
Л.Н. Виноградова

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ВЕРСИИ СЮЖЕТА «ГРОМОВЕРЖЕЦ ПРЕСЛЕДУЕТ СВОЕГО ПРОТИВНИКА»

В качестве одного из признаков для выявления славянских архаических зон и этнокультурных ареалов может служить устойчивость бытования мифологических текстов на сюжеты с индоевропейской основой. К таким реликтовым явлениям духовной культуры относится миф о Боге грозы, преследующем своего противника. Этот сюжет, названный специалистами «основным» мифом, признан общим наследием древнейших индоевропейских традиций. Его славянские формы, как об этом пишут Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров, могут быть реконструированы на основе ряда сохранившихся белорусских сказок, поверий и примет (Иванов, Топоров 1974: 5–6, 75–77). Во всех работах этих исследователей (начиная с 1960-х гг. вплоть до последних публикаций на тему «основного» мифа в 2000-е гг.) в качестве фольклорных примеров неизменно приводятся белорусские данные (из сборника Е.Р. Романова), в частности, цитируется следующий наиболее полно сохранившийся текст:

Гэто спорував Бог (вар. Илья) зь нячисьчыком: “Я цябе, каець, забью!” – “А як ты мяне забьеш: я схуваюся!” – “Куды?” – “Под чаловека!” – “Я чаловека забью, грэху яму отпушу, а цябе забью!” – “А я пот коня!” – “Я й коня забью; чаловека на гэтым месяці награджу, а цябе забью!” – “А я под корову схуваюся!” – “Я й корову забью; хазяину на гэто место награджу, а цябе забью!” – “А я пот будынок!” – “Я й будынок спалю; чаловека на гэтым месяці награджу, а цябе забью!” – “А я под дзераво схуваюся: там ты мяне не забьеш!” – “Я дзераво разобью и цябе забью!” – “Ну, я пот камень схуваюся!” – “Я й камень разобью и цябе забью!” – “Ну, дык я, каець, схуваюся у воду пот корч, пот колоду!” – “Ну, там твое место, там сабе будзь!” Дык гэто коли удариць идзе пярун, дык гэто Бог нячисьчыка бьець. Ён, як надходзіць хмара, здаецца ци собаком, ци свиньнёй, ци кошкую – абы чим; ды й хуаецца пот кого-нібудзь. Тоды там пярун бьець. (Сенненский у. Витебской губ. – Романов 1891: 155–156, № 3).

Между тем в статье «Гром» этнолингвистического словаря «Славянские древности» Н.И. Толстой пишет: «Почти повсеместно у славян существовало верование, что Бог или пророк Илья и т. п. громом преследуют дьявола» (Толстой 1995: 558). Если этот сюжет является общеславянским, широко распространенным в разных регионах, то встает вопрос, почему его изучение в трудах В.В. Иванова и В.Н. Топорова иллюстрируется именно этими белорусскими текстами?

Дело в том, что для целей славянской реконструкции «основного» мифа принципиально важным было учитывать не только сами по себе поверья о преследовании громовержцем черта (или змееподобного противника), но, прежде всего, текстуально оформленные эпизоды борьбы, противостояния, столкновения двух антагонистов. А этот структурный элемент содержится лишь в тех немногочисленных восточнославянских версиях (прежде всего белорусских), которые включают диалогические построения спор-поединок. Вот что пишет по этому поводу В.Н. Топоров: «Исключительный интерес вызывает то, что это ядро сюжетной схемы (спор-поединок. – Л.В.) представлено диалогом двух антагонистов, тема которого – выбор между жизнью и смертью <...> Подобный вопросо-ответный диалог является весьма архаичной жанровой конструкцией, с которой обычно (и, видимо, исходно) связывается “основной” текст данной традиции» (Топоров 1998: 75–76). Таким образом, диалогическая структура, отражающая эпизод препирательства Бога и черта по поводу того, удастся ли поразить злого духа громовыми ударами, признана древнейшим элементом подобных текстов. Как много таких вариантов сохранилось у восточных славян и в каких регионах они зафиксированы? Решению этих вопросов и посвящена настоящая статья. Кроме того, в ее задачи входит попытка выяснить, в каких еще жанровых разновидностях, помимо спора-диалога, функционирует у восточных славян анализируемый сюжет.

Имеющийся в нашем распоряжении восточнославянский материал (учтенный по старым этнографическим источникам и по современным полевым записям) позволяет выделить четыре основных разновидности текстов: 1) космогонические предания в виде спора-диалога между Богом и чертом; 2) этиологические легенды в виде нарративов о происхождении грозных явлений; 3) формулировки запретов и правил поведения людей во время грозы; и, наконец, 4) былички о людях, соблюдавших или не соблюдавших эти правила.

Первая группа рассматриваемых нами текстов, как уже говорилось, построена на диалогическом споре между двумя антагонистами, и эта структура признана древнейшей. Предмет спора в восточнославянских версиях чаще всего не обозначен; зачином к тексту обычно служит констатация факта: «Бог воеваў з чортам» (полес. гомел. – НБ 2004: 52); «Чорт с Богом поспорили»

(полес. волын. – НБ 2004: 53); «Спорил Гасподь и Сатана» (полес. брян. – НБ 2004: 51); «Бог з чортам спираўсе» (белор. гроднен. – Federowski 1897: 152, № 420); «Як хадиў Гаспоть па зямлі, з дьявылым спориў...» (рус. смолен. – Добровольский 1891: 226, № 3). Иногда причиной конфликта называются некие библейские события, например, злонамеренное со стороны черта искушение Адама и Евы. Но чаще речь идет об изначальном столкновении двух демиургов, случившемся сразу после сотворения мира, когда сатана возгордился и был сброшен с неба на землю: «Йих, чертей, з неба ўсих и збросиў Бог. И казаў: “Я вас буду бити!” А чорт: “Под чэловека спрячусь!” А Бог сказаў: “Сё раўно чэловека убью и тебя убью. Пид храма спрячешься – и храма не пожалею, а тебя убью”» (ПА, Заболотье Малоритского р-на Брестской обл.). Объяснение происхождения грозы часто связывается с моментом столкновения двух космических противников:

Гроза происходит еще и оттого, что черт осмеливается спорить с Богом: «Ты мянэ ни убьеш, я схаваюсь!» – «Не, ни схавайсясь!» – «Я ў чалавека залезу, а ўсё ж схаваюсь!» – «Я й чалавека убью, грахоў яму за ета атпущу, а тые усё-таки дастану!» Поэтому во время грозы надо по возможности сидеть дома, креститься и молиться (Романов 1912: 291).

В отношении причин спора значительно ближе к архаическому прототипу оказываются литовские легенды о Перкунасе. В них говорится, что он преследует «вьялняса» за то, что тот не возвращает взятые в долг деньги; либо за то, что украл у громовержца его топор, нож, присвоил себе груды его камней; либо похитил его жену или дочь и т. п. (Топоров 1998: 17–19). Если в балтийской мифологии причиной конфликта, по словам В.Н. Топорова, оказывается дефицит, который выражается в нехватке имущества, скота, женщин (за обладание которыми и идет борьба), то в восточнославянских текстах «восстанавливается структура пр о с т р а н с т в а, распределяемого между противниками» (Топоров 1998: 12). Имеется в виду, что пытавшийся захватить земной мир дьявол вытесняется верховным божеством поэтапно из разных элементов освоенного человеком мира: из растений, камней, животных, строений, из самого человека, а когда прячется в воде или болоте (уходит в нижний, хтонический мир), то слышит вердикт громовержца: «Ну, там твое место, там сабе и будзь!» (Романов 1891: 156). Аналогичным образом завершается спор в одном карпатоукраинском тексте: после перечисления мест, куда предполагает спрятаться злой дух от грома (под домашних животных, под дерево, под копну сена, под дом, под человека), – высказывается заключительное намерение черта спрятаться в болоте, на что следует ответ Господа-Бога: «Там твое право!», т. е. это место признается принадлежащим нечистой силе (Колеса 1898: 77). Помимо воды, болота,

древесных корней или колоды, в анализируемой группе текстов законным бесовским местом признается также «кривая межа»:

Черт с Богом спорил. Бог говорит: «Я тебя убью». Черт отвечает: «А я ў дом пайду». – «Я дом спалю». – «Я у чилавека вайду». – «Чилавека убью, он свят станет». – «В кривую мжду пайду». – «А в кривую мжду шукать таби не пайду». И он [черт] там и гуляить, там стаять никаму нильзя (полес. брян. – НБ 2004: 52).

Подобным способом поэтапного вытеснения «Перун и изофункциональные ему герои, собственно говоря, и отвоевывают у нечистого и других существ из партии хаоса и зла природу, растения, животных (скот), человека» (Топоров 1998: 77). В более поздних версиях этих космогонических преданий в качестве мест, куда пытается спрятаться дьявол от грома, стали называться сакральные для христиан локусы: церковь, престол, а в крестьянских домах – божница, пространство за иконами и т. п. В череде этих христианских символов высшей ценностью, куда Бог не решается посылать громовые удары и куда намеревается спрятаться черт, – признается церковная исповедальная чаша. В зоне Полесья такие варианты наиболее распространены в Брестской обл. Ср. один из них:

Мой батько, бало, росказвае, як Бог с чортом баял. Чорт кажэ на Бога: «Побэдыю!», а Бог казаў: «Нет, я табе побэдыю!» А вун [черт] ка: «Я сховаюса». А Вун [Бог] ка: «Где ты ни сховаеся, я табе найду и забью ўсе равно ж». А вун [черт] кажэ: «Гдэ ни приходимецца, там я буду ховацца, кругом». – «Гдэ?» – «Ў цэркви я буду хавацца». – «Буду и ў цэркви бити, – ка, – пуд престолам сховаеся, пуд престолам битиму. Тольки пуд чашэю – не». Пуд чашэю, котора, вот сповэдае батюшко, причашчае (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл., зап. 1984 года).

Но все же в большинстве случаев словесный поединок завершается тем, что злой дух не находит спасения ни в принадлежащем ему «нижнем мире» (вода, болото), ни в сакральном божественном пространстве (церковь) – всюду его настигают громовые стрелы, после чего он якобы растекается смолой. Так, в одном из белорусских текстов, записанных в Гродненской губ., среди перечисляемых локусов укрытия богопротивника не находится ни одного спасительного для него места:

Як Бог з чортам спираўсе. Як чорт скусиў Адама и Еву, так Бог сказаў чортави: «Ни разкарэницца тваё пакаленне, бо я выбью перунами!» А чорт жажа: «Не выбьешь, Боже, бо мы будзем пад такие рэчы хавацца, што табе шкода буде», – и давай выличаць: «Буду хавацца

пад живину». – «Я, кажа Бог, и там буду биць!» – «Буду хавацься пад птаство». – «Буду и там тебе биць!» – «Ну, то я буду хавацься ў воду». – «Буду и там тебе биць!» – «Нехай! А я буду хавацься ў дзераво». – «Буду и там тебе биць!» – «Ну, то бий, а я буду хавацься пад людзи». – «Буду и там тебе биць!» – «Ну, то добро! А што будзе, як я схавуюсе ў касьцёл або ў жыдоўскую школу?» – «Сказаў раз, я тебе ўсюды знайду!» (Federowski 1897: 152 № 420).

Признаком постепенного распада традиционной формы текстов анализируемой первой группы является тенденция к сокращению многоступенчатой структуры диалога (когда многократно повторяются реплики черта, обещавшего спрятаться в разные локусы, и громовержца, угрожающего поразить его всюду) за счет простого перечня таких мест укрытия. Это отмечается, например, в современных записях полесских вариантов:

Чорт – дьявол, по-нашэму, – дьявола бье Бог, да ён Бога поманивае, а Бог кажэ, што я тебе ўбью ўсюду. Он кажэ: «А я пуд чэловека схавуюсь». А етый, а Бог кажэ, што: «Я и чэловека не пожалею, а тебе ўбью ўсё одно!» Ён и пуд корову, ён и пуд чэловека, а той громом его бье, громом бье (гомел. – НБ 2004: 53).

В хорошо сохранившихся вариантах при перечислении объектов, избираемых чертом для укрытия, отчетливо проявляется их аксиологическая градация: называются сначала камни и деревья, затем домашние животные, далее жилие человека и, наконец, – сам человек как высшая ценность. В целом ряде текстов черт мотивирует свое стремление спрятаться в человеке тем, что Бог пожалеет убить невинного: «Я скроюсь под человеком, которого ты пожалеешь убивать». – «Я убью и человека, лишу его временной жизни, зато он наследует жизнь вечную, а все-таки тебя убью» (Крачковский 1874: 150–151). Не случайно тексты о споре громовержца с чертом иногда записывались собирателями именно как ответ на вопрос: «Почему люди, убитые громом, считаются святыми?» Один такой вариант зафиксирован в Ветлужском крае:

Почему убитые громом святые. Бог-от спорил с дьяволом. Бог и говорит: «Я, – говорит, – тебя везде найду». А дьявол ему в ответ: «А я спрячусь в камень!» – «Я и камень расшибу!» – «Я в дерево!» – «Я и в дереве найду». – «Я в раба!» – «И раба не пожалею. Зато возьму его в царство небесное» (Ширский 1923: 8 № 14).

Действия черта, спасающегося от грома, описываются чаще всего глаголом «прятаться» (подо что-то, под кого-то): *я схавуюсь (спрячусь) под*

дзераво; буду хавацься пад живину, буду хавацься пад птаство; пуд чэловека схваюсь и т. п. Либо используется выражение «прятаться/скрываться в чем-либо, в ком-либо»: *я залезу ў чоловика, увайду у чилавека, схавуюся ў дэрэво, спрячусь в рыбу*. В редких случаях употребляется глагольная конструкция «превращаться во что-либо, в кого-либо»: *я ухитрюся змяйй скинутца; я скинуся житным зярном*. Аналогом понятия «обернуться кем-либо» служит выражение «показаться в виде кого-то»; например, имея в виду черта, говорили так: «Ён, як надходзиць хмара, здаецца ци собаком, ци свиньнёй, ци кошкую – абы чим» (Романов 1891: 156). О попытках чёрта-«вяляся» спрятаться в животных способом п р е в р а щ е н и я в н и х (в кошку, собаку, свинью, козла) прямо говорится в литовских текстах (Иванов, Топоров 1974: 77). По сообщениям А. Терещенко, убегающий от грома черт п е р е с е л я е т с я в не перекрестившегося человека (Терещенко 1999: 32), – а это позволяет реконструировать идею вселения духа, спасающего от грома, в тело человека или животного. Подобные украинские свидетельства приводит А.Н. Афанасьев: «Чорт перекидаецца чим зможе и ховаецца пид чоловика, бо знае, шо Бог чоловика любить» (Афанасьев 1994/1: 267). Быличка о превращении во время грозы черта (*дідька*) в мышшь записана у гуцулов. Текст начинается как этимологическая легенда о происхождении грома, включающая спор-диалог Бога и злого духа, а кончается рассказом о некоем достоверном земном событии:

Діти, як блискає, шчобисте сьа не бојали нічого! То сьа небо отвирає, а сьв. Михајло на штири роги стрільає злі духи. То як вас грім забје, то вам за тото гріхи відпустьає сьа. Злий дух каже: «Ја сьа сховају до худоби!» А пан біг каже: «Ја забју худобину, а тому чоловікови в десьатеро надгороджу». – «А ја сьа сховају в чоловіка!» – «Ја ј чоловіка забју, і јему гріхи відпушчу». – «Ја сьа сховају в дерево». – «А ја дерево розкољу, а тебе такі ј забју». Раз дві кобіти сидыли пид копоју. Дивјат сьа – миш вибігла з-під копи. Аж тут грім – бух! І тоту миш, з миши зробила сьа мазь, а ті кобіти обі грім забив. Тота миш, то був дідько...

[Дети, когда сверкает молния, чтобы вы ничего не боялись! Это небо открывается, а св. Михаил стреляет из четырехствольного ружья в злых духов. Так что если вас убьет, то вам за это грехи будут отпущены. Злой дух говорит: «Я спрячусь в скотину». А пан-Бог говорит: «Я убью скотину, а того человека вдесятеро вознагражу». – «А я спрячусь в человека!» – «А я и человека убью, и ему грехи отпущу». – «Я спрячусь в дерево». – «А я дерево разобью, а тебя-таки убью». Однажды две женщины сидели под копной сена. Смотрят – мышшь выбежала из-под копны. И тут гром – бух! И эту мышшь, из мышши сделалась смола, а тех женщин обеих гром убил. Та мышшь – это был черт] (с. Осовци Залещицкого р-на, соврем. Тернопольская обл. – Безіменний (з Осовець) 1894: 180).

Таким образом, судя по текстам первой группы, скрывающийся от грома черт претендует на владение следующими земными объектами и живыми существами: он объявляет, что спрячется в дерево, камень, житное зерно (единичное смоленское свидетельство), в дом, церковь, в «жидоўскую школу», под стог сена; в коня, корову, вообще в скотину, в домашнюю птицу, в змею, рыбу, в человека. Но все эти локусы и живые существа оказываются ненадежным укрытием, так как громовежнец готов уничтожить проникшего в них своего противника. А среди спасительных для черта мест, куда не бьет гром, упоминаются: вода, болото, коряга или колода, «кривая межа», а также церковная исповедальная чаша.

Обращает на себя внимание позиция громовежнца по отношению к человеку, ставшему невинной жертвой космической схватки: он явно сожалеет о необходимости случайно причинить вред людям и обещает не только вознаградить их за невольную порчу имущества («вдесятеро вознагражу»), но и забрать душу убитого в рай, отпустив ему все грехи. И все же главными действующими лицами текстов первой группы являются соперничающие друг с другом Бог и дьявол, а человек здесь упоминается лишь как один из объектов, где прячется черт от грома.

География распространения текстов первой группы. На период написания настоящей статьи автору удалось обнаружить в составе восточнославянских фольклорных данных чуть более 30 текстов, оформленных в виде спора-диалога. Показательным является тот факт, что половина из них зафиксирована в Полесье (преимущественно в Брестской и Гомельской областях), – что подтверждает оценку этого региона как одной из архаических славянских зон. Из числа прочих вариантов этой группы большая часть приходится на Белоруссию (Гродненская, Минская, Витебская губ.). Несколько вариантов зафиксировано в западнорусских областях (Смоленской и Брянской), а также спорадически – в Нижегородской обл. и в Ветлужском крае. Украинских текстов насчитывается на удивление мало: четыре варианта записано в Подольской губ. и в украинском Прикарпатье. Близкие по содержанию и по диалогической структуре тексты (спор между «Перкунасом» и «ввлянсом») зафиксированы в литовской мифологии (Кербелите 2001: 43, 175).

Вторая группа текстов на этот сюжет представлена этиологическими легендами о происхождении грома (в форме повествования, а не спора-диалога) и краткими поверьями о том, что гром бьет не куда попало, а лишь туда, где скрывается черт. Она самая большая по количеству записей и самая обширная по географии распространения. Иногда в этих народных толкованиях о происхождении природных явлений содержатся сведения о причинах конфликта между Богом и его противником: «Бог и ўраг спрачаюца, хто із іх сільнейшы. І Бог, даказваючы сваю правату, разбівае дрэва, у якім сядзіць ўраг» (Казначэў 1994: 184).

Практически во всех восточнославянских традициях известно множество сообщений о том, что когда гремит гром, это Бог или святые воюют с чертями. Белорусы Гродненщины верили в то, что «перун всегда бьет в то место, где прячется от грозы черт» (Federowski 1897: 153, № 426). По полесским волынским свидетельствам, «гром бьёт туда, где нечистая сила ховається. Гроза на воду часто бьёт, на чорта бьёт, так как чорт больше всего бывает в воде» (ПА, Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.). В другом волынском селе, где по отношению к черту использовался эфемизм *пустой/пустэ*, было записано следующее свидетельство о тесном взаимодействии двух антагонистов: «Бог нэ живэ бэз *пустого*, а *пустэ* нэ живэ бэз Бога. То там, дэ *пустэ* сыдыть, – туды grim бье» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волынской обл.). Аналогичные поверья записаны в Речицком Полесье: «Piorun uderza tylko w to drzewo, w którym djabeł siedzi» [Перун бьет только в то дерево, в котором дьявол сидит] (Pietkiewicz 1938: 37) и в Брестской обл.: «Маланка [молния] б'е не проста ў любое месца, а дзе сатана ховаецца» (ТМКБ 2009/4/2: 573–574). По сообщению украинского этнографа А. Онищука, на его вопрос «куда бьет гром?», заданный жителям с. Зеленицы Надворнянского повета, все без исключения опрошенные ответили: «в черта» (Ивано-Франковская обл. – Онищук 1909: 15). Во всех подобных текстах сохраняется лишь информация о преследовании громом черта, который пытается укрыться в земных локусах, а все подробности конфликта, спора, препирательства между мифическими соперниками отсутствуют.

Народные толкования, относящиеся к грозовым явлениям, могут быть оформлены либо как предельно краткие сообщения типа: «Гром – это св. Илья ездит по небу и бьет злых духов» (Крачковский 1874: 150); «Як перун ударяет, так это сам Бог с высокого неба выстрелил и убил черта» (Гродненская губ. – Federowski 1897: 153 № 422), либо в виде весьма пространных текстов, повествующих о том, как Илья Пророк ездит по небу на огненной колеснице и убивает дьявола, прогневавшего Бога, и т. п. (Чулков 1782: 130). В некоторых вариантах этиологических легенд сохраняются в остаточных формах типичные реплики, характерные для спора-диалога двух антагонистов. Ср., например, западнорусское (смоленское) толкование грозовых явлений:

То Бох паражает дьявила стрилами и ни шадить іон чилавека, если ва ўремя гразы схувайтца у яго сатана: убьеть Гаспоть такога чилавека; ну, гряхи яму атпустить. Бьеть Гаспоть таких (у каторых чорт схувался) и животных, палить страения. – «Ни падаражу чилавеком – убью яго, гряхи ж яму атпущу!» (Добровольский 1891: 226).

В одном из русских архангельских поверий в качестве персонификации грома выступает «громовая стрела», преследующая злого духа:

«Стрела, бывало, гонялась за дьяволом; ему пришлось некуда деваться, так он за божницу, за образ спрятался, – думал, что стрела больше не погонится за ним. “Образа Божия, – сказала стрела, – не пошажу, да дьявола поражу!” – и поразила» (Ефименко 1877: 185). По сообщению А.Н. Афанасьева, многие народы (русские, сербы, поляки, литовцы и немцы) одинаково убеждены, что молния – это стрела Божия, которая всегда бьет в то место, где сидит черт. Во время грозы нечистый заботится только об одном – как бы укрыться от грома: он спешит в горы или леса, прячется под деревьями, залезает в дупло, ищет убежища в жилых домах. Однако от грома небесного дьявол не может спрятаться даже под иконой (Афанасьев 1994/1: 264).

Система персонажей и их действия. Как в рассмотренных выше текстах первой группы (спор-диалог), так и в этиологических легендах в виде нарративов описываются конфликтные отношения двух персонажей: верховное божество, владеющее громом, – преследуемый им хтонический противник. В текстах второй группы в роли громовержца действуют: Господь Бог или сам Гром (часто обозначаемые в белорусских и украинских текстах словом *перун*); либо персонализация грозы в виде «громовой стрелы», либо в виде самостоятельно действующей по своей воле молнии; а также – Илья-Пророк, воспринявший в восточнославянской мифологии функции повелителя грозы. Кроме того, преследователями злых духов могли быть по поручению Бога: свв. Михаил, Юрий, Борис, «Михаил и Гавриил» и др. персонажи из числа небожителей. А в качестве преследуемого персонажа неизменно выступает злой дух (черт, дьявол, сатана, нечистый, лукавый, з.-укр. *дідько*, белор. *нячысьцик* и т. п., иногда именуемый «драконом» или «змеем»).

Отношения того и другого строятся в этих повествованиях по схеме: «громовержец преследует убегающего противника и поражает его громом», а не в виде противостояния двух спорящих друг с другом антагонистов. Что же касается человека, то он выступает – и в космогонических преданиях в виде спора-диалога, и в этиологических поверьях – лишь как объект внимания со стороны черта, ищущего спасения от грома. В редких случаях люди действуют в этих текстах как прямые участники событий. Например, в одном сообщении они приходят к Богу с жалобами на св. Илью, который замучил их частыми грозами; Бог призывает пророка к ответу, а тот оправдывается, что слишком много развелось за зиму чертей, приходится их всех отстреливать. Тогда Бог дает свое согласие на частые грозы и объясняет людям: «Нехай Илья трохи папалюе чарцей [т. е. поохотится на чертей]» (Сержпутовский 1911: 16–18, № 7). Илья-Пророк описывается как верный помощник Бога-громовержца и как беспощадный преследователь черта, но случается, что, стреляя в нечистую силу, он дает промах, – и тогда черту удается сбежать (Чубинский 1872: 21–22).

По карпатоукраинским поверьям, когда гремит гром, это св. Илья (*Алей Божий*) бросает камни в черта, а когда сверкает молния, то это пророк заманивается сверкающим мечом на злого духа (Шухевич 1904: 5).

У восточных славян (особенно у русских) широко распространено представление, что «производителем грозы» является именно Илья, а гром – это шум от его колесницы, на которой он ездит по небу, направляя молнии в сторону запримеченных чертей, и те прячутся куда попало (Иваницкий 1890: 126). По свидетельству С.В. Максимова, народ приписывает пророку Илье власть самостоятельно производить громы и молнии, а также управлять грозowymi тучами по своему усмотрению (Максимов 1903: 483). Но согласно другим поверьям, этот святой действует строго по велению Господа Бога: «Илья посылает громЫ, а Бог назначает, куды посылать» (ПА, Бостынь Лунинецкого р-на Брестской обл.). Такие же представления зафиксированы среди украинцев Воронежской губернии: «Люди кажуть, що грім есть от що: послав Бог Іллю, щоб він їздив на колясці по небові во время дощу і бив щоб чортів, де загляне...» (Дикарев 1905: 136).

Все случаи гибели людей от молнии, по мнению жителей Заонежья, «происходили оттого, что за человека во время грозы прятался черт. Убивая черта, Бог (Илья-пророк) поражал и человека, зато душа его сразу попадала в рай» (Логинов 1993: 107). Аналогичная трактовка подобных происшествий зафиксирована во Владимирской губ.: «Молнией стреляет Господь в нечистых духов, которые, испугавшись, бросаются в людей и убивают их» (Зеленин 1914: 186).

Помощником Ильи в деле уничтожения бесов иногда выступает св. Борис (24.VII/6.VIII), о котором жители Речицкого Полесья рассказывали, что этот святой не слишком метко стреляет и, целясь в черта, нередко промазывает. И тогда он попадает в копны сена на поле, сжигая их, – за что его прозвали в народе *Барыс-Паликон* (Pietkiewicz 1938: 148). Белорусы Витебщины верили, что гром (*нярун*) есть не что иное, как выстрел, которым св. Юрий поражает чертей (Никифоровский 1897: 212). А украинцы Грубешовского повета Люблинской губернии объясняли происхождение грома тем, что это Архистратиг Михаил преследует дьяволов (Чубинский 1872: 20). В Новоград-Волынском повете функция главного распорядителя громом и молнией – по велению Божию – приписывалась св. Михаилу, а Илья якобы был приставлен к этому святому в качестве помощника. Однажды Господь призвал к себе Михаила и признался ему, что наделал себе много врагов, изгнав чертей в ад. «Если ты кого из них убьешь, – продолжал далее Господь, – то за каждого дам тебе сто человеческих душ. Иди же и стреляй, а в помощь тебе даю Илью» (Франко 1895: 218). Первенство св. Михаила во владении громом признавали также жители Гомельской области: «Кажуть, Михэйла по небу

з мечом летае, – як грэмить и блискае. То не Лля [Илья], Лля – стары́й човелек. Михэйла мы празнуем, коб гром не биў хату» (ПА, Малые Автюки Калинковичского р-на).

Иногда гром и молния выступали как самостоятельные субъекты действий уничтожения чертей. Например, в Любомльском районе Житомирской обл. (где молния определялась словами *ска́ла*, *блы́скавка*) так объясняли происхождение пожара от молнии: «То кажуть: полэтила ска́ла, бо ска́ла чорта ла́пае. А як зла́пае, то грим вдарыць и забье чорта. И то всё починае гориты, бо нэчыста сыла розлываецьця смолюю. Спачатку лэтыць блы́скавка, а потым пэрун бье <...> Дэ пэрун захватыць нэчысту сылу – там и пожар» (ПА, Забужье).

Что касается стереотипов поведения черта, то в анализируемой группе текстов упоминаются следующие его действия: черт боится грома, но тем не менее при виде грозовых туч он дразнит громовежца и кривляется перед ним (укр. *дразнит сьє з Богом; перекривляеця* при виде молнии; з.-укр. *чорти дрочатся з Богом*; белор. *чорт панажывае Бога*), показывает фиги или выставляет свой зад грозовой туче (белор. *гроднен., гомел.*). Однако главной особенностью поведения этого персонажа, по массовым свидетельствам, является паническое бегство и попытки спрятаться от преследований грома. Пораженный громом черт растекается смолой, дегтем, превращается в мазут.

В одной русской сибирской легенде излагается весьма необычная версия о причине ссоры св. Ильи и сатаны (именуемого в тексте словами *леший, лешак*):

Гром гремит, говорят – Илья едет на колеснице, запряженной быком и львом. Он преследует сатану: где тот спрячется, – туда и «громовá стрела падат». Вот из-за чего у них вышла ссора: «Лешему надо было к спеху шубу; днем он не поспел сшить; сел шитца ночью под сосну. Когда Илья гремел, молонья блеснёт – лешак продёрнет иголку в шубу да заворчит: “Што, мólнишка, не часто светишь!” Илья на это осерчал и пустил в чорта громовú стрелу, – деревину рашепило на кусочки, а лешак увернулся и убёг с шубой» (Макаренко 1913: 98).

Чрезвычайно ценная, с мифологической токи зрения, информация содержится в поверьях о том, куда именно прячутся от грома черти и в каких локусах им удастся избежать гибели. Но этот круг вопросов будет рассмотрен чуть ниже.

Третью группу текстов на рассматриваемый сюжет образуют формулировки запретов и правил поведения людей во время грозы. Особенностью их бытования является тенденция к разрастанию текстовой структуры вербально оформленного запрета/правила за

счет включения фрагментов мифологических поверий о происхождении грома либо за счет суеверных меморатов о событиях из реальной жизни людей, рассказанных в виде нравоучительных историй. Например, текст может начинаться с запрета/правила, а заканчиваться мотивировкой, оформленной как повесть о происхождении грома: «Калі грывіць, нада хрысціца, таго што ў чалавека можа ўлезці чорт. Чорты ў грывоту хаваюцца ад ангела. Када ясі, нада перахрысціць яду, ці када чалавек чхая, нада гаварыць “Будзь здаровы”, таго што чорт можа ўлезці ў чалавека» (гомел. – Новак 2009: 320). Либо формулировкой правила поведения завершается сообщение о том, что такое «перун»:

Перун есть не что иное, как выстрел, которым святой Юрий поражает чертей. Заслышав первый удар, остальные черти начинают прятаться за различные предметы – за животных и людей, имеющих мало «хращёного», причем направленный в черта удар иногда попадает не в него, а в заслоняющий предмет. Поэтому при наступлении грозových ударов нужно креститься и перекрестить место вокруг себя (Никифоровский 1897: 212).

Подобным образом запрет/правило часто является зачином либо концовкой быличек о поведении людей во время грозы.

Вторая особенность анализируемой группы текстов (запретов/правил при грозе) состоит в том, что в них принципиально меняется соотношение между персонажами. Если в первых двух жанровых разновидностях, рассмотренных нами выше (спор-диалог и этиологическое предание), описывалось взаимодействие громовержца и черта, а человек оставался пассивным объектом этой схватки, то в жанре запретов и предписаний (а также в быличках) в центре внимания оказывается прежде всего человек, который во время грозы ищет способ защитить себя от черта (чтобы не пострадать от грома/молнии). А действия громовержца (погоня за чертом) уходят на второй план либо остаются как фоновая информация. Таким образом, в нормативных предписаниях описывается конфликт между человеком и чертом, а целевой установкой этих текстов является обучение людей правилам поведения ради спасения от громовых ударов.

Среди множества рекомендаций, как защитить себя и свое жилое пространство от грома/молнии, мы отобрали те, в которых сохраняются (или легко реконструируются) признаки анализируемого сюжета о громовержце, преследующем черта.

Исходя из убеждения, что гром всегда бьет в то место, где пребывает нечистая сила, люди, слышавшие раскаты грома, главным для себя правилом считали избегать таких «нечистых» мест. Особенно

опасным считалось укрываться от грозы в тех же локусах, в которых имел обиходное прятаться злой дух во время грозы. Эти сведения особенно явственно содержатся в жанре мифологических поверий и правил поведения человека при грозе.

Куда прячется черт от грома? Выше уже были перечислены локусы укрытия богопротивника, упоминаемые в текстах первой группы: камень, дерево, домашний скот, жилые строения, церковь, человек, болото, «кривая межа» и т. п. В поверьях и запретах этот список выглядит несколько иначе.

К местам с репутацией «демонических» относились, по народным представлениям, межи, разделяющие разные участки пахотной земли, свежая борозда, перекрестки дорог, овраги, мостки и настилы через заболоченные участки суши, а также пространство под «нечистыми» деревьями и кустарниками. По полесским гомельским поверьям, нельзя прятаться от грозы под мостом, так как именно там собираются и «веселятся» черти (ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.). Вообще любое место, куда ударил гром, признавалось «плохим», принадлежащим нечистой силе: «Гром бье ў землю – то бье антияхриста. То худое место. Где чорт подлетіў, то ў том місцэ гром бье» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Судя по запретам и мотивам быличек, чаще всего в качестве мест постоянного пребывания черта или локусов, где он ищет спасения от грома, упоминаются д е р е в ь я вообще либо конкретные их виды: «Во время грозы Бог чертей бьет, и так как они прячутся, в особенности под деревьями и домами, то оттого часто Бог и поражает деревья, чтобы забить чорта» (Шейн 1902: 342). Укрытием нечистому могли служить крона, ствол или корни деревьев; либо те из них, которые имеют дупло. Если гроза застала человека в лесу и ему пришлось встать под опасное дерево, то спасительным считалось действие затыкания ножа в ствол – это якобы отгоняло черта; ср. полес.: «[Чтобы не поразила молния, человек во время грозы, встав под дерево, затыкает в него нож]: Як есть у кого ніж, дак бэруць туды, ў дэрэво застрóмлюць, – то вин тогда нэ ўдарить, грим» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); и аналогичное карпатоукр.: «В часі громів, ховаючись під дерево з-за дощу, роблять ножем хрест у корі на дереві, котрий не зволить вже чортови приступити на те місце...» (Онищук 1909: 16).

Общим для всех славянских традиций является запрет стоять под дубом во время грозы, так как в корнях его укрывается злой дух, поэтому гром чаще всего бьет в дуб (Агапкина 1999: 143). Аналогичные свойства притягивать молнию приписывались осине: «когда гром бьет, под осиной не прячься, так как там сатана прячется» (Агапкина 2004: 571). Нередко фиксируются противоречивые оценки одного и того же дерева. Например, согласно одним восточнославянским данным, черт и нечистая сила

вообще предпочитают прятаться во время грозы под елью, «этим объясняется запрет находиться под елью в грозу, а также выращивать ее у дома, использовать для строительства и для топки бани, поскольку Господь (Илья и др.), преследуя дьявола, может ударить громом в ель» (Агапкина 1999а: 185). А по другим (полесским гомельским) поверьям, «пярун не б'е ў ёлку», – черт не может к ней подступить из-за того, что концы ее веток похожи на крестики. Поэтому детям наказывали прятаться во время грозы под этими деревьями (ТМКБ 2013/6/2: 760). Еще одним таким деревом, под которое якобы не прячется черт и в которое соответственно не бьет гром, считался у восточных славян лесной орех (лещина). Согласно украинскому поверью, однажды черт спорил с Богом о том, удастся ли ему скрыться от грома; он начал называть по очереди все виды деревьев, под которые намерен спрятаться; но Бог грозил поразить каждое из них. Однако в этом споре черт забыл упомянуть лещину, – и с тех пор злой дух не может спрятаться под лещиной, а гром не бьет в это дерево (Чубинский 1872: 19). Аналогичные представления о лесном орехе известны у белорусов, поляков и литовцев (Агапкина 2004а: 110; Кербелите 2001: 43). Соответственно человек чувствовал себя в безопасности, спрятавшись во время грозы под лесной орех или заткнув за пояс его ветки (либо прикрепив их к шляпе), поскольку в этом случае дьявол не сможет спрятаться под шляпу от преследующего его грома (Агапкина 2004а: 110). В некоторых текстах приводится целый перечень «нечистых» деревьев, где обычно сидит черт и куда часто бьет гром: «Грім б'е в нечисті місця, де чорт сидит. В ялицю, смереку, бука, дуба. Де дупло є, кажут, там нечисте сидит» (Львовская обл. – Галайчук 2016: 25). Негативную оценку получает также сосна с двумя верхушками, под которой не рекомендуется прятаться во время грозы (Макашина 1982: 95).

По некоторым свидетельствам, *нячысцик* прячется от грома «за кору дерева» (Никифоровский 1907: 29). Реже упоминаются другие растения как место укрытия черта: ствол тростника, травяной стебель (Никифоровский 1907: 29); стог сена, шляпка «сатанинского» гриба (Ушаков 1896: 186).

Кроме того, по народным поверьям, черт нередко ищет спасения от грома в ж и л ы х п о м е щ е н и я х. «Если гром ударит в сарай или дом, там, значит, спрятался было дьявол; он думал, – объясняют сельские, – что из-за дома Илья пощадит, пожалуй, и его, но святой Пророк бьет его на каждом месте» (Крачковский 1874: 150). Согласно карпатоукраинским свидетельствам, если дьявол спрячется в доме, то молния поджигает лишь тот угол строения, «де *він* сховався» (Piotrowicz 1907: 122). Соответственно люди соблюдали правила защиты дома во время грозы: хозяева закрепляли окна и двери; закрывали печную заслонку, исходя из представлений, что «молния проходит в трубы и окна, потому что ищет убегающего черта» (Ефименко 1877: 171). Рекомендовалось также

завешивать зеркало, в котором может отразиться черт, и тогда гром ударит в этот дом (Толстая 1999: 322; ТМКБ 2009/4/2: 574; МБ 2011: 128). По рассказам жителей Новгородской области, правила поведения во время грозы строго соблюдались вплоть до недавнего времени:

Вот гроза-то была, так это Илья-Пророк сердится на черта, он в его-то молнию пускает, чтоб черта найти. Нельзя на улице быть, черт может войти, а Илья-Пророк молнией его и убьет. В дерево, в дом может прятаться. Вот двери и окна в доме надо зааминить, чтобы черт не вошел. И зеркало повесить надо, а то черт в нем объявится (Черепанова 1996: 68, № 244).

Считалось необходимым также тщательно закрывать крышками сосуды с водой, а пустые горшки перевернуть вверх дном, иначе нечистый спрячется в них. Широко известным было правило во время грозы изгонять из дома собак и кошек черной масти, поскольку в густой шерсти черных животных легко укрыться черту (Афанасьев 1994/1: 266; Ушаков 1896: 186). Нередко злой дух искал для себя наиболее безопасные, с его точки зрения, «святы» локусы в домашнем пространстве человека: на божнице, за иконами, а вне жилого пространства – в церкви, разрушения которой не захочет Господь Бог.

Одним из самых распространенных в украинско-белорусской традиции был запрет использовать в строительстве деревья, пораженные молнией. Считалось, что поскольку в таком дереве «сидел сатана» и из-за этого в него ударил гром, – дерево-«громобой» является нечистым, оно всегда будет притягивать к себе гром (Толстой 1995а: 560–561).

Ряд апотропейных действий мотивируется желанием отогнать одновременно и грозу, и нечистую силу. Например, одним из самых распространенных у славян приемов защиты от молнии был обычай зажигать во время грозы «громничную» или «сретенскую» свечу. Иногда рекомендовалось выжигать ею крест на дверях дома, «шоб обороняты дом од нэчыстого духа и шоб гроза обходыла» (ПА, Бельск Кобринского р-на Брестской обл.). Либо дымком от такой свечи окуривали стены и углы дома со следующей мотивировкой: «Од грому на Стрётенне свечки святяты. Перев'язание волокном (ше в людей є) або лентою якоюсь. І коли сіє свечки приносять, уже гримит, то ціє свечки <...> в сій комнаті погорить, обойшли тут, тут, шоб воздух з теї свечки пошов кругом. Чому? Може завітать той... *чебурашка* [имеется в виду черт]» (Галайчук 2016: 24–25).

Таким образом, защищаясь от черта крестом и другими «святыми» предметами, люди оберегали себя и свой домашний мир от молнии. Более явственно эта логическая установка – «спасаясь от грома, не допускай до себя черта» – обнаруживается в мотивировках правил поведения при грозе, сохранившихся в старых этнографических источниках: «[Во время грозы

хозяйка окуривает освященными растениями хату, чтобы было по возможности более дыма]. Этот как бы освященный дым <...> считается одним из лучших средств для прогнания дьявола и, таким образом, застраховывает уже самый дом от громового удара» (Крачковский 1874: 151).

В отличие от текстов первой группы (спор-диалог), где в ряду возможных объектов укрытия злого духа часто называются лошади и коровы, в жанре поверий и правил поведения людей во время грозы крайне редко говорится о д о м а ш н и х ж и в о т н ы х. Лишь иногда они упоминаются в общих перечнях предметов и живых существ, где ищет спасения богопротивник: «Черт прячется от громовых стрел, куда только может, – под дерево, под корову, под лошадь и т. п. Стрела, пущенная в него, поэтому иногда попадает в те предметы, под которые он прячется, и наносит им существенный вред» (Демидович 1896: 116).

Особую категорию локусов образуют такие места укрытия черта, где ему, по народным поверьям, все же у д а е т с я с п а с т и с ь от преследований громовержца, ибо туда якобы не может проникнуть гром. По белорусским (минским) поверьям, черти могут защититься от грома, если спрячутся в борозду, перевалившуюся во время вспашки земли в левую сторону от плуга, а не в правую, как это обычно бывает (Шейн 1902: 342). И точно такое же сообщение зафиксировано в литовской мифологии. Ср. краткое содержание литовских рассказов на эту тему: «Перкунас грозит убить черта, тот говорит, что спрячется под камень, под дерево, нырнет в воду, но перкунас обещает поразить все эти места громом. Тогда черт говорит, что спрячется возле человека, но и это не остановит перкунаса – он убьет человека. [Вариант: Черт обещает спрятаться под дерн, упавший в борозду во время пахоты земли]» (Кербелите 2001: 175).

Единичные данные указывают на то, что спасительным для соперника громовержца оказывается место под камнем. Согласно представлениям украинского населения Холмской губ. (соврем. Южное Подлясье), «нигде так удобно приютиться чорту, как под камнем, потому что от камня громовые стрелы отскакивают» (Чубинский 1872: 21–22).

Еще одним надежным местом, где черту удавалось спастись от грома, считались щепки, отскочившие при рубке древесины, если человек, нарушая запрет, работал в воскресенье. Согласно карпатоукраинскому поверью, ничто не сможет погубить черта, если тот спрячется «під негілну тріску – шо чоловік шось у негілю майштрує, шо є тріски, а він як сі під ту тріску сховле, то его нічо не годно убити» [под воскресную щепку – ту, что образуется, когда человек работает в воскресенье] (Стрыйский пов. Львовской губ. – Онищук 1909: 12). Аналогичное сообщение удалось недавно записать у староверов Добруджи в Румынии: «черт, дьявол прячется там, где ему вольготно: не только в пустых или заброшенных местах, но и среди отходов труда и быта человека, например, среди щепок от дров,

порубленных в *священный день* – воскресенье» (Плотникова 2016: 79); «... в воскресный день никада не руби дроў. И он [черт], вот када эта самая гроза, сказал, что я под тѣи щепки, что останутся, воскресные, под теи щепки сховаюсь» (Там же: 263, № 71). Это связано с представлениями о том, что греховное поведение безбожных людей помогает нечистой силе спастись от праведного Божьего гнева (ср. запрет работать пилой, ножом или косой на пасхальной неделе, так как это якобы помогает Люциферу, закованному в цепи, перегрызть звенья этой цепи и выйти на свободу). Еще одного правила, нарушение которого могло спасти черта от громовых стрел, придерживались жители Киевской губ. Они говорили, что нельзя бросать куда попало свои срезанные ногти, так как черт собирает их и делает из них себе шапку, надев которую, спасается от грома (Шейковский 1869: 24–25).

Согласно русским тамбовским верованиям, св. Илья, мечущий громовые удары в нечистую силу, может пощадить тех бесов, которые сумели обратиться в «божью пчелу» или в «ужа с короной на голове» (Звонков 1889: 72).

Человек в качестве убежища для преследуемого громом черта.

В длинном перечне объектов возможного укрытия черта во время грозы на первом месте в запретах и правилах поведения оказывается сам человек. Заслышав раскаты грома, люди предпринимали множество специальных способов личной защиты, исходя из следующих соображений: «Замечено, что во время грозы нечистики прячутся вблизи человека – в доме, в платье его, в подручный около него предмет, – в чайник, что громовые стрелы не коснутся их ради человека...» (Никифоровский 1907: 29). Мало того, считалось, что именно люди и есть «самое верное убежище для него [черта. – Л.В.], так как человек наиболее всего близок к Богу, и очень возможно, что Бог может удержать свою карающую десницу ради своего любимца» (Демидович 1896: 116). Поэтому люди осознавали, что они во время грозы являются для нечистой силы главным центром притяжения, а стало быть, и мишенью для молнии. Основная совокупность предохранительных мер от поражения громом сводилась к защите, прежде всего, головы и открытого рта, через который бес старается проникнуть в тело человека, а также спины и складок одежды, в которых норовил спрятаться нечистый дух.

Первой защитной реакцией при звуках грома повсеместно считался универсальный для христианина жест *з а к р е щ и в а н и я* себя и своего жилья. Его изначальной целью было не допустить до себя ищущего убежища дьявола (и лишь косвенно – защититься от грома). Это отчетливо видно по многочисленным мотивировкам, объяснявшим необходимость креститься при грозе, которые зафиксированы в старых этнографических источниках: «На том основании, что стрела гоняется за дьяволом, народ

во время грозы, чтобы бес не спрятался за него, изображает на себе крестное знамение» (рус. архангел. – Ефименко 1877: 185); «Опасаясь, чтобы во время грозы дьявол не подбежал к человеку и через это не подверг его опасности, селянин, слышав гром, крестится: этим знамением он думает прогнать от себя дьявола» (белор. – Крачковский 1874: 150); «При сверкании молнии крестятся все добрые христиане, чтобы в них не вошел перепуганный грозой дьявол и чтобы Господь не поразил их вместе с ним» (белор. витеб. – Синозерский 1896: 537); «Считают того басурманом, кто не крестится при громе, и думают, что черт, который во время грома бегаёт повсюду и ищет себе убежища от гнева Божиго, переселяется в неперекрестившегося [человека]...» (Терещенко 1999: 32). По данным Полесского архива, правило креститься при первом весеннем громе или во время грозы сохраняло свою актуальность довольно долго, но его трактовка уже сводилась к необходимости защититься от грома, а не от черта. Лишь в единичных толковательных моделях, трактующих правило креститься при грозе, находим следы сюжета о громовержце: «Гром убивает нечистого. Он ховається под грушею, под вербою. Да кажут, нечиста сила ховається до человека, дак гром бьёт нечисту силу. Надо крэститься и говорить: “Свать, свать Господь! Осветі небо и землю и нас грешных!”» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.).

Большая группа запретов относится к действиям человека во время грозы, при которых приходится о т к р ы в а т ь р о т : почти повсеместно запрещалось в это время петь, смеяться, кричать либо принимать пищу: «Во время грозы не следует есть или вообще открывать рта, чтобы не дать туда проникнуть чорту, за которым постоянно летает молния» (Чубинский 1872: 21). В Полесье при грозе срочно закрывали окна и двери, задвигали печную заслонку, прекращали есть, «бо казалы: анцѣхрыста зысьі» (ПА, Дунаец Глуховского р-на Сумской обл.). Белорусы остерегались в это время громко смеяться, разговаривать, есть и пить (МБ 2011: 128).

Аналогичные сообщения о том, что в грозу запрещалось есть, в недавнее время были записаны А.А. Плотниковой у старообрядцев Добруджи с мотивировками, отражающими сюжет о громовержце:

[Что говорят, когда гром гремит?] Это Илья в повозке едет. При грозе нельзя оставить дверь, окно открытыми. Нельзя кушать, открывать рот, потому что святой Илья преследовал дьявола, и помилуй Бог, чего доброго, дьявол мог вскочить в рот. Это Илья обязан был как раз громом ударить человека. Да, поэтому жевать не позволялось... (Плотникова 2016: 78).

Еще одно правило поведения при грозе отмечено в этой же среде старообрядческого населения Добруджи: запрещалось сквернословить

и чертыхаться, чтобы не привлекать к себе дьявола, стремящегося проникнуть внутрь человека:

Маланья – она есть маланья <...> Ну вот, если сховаеся где-то, а сам сругаеся, ну скверные слова скажешь из рóту, то Бог пошлёт тебе грозу, прямо в рот тебе стрялу тую и убьёт. А там чёрт сховаеся у тебя в рóте, а он шукаеть, дьявола шукаеть Бог. А если ты проговорил гадкое, некрасивое шо, ну сругался там или скверно сказал или матерное, да, то он тебе прямо в рот, и убивал человека. Бог убивал чёрта, а если чёрт сидел у твоём рóте, то он тебе убивал (Там же: 79).

Многочисленные правила регламентировали также о б р а щ е н и е с г о л о в н ы м у б о р о м тех людей, которых гроза застала вне дома. С одной стороны, нельзя было в этой ситуации оставаться с непокрытой головой – в волосах якобы мог укрыться злой дух. А с другой стороны, снимать и вновь надевать шапку – тоже было опасно. Так, по одному русскому орловскому правилу, человеку, оказавшемуся на улице во время грозы, не следует снимать шапку, когда он крестится и молится, «а то черти залезут в шапку, и в нее тогда легко ударит молния, и тебя может убить» (Иванов 1900: 82). Согласно карпатоукраинским представлениям, если во время грозы человек снимет головной убор, то нечистый дух кроется в нем, и тогда *перун* убьет человека (Гнатюк 1912: 10, № 25). В то же время нежелательным считалось надевать во время грозы широкополую шляпу: «поля ее служат удобным приютом для дьявола и, таким образом, вместе с дьяволом может быть убит и человек» (Крачковский 1873: 151). В Полесье нередко фиксируется (без мотивировки об укрывающемся от грома черте) запрет ходить в грозу с непокрытой головой: «Як гроза, не надо, штоб бул открытый волос. Надо платок завязать на голову. Или шапку надеть» (ПА, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.). О том, что ветку лещины использовали для отгона черта, затыкая ее в шапку или сзади за пояс, упоминалось выше.

Из других частей тела (кроме головы и рта), нападению со стороны чертей нередко подвергалась с п и н а ч е л о в е к а, так как богопротивник имел привычку прятаться сзади человека во время грозы: как только слышится грохот колесницы Ильи-пророка, «черти толпами бегут на межи, прячутся за спины людей или укрываются под шляпки ядовитых грибов» (Максимов 1903: 483). В русских поверьях Пошехонья тоже отмечаются случаи, когда при ударах грома черти прятались у человека за спиной, ибо тогда «молния, поражающая чорта, может поразить и человека. Крестное знамение отгонит стоящего за спиной чорта» (Балов 1901: 82). Наконец, в одном белорусском тексте отражается стремление дьявола проникнуть человеку за пазуху: при споре

с Богом черт объявляет, что спрячется на теле человека, упав ему «за шпю ты за пазуху» в виде маленького зернышка (Добровольский 1891: 226–227, № 3).

Краткие сообщения об одежде как о возможном месте укрытия злого духа во время грозы часто разворачиваются в сюжетные рассказы о случаях из жизни односельчан, нарушивших правила поведения. Их целесообразно рассмотреть в следующей рубрике.

Четвертая группа текстов о черте, спасающемся от грома, состоит из быличек, оформленных чаще всего как иллюстрации к запретам и правилам поведения людей при грозе. Например, ряд суеверных рассказов и поверий, основанных на одном и том же запрете *п р и п о д н и м а т ь* *п о л ы* *о д е ж д ы* путнику, идущему под дождем во время грозы, были зафиксированы в Белоруссии, Полесье, в украинских Карпатах и Литве.

В Полесском архиве хранится следующая запись из села Нобель Заречненского р-на Ровенской области:

Та сатана прачэцца пуд чововека, а Буг сатану убивае. Тысяча ци пятьсот лит назад идэ чововик и заткнуў полы за пояс. И чуе – штось гаворыць ў вóздусе: «Чоловичэ, одкинй полы [полы одежды]». То вин одкынуў, то якось з яго котык скочыў. То ў тое место як дала стрэла [молния], як шарахнуло! Той чововик вернуўса подивицца. Пудходыць – а там, як мазута, як дэготь. То ў чововика сатана пратаўса, а Буг пожалеў [человека], сказаў, што откинй полы (ПА).

В этом тексте сообщается, что господь Бог, не желая губить человека, призывает его опустить задранный вверх подол, так как он намеревается убить черта, спрятавшегося в складках одежды. Как только человек выполнил призыв Всевышнего, из-под подола выскочил черт в виде kota, и его тут же убила молния. Две близкие по сюжету белорусские былички были опубликованы в собрании материалов Ю.Ф. Крачковского; одна из них заканчивается гибелью человека:

Если бы во время грозы человеку пришлось быть в дороге, он не должен поднимать высоко платья, хотя бы на дороге было много воды и грязи. Рассказывают, что одна женщина отправилась на пастбище за гусями; случилось, что в это время разыгралась маленькая гроза и пошел сильный дождь. Женщина поспешила поднять полы своей свитки и в настоящем случае употребить их вместо зонтика. Вдруг якобы с неба послышался ей голос: «Не подымайся!» Женщина не обратила внимания. Неизвестный голос послышался во второй и третий раз. Женщина упорствовала. Тогда послышался полный голос: «Гибнешь!» – с тем вместе ударил гром, и женщины не стало... (Крачковский 1874: 151).

В данном случае речь идет о поведении женщины, накрывшейся с головой подолом верхней одежды, и хотя отсутствует сообщение о спрятавшемся в одежде черте, однако попытка громовержца спасти человека от гибельного удара позволяет восстановить сюжет «основного» мифа. Второй текст из этого же источника оформлен в виде поучения для внука, как надо правильно вести себя во время грозы: мальчик пытается под дождем накрыться с головой полами своего кафтана, а бабка наставляет: «Што ты робишь, внучку?» – говорит ему опытная уже старушка. «Не падымайся! А то бачишь, як гремит; христися, внучку, говори пацери...» (Там же: 151). Такое же поучение с тем же самым призывом не поднимать подол одежды было зафиксировано в недавнее время в Гомельской области: «А калі граза вялікая бувае, так? Не падымай падóлак! А раз падоймеш, ён [черт] тады ў гразу хаваецца ў падóлак. І туды граза б’е... І ўб’івае яго» (ТМКБ 2013/6/2: 725).

Запрет во время грозы набрасывать на голову одежду, покрывало, дабы не дать возможности черту укрыться под накидкой рядом с человеком, прямо сформулирован в одном из белорусских гродненских правил поведения: «Гром убивае нечистых духоў. Поэтану во время грозы нельзя ничем прикрываться внакидку, иначе бес, убегаая от грома, спрячется под накидку, и тогда гром, преследуя дьявола, может ударом убить и человека» (Романов 1911: 46).

Столь же трагические последствия могло вызвать нарушение запрета во время грозы подворачивать штанины брюк мужчине или приподнимать юбку женщине. Он зафиксирован в Белоруссии (Витебская губ.): «Во время грозы весьма опасно держать *зыкáсынны* *поды́л* [закатанный кверху край одежды. – Л.В.]: молния ударит в запрятавшегося в *зыкáс* [т. е. подворот. – Л.В.] чорта» (Никифоровский 1897: 212). Близкий к этому запрет существовал в украинских Карпатах:

«Як гремит, то аби уважьиў, аби не була штанка на чоловiцi закочена, бо *бiда* [т. е. чёрт. – Л.В.] <...> ласуе сховати сi туди, де закочене, и грiм може убити. Илий є до того, шо б’є “ix” громами» [Когда гремит, смотри, чтобы штанины брюк на мужчине не были закатаны кверху, потому что “беда” любит прятаться туда, где подвернуты края одежды, и тогда гром может убить. Илья для того и существует, чтобы бить “их” громами] (Ивано-Франковская губ. – Онищук 1909: 77).

Варианты этого же поверья представлены в указателе мотивов литовской мифологической прозы: «Во время грозы человек идет по дороге, подворачивает штанины брюк (женщины приподнимают подол юбки). Встреченный на пути прохожий видит, как за отворот одежды прячется какое-то существо, и предупреждает об этом идущего. Тот распрямляет

одежду – выскакивает кот (лягушка, щука). Перкунас бьет в животное – оно растекается смолой» (Кербелите 2001: 141). Наконец, согласно южнославянским сербским верованиям, черт при грозе прячется в левую штанину мужских брюк или под женскую юбку (СМР 1970: 118). Такая широкая география распространения одного и того же правила поведения, по-видимому, может свидетельствовать о его достаточно древней праславянской основе.

Даже в обычное (не грозное) время кое-где соблюдалось правило при шитье одежды не подворачивать ее края широким загибом – как это делал тот, кто, пожалев отрезать оставшийся край полотна, подшивал его, – иначе в такой подол может проникнуть злой дух; а позже, во время грозы, человека в такой одежде убьет молния. Вот как формулировалось это правило у жителей Смоленской губернии:

Ни руби суровья палатно рубцом: пашкадуишь – замест тога ўрага Гаспоть Бох громым забьеть. Ни руби суровья палатно рубцом! В рубец прячетца сатана, ўрах. Иной раз пашкадуить хто атрезать – и ўпустить сатану у рубаху – тога чилавека ва ўремя гразы громым можить убить (Добровольский 1891: 228, № 6).

В этом тексте фигурирует глагол *рубить* по отношению к полотну; он использовался портными в значении ‘загибать край ткани вдвое и пришивать в таком виде’ (Даль 3: 534).

В ряде быличек о громовержце и его противнике человек оказывается не участником происходящих событий, а лишь их пассивным наблюдателем. В материалах Полесского архива хранятся рассказы о том, как в давние времена (*шчэ пры Польчы*) был случай, когда прямо в церковь ударила молния, и на месте около престола прихожане увидели нечто лежащее на полу, большое, как теленок, – это «Бог чорта забиў» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.). В другом рассказе женщина, спрятавшаяся под деревом во время грозы, увидела: «на хвое сыдыть чорный, як кот», и в него ударил гром, расщепив дерево надвое (ПА, Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.).

В Мозырском районе Гомельской области записан также вариант весьма популярного в украинско-белорусской нескюзочной прозе сюжета об охотнике, сумевшем во время грозы убить черта, которому долгое время удавалось удачно увертываться от громовых ударов. За это впоследствии человека наградила сам Спаситель (ПЭС 1983: 126).

У восточных славян вообще бытует множество рассказов о случаях, когда сгорают от молнии стога сена, хозяйственные постройки, дома и церкви, страдают от грома деревья или люди, в которых удается укрыться дьяволу. М.Д. Чулков приводит примеры быличек о том, как черт в виде

одинокого младенца просит во время грозы у встречного укрытия от грома (Чулков 1782: 130). По наблюдениям Д.Н. Ушакова, поверье о боязни чертом грозы «легло в основу многочисленных сюжетов для рассказов о том, как черти в различных образах просили приютить их от нее то в жильё, то в поле под телегой, куда спрятался от дождя путник и т. п.» (Ушаков 1896: 186). П.П. Чубинский публикует свидетельства очевидцев, как перед самым ударом грома черт в виде ворона якобы влетел на чердак одного дома, – и в него тот час попала молния (Чубинский 1872: 22). Близкие по содержанию мифологические предания зафиксированы в литовской народной демонологии: человек во время грозы видит, как за отворот штанины идущего по дороге путника прячется какое-то животное; как в дупле дерева пытается укрыться во время грозы какой-то «пан-немец»; как маленький мальчик просит прохожего спрятать его от «перкунаса» и т. п. (Кербелите 2001: 211, 224, 253, 489).

Итоги. Итак, при анализе восточнославянских версий сюжета о громовержце принципиально важным для нас было то, что он представлен в типологически разных группах текстов. Из них в настоящей работе были рассмотрены четыре жанровые разновидности. Первые две группы текстов (спор-диалог и поверья о происхождении грома в виде нарратива) имеют признаки космогонического мифа либо этиологических легенд, в которых действуют два антагониста (Бог и черт). А две другие группы текстов (запреты и былички) функционируют как сообщения о земных событиях, т. е. как тексты с установкой на их достоверность; либо в виде правил поведения людей при грозе. И в них взаимодействуют уже не Бог – дьявол, а человек и черт, прячущийся от грома. Что же касается конфликта двух мифических антагонистов, то он в нормативных предписаниях сохраняется лишь как фоновая информация.

Диалогически построенные тексты на этот сюжет признаются специалистами индоевропейским архаизмом. В мифологии восточных славян они зафиксированы преимущественно на литовско-белорусском пограничье, в Центральной Белоруссии, в Полесье (брестско-гомельские варианты); в западнорусских областях (Смоленщина); а на Украине сохранились лишь единичные варианты, зафиксированные в Карпатах и в Подольской губ. Судя по современным записям, эти диалогически построенные тексты все больше разрушаются и становятся редкостью, тогда как былички и запреты, относящиеся к грозе, сохраняли свою актуальность почти повсеместно вплоть до недавнего времени.

На ранней стадии своего существования эти правила мотивировались необходимостью оградить себя от ищущего укрытия черта, чтобы не пострадать от молнии. И эти же представления, связанные с архаическим сюжетом о громовержце и его противнике, еще в XIX в. имели самую широкую общеславянскую сферу бытования. А в дальнейшем

демонологический аспект этого поверья стал утрачивать свою актуальность, и прежние правила при грозе стали подразумевать уже прямую угрозу для человека, исходящую якобы от грома/молнии. В фольклорных экспедициях последнего столетия стали чаще встречаться именно такие формулировки, уже не содержащие упоминаний о черте. Например, популярные в Полесье запреты петь, смеяться и кушать во время грозы мотивируются опасением, что иначе «гром убье», «молния как раз ў рот попаде» (ПА, Лельчицкий р-н Гомельской обл.). А жители Мозырского р-на этой же области объясняли детям запрет есть при грозе тем, что за это сам Бог якобы может «отомстить», наслав молнию на нарушителя этого правила: «У грозу нельзя есці, бо молнія заб’е. “Як спіш, то прашчаю, а як ясі [если ешь] – атамшчаю”. Так Бог сказаў» (ТМКБ 2013/6/2: 755). В полевых записях конца XX – начала XXI вв. о людях, пораженных молнией, чаще всего говорили: «Это Ля Пророк ездзіць по небу. І вон гневіцца на людзей, которые Бога ўгневляюць. І вон едзе коляскою <...>, і которые людзі грэшныя, вон іх убівае» (Гомельская обл. – ТМКБ 2013/6/2: 549).

Можно предположить, что нечто подобное произошло с формами магического поведения людей при первом весеннем громе, которые почти полностью утратили демонологическую мотивировку (связанную с защитой от прячущегося черта), и целевой установкой этих действий стало считаться обеспечение себя здоровьем на весь ближайший год с момента первого громового раската. Самыми популярными из них являются у славян действия по защите головы и спины (от болезней, от грома, от страха перед грозой). В Полесье, заслышав первый весенний гром, люди слегка ударяли себя камнем по голове со словами: «Моя железная голова не боится грома» (о.-слав.); либо одним камнем били себя трижды по спине, а другим – по лбу (ПА, Николаево Каменского р-на Брестской обл.); либо перебрасывали камень через голову; либо кувыркались по земле; либо прислонялись спиной к дереву, терлись ею о ствол, затыкали зади за пояс древесные ветки и т. п. (Толстой, Толстая 1982: 49–54; Валенцова 2018: 6–9). Напомним, что эти же части тела (голова, спина) осмыслялись как наиболее уязвимые во время грозы, когда черти искали убежища вблизи человека-пешехода.

Большая часть славянских мотивировок этих действий уже утратила связь с «основным» мифом; они направлены либо на предохранение от болей в разных частях тела, либо на то, чтобы человек не боялся грома. Лишь иногда встречаются мотивировки отгонного характера: «При первом громе почухайся аб вугал хаты. Это штоб змеи к тваёй хаце не подхóдзіли» (ПА, Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Но сам по себе мотив преодоления страха (от грома, от ищущего укрытия чërта, от болезней головы или спины и т. п.) сигнализирует о первоначальной демонологической основе подобных формулировок. Например,

в с. Грабово Волынской обл. при первом громе зажженной свечой обводили вокруг головы, произнося приговор: «Каминна голова, нэ бийся ни туги, ни грому, ни вовка!» (Валенцова 2018: 7); а в Брестской области «пры першым громе у весну камень цераз сибэ перакидали, каб ниц не баяцца» (Там же: 7).

То, что в поздних славянских записях приходится реконструировать, в других этнических традициях еще недавно фиксировалось в своей изначальной форме. Например, по свидетельству К. Мошиньского, во время грозы (либо при первом весеннем громе) в Армении бытовала практика, когда от молнии защищались способом отгона злых духов, опасаясь, что они могут укрыться в человеке: женщины клали на голову камень, а во рту держали зубами иголку, и повторяли дважды: «Каменногорова, железозубна» (Moszyński 1967: 489). Здесь отчетливо видно, что объектами защиты от нечистой силы выступают голова и рот. Вообще рекомендация во время грозы держать рот закрытым, а при зевании непременно крестить его носила универсальный характер на основе широко известного убеждения, что открытый рот – это самый доступный путь для вселения злого духа внутрь человека (Агапкина 2009: 478). Не случайно в польской проповеднической литературе XVI–XVII вв. упоминается обычай простолудинов проклинать друг друга, используя следующие злопожелания: «Чтоб тебе съесть/проглотить дьявола!» или «Чтоб дьявол вошел в тебя!», «Перун бы в тебе был!» и т. п. (см. об этом подробнее: Виноградова 2013: 169–170). Можно предположить, что распространенный у славян и у кавказских народов вербальный оберег типа «Каменная/железная моя голова» первоначально адресовался скрывающемуся от грозы черту и имел отгонную семантику.

Интересные наблюдения по поводу отношения крестьян к грому высказывает К. Мошиньский в своем капитальном исследовании. Он пишет, что по сравнению с бурей и крутящимся вихрем, которые воспринимаются у славян как резко негативные и крайне опасные для людей явления, гром и молния, хотя и пугают людей шумом и вспышками света, воспринимаются весьма позитивно, поскольку они, как считалось в народе, действуют в интересах человека, очищая землю от нечистой силы (Moszyński 1967: 485). Громовержец и человек выступают в этой ситуации как союзники. А настоящий страх вызывали у людей демонические силы зла, преследуемые Всевышним, который с большой неохотой (и с предварительными предупреждениями, призывами к человеку откинуть полы одежды и т. п.) убивает людей, если те не сумели защититься от черта.

Проанализированные данные, таким образом, отражают эволюционные этапы развития сюжета о громовержце и его противнике, в которых последовательно меняются формы отношений между громом, чертом и человеком: 1) громовержец – вступивший с ним в спор черт (тексты в

виде спора-диалога); 2) громовержец – убегающий от него черт (тексты в виде этиологических поверий о происхождении грома); 3) человек во время грозы – черт, стремящийся спрятаться от грома в человеке (былички и правила поведения при грозе); 4) наконец, человек и угрожающий ему небесный властелин грома (мотивировки оберегов против грома в современных записях). Почти все тексты на сюжет «человека поражает гром», записанные в течение XX–XXI вв., указывают в качестве причины подобных случаев греховность человека, которого наказывает (убивает громом) Всевышний. При этом весьма показательным, что среди полесских заговоров от грома сохранился текст, адресованный архангелу Михаилу, с просьбой не допустить злого духа до тела и души человека: «Ангелу-архангелу, ты мой Михаил, агистратор Гавриил, ты всема силами воевод, сечи, Господи, и рубай, а злого духа до души и тела не допускай» (ПЗ 2003: 409 № 732). В качестве ритуальной формулы при первом грома жители Вологодской обл. использовали такой магический приговор, в котором содержится просьба к грому отогнать от человека все напасти: «Громушко, громушко, отведи от меня все горести и болясти!» (КИ 2004: 787).

Как можно было заметить, среди рассмотренных нами восточнославянских версий праславянского сюжета «громовержец преследует своего противника» полесские данные занимают приоритетное место. Даже по полевым записям, датированным 80–90-ми годами прошлого века, можно судить о сравнительно хорошей сохранности традиционной культуры этого архаического региона. А согласно ряду свидетельств, относящихся к началу XX века, представления о Боге-громовнике и скрывающемся от него черте были в Полесье все еще массовыми. Об этом, например, пишет польский этнограф К. Мошиньский, который сетовал на то, что в этом регионе (в центральном Полесье, где он работал в 20-е гг. XX века) ему не удалось обнаружить поверий о многих польских демонах: о богинках, подменышах, блуждающих огнях, краснолюдках и под. Но далее он пишет: «Можно смело сказать, что в народной религии полешука лишь две разновидности мифических существ по-настоящему чего-то стоят, а именно: это неисчислимое множество чертей и Бог-громовник, стреляющий молниями в эту злокозненную, но глуповатую бесовскую рать» (Moszyński 1967: 702).

Помимо рассмотренных в настоящей работе типологически разных текстов, содержащих признаки «основного» мифа, в славянской мифологии сохраняется еще множество других жанровых разновидностей, в которых в той или иной форме отражаются архаические представления о противостоянии громовержца и его противника. Это касается, например, славянских заговоров от змей, а также широко известных поверий: о том, что гром бьет в цветущие растения, или молния якобы «выедает лесные

орехи»; о том, что объектом преследования грома могут выступать души умерших некрещеных детей (западнославянские и карпатоукраинские данные), и целый ряд других. В настоящем исследовании была учтена лишь та восточнославянская версия анализированного сюжета, в которой действуют громовежец и преследуемый им чёрт.

Литература и источники

- Агапкина 1999 – *Агапкина Т.А.* Дуб // СД 1999. Т. 2. С. 141–146.
- Агапкина 1999а – *Агапкина Т.А.* Ель // СД 1999. Т. 2. С. 183–186.
- Агапкина 2004 – *Агапкина Т.А.* Осина / СД 2004. Т. 3. С. 570–574.
- Агапкина 2004а – *Агапкина Т.А.* Лещина // СД 2004. Т. 3. С. 109–112.
- Агапкина 2009 – *Агапкина Т.А.* Рот // СД 2009. Т. 4. С. 477–483.
- Афанасьев 1994/1 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1
- Балов 1901 – *Балов А.В.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 81–134.
- Безіменний (з Осовець) 1894 – *Безіменний (з Осовець)*. Из уст народа. Легенди. «Грім, то війна між богом і дідьком» // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. Львів, 1894. Т. 2. С. 180.
- Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* «Каменная моя голова...»: Об одном обычае при первом громае // Живая старина. 2018. № 4. С. 6–9.
- Виноградова 2013 – *Виноградова Л.Н.* Демонологические образы и мотивы в жанре славянских проклятий // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М., 2013. Вып. 2. С. 159–176.
- Галайчук 2016 – *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків, 2016.
- Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
- Даль 3 – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В четырех томах. М., 2004. Т. 3.
- Демидович 1896 – *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 107–145.
- Дикарев 1905 – *Дикарев М.* Народный календар Валуйського повіту Борисівської волости у Вороніжчині // МУРЕ. 1905. Т. 6. С. 113–204.
- Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. Диалектологические заметки, народные рассказы, былички, сказки.
- Ефименко 1877 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1.
- Звонков 1889 – *Звонков А.П.* Очерк верования крестьян Елатомского уезда Тамбовской губ. // Этнографическое обозрение. 1889. № 2. С. 63–80.

Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.

Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. 1890. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1. С. 1–234.

Иванов 1900 – *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губ. // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 68–118.

Иванов, Топоров 1974 – *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Казначэеў 1994 – *Казначэеў В.В.* Сучасны стан усходнепалескай міфалагічнай традыцыі // Гавораць чарнобыльцы (3 мясцовых гаворак чарнобыльскай зоны ў Беларусі). Мінск, 1994. С. 164–208.

Кербелите 2001 – *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

КИ 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

Колеса 1898 – *Колеса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю (в с. Ходовичах Стрийського пов.) // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.

Крачковский 1874 – *Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.

Логинов 1993 – *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Макаренко 1913 – *Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь, Енисейская губ. СПб., 1913 (Записки Имп. Русского географического общества. 1913. Т. 36).

Макашина 1982 – *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83–101.

Максимов 1903 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1903.

МБ 2011 – Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік / Склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011.

МУРЕ – Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1899–1918. Т. 1–20.

НБ 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004.

Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Никифоровский 1907 – *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.

Новак 2009 – *Новак В.С.* Славянская міфалогія (На матэрыялах Гомельскай вобласці). Мінск, 2009.

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

ПЗ 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.

ПЭС 1983 – Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.

Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные.

Романов 1911 – *Романов Е.Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911. Вып. 1.

Романов 1912 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. Быт белоруса.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995–1912. Т. 1–5.

Сержпутовский 1911 – *Сержпутовский А.К.* Сказки и рассказы белорусов-полешуков. СПб., 1911.

Синозерский 1896 – *Синозерский М.* «Отчего пораженные грозой святы?» // Живая старина. 1896. № 3–4. С. 537–538.

СМР 1970 – *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Терещенко 1999 – *Терещенко А.* Быт русского народа. М., 1999. Ч. VI–VII.

ТМКБ 2009/4/2 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2009. Т. 4: Брэсцкае Палессе. В 2-х кн. Кн. 2.

ТМКБ 2013/6/2 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2013. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе. В 2-х кн. Кн. 2.

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Зеркало // СД. 1999. Т. 2. С. 321–324.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Гром // СД. 1995. Т. 1. С. 558–560.

Толстой 1995а – *Толстой Н.И.* Громобой // СД. 1995. Т. 1. С. 560–561.

Толстой, Толстая 1982 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83.

Топоров 1998 – *Топоров В.Н.* Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции. М., 1998.

Ушаков 1896 – *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 146–204.

Франко 1895 – *Франко І.* Из уст народа. Легенды. «Про грім і блискавку» // Житє і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. Львів, 1895. Т. 3. С. 218–219.

Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

Чубинский 1872 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1.

Чулков 1782 – *Чулков М.Д.* Словарь русских суеверий. СПб., 1782.

Шейковский 1869 – *Шейковский К.* Быт подолян. Киев, 1860. Т. 1. Вып. 2.

Шейн 1902 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство и проч.

Ширский 1923 – *Ширский А.А.* Из легенд Ветлужского края // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Третий этнографический сборник. Кострома, 1923. Вып. 29. С. 5–16.

Шухевич 1904 – *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнольогічний і статистичний огляд. Т. 4 // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. Львів, 1904. Т. 7.

Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. Т. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.

Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2. Kultura duchowa. Cz. 1.

Pietkiewicz 1938 – *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

Piotrowicz 1907 – *Piotrowicz S.* Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne wsi Bortnik na Pokuciu // Lud. Lwów, 1907. Т. XIII. S. 118–129; 216–232.