

УДК 82'394
DOI 10.52452/19931778_2021_3_188

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ В ФОКУСЕ СОВРЕМЕННОГО УСТНОГО РАССКАЗА: БРЯНСКО-ГОМЕЛЬСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ

© 2021 г.

С.Н. Стародубец, О.В. Белугина

Брянский государственный университет им. акад. И.Г. Петровского, Брянск

OBelugina@mail.ru

Поступила в редакцию 10.03.2021

Рассматривается несказочная проза, зафиксированная на территории Восточного Полесья (юго-западные районы Брянской области РФ и граничащие с ними восточные районы Гомельской области Республики Беларусь), которое характеризуется особым этническим своеобразием и неповторимой традиционной и материальной культурой, в связи с чем мифологические рассказы, бытующие на пограничных территориях, являясь фактом народной художественной словесности, основанной на достоверности, представляют собой лингвокультурный феномен, характеризующийся наличием наиболее яркой национально-культурной специфики архаического характера, сохранившейся в условиях исторического и современного межкультурного взаимодействия. Описываются системные признаки мифонимов в тексте современного устного рассказа. Делается вывод о том, что мифологическое мышление респондентов актуализировано посредством мифологического со-бытия, имени персонажа и его символического значения, мифологической функции.

Ключевые слова: мифология, народная демонология, мифологическая проза, устный рассказ, быличка.

Философы, литературоведы, лингвисты в течение XIX–XX вв. тщательно исследовали различные аспекты мифологии славян [1; 2], фольклора [3], специфику отражения мифологического в тексте [4], соотношение мифа и слова [5] и др.

Как справедливо отмечает А.Л. Топорков, «и Ф.И. Буслаев, и А.Н. Афанасьев, и А.А. Потебня считали, что мифическое мировоззрение возникает на основе внутренне целесообразного восприятия природы и подчинено практическим нуждам первобытного человека» [6, с. 383]. Именно Ф.И. Буслаев, А.А. Потебня, А.Н. Веселовский, опираясь на фольклорные источники, «приблизились к пониманию сложности мифа, его диалектической и символической природы, вскрыли многообразные эстетические и познавательные функции мифа в его взаимосвязи с языком и фольклором» [6, с. 393].

Фундаментальным достижением гуманитарной науки XIX–XX вв. стало научное признание факта того, что мифологическое мышление есть «естественный и закономерный способ тотального осмысления мира, имеющий всеобщий и универсальный характер для ранних периодов человеческой истории» [6, с. 393], с одной стороны, а с другой стороны, «вневременная составляющая, сохраняющаяся и в творческом мышлении современного человека» [6, с. 393].

Кроме того, «и Ф.И. Буслаев, и А.А. Потебня выдвигали на первый план концепции слова-

мифа, слова-художественного произведения, слова-культурного или этнографического факта. Это побуждает смотреть на них как на предшественников современных этнолингвистических подходов к народной культуре» [7, с. 68].

В этой связи немаловажной представляется специфика материализации мифологического мышления в слове, о которой первоначально и говорил Ф.И. Буслаев: «языковое и мифологическое мышление приписывает природе «качества и действия» воззрений самого человека, душевные силы человека олицетворяются в образах материальной природы и при этом смешиваются друг с другом предмет и впечатление, которое он производит на человека, явление природы и силы, которые его производят, действие и его причина, результат действия и его производитель и т.д.» [5, с. 169].

Так как устные рассказы долгое время не были предметом изучения, то их мифологический фон малоизучен, хотя в течение XX в. во всех славянских странах было накоплено большое число фактов, отражающих общезнаменательные и узколокальные данные о персонажах «низшей» мифологии.

Новый этап в изучении народной демонологии ознаменовался выходом в свет трудов русских ученых С.А. Токарева (1957) и Э.В. Померанцевой (1975). В монографии Э.В. Померанцевой «Мифологические персонажи в русском

фольклоре» впервые затронуты принципиально важные для понимания вопросы о соотношении демонологических поверий с фольклорным текстом, о необходимости учитывать жанровые особенности источника, из которого почерпнута информация о мифологическом персонаже. Особую ценность представляет опыт системной классификации демонологических мотивов, включенный в названную работу.

В исследовании мифологических рассказов юго-запада Брянской области мы обращались к сборникам быличек и суеверных рассказов (В.П. Зиновьева [8], К.Э. Шумова [9], О.А. Черепановой [10] и др.), к обобщающим работам и исследованиям, посвященным демонологии конкретной этнической традиции (Н.А. Криничной [11], Е.Е. Левкиевской [12; 13] и др.), к словарям мифологических персонажей (Т.А. Новичковой [14], М.Н. Власовой [15] и др.), к этнолингвистическим работам Н.И. Толстого [16; 17].

Юго-западные районы Брянской области представляют большой интерес для изучения «низшей» демонологии Полесья. Здесь, как известно, активно взаимодействуют фольклорные традиции трех славянских народностей: великорусской, белорусской, малорусской.

Учитывая сказанное, мы считаем особенно важным рассмотрение «полесского» аспекта исследования «низшей» демонологии. Для этого были привлечены к анализу материалы из источников, связанных с Полесьем. Были использованы сборники фольклорных текстов, этнографические описания, мифологические словари, обобщающие работы по народной демонологии Полесья, этнолингвистические труды. Особое место в нашем исследовании занимают фольклорные материалы, полученные в результате полевых исследований юго-западных районов Брянской области с 2006 г. по настоящее время.

Кроме того, наше исследование представляет собой углублённое рассмотрение мифологических персонажей в том числе и в русле этнолингвистической традиции с опорой на материал, собранный в результате Полесской экспедиции на территории Полесья в 1974–1986 гг. под руководством Н.И. Толстого и нашедший отражение в книгах Л.Н. Виноградовой, Е.Е. Левкиевской «Народная демонология Полесья» в трёх томах, изданных в 2010, 2012 и 2016 г. [18–20].

Также к исследованию были привлечены фольклорные материалы, собранные и обработанные В.Д. Глебовым во время совместной работы со студентами Брянского государственного университета им. ак. И.Г. Петровского на протяжении 25 лет, которые нашли отражение в сборнике «Былички и бывальщины. Суеверные рассказы Брянского края» [21].

Помимо этого привлечены и мифологические рассказы респондентов, зафиксированные С.М. Пронченко, М.А. Мухиной и опубликованные в книге «Фольклор и язык приграничных с Беларусью Новозыбковского и Злынковского районов Брянской области» [22].

Ценный материал для изучения «низшей» мифологии представляют лингвистические источники. Это прежде всего терминология и лексика, связанная с названиями персонажей, их действий, атрибутов, локусов обитания.

Нам представляется возможным в этой связи определить параметры, в которых репрезентировано мифологическое мышление современно-го респондента.

Во-первых, это система координат, установленная двумя составляющими: по вертикали – «мир невидимый», по горизонтали – «мир видимый». Во-вторых, нарратив, то есть мифологический рассказ (быличка, бывальщина), в котором невидимое «как-то» (= необычным, мистическим образом) проявляет себя в видимом мире через мифологическое событие. В-третьих, респондент (= рассказчик, адресант) есть субъект (= непосредственный участник либо рассказчик), фиксирующий своё со-бытие через достоверность описываемых событий, – субъект, которому доподлинно известна реалистичность описываемого («бабушка говорила», «соседка видела» и т.п.). В-четвёртых, мифологический персонаж, главное действующее лицо из мира невидимого (*банник, домовый, доброхожий* и др.) либо видимого (*знахарка, ведьма*), но обладающее сверхъестественными способностями.

Отметим наиболее продуктивные мифологические рассказы, доминирующие в настоящее время на территории брянско-гомельского пограничья и отражающие особенности мифологического мышления его жителей.

1. О людях, «вступивших в связь с нечистой силой».

Среди мифонимов данной группы выделяются мифологические персонажи, главной функцией которых является сознательное нанесение урона окружающим (*ведьма/ведьмак, колдунья (колдовка)/колдун*), и мифологические персонажи, способные обращать «энергию» потусторонних сил на благо человека (*знахарь/знахарка, шептун/шепталька, ворожея, ворожка*).

В основных сюжетах быличек и бывальщин, касающихся представителей первой группы, в фольклоре российско-белорусского пограничья отражены мотивы:

– оборотничества (превращения либо в животное (кошка, свинья, конь, собака, жаба), либо в предмет (колесо, шар, копыта сена, обруч));

– подкладывания заговоренных предметов (продукты, иглы, булавки, земля с кладбища);

– наложения порчи/сглаза на людей и домашних животных (детский испуг, воровство молока у коров).

Наличие подобных мотивов обуславливает функционирование на территории брянско-гомельского пограничья сюжетов, связанных с темами:

– распознавания ведьм (повсеместно в исследуемом регионе фиксируются мемораты и фабулаты, в которых описывается нанесение увечья обращенной в животное или предмет ведьме и опознавание ее на следующий день по перевязанной (отрубленной) руке, выбитому глазу и т.п.);

– защиты от ведьм / наказания ведьмы;

– расплаты ведьм (мотив трудной смерти).

Например: ***Ведьмы** – это те, кто продал душу не Богу, а Сатане и ему служат. У ведьм есть специальный закон «Чёрная магия», по которому живут, читают его и превращаются. <...> Вот был случай, у нас на краю села жила семья. Дети выросли и разъехались, дед умер, осталась одна бабка, и стало ей очень плохо. Приехал сын, не нашел её в доме, зашел в сарай и позвал мать. Она ему ответила и стала звать, просить, чтобы он вошел к ней в сарай. Он только переступил через порог и сразу упал на землю, потерял дар речи и поседел от страха. А мать тянет к нему руки и говорит: «Иди, иди сюда, сынок». Ему удалось выскокить из сарая, переночевал он у нас, а что с ней случилось потом, неизвестно, как она умереть смогла, не знаю.*

*После смерти той **ведьмы** (умершей в сарае) сожгли дом, нашли «Чёрную магию» в печке. Рассказывали, что эта **ведьма** ночью коров доила. Моя бабушка раз зашла в сарай и увидела свою корову уже подоенную и больную. Бабушка пошла к **ведьме** и пригрозила отрубить ей голову, та отправила её домой, и через три дня корова выздоровела (Зап. от Лопуховой Натальи Анатольевны, 1967 г.р., г. Новозыбков, Брянская область).*

Кроме того, фиксируются рассказы, в которых обладатели (либо обладательницы) негативного сверхъестественного дара могут наносить вред окружающим, не желая этого. Таких людей на территории исследуемого региона либо также относят к ведьмам, либо классифицируют их как «незлых людей, но имеющих от природы плохой глаз».

У представителей второй группы (*знахарь/знахарка, шептун/шепталка, ворожея, ворожка, бабка*) в первую очередь фиксируется способность нивелировать урон, нанесённый

представителями первой группы (сглаз, порчу), причем прямой связи с демоническими персонажами (чертом, дьяволом) у них не прослеживается. На территории российско-белорусского пограничья обращение к знахарям носит достаточно распространенный характер, в связи с чем нами было зафиксировано большое количество рассказов о чудесном исцелении вопреки поставленному врачами диагнозу. «Полесские целители» для местного населения подчас выполняют функции психотерапевтов, помогающих решать проблемы в личной жизни, например, пережить супружескую измену, смерть близких и т.п.

Помимо этого в ряде случаев в мифологических рассказах у знахарей отмечались экстрасенсорные способности (видеть будущее, находить потерянные вещи и пропавших людей). Пациентом народных целителей может быть практически любой житель описываемого региона вне зависимости от его образования (среднее или высшее), социального положения (крестьянин, рабочий или же представитель интеллигенции), места жительства (село, деревня, город). Фиксируются рассказы об обращении к ним даже людей с медицинским образованием: *Была у нас **бабка** Настя, жаль, что умерла. Она людям помогала молитвами, будущее на картах угадывала. Хорошая была **бабка**, знахарил (лечила): молитву читала, а потом мякишем хлебным выкатывала. Мякиши хлебный скатывала в шарик и что-то там приговорила, я не знаю что. После чего этот шарик из хлеба на обратном пути нужно было собакам отдать, и помогало, проходили болезни и сглаз. <...> Хорошая **бабка** была, даже как-то к ней врач своих детей приводил, педиатр наш (Зап. от Сметанко Лидии Леонидовны, 1952 г.р., с. Творишино, Гордеевский район, Брянская область).*

Необходимо отметить, что, хотя в большинстве случаев респонденты отстаивают утверждение о том, что знахарки, в отличие ведьм, приносят людям только пользу, действуют исключительно в их интересах и ничего плохого не делают, фиксируются также нарративы, в которых целители предстают и как изменившиеся, вставшие на правильный путь колдуны.

2. О людях, «совмещающих в себе признаки человека и демона».

К данной группе, на наш взгляд, относятся уникальные представители народной демонологической прозы брянско-гомельского пограничья – *доброхожие* (*невидимые, невидимки, белые люди* или *ведуны*). Как отмечает белорусский исследователь Г.И. Лопатин, данные демонические существа сочетают черты, свойственные «домовым, полевым, лесовым, а иногда

– и русалкам» [23]. С позиции персонажной классификации Л.Н. Виноградовой они ближе всего соотносятся с третьей группой, то есть с людьми, на время похищенными нечистой силой, подчиненными ей [24]. В сюжетах быличек и бывальщин, описывающих встречу с данными персонажами, повсеместно присутствует мотив «места/границы/хода» – своеобразного «портала», через который они проникают в мир реальных людей. Это может быть межа в огороде, место в саду (обычно под яблонями), тропинка в поле, часть проезжей дороги, гора и т.п. Во многих нарративах о доброхожих подчеркивается необходимость бережного отношения к этим местам (не сорить, не испражняться, ничего не повреждать и не забывать, желательно вообще там не ходить): *Нельзя петь на горе. Кто хорошо, красиво пее. Её облюбовали. Облюбовали. Ты ж пеешь красиво, ты уже наша. <Облюбовали невидимые?> Да. Облюбовали. Там их место. Да. Да. Ихнее ўсё* (Зап. от Молякко Марии Емельяновны, 1939 г.р., д. Летяхи, Красногорский район, Брянская область).

В плане содержания в данном цикле мемуаров и фабулатов можно выделить две сюжетные группы устных рассказов.

Первая группа представлена в быличках и бывальщинах, описывающих встречу/общение людей с доброхожими в реальной повседневной жизни, в знакомой им обстановке (в поле, в саду, в огороде, на дороге, в доме, в бане и т.п.) и последствия (сильный испуг, болезнь), которые повлекла за собой эта встреча. Например: *Шёл брат мой на Морозовку (деревня Красногорского района Брянской области). Один шёл, никого не было. Вдруг рядом идёт мужичок. Попросил у брата моего закурить. А брат матом на него прикрикнул. Тут брат упал как подкошенный, ног не чувствует и пойти не может. Сзади него шли белорусские строители. Помогли ему встать. Донесли его до нашего дома. А мамка моя его шептать начала. Вновь он ноги свои почувствовал и встал* (Зап. от Грициан Нины Павловны, 1953 г.р., д. Ларневск, Красногорский район, Брянская область) [25].

Кроме того, фиксируются повествования, в которых описываются случаи возврата данных мифологических существ из своего мира в реальный, обычно это становится возможным при содействии представителей церкви: *Понравилась девка хлопцу этому – невидимому. И стал он к ней ходить, водить ее в баню. В бане они и жили, девка забеременела. Родители проследили, куда она ходит. Когда она вошла, закрыли её в бане и побежали за батюшкой. Пришли с батюшкой, крест на двери нарисовали, перекрестили двери. И они вышли: и он (невиди-*

мый), и девка та, и ребенок их. Они вышли из бани и больше там не жили. [Почему они вышли?] Их перекрестили, батюшка перекрестил всех: и ребенка, и его. И он стал видимым (Зап. от Демчихиной Ефросиньи Ивановны, 1935 г.р., с. Неглюбка, Ветковский район, Гомельская область. О.В. Белугина, С.Н. Стародубец, 2017 г.).

Вторая группа отражается в нарративах, где описываются, как правило, зрительные впечатления человека (чаще всего повествуется об увиденном жилище и семье доброхожих), осуществившего при помощи описываемого мифологического персонажа переход через символическую границу между реальным и ирреальным мирами: *Когда я маленькая была, у нас доброхожие ходили. Это невидимые были люди. У нас дядька был, говорил, что не верил в них. Когда ему сосед рассказал о встрече с доброхожим, не поверил тому. Пошел этот дядька в баню днём, в самую жару. Помылся, собрался уходить, а тут человек какой-то появился и схватил его за руку. Спросил: «Верить?». Дядька говорит: «Верю». Человек развернулся и пошел, дядька поднялся и молча отправился за ним следом. Перепрыгнул через изгородь и увидел: домик стоит, в домике три комнаты (он не спал, но все как во сне). В домике сидит женщина, красивая, стройная, с чёрными волосами, нарядная, в вышитой рубашке, сарафане. Человек тот (доброхожий) здоровается с ней молча, не говорит «здравствуй». И дядька все за ним повторяет, тоже молча здоровается. Человек прошел через три комнаты и вышел, дядька за ним. Тут человек как хлопнет сильно дверьми. Дядька очнулся и видит, что стоит он на лугу между тремя перекопанными грядками. После чего пошел назад, домой* (Зап. от Боровик Анны Прокофьевны, 1935 г.р., с. Перелазы, Красногорский район, Брянская область).

3. Об «умерших людях, не прервавших свою связь с видимым миром».

Былички и бывальщины о «душах умерших родственников» (*мертвецах/мертвяках/покойниках/покойных/померших*) на территории российско-белорусского пограничья совмещают в себе языческие и христианские элементы, отражающие как магическое мышление древних славян, так новое религиозное понимание загробной жизни. В первую очередь, на описываемой территории данный мифоним является, что естественно, ярчайшим олицетворением символики смерти и связанным с ней символическим значением перехода. Причем время пребывания на границе «этого» и «того» света, то есть период непосредственной связи с миром живых и способности подавать окружающим

своеобразные «знаки», наделённые, как правило, устрашающей символикой, соответствует библейским сорока дням: *Ну что... в течение трёх дней происходит с покойником, душа уже отделилась от тела, и душа летает, тело уже всё, тело уже ушло в сырую землю, а душа человеческая летает, и показывает хорошие места, плохие места. Душа ещё не определилась, она мается, нельзя ходить нам на кладбище, потому что душа <...> отрывается от тела, она летит на кладбище <...>. Ну, в общем тяжело в первые три дня, душе очень тяжело, очень <...> До сорока дней душа его (покойника) дома, он ещё находится дома. И поэтому он ходит по квартире, видеть мы его не видим, но шаги мы его слышим. [А что нужно сделать, чтобы покойный оставил дом?] Сорок дней душу отправят, всё, душа уйдёт на упокоение. И никто не будет ни ходить, ни волновать, ничего* (Зап. от Беспаловой Веры Сергеевны, 1959 г.р., с. Новое Место, Новозыбковский район, Брянская область).

Большинство зафиксированных нами нарративов о покойниках связано с описанием «случаев», произошедших именно в этот период, касается, по определению данному Л.Н. Виноградовой, «относительно безвредных душ умерших родственников, навещающих свои дома <...> которые «ходят» в положенное (специально предназначенное для подобных визитов) время» [24, с. 31]. Это могут быть рассказы об акустических «знаках»: родственники отчетливо слышат шаги, скрип двери, стук в окно и связывают их с «действиями» умершего человека. Встречаются и мифологические рассказы, в которых повествуется о разбивающейся/трескающейся посуде, о «сбрасывании» людей с мест, ранее принадлежавших покойнику: *А вот недавно случай со мной был: полгода назад умирает моя сестра, ну и другая сестра приехала и говорит: «Поехали туда, там будем ночевать». Мы приехали, а у нас там одна кровать <...>. Я захотела спать, выключила свет и только прилегла, а меня с кровати сбрасывают. Сбрасывают, я чувствовала, что падала с кровати. Это ей (умершей сестре) не понравилось, что я легла на её кровать* (Зап. от Вагановой Людмилы Ивановны, 1952 г.р., г. Новозыбков, Брянская область).

Кроме того, данный мифоним, как правило, символизирует своеобразный «портал» в загробный мир. В гроб покойнику на территории российско-белорусского пограничья могут класться предметы для другого, ранее умершего человека. Как правило, это такие предметы (сапоги, платок, часы и под.), которые забыли в свое время одеть/обуть на другого покойника

родственники. Практически повсеместно фиксируются рассказы о снах, в которых умершие обращаются с подобными просьбами к живым: *Вот у моей бабушки мать была, она умерла, старенькая уже, и бабушка как хотела её похоронить получше, покрасивее, купила ей там новые тапки, ну и такую нарядную одела. А она там приснилась ей во сне и говорит: «Вот что ты, Маруся, меня похоронила, я хожу, я не могу, мне эти тапки жмут, вот там, помрёт Матрёна, ты ей передай, положи ей. [С другим покойником?] Да, через другого. И бабушка говорит: Вот не прошло три дня, Матрёна эта бегала-бегала и раз – и умерла ни с того ни с сего. И она вот пошла ей передала тапки и всё, она ей после этого перестала сниться. А то всё говорила: «Вот тапки мне жмут, тапки* (Зап. от Порядиной Валентины Ивановны, 1949 г.р., д. Еловка, Злынковский район, Брянская область).

4. О духах – «хозяевах леса».

В наименованиях данного мифонима на территории российско-белорусского пограничья может содержаться:

– указание на место его обитания – *леший, лесовик, лесовой* (*Ну...леший – это хозяин леса. Водяной это – хозяин пруда, а леший – хозяин леса, он в лесу живет. И тоже они всякие бывают. Бывают такие – нормальные, а бывают злые, когда смотря с чем идёшь в лес. Там тоже такие – навредить: они не любят, что, когда придёшь в лес, там что-то ломаешь, что-то жгёшь. Если просто придёшь ягод пособирать, они обычно тебя не трогают, а если ты вот идёшь со злыми мыслями, они тебя могут заблудить. Может так случиться, что придёшь в знакомый лес, будешь знать дорогу, а зайдёшь в такое место, что и не выйдешь потом* (Зап. от Порядиной Валентины Александровны, 1976 г.р., г. Клинцы, Брянская область);

– акцент на статусе, которым он обладает в данном природном локусе – *лесной хозяин/хозяин лесовой*. В этом случае на анализируемой нами территории фиксируется наличие у данного мифологического персонажа супруги – *лесной хозяйки/хозяйюшки*. Как правило, данные наименования используются в традиционных, носящих характер заговора обращениях к духам леса: *В лес как зайдешь, надо обязательно с лесным хозяином и хозяйкой поздороваться, сказать: «Здравствуй лесной хозяин и хозяйюшка! Змеи и гадюки, лезте на галюки, мы в лес пришли! Як колена голо, чтобы было в лесу так голо». Тры раза сказать и ничего не встретишь, никада в лесу: ни змеи, ни ужа* (Зап. от Грибачёвой Галины Васильевны, 1951 г.р., г. Новозыбков, Брянская область);

– отражение ведущей функции мифонима, свойственных ему действий – блуд: *Было такое, что заблуживались люди, но не знаю, как они выходили из этого транса. Ну... на одном месте ходишь, за грыбами пойдешь и ходишь. Войто уже нашёл, как говорится, блуд. Становися, молися Богу, посиди на одном месте, чтоб не ходить кругом и всё. И всё это проходит.* [Это дух леса какой-то?] *Да. Всё это есть, а как же* (Зап. от Пожарицкой Раисы Владимировны, 1952 г.р., пгт. Гордеевка, Брянская область).

5. О духах-«хозяевах воды» (русалка): *Русалки у ряке. Макаровна казала. Овечек пастила, тут идесь... Она кажа: я б покупалась. Баба сядить. Ну погляди: она як выпрыгнет. Хлоп! «Когось ё, когось нема». Хади, моя внучечка, отсюда. Вон як прыгають. Ах нада (человека), да нема. Баялися мы их, баялися* (Зап. от Молякко Марии Емельяновны, 1939 г.р., д. Летяхи, Красногорский район, Брянская область. С.Н. Стародубец, 2018 г.); *Раньше были у нас в Ларневске густые леса, дубовые роци. По преданию, так люди многие говорили, вечером в ветвях деревьев качались русалки, слышны были пения. Говорили также, что русалки водили хороводы на полянах. Видели их люди. Одеты русалки были как тогдашние дворянки, сразу и от людей не отличишь* (Зап. от Шаповаловой Анны Прокофьевны, 1923 г.р., д. Ларневск, Красногорский район, Брянская область); былички о русалке, записанные Т.М. Лунько в Климовском районе Брянской области в 2014 г., приведены в работе «Особенности мифологических рассказов, зафиксированных на территории Климовского района Брянской области» [26]. Система отатрибутивных и акциональных персонажеобразующих признаков, в числе которых – происхождение русалки, её статус, место обитания, внешний вид, особенности поведения и отношение к людям описаны нами в работе «Образ русалки в мифологической прозе гомельско-брянского пограничья: этнолингвистический анализ» [27].

6. О духах – «хозяевах дома и надворных построек» (домовой, домовик, домовёнок, домовуша, хозяин дома, хозяин-батюшка, банник, печник).

В представлениях о домовом на территории российско-белорусского пограничья, как правило, наблюдается соотнесение качественных характеристик этого мифологического персонажа с характерными особенностями живущих в доме людей: хороший человек – добрый дух дома / плохой человек – злой дух дома: *Домовой – это как дух наш: сосуд, воздух наш. Я так думаю, буде хороший (домовой) и у меня, и у тебя – если будешь сам хороший. Такой и домовой, по-*

нимаешь ты? Если у тебя дух такой злой, вредный такой, гадкий – дак и ён (домовой) будя гадить (Зап. от Васильцовой Любови Васильевны, 1939 г.р., с. Замишево, Новозыбковский район, Брянская область).

В качестве конкретного места его обитания обычно называются печь, подпечье, запечье либо некое тайное место: *Он (домовой) живе гдесь в укромном мисти, тёмном, щоб не заважав (не мешал) ни людям, ни люди ему не мешали* (Зап. Ткачёвой Надежды Ивановны, 1958 г.р., с. Сачковичи, Климовский район, Брянская область). В то же время сейчас в связи с урбанизацией, строительством многоквартирных домов как в городах, так и в сельских поселениях допускается и возможность нахождения домового в любой части дома: [А в современных домах, квартирах живут домовые?] *Живут. Ну так а какая разница современный дом или старый дом? А что печки нету в тех домах, так ничего... и в квартирах живут. Рассказывали, что у одной умер муж, через какое-то время она приняла себе другого. Легли спать. Домовой сбросив его с кровати. Да. Вот не понравился..., и несколько раз вот так вот* (Зап. от Якушенко Нины Николаевны, 1958 г.р., п. Карнатное, Климовский район, Брянская область).

Описание непосредственных контактов (зрительных либо, что чаще, акустических и тактильных) людей с домовыми, как правило, соотносится с вечерним либо ночным временем суток. Распространены былички, в которых описываются случаи совместных с домовым ночевков находящихся в доме незамужних девушек: *Это домовой может в доме быть. Было что и двери закрывались, как перед чем то нехорошим. Бывало такое и вот: к дочке постоянно домой приходил, вот, на кровати домовой с ней спал. А потом она ушла жить на свою квартиру. Ну он по-хорошему приходил и потом мы задабривали домового: ставили в уголок яму молоко и конфеты клали, да это было* (Зап. от Чирковой Веры Семёновны, 1953 г.р., д. Тростань, Климовский район, Брянская область).

При описании отношений данного мифологического персонажа с человеком подчеркивается необходимость сохранения с ним добрых отношений, непременно задабривания (оставление на столе, на пороге, в углу либо в другом укромном месте различных угощений для него), что должно было способствовать сохранению благополучия в доме: *Домовые, если они с хозяевами живут в мире, то они помогают хозяевам вести дом, а если только домового раз прогневать, то он может делать всякие нехорошие дела. Как вот бывает, что в домах что-то*

летает, что-то падет, бьётся, это всё проделки домового. Поэтому оставляют там, на столе, что-то ему как бы покушать или уходят из дома и говорят: «Уходим из дома, а дом оставляем тебе, домовуша (Зап. от Пироговой Елены Авдеевны, 1942 г.р., с. Чуровичи, Климовский район, Брянская область).

Помимо этого фиксируется и характерный для русской фольклорной традиции обычай звать домового с собой во время переезда. При этом отмечается способность данного персонажа обращаться в домашнее животное либо вселяться в него, преимущественно в кошку: *Надо какое-то живое существо в новый дом пустить, кошку там. Считается, что тоже вот домовый может в эту кошку вселяться, и если ты жил в одном доме, а потом в другой переехал, то в эту кошку вселяется и, получается, хозяин у тебя с того дома в новый дом перебирается* (Зап. от Харчевниковой Евгении Савельевны, 1932 г.р., г. Новозыбков, Брянская область).

Другой яркий демонологический персонаж мифологических рассказов, бытующих на территории российско-белорусского пограничья, – это *банник*, или *печник*. Данный мифоним в сознании жителей исследуемого региона, как правило, лишен положительных ассоциаций в отличие от домового. Встречи людей с ним, как правило, ограничены строго определенными временными рамками (полночь либо время христианского праздника) и могут закончиться для человека трагически: *банник* может не выпустить моющего из бани, наслать угар, запарить до смерти: *После двенадцати нельзя в баню ходить. Сама до сих пор боюсь в баню ходить одна, даже днём боюсь в баню ходить. Вот так, разговоры такие были раньше про баню про эту, и мне страшно было, дак я сама боялась ходить. [А что могло случиться?] На печи находили бабу, на камнях. Распростёртую. Она пробовала, пробовала выти – никак не могла. И на камни упала, а с камня и не поднялась, а камни-то горячие. И умерла. Находили умершую. Не вышла из бани. Это банник. Он мог не вывести из бани, а завести в баню – заводил, и не выходили. И старых, и... даже молодёжь. Вот это называется «банник»* (Зап. от Васильцовой Любови Васильевны, 1939 г.р., с. Замишево, Новозыбковский район, Брянская область).

Считаем, что мифологическое мышление респондентов актуализировано посредством следующих составляющих: мифологического события (в котором репрезентировано пороговое состояние субъекта, осознающего себя свидетелем со-бытия, в котором мир невидимый необычным образом проявляет себя в мире видимом), имени персонажа и его символического

значения, фиксирующего персонификацию особого тайного знания, «ведания», «духа леса», «духа воды», «духа дома», «духа бани», продуктивной демонологической мифологической функции.

Российско-белорусское пограничье характеризуется «особым этническим своеобразием и уникальной традиционной и материальной культурой» [28, с.7], а мифологическая проза исследуемого региона богата персонажным составом, который во многом повторяет восточнославянскую систему «духов» – представителей низшей мифологии, однако имеет и уникальные, специфические, свойственные исключительно изучаемой территории (локальные) особенности в репрезентации данных персонажей в сознании жителей пограничья: зафиксированный повсеместно в восточной части Беларуси [23], а с российской стороны исключительно в Красногорском районе Брянской области мифоним *доброхожий* в Беларуси может именовать и домового, и полевого, и лесового, и русалок, и некрещёных детей, и «ходячих» покойников, на российской пограничной территории – демона, нечистого духа, характеристика которого сходна с описанием мифонимов «невидимка, невидимко», «невидимые, невидимая сила, невиданная сила», данных в работе М.Н. Власовой «Энциклопедия русских суеверий» [15]. Специфической особенностью образа является способность материализовываться из невидимого в видимый в особых местах «порталах» (межа в огороде, место в саду (обычно под яблонями), тропинка в поле, часть проезжей дороги, гора), где, по мнению респондентов, фиксируется «порог – переход», граница двух миров.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-24-01002 а (м).

Список литературы

1. Афанасьев А.Н. Мифы древних славян. М.: РИПОЛ Классик, 2014. 290 с.
2. Афанасьев А.Н. Славянская мифология. М.: ЭКСМО; СПб.: Мидгард, 2008. 1520 с.
3. Потенба А.А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. 624 с.
4. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940. 648 с.
5. Буслев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб.: Издание Д.Е. Кожанчикова, 1861. Т. 1. 643 с.
6. Топорков А.Л. Вклад славянских филологов XIX века в разработку теории мифа // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII международный съезд славистов (Краков,

1998). Доклады российской делегации. М.: Наследие, 1998. С. 382–395.

7. Толстой Н.И. О некоторых этнолингвистических наблюдениях А.А. Потебни // Потебнянські читання. Київ: Наукова думка, 1981. С. 68–81.

8. Зиновьев В.П. Жанровые особенности быличек. Иркутск: Иркутский гос. ун-т, 1974. 90 с.

9. Шумов К.Э. Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье. Пермь: Кн. изд-во, 1991. 410 с.

10. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и комм. О.А. Черепанова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 212 с.

11. Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. В 3 т. Т. 1: Былички. Бывальщины, легенды. Поверья о духах-«хозяевах». СПб.: Наука, 2001. 576 с.

12. Левкиевская Е.Е. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2007. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya4.htm> (дата обращения: 27.01.2021).

13. Левкиевская Е.Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М.: Индрик, 1996. С. 175–196.

14. Новичкова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб.: Петербургский писатель, 1995. 467 с.

15. Власова М.Н. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб.: Азбука-Классика, 2008. 624 с.

16. Толстой Н.И. Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья (1984–1994) // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М.: Индрик, 1995. С. 5–18.

17. Толстой Н.И. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. М.: Международные отношения, 1995, 1999, 2004, 2009, 2012.

18. Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. Народная демонология Полесья. Т. I. М.: Языки славянских культур, 2010. 648 с.

19. Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. Народная демонология Полесья. Т. II. М.: Языки славянских культур, 2012. 800 с.

20. Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. Народная демонология Полесья. Т. III. М.: Языки славянских культур, 2016. 832 с.

21. Глебов В.Д. Былички и бывальщины. Суеверные рассказы Брянского края. Орёл: ОГУ, 2011. 403 с.

22. Пронченко С.М., Мухина М.А. Фольклор и язык приграничных с Беларусью Новозыбковского и Злынковского районов Брянской области: Сборник материалов полевых исследований. СПб.: ЛЕМА, 2016. 207 с.

23. Лопатин Г.И. О народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхождение, невидимые и др. URL: <http://vetka-museum.by/publikatsyi-supratso-nika/146-o-narodnoj-demonologii-belorussko-bryanskogo-pogranichya-dobrokhozhie-nevidimye-i-dr.html> (дата обращения: 27.01.2021).

24. Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология: Проблемы сравнительного изучения: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 2001. 92 с.

25. Стародубец С.Н. Мифологическая картина мира респондентов юго-запада Брянской области (на материале прозаических произведений фольклора) // Рациональное и эмоциональное в русском языке: Сб. научных трудов Междунар. науч. конф., посвящённой 85-летию профессора П.А. Леканта. МГОУ, 24–25 ноября 2017 г. М.: МГОУ, 2017. С. 266–270.

26. Стародубец С.Н. Особенности мифологических рассказов, зафиксированных на территории Климовского района Брянской области // Проблемы и тенденции развития социокультурного пространства России: история и современность: Материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., 21–22 апреля 2017 г. / Под ред. Т.И. Рябовой. Брянск: БГИТУ, 2017. С. 207–212.

27. Станкевич А.А., Стародубец С.Н., Белугина О.В. Образ русалки в мифологической прозе гомельско-брянского пограничья: этнолингвистический анализ // Коммуникативные позиции русского языка в славянском пограничье: двуязычие и межъязыковая интерференция: Научные доклады участников Международного форума русистов (г. Новозыбков, Брянская область, 24–26 мая 2018 г.). Брянск: Аверс, 2018. С. 205–212.

28. Белугина О.В. Особенности функционирования обрядовой лексики в фольклоре юго-западных районов Брянской области: Монография. Климово: Авангард, 2017. 210 с.

MYTHOLOGICAL THINKING OF THE RESPONDENTS THE FOCUS OF MODERN STORYTELLING: BRYANSK-GOMEL FRONTIER

S.N. Starodubets, O.V. Belugina

Bryansk-Gomel border area, Eastern Polesye, concept sphere of spiritual culture, myth, rite, linguistic peculiarities, area, structure-semantic and area- typological interpretation, mythology of things and plants. Eastern Polesye, which includes the south – east of Russia and bordering eastern areas of Gomel region in Belarus, are characterized by ethnic variety and unique traditional and material culture. Non-tale prose, particularly mythological stories of border areas are the fact of folk artistic literature based on reliability and are the linguocultural phenomenon characterized by the most bright national-cultural archaic features, preserved in historic and modern intercultural cooperation.

The paper describes the system features mironkov in the text a modern interpretation of the story. It is established that the mythological thinking of respondents is actualized by means of: mythological co-existence, the name of the character and its symbolic meaning, mythological function.

Keywords: mythology, folk demonology, mythology, prose, oral story, bilicki.

References

1. Afanasyev A.N. Myths of the ancient Slavs. M.: RIPOLL Classic, 2014. 290 p.
2. Afanasyev A.N. Slavic mythology. M.: EKSMO; St. Petersburg: Midgard, 2008. 1520 p.
3. Potebnya A.A. Word and Myth. M.: Pravda, 1989. 624 p.
4. Veselovsky A.N. Historical poetics. L.: Goslitizdat, 1940. 648 p.
5. Buslaev F.I. Historical essays of Russian folk literature and art. St. Petersburg: Edition of D.E. Kozhenchikov, 1861. Vol. 1. 643 p.
6. Toporkov A.L. Contribution of Slavic philologists of the XIX century to the development of the theory of myth // Slavic literatures. Culture and folklore of the Slavic peoples. The XII International Congress of Slavists (Krakow, 1998). Reports of the Russian delegation. Moscow: Naslediye, 1998. P. 382–395.
7. Tolstoy N.I. On some ethnolinguistic observations of A.A. Potebni // Potebnyansky readings. Kiev: Naukova dumka, 1981. P. 68–81.
8. Zinoviev V.P. Genre features bylichek. Irkutsk: Irkutsk State University, 1974. 90 p.
9. Shumov K.E. Bylichki and byvalshchiny: Old-fashioned stories recorded in the Kama region. Perm: Publishing house, 1991. 410 p.
10. Mythological stories and legends of the Russian North / Comp. and comm. O.A. Cherepanova. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg State University, 1996. 212 p.
11. Krinichnaya N.A. Russian folk mythological prose: The origins and polysemantism of images. In 3 v. V. 1: Bylichki. Byvalshchiny, legends. Beliefs about spirits – «masters». St. Petersburg: Nauka, 2001. 576 p.
12. Levkieskaya E.E. East Slavic mythological text: semantics, dialectology, pragmatics: Abstract of the dissertation of the Doctor of Philology. M., 2007. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkieskaya4.htm> (Date of access: 27.01.2021).
13. Levkieskaya E.E. The lower mythology of the Slavs // Essays on the History of the culture of the Slavs. M.: Indrik, 1996. P. 175–196.
14. Novichkova T.A. Russian demonological dictionary. St. Petersburg: St. Petersburg writer, 1995. 467 p.
15. Vlasova M.N. Russian superstitions. An encyclopedic dictionary. St. Petersburg: Azbuka-Klastika, 2008. 624 p.
16. Tolstoy N. I. Ethno-cultural and linguistic study of the woodlands (1984–1994) // Slavic and Balkan folklore: an Ethnolinguistic study of woodland. M.: Indrik, 1995. S. 5–18.
17. Tolstoy N. I. Slavic antiquities: ethno-linguistic dictionary to 5 T. M.: International relations, 1995, 1999, 2004, 2009, 2012.
18. Vinogradova L.N., Levkieskaya E.E. Folk demonology of Polesie. T. I. M.: Languages of Slavic cultures, 2010. 648 p.
19. Vinogradova L.N., Levkieskaya E.E. Folk demonology of Polesie. T. II. M.: Languages of Slavic cultures ing, 2012. 800 S.
20. Vinogradova L.N., Levkieskaya E.E. Folk demonology of Polesie. Vol. III. M.: Languages of Slavic cultures, 2016. 832 p.
21. Glebov V.D. Bylichki and byvalshchiny. Superstitious stories of the Bryansk region. Orel: OSU, 2011. 403 p.
22. Pronchenko S.M., Mukhina M.A. Folklore and language of the Novozybkovsky and Zlynkovsky districts of the Bryansk region bordering with Belarus: A collection of field research materials. St. Petersburg: LEMA, 2016. 207 p.
23. Lopatin G.I. About the folk demonology of the Belarusian-Bryansk borderland: do-gooders, invisible, etc. URL: <http://vetka-museum.by/publikatsyi-supratsonika/146-o-narodnoj-demonologii-belorussko-bryansko-go-pogranichya-dobrokhozhie-nevidimye-i-dr.html> (Date of access: 27.01.2021).
24. Vinogradova L.N. Slavic folk demonology: Problems of comparative study: Dissertation of the Doctor of Philology. sciences. M., 2001. 92 p.
25. Starodubets S.N. Mythological picture of the world of respondents of the south-west of the Bryansk region (based on the material of prose works of folklore) // Rational and emotional in the Russian language: Collection of scientific works of the International Scientific Conference dedicated to the 85th anniversary of Professor P.A. Lekant. Moscow State University, November 24–25, 2017. M.: Moscow State University, 2017. P. 266–270.
26. Starodubets S.N. Features of mythological stories recorded on the territory of the Klimovsky district of the Bryansk region // Problems and trends in the development of the socio-cultural space of Russia: history and modernity: Materials of the IV International Scientific and Practical Conference, April 21–22, 2017 / Edited by T. I. Ryabova. Bryansk: BGITU, 2017. P. 207–212.
27. Stankiewicz A.A., Starodubets S.N., Belugina O.V. The image of a mermaid in a mythological prose Gomel-Bryansk border: ethnolinguistic analysis // Communicative position of the Russian language in the Slavic Borderlands: bilingualism and cross-language interference: Scientific reports of participants of the International forum of the Russian language (the city of Novozybkov, Bryansk oblast, 24–26 may 2018). Bryansk: Obverse, 2018. P. 205–212.
28. Belugina O.V. Peculiarities of ritual vocabulary in the folklore of the South-Western districts of the Bryansk region: Monograph. Klimovo: Avangard, 2017. 210 p.