

УДК 82-343

DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-49-71

Фольклорист на поле диалектолога: как метод картографирования помогает в исследовании мифологии

Елена Е. Левкиевская

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, elena_levka@mail.ru*

Аннотация. В статье анализируется применение диалектологических методов для изучения славянской мифологической системы на примере полесско-карпато-балканских параллелей. Возможность использования диалектологии в области фольклористики связана с понятием этнокультурного диалекта – набора характерных особенностей традиции, распространенных в границах определенного ареала и закрепленных географически. В статье рассматривается диалектное распространение на территории Полесья следующих четырех мифологических мотивов и сюжетов, основной ареал распространения которых находится в карпато-балканском регионе: 1) «змея, которую в течение ряда лет никто не видел, приобретает демонические свойства»; 2) «покойник становится “ходячим”, если через него перескочило какое-либо животное (кошка или собака) или перелетела птица»; 3) «чтобы покойник не “ходил”, ему рассказывают нонсенс»; 4) «человек превращается в волколака, если его родители нарушали запреты». Картографирование этих мотивов на территории Полесья показывает, что они известны исключительно в центральной и отчасти в западной частях Полесья. Фиксации этих рефлексов в Полесье немногочисленны, тогда как в карпато-балканском регионе аналогичные мотивы широко известны. Представленный материал показывает связи, ранее существовавшие между полесским и карпатским регионами. Метод картографирования позволяет понять, как происходило формирование мифологической системы исследуемого региона, и позволяет решить проблему диахронического описания восточнославянской традиции.

Ключевые слова: славянская мифология, полесско-карпатские параллели, картографирование, этнокультурный диалект, диалектология

Для цитирования: Левкиевская Е.Е. Фольклорист на поле диалектолога: как метод картографирования помогает в исследовании мифологии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 49–71. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-49-71

A folklorist in dialectologists' field: How mapping method helps research mythology

Elena E. Levkievskaya

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, elena_levka@mail.ru*

Abstract. The article analyses the application of dialectological methods in studies of Slavic mythological system, as exemplified by the parallels between Polesie, the Carpathians and the Balkans. Possibility of implementing dialectology in the field of folklore studies is connected to the concept of ethnocultural area – a set of features, characteristic for a tradition, that are common in a certain area and stable geography-wise. The article considers dialectal distribution in Polesie of the following four motives: 1) «a snake that no one has seen acquires mythological features»; 2) a dead man becomes “walking dead”, if an animal has jumped over the body; 3) to keep the dead man from “walking” someone tells him nonsense; 4) a man turns into a werewolf, if his parents violated any prohibitions. Mapping of these motifs on the territory of Polesie demonstrates that their distribution is noted exclusively in central Polesie and, partially, in western Polesie. The density of these motives in the Polesie region is small, while in the Carpathian region they are represented widely. The presented material demonstrates the links between these regions. The mapping method allows us to understand the formation of Polesie mythological system and to solve the problem of diachronic description of the East Slavic tradition.

Keywords: Slavic mythology, Polesie-Carpathian parallels, mapping, ethnocultural dialect, dialectology

For citation: Levkievskaya, E.E. (2020), “A folklorist in dialectologists' field: How mapping method helps research mythology”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 49–71. DOI: 10.28995/2658-5294-2020-3-2-49-71

Очевидно, что между гуманитарными науками нет строгих, раз и навсегда установленных границ, отделяющих «поле» (если под ним понимать объект исследования и применяемую для его изуче-

ния совокупность методов) одной дисциплины от другой. Эти границы меняются со временем даже внутри одной научной традиции и могут очень по-разному осмысляться в различных национальных научных школах. Здесь можно вспомнить совсем недавний и еще до конца не изжитый советский опыт изучения фольклора в рамках литературоведения (скорее отрицательный, но тем не менее имевший место в нашей истории) и наблюдающуюся в настоящее время экспансию на традиционное для фольклористики пространство со стороны некоего нового образования, именующего себя «культурной антропологией». Весьма показательным можно считать отсутствие фольклористики как отдельной дисциплины в современных польских университетах, свидетельствующее о том, что объект ее изучения в польской науке уже поделен между сопредельными гуманитарными дисциплинами. Можно упомянуть гораздо более успешный опыт изучения фольклорных текстов лингвистическими методами, продолжающийся с рубежа 60–70-х гг. XX в. в отечественной и польской науке, – «посягательство» лингвистов на сферу славянской традиционной культуры привело к образованию Московской и Люблинской этнолингвистических школ, а также к исследованиям в области лингвистической фольклористики, о чем свидетельствуют работы С.Е. Никитиной, А.Т. Хроленко, Е.Б. Артеменко, В.А. Черванёвой. Примеры такого рода можно продолжить.

У фольклористики, как и у любой другой дисциплины, есть интуитивно ощущаемое собственное «поле», отдельные части которого одновременно являются вполне «законными» объектами изучения для соседних научных направлений. Например, корпус диалектной лексики, обслуживающей сферу традиционной культуры (названия ритуальных и магических практик, обрядовых атрибутов, лексика в области народной мифологии, ботаники, метеорологии, астрономии, медицины и т. д.) на вполне законных основаниях изучается как диалектологами, так и фольклористами. В связи с этим уместно вспомнить, что Московская этнолингвистическая школа возникла из экспедиций в Полесье, первоначально носивших чисто диалектологический характер и ставивших своей целью изучение полесской диалектной лексики. И лишь с начала 70-х гг. XX в. лексикологические исследования переросли в изучение традиции, стоящей за этой лексикой. Еще одним примером общей сферы исследования для представителей сопредельных дисциплин может служить корпус обрядовых атрибутов (например, свадебное деревце, последний сноп, жатвенный венок, масленичное чучело, обрядовый хлеб и пр.), используемых в календарных, семейных ритуалах, магических практиках. Здесь различаться будет не само «поле», а цели исследования и применяемый

в зависимости от них методологический инструментарий – для этнолога представляется важной материальной сторона объекта – материал и технологии его изготовления, а для фольклориста, этнолингвиста – символический код, которым наделен соответствующий атрибут, его роль и семантика в структуре обряда.

В подобных случаях нет смысла делить изучаемый объект на «свое» и «чужое» поле – различия здесь будут касаться только целей и методов его исследования со стороны разных дисциплин. В другом случае можно говорить о ситуации, когда для решения чисто фольклористических задач заимствуется «чужой» методологический инструментарий.

В настоящей статье будет идти речь именно о таком случае – об использовании специфических диалектологических методов в области славянской традиционной культуры. Диалектологические методы оказались востребованы для изучения традиции еще полвека назад, когда стало понятно, что элементы народной культуры разных уровней (от мифологических и песенных сюжетов до обрядовых и магических действий) организованы и закреплены в географическом пространстве подобно языковым диалектам, образуя устойчивые ареалы, границы которых можно увидеть, если эти элементы картографировать. Понятие этнокультурного диалекта по аналогии с языковым диалектом было сформулировано Н.И. Толстым: «Диалект... представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую... Варианты текстов или фрагментов текста территориально привязаны, и на этом основании выделяются изодоксы, то есть границы определенных явлений, зон или микрозон» [Толстой 1995, с. 21]. Этнокультурный диалект также обладает набором характерных особенностей, распространенных в границах определенного ареала и закрепленных географически. О методике и опыте картографирования элементов традиционной культуры написано довольно много (см., в частности, [СБФ 1986; СБФ 1995]), и результаты создания диалектных карт, показывающих ареальные границы распространения элементов славянской традиции разных уровней, можно считать вполне обнадеживающими.

Возможности картографирования как метода диалектологии позволяют в сфере славянской мифологии затронуть те проблемы истории развития фольклорных явлений, для решения которых у фольклористики не выработано собственных методов, о чем в 1974 г. писал К.В. Чистов, настаивая на освоении фольклористикой картографических методов [Чистов 1974, с. 72–73]. Эти возможности касаются, во-первых, выявления ареального распространения мифологических мотивов и сюжетов на раз-

ных территориях и, во-вторых, историко-сравнительного изучения мифологической системы, путей ее эволюции. Однако такой метод требует последовательных этапов предварительной подготовки, без которой создание корректных диалектных карт технически невозможно. Во-первых, должен быть разработан единый вопросник, а во-вторых, материалы, предназначенные для нанесения на карту, должны быть собраны равномерно со всей изучаемой территории по предварительно составленной сетке населенных пунктов. Завершенная к настоящему моменту четырехтомная публикация полного собрания мифологических текстов архива Полесской этнолингвистической экспедиции¹ вводит в научный оборот материалы Полесской этнолингвистической экспедиции, полностью удовлетворяющие указанным условиям. Окончание этой работы предоставляет возможность сделать следующий шаг в изучении полесской традиции – подготовить корпус диалектных карт полесской мифологии, показывающих ареальные особенности распространения мифологических мотивов и сюжетов. Это даст новые возможности для понимания того, как происходило формирование мифологической системы данного региона, т. е. позволит заняться проблемой диахронического описания традиции.

Удобным примером, позволяющим показать возможности использования методов диалектологии для ареального описания славянской мифологии, является анализ границ и зон таких мифологических рефлексов в полесском регионе, которые имеют «осколочную», точечную фиксацию на территории Полесья, но основной центр распространения которых находится на Карпатах (и отчасти на Балканах). При этом для других славянских зон эти рефлексy не характерны. Такое географическое бытование элемента традиции (в данном случае – мифологии), при котором

¹ Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2010. 648 с.; Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. 800 с.; Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2016. 832 с.; Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Языки славянских культур, 2019. 832 с.

в одном ареале он является частотным, входит в ядро наиболее распространенных на данной территории мотивов или сюжетов, а в другом ареале фиксируются лишь его немногочисленные, единичные рефлексy, при этом образующие достаточно четко выделяемые диалектные границы, представляет довольно серьезную методологическую проблему для всех исследователей традиции (не только славянской). Каким образом мы можем интерпретировать такое географическое распределение исследуемого элемента? Очевидно, что этот вопрос является частью более общего вопроса, связанного с существованием в рамках ареальной традиции «осколочных», фрагментарных элементов, находящихся на ее периферии и из-за этого часто не попадающих в фокус внимания исследователя. Есть, по крайней мере, два пути возможного объяснения подобной ситуации. Во-первых, можно исходить из тезиса о том, что наиболее архаичные элементы традиции представлены в ней чаще всего в виде немногочисленных, «стертых», остаточных фрагментов, гораздо менее заметных по сравнению с более поздними и поэтому более частотными явлениями. Исходя из этого тезиса, можно считать ареал, в котором фиксируются такие «осколки», их «материнской» территорией, первичной по отношению к тому ареалу, где эти элементы широко распространены и представлены в большом количестве текстов. Соответственно, можно определить и вектор влияния, связанный с путями возможной миграции, как идущий от ареала с «осколками» элемента к ареалу с его частотными фиксациями. Во-вторых, можно трактовать ситуацию противоположным образом – как результат некогда произошедшей миграции с территории, где данный компонент является частотным, в локальный ареал на другой территории, где он остался в виде слабого «эха», свидетельствующего об имевшем место влиянии со стороны другой территории. Очевидно, что данная проблема не может быть корректно решена путем анализа только фольклорного материала – без привлечения исторических, археологических, этнографических сведений, дающих возможность объяснить характер взаимосвязей между этими территориями.

Языковые и культурные параллели, указывающие на ранее существовавшие отношения между Карпатами (и отчасти Балканами) и Полесьем, довольно давно являются объектом интереса как лингвистов, так и фольклористов. Здесь уместно вспомнить работу И. Сабадоша о карпатских лексических параллелях в западнополесских говорах [Сабадош 2007]. В области традиционной культуры карпато-балканские рефлексy на территории Полесья были рассмотрены Н.К. Гаврилюк на примере ряда элементов родильной обрядности [Гаврилюк 1983].

Особо следует упомянуть две методологически важные работы Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой, посвященные анализу таких карпато-полесских мифологических параллелей, варианты которых отсутствуют на остальной восточнославянской территории [Виноградова, Толстая 2018; Виноградова, Толстая 2019]. Такие параллели обнаруживаются на всех уровнях мифологической системы, начиная с уровня лексики, фразеологии и отдельных формул, кончая поверьями и целыми сюжетами. Авторы учитывают географическое распределение каждого из элементов на полесской и карпатской территории, приходя к заключению о том, что «особую близость с карпатской традицией обнаруживают западные районы белорусского и украинского Полесья», хотя подобные параллели могут связывать Карпаты и с восточными частями Полесья [Виноградова, Толстая 2018, с. 24]. Работа, начатая Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой по выявлению и описанию карпато-полесских мифологических рефлексов, а также их географических ареалов, дает возможность накопить необходимый материал для будущего объяснения того, каким образом происходило влияние одной ареальной системы на другую и какими путями оно распространялось. Нужно признать, что на настоящем этапе проблема диахронического описания восточнославянской мифологической системы плохо поддается разрешению.

Упомянутая выше публикация обширного корпуса полесских мифологических текстов, в основу которой был положен географический принцип, позволила выявить еще ряд мифологических мотивов и сюжетов, связывающих карпатский и полесский регионы и представляющих особый интерес с точки зрения их локализации и точечной фиксации на территории Полесья.

Первый и наиболее интересный мотив, на котором хотелось бы остановиться подробнее, – «змея, которую в течение ряда лет никто не видел, приобретает демонические свойства». Он связан с представлением о змее, которая становится демоническим существом, если живет слишком долго (семь, десять, двенадцать лет) и в течение этого времени не соприкасается взглядом с человеком (сама не видит человека или не попадает на глаза человека). Здесь семантика пережитого века как причины последующей мифологической трансформации поддерживается пониманием «иного» мира как лишнего любого, в том числе зрительного, контакта с миром человеческим: «Если гадюка дэсять рокив человека нэ бачит, переходит на змея з рогамы – по два рожки на каждой сторони. Такей красный, як лента – мы бачили <...> Он чоловіка одразу пожирає. Они и зара есте»².

² Народная демонология Полесья. Т. 4. С. 380.

Представление о качественном перерождении змеи, которую не видел человек, в мифологический персонаж зафиксировано в трех селах западной части Полесья – в селе Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., в селе Ветлы Любешовского р-на Волынской обл. и в с. Чудель Сарненского р-на Ровенской обл. (см. карту № 1³). В полесской традиции этот мотив не встречается самостоятельно – он инкорпорирован в общеполесский сюжет о наличии у змей старшей, главной змеи (в Полесье эту функцию обычно выполняет уж), которая ими руководит и которая отличается от обычных змей размером, цветом, а также наличием особого атрибута – золотых или красных рожек (реже – короны), обладающих волшебными свойствами⁴. Во всех полесских ареалах хорошо известен основной способ получения золотых рожек главной змеи – перед ней расстилают полотно белого или красного цвета (пасхальную скатерть, пояс, платок), и змея сбрасывает рожки на этот платок. Представления о главе змей имеют многочисленные соответствия за пределами Полесья – на Карпатах, у западных славян, на Балканах [Гура 1997, с. 293–298, 321–324], однако, по нашим наблюдениям, нигде за пределами Полесья с ними не связывается рассматриваемый мотив «змея, которую в течение ряда лет никто не видел, приобретает демонические свойства».

Семантически близким к нему можно считать другой мотив, связанный с происхождением главной змеи, – таковой становится самая старая из всех змей (иногда указывается, что от старости она обросла мхом или волосами). Данное представление распространено шире предыдущего – кроме западной части Полесья, оно встречается и в центральной его части, хотя количество фиксаций также невелико (Малоритский, Ивацевичский р-ны Брестской обл., Мозырский р-н Гомельской обл., Любешовский р-н Волынской обл., Сарненский р-н Ровенской обл., Новоград-Волынский р-н Житомирской обл.). Что касается востока региона, то там известно одно упоминание о главной змее как о «старой», но все же не старейшей (с. Вербовка Репкинского р-на Черниговской обл. [Полесский этнолингвистический сборник 1983, с. 136–137]).

В западной части Полесья зафиксированы два значимых мотива, указывающие на качественные изменения, которые происходят с подобной змеей. Во-первых, у нее отрастают крылья, и она приобретает способность летать: «Вэ́лыкый змий старшый. Як ёго

³ Основой для карт в этой статье послужила стандартная бланковка Полесского этнолингвистического атласа, опубликованная вместе со списком населенных пунктов, обозначенных на ней цифрами [СБФ 1995, с. 392–397].

⁴ Народная демонология Полесья. Т. 4. С. 379–381.

[т. е. змею] сим лит чоловик нэ побачыць, то вин пэрэвэрнэця [вар. прэвращаеця] в лэтучого змия. В ёго крылья растуць, и вин будэ лэтаты»⁵.

Во-вторых, у такой змеи появляется способность источать огонь, а при передвижении под ней горит трава: «Чырвона голова, грэбэнь у головного, под йим, людэ казалы, шо трава горыць, як повзэ, сохнэ трава. Самы большы, стары так, <...> е вожак у йих»⁶.

На карте № 1 представлено диалектное распространение интересующих нас мотивов на территории Полесья, что дает возможность сделать некоторые предварительные выводы. Во-первых, хотя мифологические представления о главе змей являются общеполесскими, только в указанных селах его происхождение связывается с интересующим нас мотивом змеи, избежавшей человеческого взгляда, или очень старой змеи. Во-вторых, как видно на карте, эти мотивы сосредоточены не только в западной части региона с границей по рекам Ясельде – Припяти – Горыни, но частично и в центральном Полесье на территории между реками Случью и Днестром.

Фиксация данного мотива на территории Полесья позволяет выявить связь полесской традиции с карпатским и балканским ареалами, а также отчасти и польской традицией, где находится основная зона его распространения и где этот мотив встроен в ядро релевантных признаков, относящихся к совершенно иному, хотя тоже змеевидному персонажу. Представления о перерождении в демоническое существо животного, пережившего свой срок жизни и в течение всего этого времени находившегося вне соприкосновения с человеческим миром, в карпатско-балканском ареале обычно связывается не с сюжетом о главе змей, а с атмосферными демонами, перемещающимися по небу градовые тучи. В карпатской и балканской мифологии змея (реже в этой роли выступает жаба или карп), пережившая свой срок жизни вне сферы человеческого мира (ее не видел человеческий глаз, до нее не доносился звон колоколов), трансформируется в качественно другое демоническое существо – в змееподобного атмосферного демона *шаркань*⁷ или *алу* [Плотникова 1998, с. 53–55; Гура 1997, с. 298–299]. Подборку сведений о распространении мотива перерождения слишком долго живущей змеи (реже – других животных) в демоническое существо в славянских традициях см. [Гура 1997, с. 298–299; Джокич 1998, с. 12; Плотникова 1998, с. 53–55]. Этот мотив имеет

⁵ Народная демонология Полесья. Т. 4. С. 379.

⁶ Там же. С. 386.

⁷ *Потушняк Ф.* Гад в народном верованю // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. 1941. № 1. С. 102.

параллели и в ряде неславянских мифологий, в частности в туркменской, где большие змеи, долго не видевшие человека, могут превращаться в дракона-аждарха [Неклюдов 2016, с. 20–22].

В карпатских и балканских представлениях также известен мотив крыльев, вырастающих у такой змеи, – этот мотив является частью сюжета о превращении пережившей свой век змеи (или той, которую никто не видел) в змеевидного атмосферного демона⁸. По карпатским сведениям, трансформация обычной змеи в крылатую проходит в три этапа: первые семь лет это обычная змея, которая на следующие семь лет превращается в *полоса*, а на третьи семь лет у нее вырастают крылья, и она становится способной образовывать вихрь⁹.

Третий мотив, связывающий карпатскую мифологическую традицию с полесской, – способность такой змеи источать огонь, в частности, согласно закарпатским верованиям, под *полосом*, когда он ползет, горит земля¹⁰. В современной закарпатской традиции главная змея также оставляет за собой огненный след, под ней горит трава, именно поэтому ее называют *пожарник*, *пожарница* [Толстая 2017, с. 134–136]. В ряде текстов из Закарпатья мифическая змея *шарканть* описывается как двенадцатоголовый огнедышащий дракон, пожирающий девушек, с которым борется безымянный герой, а *шарканть* бьет в него огнем [Толстая М. 2017, с. 144–146].

Как видно из приведенного материала, полесские и карпатские представления о мифологической трансформации змеи, которую никто не видел, имеют ряд общих черт – такая змея становится крылатой и способной источать огонь. Однако здесь есть и два принципиальных отличия. Во-первых, указанный мотив в Полесье и в карпато-балканском ареале встроен в разные сюжетные линии и связывается с типологически разными персонажами – в Полесье с главной змеей, на Карпатах и Балканах – со змеевидным атмосферным демоном. Во-вторых, этот мотив имеет ощущение разный «удельный вес» в мифологических системах данных регионов – в карпато-балканской системе сведения о нем многочисленны, а в Полесье он имеет точечную фиксацию.

Рассмотрим следующий мотив, актуализирующий связь между Полесьем и карпато-балканским регионом. Его ареальное распространение на территории Полесья частично отличается от диалектных границ предыдущего мотива. Речь идет об одной из

⁸ *Потушняк Ф.* Указ. соч. См. также [Плотникова 1998, с. 55].

⁹ *Потушняк Ф.* Указ. соч. С. 102; *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до українсько-руської етнології. Т. 11. Вып. 2. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1909. С. 31–32.

¹⁰ *Потушняк Ф.* Указ. соч. С. 101.

причин, по которой покойник может стать «ходячим» – это происходит, если через покойника, пока он лежит дома, перескочило какое-либо животное (кошка или собака) или перелетела птица, а также если они перешли дорогу похоронной процессии при ее движении к кладбищу: «Когда покойник [лежит в хате], то трэба шоб ёго кот не перэпрыгнуў, и не перэшоў дорогу, и то же кура. А то покойник год цільый ходзиць будзе. Крепко берэгуць куру и kota» (с. Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл., 1983 г.)¹¹. Данный мотив связан с центральной для похоронного обряда семантикой дороги на «тот» свет, которую покойник не сможет преодолеть, если на его пути возникнут препятствия (ср. общий запрет переходить дорогу перед похоронной процессией). В связи с этим также можно вспомнить известный на Гомельщине запрет переступать через крышку гроба во время его изготовления, иначе покойник будет беспокоить по ночам¹². Как видно на карте № 2, ареал распространения данного мотива ограничен центральной частью белорусского Полесья (от реки Стырь на западе до реки Птичь на востоке). В рассматриваемом случае именно центральная часть Полесья, обычно относительно слабо выделяемая, является маркированной диалектной зоной, в рамках которой фиксируется мотив, основным центром распространения которого являются Балканы и, в меньшей степени, Карпаты. В частности, в Сколевском р-не Львовской обл. полагали, что, если кошка перескочит через покойника, он станет *опырем*, т. е. ходячим покойником, поэтому до выноса гроба из дома кошку отдавали соседям¹³. У южных славян широко известно убеждение, что покойник становится вампиром, если через него, пока он лежит в доме, перескочит какое-либо животное, перелетит птица, кто-либо перешагнет или через него что-либо передадут [Зечевић 1981, с. 130; Вакарелски 1990, с. 162; Вражниковски 1995, с. 97–98]. Покойник становится вампиром, если во время поминок кто-либо перешагнет через поминальную пищу¹⁴, а также если покойник умрет в рубашке, сшитой из полотна, через которое перешагнул кот¹⁵.

¹¹ Народная демонология Полесья. Т. 2. С. 333.

¹² *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. СПб.: Изд-во Академии наук, 1890. С. 541.

¹³ *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1912. С. 226.

¹⁴ *Раденковић Љ.* Казивања о нечастивим силама. Ниш: Градина, 1991. С. 62.

¹⁵ *Krauss F.* Powrót umarłych na świat // Wisła. 1890. № 4. S. 673.

В полесских материалах о «ходячем» покойнике встречается еще один сюжет, объединяющий полесскую и карпатскую зоны. Как можно увидеть на карте № 3, в центральном Полесье (восток Брестской обл., западная часть Гомельской обл., Ровенская и Житомирская обл.) спорадически фиксируются тексты об одном из способов прекратить «хождение» покойника, в основе которого лежит рассказ о некоем нонсене, неправильности, онтологической несуразности, противоречащей нормальному положению вещей в мире. Если покойник «ходит» (что само по себе является нарушением правильного течения жизни, нонсенсом), чтобы прекратить это, ему нужно рассказать о еще более вопиющей, патологически неправильной ситуации. Услышав об этом, он больше не будет «приходить». Во всех вариантах подобных нарративов присутствует характерный для этого мотива диалог, который происходит между живым человеком и покойником. Человек сообщает покойнику о некоем нонсене. Покойник спрашивает: «Разве может такое быть?» Человек должен ответить: «А разве можно мертвому к живым ходить?» Как правило, подобный диалог должен происходить на пороге – символической границе между мирами. В Полесье записаны три варианта подобных рассказов о чуде. В первом случае муж, к которому «ходит» умершая жена, сидя на пороге, надевает лапти задом наперед. Пришедшая жена замечает, что он неправильно надевает лапти. Муж отвечает: «Пра[ви]льно ли ты, што ходиш после своей смерти?»¹⁶ В других вариантах покойнику сообщают, что женятся кум с кумой или брат с сестрой. В частности, женщина, к которой «ходит» муж, перед его приходом должна одеться как на свадьбу. Покойник удивляется и спрашивает, куда она собралась. Она отвечает, что идет на свадьбу – брат женится на сестре. На его вопрос: «Разве может брат жениться на сестре?» нужно ответить: «А разве может мертвый к живой ходить?» После чего покойник перестанет приходить [Конобродська 2003, с. 227, 234].

В Полесье, как показывает карта, ареал распространения этого мотива ограничен центральной частью региона, где он фиксируется в нескольких селах. Однако рассказы о несуразности, нонсене как обереге от опасности, в частности от «ходячего» покойника, чрезвычайно популярны у южных славян и на Карпатах, где этот мотив является частотным. У южных славян подобные мотивы обычно встречаются в заговорах от градовых туч, где тучам сообщается о том, что семилетняя девочка родила тринадцатилетнего ребенка; такой ребенок съел материнскую грудь и молодой месяц,

¹⁶ Народная демонология Полесья. Т. 2. С. 297.

а когда его крестят, поп его держит, а кум крестит [Толстой 2003, с. 175–180]. На Карпатах повсеместно известны два варианта мотива о нонсене, применяющиеся для прекращения «хождения» покойника. Перед «ходячим» покойником разыгрывают небольшой спектакль. В первом случае жена, к которой «ходит» умерший муж, должна одеть своих сына и дочь в свадебные одежды и одевается в них сама. Пришедший покойник спрашивает, что происходит. Жена отвечает: «Брат берет сестру замуж». – «Разве может брат жениться на сестре?» – спрашивает муж. «А разве может мертвый к живой ходить?» – отвечает жена. В другом случае женщина должна сидеть на пороге и грызть семечки или зерна, расчесывая при этом волосы. На вопрос пришедшего покойника, что она ест, она отвечает, что ест вшей. На реплику покойника, может ли крещеный человек вшей есть, она дает стандартный ответ: «А разве может мертвый к живой ходить?» После чего покойник покидает дом навсегда (подробнее об этом мотиве см.: [Левкиевская 2002, с. 162–163; Гнатюк 1991, с. 400]). Обращает на себя внимание то, что соответствия между карпатскими и полесскими текстами проявляют себя не только в структуре сюжета, но и закреплены в формульных репликах, которыми обмениваются участники диалога.

Нужно указать, что, в отличие от первых двух рассмотренных мифологических элементов, которые, по нашим сведениям (впрочем, нуждающимся в более тщательной проверке), вне Полесья не встречаются на остальной восточнославянской территории, данный сюжет является частью той, идущей с юго-запада на северо-восток славянского мира диагонали, которая отмечалась и другими исследователями. «...обе зоны [Полесье и Карпаты. – *Е. Л.*] 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» [Виноградова, Толстая 2018, с. 17]. Мифологические тексты с мотивом о нонсене и характерным диалогом между живым человеком и покойником спорадически встречаются и в русской традиции, в том числе на северо-западе. Ср. новгородский вариант диалога между покойником и его женой: «Где это видано, чтобы брат на сестре женился?» – «Где это видано, где это слыхано, чтобы мертвый ходил?»¹⁷. Похожие варианты сюжета о рассказывании нонсенса известны в ниже-

¹⁷ Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. С. 14.

городском Поволжье¹⁸. Подобный сюжет также встречается в литовской традиции: умершему мужу, приходящему к жене, та рассказывает, что дочь будет сочетаться браком с отцом¹⁹.

В заключение рассмотрим четвертый сюжет, диалектные границы которого на полесской территории вызывают интерес своей локализацией. Он связан с представлением о волколаке – человеке, способном превращаться в волка, и о причинах, по которым человек приобретает такие демонические свойства. Поверья о волколаке наиболее полно сохранились в белорусском Полесье (Брестская, Гомельская области). На украинской территории они больше развиты в западных областях (Волинская, Ровенская области) и в меньшей степени зафиксированы на восточных украинских землях. В полесской традиции выделяются два основных мотива, объясняющих способность человека быть волколаком. В основе каждого из них лежит по-разному решаемый вопрос о личной воле и степени собственной ответственности человека, впадающего в демоническое состояние. В одном случае способностью превращаться в волка по собственной злой воле наделяются колдуны и ведьмы, чтобы в волчьем облике вредить людям (например, нападать на соседский скот). Во втором случае причиной является насильственное превращение человека в волколака ведьмой или колдуном: обиженный колдун превращает участников свадьбы в волков; человека превращает в волка отвергнутая им девушка (злая теща, мачеха, жена брата). В этом случае человек, превращенный в волколака, однозначно воспринимается общественной моралью как жертва злокозненных действий колдуна, подвергшаяся порче и заклятию. И в этом плане полесский материал вполне вписывается в рамки восточнославянской традиции, которая в решении вопроса об ответственности за способность к демоническому поведению обычно выбирает между этими двумя объяснениями.

Уникальность полесской традиции проявляется в том, что она содержит ряд локальных мотивов, центры распространения которых лежат в карпатском и, отчасти, балканском и западнославянском ареалах. К их числу относится мотив, объясняющий третью возможность превращения в волколака. В центральной части Полесья зафиксировано представление о том, что способность человека превращаться в волка проявляется независимо от

¹⁸ Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб.: Тропа Троянова, 2007. С. 190–191.

¹⁹ Велюс Н. Цветок папоротника: литовские мифологические сказания. Вильнюс: Вага, 1989. С. 200.

его личной воли, поскольку она заложена в его искаженной человеческой природе от рождения. Такая способность быть демоническим существом – своеобразное наказание за грех его родителей (они зачали его в запрещенный для супружеских отношений день или иным образом нарушили календарные запреты, например работали в праздник): «Из людьины пэрэтворяецца и як воўк идэ. Цэ, гаворылы, воўколакы <...> Когда сношэние [родители] маюу у годовой празнык – ўроде, Бог караў. Так старыя гаворылы [т. е. волколаком становились люди, зачатые накануне больших праздников] (с. Рясное Емельчинского р-на Житомирской обл., 1981 г.)²⁰.

Как видно на карте № 4, почти все немногочисленные фиксации этого мотива располагаются между реками Случью и Тетеревом – на территории Житомирской обл. или границе с Ровенщиной, и в одном случае мотив зафиксирован западнее – на юге Брестской обл.

Данный мотив реализует представление о том, что неправильное поведение родителей ведет к искажению человеческой природы их детей и появлению у тех демонических свойств. Важно, что в подобных случаях устраняется личная воля и личная ответственность человека за свое демоническое поведение, которая переносится на его родителей. Этот мотив связывает центральную часть Полесья с карпато-украинской и польской традициями, в которых эта мотивировка является основной для объяснения демонической природы не только волколака, но и ряда других персонажей, относящихся к категории полулюдей-полудемонов, например зморы, двоедушника или упыря [Хобзей 2002, с. 72, 78–81; Peřka 1987, s. 158, 168–169]²¹. Согласно карпатским текстам, человек становится волком, поскольку «ему приходит такое время, когда он должен перекинуться в волколака»²², а происходит это или потому что его мать во время беременности увидела волка или ела мясо животного, которое загрыз волк, или потому что человек родился под определенной планетой и его способность к оборотничеству предопределена судьбой. Данная традиция снимает с волколака (как и с ряда других полудемонических существ) ответственность за его демоническое поведение, поскольку его причины лежат за пределами личной воли персонажа и переносятся на его родителей.

²⁰ Народная демонология Полесья. Т. 1. С. 510.

²¹ См. также: *Потушняк Ф.* Указ. соч. С. 70.

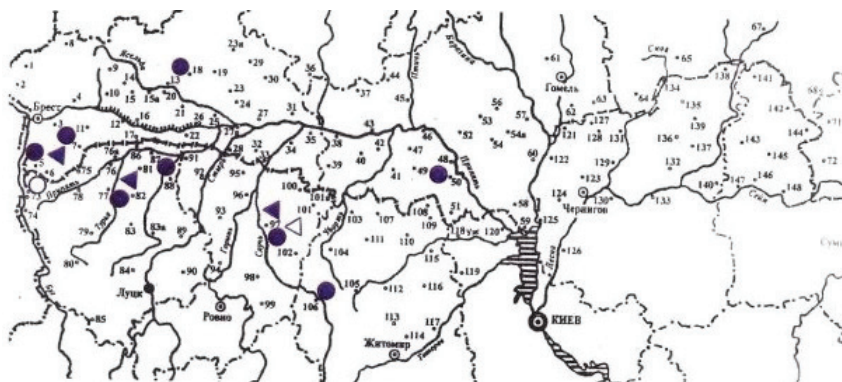
²² *Шухевич В.* Гуцульщина: Фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Ч. 5: Гуцульські приказки: Повірки про опришків, про скарби, про земні боги (демонологія). Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1908. С. 213.

В заключение необходимо подвести некоторые итоги. Во-первых, изложенный материал свидетельствует о том, что в традиции полесского региона существует ряд мифологических элементов разного уровня (мотивов, сюжетов, устойчивых формул), которые связывают этот регион с карпатской и балканской традициями. Этот тезис подтверждает наблюдения других исследователей относительно языковых и культурных полесско-карпато-балканских параллелей, обнаруживаемых на различных уровнях от лексики и фразеологии до целых текстов. Во-вторых, представленные в работе диалектные карты, показывающие степень частотности рассмотренных мифологических элементов, а также их расположение на территории Полесья, свидетельствуют о том, что все они представлены в виде немногочисленных «осколков» преимущественно в центральном и западном ареалах региона. И это принципиально отличает полесскую ситуацию от Карпат и Балкан, где эти же элементы широко распространены. В-третьих, ареалы второго, третьего и четвертого элементов, рассмотренных в статье, имеют много общего между собой: на западе границы проходят по реке Случи (ровенско-житомирское пограничье), тогда как восточная граница проходит по рекам Припяти и Тетереву. Таким образом, можно говорить о том, что центральная часть Полесья (наряду с западной) проявляет себя как зона расположения карпато-балканских рефлексов.

На настоящем этапе изучения карпато-балканских параллелей в полесском регионе для нас остается неясным, результаты каких именно взаимосвязей между этими регионами привели к появлению таких «осколков» в традиции Полесья. Приведенные в данной статье мифологические элементы являются только частью более обширного корпуса подобных параллелей, диалектное описание которых сможет дать более полные данные для объяснения рассмотренной проблемы. Кроме того, как справедливо было отмечено в статье Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой, необходим такой же диалектный анализ распространения аналогичных элементов на территории Карпат (и Балкан), что даст возможность увидеть, какие именно части этих регионов взаимодействовали между собой. Представляется перспективным сравнить ареалы распространения исследуемых «осколков» на полесской территории с ареалами распространения иллирийских и фракийских гидронимов в бассейнах рек Горыни и Тетерева (Горынь, Иква, Дзван, Литя, Ибр, Кодра и др.), проанализированных О.Н. Трубачевым [Трубачев 2009, с. 382–386, карты 14 и 15]. Возможные соответствия, которые здесь могут быть обнаружены, позволят рассмотреть гипотезу о возможной миграции с Балкан и Карпат в центральные и западные части Полесья, ставшей причиной появления

в этом ареале карпато-балканских рефлексов. Однако это требует отдельного исследования.

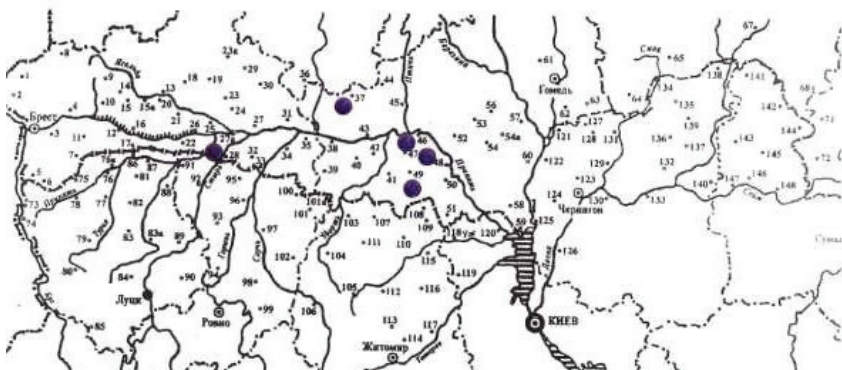
Возвращаясь к поднятой в начале статьи проблеме «чужого поля» и «чужих», в частности, диалектологических методов, которые фольклорист использует для решения собственных задач, можем констатировать, что их привлечение чрезвычайно эффективно в области диахронии, объясняющей возможные пути становления той или иной локальной системы.



Карта № 1

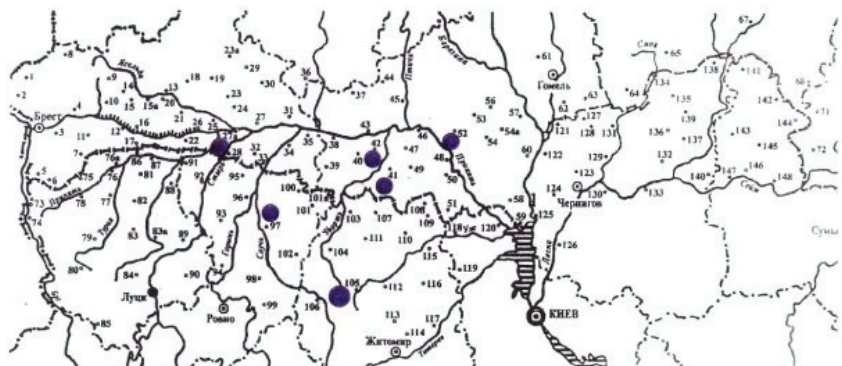
Змея, которую никто не видел в течение ряда лет,
становится главной змеей

- — змея, которую никто не видел в течение ряда лет,
становится главной змеей
- ▼ — самая старая змея становится главной змеей
- — у змеи, которую никто не видел в течение ряда лет,
отрастают крылья
- ▽ — змея, которую никто не видел в течение ряда лет,
источает огонь



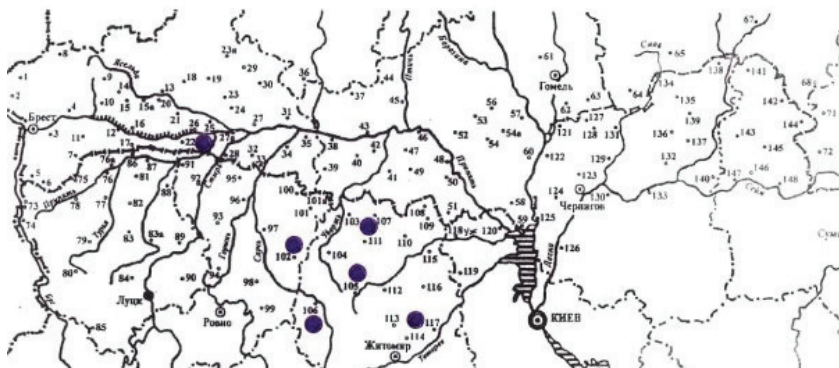
Карта № 2

- – покойник «ходит», если дорогу похоронной процессии перешло животное (перелетела птица)



Карта № 3

- – чтобы покойник не «ходил», ему рассказывают нонсенс



Карта № 4

● — волколаком становится человек,
родители которого нарушали запреты

Литература

- Вакарелски 1990 – Вакарелски Х. Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София: Издателство на Българската Академия на науките, 1990. 223 с.
- Виноградова, Толстая 2018 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов // Славяноведение. 2018. № 6. С. 16–26.
- Виноградова, Толстая 2019 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 2: Способы распознавания нечистой силы // Славяноведение. 2019. № 6. С. 3–14.
- Вражиновски 1995 – Вражиновски Т. Народна демонологија на македонците. Скопје-Прилеп: Матица Македонска, 1995. 164 с.
- Гаврилюк 1983 – Гаврилюк Н.Г. Об этнографическом районировании украинского Полесья и полесско-карпатских параллелях // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции / Ред. Н.И. Толстой. М.: Ин-т славяноведения РАН, 1983. С. 37–38.
- Гнатюк 1991 – Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Ред. Ф.П. Шевченко. Київ: Либідь, 1991. С. 383–406.

- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 910 с.
- Джокич 1998 – *Джокич Д.* Верования о демонологических существах в Поморавье // *Живая старина*. 1998. № 1. С. 12–13.
- Зечевић 1981 – *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд: Вук Караџић, 1981. 223 с.
- Конобродська 2003 – *Конобродська В.* Поліські повір'я, легенди, перекази про «ходячих» мерців та запобіжні заходи проти їх «ходіння» // *Діалектологічні студії*. 2: Мова і культура / Ред. П. Гриценко, Н. Хобзей. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'кевича НАН України, 2003. С. 223–240.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 334 с.
- Неклюдов 2016 – *Неклюдов С.Ю.* Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // *In Umbra: Демонология как семиотическая система* / Ред.-сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 5. М.: Индрик, 2016. С. 13–34.
- Плотникова 1998 – *Плотникова А.А.* Мифологические рассказы из восточной Сербии // *Живая старина*. 1998. № 1. С. 53–55.
- Полесский этнолингвистический сборник 1983 – *Полесский этнолингвистический сборник* / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1983. 288 с.
- Сабадош 2007 – *Сабадош І.* Про лексико-семантичні паралелі в західнополіському і карпатських діалектах // *Волинь філологічна: текст і контекст. Західнополіський діалект у загальноукраїнському та всеслов'янському контекстах*. Вип. 4. Луцьк: Волинський держ. ун-т ім. Лесі Українки, 2007. С. 199–220.
- СБФ 1986 – *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне* / Сост. Л.Н. Виноградова, Ю.И. Смирнов, С.М. Толстая, Н.И. Толстой. М.: Наука, 1986. 286 с.
- СБФ 1995 – *Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья* / Сост. Л.Н. Виноградова, А.А. Плотникова, С.М. Толстая, Н.И. Толстой. М.: Индрик, 1995. 399 с.
- Толстая М. 2017 – *Толстая М.Н.* Люди и змеи в центральном Закарпатье: по полевым материалам рубежа XX–XXI вв. // *Антропоцентризм в языке и культуре* / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2017. С. 107–156.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.
- Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 622 с.
- Трубачев 2009 – *Трубачев О.Н.* Труды по этимологии: Слово. История. Культура. Т. 4. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 696 с.
- Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002. 216 с.

Чистов 1974 – *Чистов К.В.* Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора: Свадебный обряд // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии / Отв. ред. С.И. Брук. Л.: Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1974. С. 72–73.

Pelka 1987 – *Pelka L.* Polska demonologia ludowa. Warszawa: Iskry. 1987. 236 s.

References

Chistov, K.V. (1974), “Problems of mapping rites and ritual folklore”, in Bruk, S.I. (ed.), *Problemy kartografirovaniya v yazykoznanii i etnografii* [Problems of mapping in language studies and ethnography], Institute of Ethnography named after N.N. Miklouho-Maclay, Leningrad, Russia, pp. 72–73.

Dzhokich, D. (1998), “Beliefs about demonic beings in Pomoravlie”, *Zhivaja Starina* [Antiquity Alive], no. 1, pp. 12–13.

Gavrilyuk, N.G. (1983), “On ethnographic zoning of Ukrainian Polesie and Polesie-Carpathian parallels”, in Tolstoi, N.I. (ed.), *Poles'e i etnogenez slavyan. Predvaritel'nye materialy i tezisy konferentsii* [Polesie and ethnogenesis of the Slavs. Preliminary proceedings of the conference], Institute for Slavic Research of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, pp. 37–38.

Gnatjuk, V. (1991), “Remnants of pre-Christian religious worldview of our ancestors”, in Shevchenko F.P. (ed.), *Ukrai'nci: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*. [The Ukrainians: Folk beliefs, superstitions, demonology], Lybid', Kyi'v, Ukraine, pp. 383–406.

Gura, A.V. (1997), *Simvolika zhyvotnyh v slavyanskoj narodnoj tradicii* [Symbolism of animals in Slavic folk tradition], Indrik, Moscow, Russia.

Khobzei, N. (2002), *Gutsul's'ka mifologiya: Etnolingvistichnii slovnik* [Guzul mythology: Ethnolinguistic dictionary], Institute of Ukrainian Studies of name of I. Krypjakovich, Lviv, Ukraine.

Konobrods'ka, V. (2003), “Polesie beliefs, legends, narratives about the “walking dead” and protections to stop them ‘walking’”, in Grycenko, P. and Hobzej, N. (eds.), *Dialektologichni studii. 2. Mova i kul'tura* [Dialectological studies. 2. Language and Culture], Institute of Ukrainian Studies. I. Krip'kevich of the National Academy of Sciences of Ukraine, Lviv, Ukraine, pp. 223–240.

Levkievskaja, E.E. (2002), *Slavyanskij obereg: semantika i struktura* [Slavic protective talisman: Semantics and structure], Indrik, Moscow, Russia.

Nekljudov, S.Ju. (2016), “Shape-shifting: ‘Nature of things’, scope of the concept, regional versions”, in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B. (eds.), *In Umbra. Demonologija kak semioticheskaja sistema* [In Umbra. Demonology as a semiotic system], vol. 5, Indrik, Moscow, Russia, pp. 13–34.

- Pelka, L. (1987), *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa, Poland.
- Plotnikova, A.A. (1998), "Mythological narratives from Eastern Serbia", *Zhivaja Starina* [Living antiquity], no. 1, pp. 53–55.
- Sabadosch, I. (2007), "About lexical-semantic parallels in western Polesie dialect and Carpathian dialects", in Arkushin, G. (ed.), *Volin' filologichna: tekst i kontekst. Zakhidnopolis'kii dialekt u zagal'noukrains'komu ta vseslov'yans'komu kontekstakh* [Philological Volyn': Text and context. The dialect of western Polesie in all-Ukrainian and all-Slavic contexts], issue 4, Volyn State University named after Lesya Ukrainka, Lutsk, Ukraine, pp. 199–220.
- Tolstaya, M.N. (2017), "People and Snakes in the central Transcarpathia (on field data from the turn of the 20th – 21st centuries)", in Tolstaya, S.M. (ed.), *Antropotsentrizm v yazyke i kul'ture* [Anthropocentrism in language and culture], Indrik, Moscow, Russia, pp. 107–156.
- Tolstoj, N.I. (ed.) (1983), *Poleskij etnolingvisticheskij sbornik* [Polesie ethnolinguistic collection], Nauka, Moscow, Russia.
- Tolstoy, N.I. (1995), *Yazyk i narodnaya kul'tura. Ocherki po slavyanskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and folk culture. Essays on Slavic mythology and ethnolinguistic], Indrik, Moscow, Russia.
- Tolstoy, N.I. (2003), *Ocherki slavyanskogo yazychestva* [Essays on Slavic paganism], Indrik, Moscow, Russia.
- Trubachev, O.N. (2009), *Trudy po etimologii. Slovo. Istoriya. Kul'tura* [Works on etymology. Word. History. Culture. Moscow: Manuscript relics of ancient Russia], vol. 4, Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, Moscow, Russia.
- Vakarelski, Kh. (1990), *B"lgarski pogrebalni obichai. Sravnitelno izuchavane* [Bulgarian funeral rituals. Comparative study], Izdatelstvo na B"lgarskata Akademiya na naukite, Sofiya, Bulgaria.
- Vinogradova, L.N., Plotnikova, A.A., Tolstaya, S.M. and Tolstoi, N.I. (eds.) (1995), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Etnolingvisticheskoe izuchenie Poles'ya*. [Slavic and Balkan folklore. Ethnolinguistic research on Polesie], Indrik, Moscow, Russia.
- Vinogradova, L.N., Smirnov, Yu.I., Tolstaya, S.M. and Tolstoi N.I. (eds.) (1986), *Slavyanskii i balkanskii fol'klor. Dukhovnaya kul'tura Poles'ya na obshcheslavyanskom fone* [Slavic and Balkan folklore. Polesje spiritual culture against the All-Slavic background], Nauka, Moscow, Russia.
- Vinogradova, L.N. and Tolstaya, S.M. (2018), "Polesie-Carpathian parallels in mythological concepts and folk motifs", *Slavyanovedenie* [Slavic studies], no. 6, pp. 16–26.
- Vinogradova L.N., Tolstaya S.M. (2019), "Polesie-Carpathian parallels in mythological concepts and folk motifs. 2. Ways of evil spirits recognition", *Slavyanovedenie* [Slavic studies], no. 6, pp. 3–14.
- Vrazhinovski, T. (1995), *Narodna demonologija na makedontsite* [Macedonian folk demonology], Matitsa Makedonska, Skopje-Prilep, Macedonia.

Zechevich, S. (1981), *Mitska bicha srpskikh predan'ya* [Mythological beings of Serbian legends], Vuk Karadzich, Belgrade, Serbia.

Информация об авторе

Елена Е. Левкиевская, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *elena_levka@mail.ru*

Information about the author

Elena E. Levkievskaya, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *elena_levka@mail.ru*