

Н. А. АРХИПЕНКО

## НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ ДОНСКИХ КАЗАКОВ

Мифология пронизывает все разделы народной культуры. Однако в мифопоэтической картине мира выделяется особый фрагмент – демонология, отображающая представления о реальности в собственно мифологических знаках. Наиболее четко выделяемой единицей этой группы верований является персонаж, под которым понимается инвариантный набор смыслообразующих признаков, объединенных именем<sup>1</sup>. Мифологические представления также включают в себя мотивы, т. е. «элементарные мифологические единицы, содержащие предикат и устойчиво существующие в народной традиции» [Левкиевская 1997, 111].

Исследование мифологических верований донских казаков проводилось на материале полевых записей фольклорно-этнолингвистической экспедиции кафедры общего и сравнительного языкознания Ростовского государственного университета. В период с 1992 по 2002 гг. было обследовано около 22 районов Ростовской и Волгоградской обл. География исследованных населенных пунктов достаточно репрезентативна. Здесь представлены Верхний Дон (Шолоховский, Верхнедонской, Боковский, Советский и др. р-ны), Средний Дон (Обливский, Волгодонский р-ны Ростовской обл., Суровикинский, Чернышковский р-ны Волгоградской обл.), Нижний Дон (Константиновский, Усть-Донецкий, Семикаракорский р-ны), бассейн Северского Донца (Каменский р-н) и левобережье Дона (Пролетарский р-н). Исторически эти населенные пункты входили во все округа бывшей Области войска Донского, за исключением Хоперского и Миусского.

Демонология донских казаков представляет собой особым образом организованную систему. Наряду с персонажами (*домовой, уж (домовая змея), огненный змей, русалка, сом, ведьма, колдун, персонажи устрашения*) в нее входят и связанные с ними мотивы (*посещение женщин и сожиг-*

*тельство с ними, отбирание молока у коров, устрашение*). Донская мифологическая традиция, существуя на окраинной территории говоров вторичного образования, обладает достаточной устойчивостью. Типологически верования донских казаков представляют собой локальный вариант южнорусского территориального диалекта духовной культуры русского народа. Об этом свидетельствует наличие общерусских мифологических персонажей, мотивов и обслуживающего их словаря. Существует ряд признаков, характеризующих именно южнорусскую разновидность в сравнении с севернорусской: меньшее количество персонажей, отсутствие женских соответствий мужским мифологическим образам, качественная и количественная редукция характеристик персонажа [Дынин 1993]. Бытование мифологических представлений донских казаков определяется общими закономерностями, в частности сосуществованием элементов разных культурных систем – языческой и христианской. С позиции носителя этнокультурной информации *водяной, домовой, ведьма*, с одной стороны, и *Бог, чёрт* – с другой, являются персонажами одного порядка. Взаимопроникновение языческого и христианского в верованиях казаков может принимать различные формы.

Сложная, обусловленная прежде всего выполняемой функцией дохристианская система оценок (помогающий, наказывающий за нарушение запрета, защищающий, вредящий персонажи) заменяется более простой, пришедшей из христианства, – чистый или нечистый. В этом случае христианские образы и имена могут служить своеобразными классификаторами при интерпретации. Персонаж, относимый к нечистой силе, помимо прямых, наделяется косвенными наименованиями, в качестве которых используются названия *чёрта, беса, сатаны* как антипода Бога. В донских говорах подобными именами или характеристиками наделяются *огненный змей (чёрт, бес, нечистый (дух), недобрый (дух), лукавый (дух)), домовый (черт, сатана, бес, нечистый)*: «Эта женьщина если таскуить на мужу, то да неё змей литаить. Ну эта ни муи, а нечистый приходить» (зап. в 1992 г. Н. А. Архипенко от М. И. Артемьевой, 1924 г.р., х. Золотарёвка Семикаракорского р-на [АА]); «...А мне мама гаварить: "Ўон да тѣти

<sup>1</sup> Подробнее о значимых признаках мифологического персонажа см.: [Виноградова, Толстая 1989].



Нюры *бес* лятаить, то ана на дяди Миши таскуить"» (зап. в 1997 г. Н.А. Архипенко от Т.Ф. Исаевой, 1923 г.р., х. Потапов Волгодонского р-на [АА]); «*Дамавой – эта тод жы щёрт*» (зап. в 1994 г. Н.А. Архипенко от З.И. Тимофеевой, 1926 г.р., ст-ца Вешенская Шолоховского р-на [АА]); «*Чярты, ани и в доми жывуть, вот дамавой у кажнам дами есть*» (зап. в 1997 г. Н.А. Архипенко от А.Е. Устиновой, 1911 г.р., х. Потапов Волгодонского р-на [АА]). Однако строгая христианская схема оценки персонажей иногда оказывается недостаточной, поэтому могут возникать взаимоисключающие интерпретации, при которых в сознании носителей актуализируются те или иные характеристики образа. Так, домовый может исключаться из разряда нечистой силы и даже соотноситься с Богом по месту обитания (дом, жилище человека), некоторым положительным функциям (покровительство семье): «*Ничистая сила – эта щёрт, а дамавой – хазяин дома*» (зап. в 1992 г. Н.А. Архипенко от З.И. Табунщиковой, 1932 г.р., х. Золотарёвка Семикаракорского р-на [АА]); «*Хто иво увидить, дамавова? Можыть, эта проста пугали дитей: Бох накажыть, дамавой. Вот будиш балаваца, дамавой вазьмёт*» (зап. в 1998 г. Н.А. Архипенко от В.В. Красиковой, 1926 г.р., ст-ца Обливская [АА])<sup>2</sup>. Указанное взаимопроникновение дохристианских и христианских представлений также прослеживается в наименованиях и характеристиках других персонажей мифологической системы донских казаков, таких как *домовая змея*, *ведьма*, *колдун* [Архипенко 2000].

Существуют общие тенденции и в бытовании современных мифологических пред-

<sup>2</sup> Более развернутое сопоставление домового и Бога представлено в тексте: «*Бывала, мы на подлафку сроду ни палезим. Мама ф карниз накладёт для гостей сахару, канхвет, гаварить: "Ни лась, а то ты палезиш рукой, дамавой схватить". Ой, Госпади, ана как скажыть: "Дамавой", – я баюся тада, фсе. Или, бывала, яцц накрасить ф сипётках и гаварить: "Гляди, личку ни съеш. Я ни буду знать, а Божычка на тибя вон глядит и ушычку табе атрежыть"» (зап. в 1998 г. Н.А. Архипенко от А.А. Балахниной, 1937 г.р., х. Глухмановский Обливского р-на [АА]). Проведение параллели между действиями домового и Бога и их одинаковая оценка обусловлены общностью их функции – наказания за нарушение какого-либо запрета. Выполнение этой функции ограничивается сферой дома и семьи, адресатом чаще всего выступают дети.*

ставлений донских казаков. Например, редукция или разложение некоторых языческих верований, перераспределение функций между персонажами. Так, образ черта, практически не наделенный самостоятельными характеристиками, получает их от других: среди его функций – посещение женщин и сожительство с ними (от огненного змея), способность наваливаться и душиить по ночам (от домового).

Мифология донских казаков имеет и ряд отличительных признаков, связанных с особенностями формирования субэтноса донских казаков и его духовной культуры в условиях разрыва с материнской славянской земледельческой культурой (на фоне отказа казаков-«рыцарей» от земледелия и животноводства) [Проценко 1998]. Так, у донских казаков отсутствуют полевые духи (*полевой, полудница*), исчезают традиционные сельскохозяйственные мотивы (*ведьма* «утрачивает способность» влиять на урожай, покровительство домашнему скоту у *домового* сохраняется фрагментарно), редукции подвергается мифологический текст обрядов вызывания дождя и т.д.

В начальный период своей истории, складываясь как полиэтничный социум при ведущей роли великороссов, донское казачество формирует и новую духовную культуру, главный вклад в которую вносят казаки-мужчины. При утрате традиционных элементов славянской культуры (свадебной, родильно-крестильной, календарной обрядности) появляются новые элементы: возникает культ коня, оригинальный инициальный обряд и др. Однако мифологические представления утрачиваются избирательно: сохраняются те элементы верований, которые значимы для казаков-воинов, и забываются элементы бытовой магии (позже они будут восстановлены). Два вида магии – военная и бытовая – различаются магическим субъектом: субъект бытовой магии – женщина, владеющая необходимыми знаниями и умениями (*ведьма, ведьмóвка, ведмédка, колдóвка, ба́бка* и т.д.); субъект военной магии – мужчина. Если облик донской ведьмы в современных верованиях просматривается достаточно четко, то тип знахаря, ведуна, хранящего секреты военной магии, практически утрачен. Более того, его искусство не востребовано, так как не существует уже реципиента военной магии – казака-всадника, охотника, воина, в то время

как женщины-казачки до сих пор пользуются услугами знахарок, а иногда и колдовок. Исчезнувший к XX в. субъект военной магии воспроизведен, например, М.А. Шолоховым в романе «Тихий Дон» в образе старика с хутора Ея. Он исповедует целую науку о том, как уцелеть на войне. Необходимым элементом этой науки является молитва, что «деду... покойнику от его деда досталась... а там, может, ишо раньше была она» [Шолохов 1980, 243]. М.А. Шолохов включает в текст романа и заговоры: молитву от ружья, от боя и молитву при набеге [Там же, 243–244]. Как показывают данные экспедиций, традиция такого рода заговоров в современности практически утрачена. Так, Б.Н. Проценко к военной магии относит обереги от злых лошадей и обереги от ружья [Проценко 1998а, 241–245]. Они были зафиксированы в конце XIX в. и в современной практике не используются [Там же, 245–255]. Таким образом, формирование духовной культуры, идущее параллельно процессу этногенеза и происходящее при ведущей роли казаков-мужчин, в области мифологических верований характеризуется, с одной стороны, разрывом с традиционной славянской культурой, с другой – актуализацией некоторых разделов, в частности элементов военной магии.

В XVIII – первой трети XIX в. в связи с развитием на Дону земледелия и животноводства этническая духовная культура проходит в своем формировании новый этап, связанный с донской казачкой. В обиход внедряются традиционные родильно-крестильный и свадебный обряды, элементы народной медицины, имеющие прямое отношение к дому, семье, домашнему хозяйству. Мифологически маркированными становятся сферы жизни, связанные с домом и семьей. Из верований исчезают традиционные персонажи, не входящие в сферу дома, – водные духи (*водяной*, *русалки*), *леший*.

Фрагментарно сохранившиеся характеристики *русалки* соотносятся с ее обликом в представлениях русского народа. Фиксируются следующие функции персонажа: *выглаживать*, *мучить*, *уносить* (детей), *щекотать*, *купать*, *ловить*, *завалить*, *зашалычивать*, *зацелычивать* (чаще парней), а также некоторые проявления: *кричать* (как девки), *кричеть*, *петь*. Можно сказать, что персонаж входит в пассивный круг верований донских

казаков, причем исконный образ языческой русалки практически вытеснен образом полуженщины-полурыбы, заимствованным из европейской книжной традиции.

Сведения о *водяном* ограничиваются идентификацией лексемы и приведением локальной характеристики персонажа: «*В ваде он жывьёт, вот ы вадиной. Ну у нас их нету, эта где-та там ани*» (зап. в 1992 г. Н.А. Архипенко от А.С. Золотаревой, 1913 г.р., х. Золотарёвка Семикаракорского р-на [АА]). Помимо этого водяной устойчиво сохраняется как персонаж устрашения, образ которого создается исключительно словом, теряя какие-либо значимые характеристики. Лексема *водяной* включается в состав конструкций устрашения: «*Мине бабушка гаварила: "Ни хади купаца, а то вадиной утацить"*» (зап. в 1998 г. Н.А. Архипенко от Е.И. Королевой, 1908 г.р., ст-ца Обливская [АА]).

*Потомственная знахарка А.Р. Кичапова, 1928 г.р., х. Матвеевский Шолоховского р-на. 2004 г. МДЭ РГУ.*



*Мифологическая картина мира донских казаков*



Его место в мифологической системе занимает *сам*, действующий в достаточно простых по сюжету быличках: «*Эта я сам видел, ишо малинький был. Каровы на вадапой пашли, а патом-та щириз Дон и паплыли. А задняя вдрух каг закричить и пад воду ушла, как хто-та тянить иё ўнис. Патом как выскащить апать, напалавину пряма, и апать спряталась, и фсе. Вот эта сом и был*» (зап. в 1992 г. Н.А. Архипенко от И.И. Колубасва, 1905 г.р., х. Золотарёвка Семикаракорского р-на [АА]). Трансформация *водяного* в образ *сама*, на наш взгляд, возможна по нескольким причинам. Водяной как персонаж русской мифологии имеет черты рыбы во внешнем облике<sup>3</sup>. Кроме того, сом, не выделяясь как отдельный персонаж, является постоянным спутником водного духа<sup>4</sup>. При общей тенденции сокращения верований в водных духов важную роль начинает играть особое отношение казаков к Дону (*тихий, православный*): считается, что в нем не может обитать нечистая сила. Обусловленные традицией представления соотносятся и с реальным существованием этого вида рыб в реках Донского края. На этом фоне происходит некий метонимический перенос: *сам* начинает восприниматься как рыба, сопровождающая водяного. Редукции подвергаются характеристики персонажа, не связанные со сферой интересов донской казачки (покровительство мельникам и пчеловодам, связь с русалками), напротив, актуальные для нее становятся основными (топить детей, домашних животных)<sup>5</sup>. Происходит перераспределение со-

<sup>3</sup> Тело водяного покрыто чешуей [Померанцева 1975, 41], он выглядит как полурыба-получеловек [Черепанова 1983, 34], как человек с сомовьей головой [Гура 1997, 758]. В XX в. фиксируется полностью зооморфный облик водяного: рыба [Черепанова 1983, 34]; сом, осетр, карась, налим [Гура 1997, 750]. Трансформацию облика водяного можно определить как постепенную смену антропоморфной ипостаси зооморфной (обликом рыбы).

<sup>4</sup> Это фиксируют достаточно ранние источники: водяной любит сома и ездит на нем [Даль 1996, 48]; сома нельзя употреблять в пищу, так как это чертов конь; нельзя бранить сома, иначе водяной будет мстить за него [Афанасьев 1995, 241]; сома нельзя употреблять в пищу, так как это любимая пища на столе водяного [Максимов 1995, 321].

<sup>5</sup> Типичные объекты воздействия в быличках о соме – дети, домашние животные и птицы: «*Я помню, у нас тут яма была, там самы вадилсь, крупныи. И вот мне захателася, дифцёнкай жы была, захателася дастады дно. Я как мырнула, дна ни*

хранившихся функций и характеристик водяного между другими мифологическими персонажами. Так, способность давать и отбирать улов приписывается колдуну, реже ведьме. Таким образом, с позиции носителя этнокультурной информации представления о водяном можно считать утраченными, но, с точки зрения стороннего наблюдателя, можно говорить о своеобразном видоизменении (количественном и качественном) исходных общерусских представлений о водяном<sup>6</sup>.

Наиболее полно и отчетливо в донской традиции представлены образы домового и ведьмы.

*Домовой*, сохраняя основные характеристики общерусского домового, имеет и ряд отличий. Персонаж наделен несколькими ипостасями: неясный, невидимый, неизвестный облик; антропоморфный (небольшой человек, огромный человек, облик хозяина); антропозооморфный (лохматый, косматый человек); зооморфный (кот, ласка, росомаха). Локальной донской особенностью можно считать актуализацию одной наиболее важной внешней черты при одновременной редукции или исчезновении других. Такой чертой домового является косматость, лохматость. Очевидно, что донскими казаками осознается связь богатства (благополучия) и лохматости, имеющая глубокие корни в обрядовой и мифологической семиосферах русской духовной культуры [Успенский 1982, 99–100], в том числе и в ее донском диалекте. Например, в культурном тексте гаданий: «*На Крищения мы в балагани авецик лавили. Если лахматая шерсть, харошая, то муж багатый будить*» (зап. в 1993 г. Н.А. Архипенко от Е.Т. Фроловой, 1905 г.р., х. Апаринский Усть-Донецкого р-на

*дастала, глубокая была, а вымырнуть ни магу, давить миня на нис, давить на нис. Я тут ни раштирлясь, атталкиваюсь нагой, даю наверхь. Я выплыла, а ани: "Ай, от ана. Щё ты там делала, а мы уже хатели ф хутар бижать – Панька утанула". Так то ш сам-та самый и был, тащил-та миня за нагу, ели вылизла» (зап. в 1997 г. Н.А. Архипенко от Е.И. Сорокиной, 1916 г.р., х. Потапов Волгодонского р-на [АА]); «*Я сама видала: пряма большой гусь, и он йиво. Нырнул гусь – и фсе, и большы ни вынырнул. Гаварять, сам йиво утапил» (зап. в 1994 г. Н.А. Архипенко от П.И. Максеевой, 1912 г.р., ст-ца Вешенская Шолоховского р-на [АА]).**

<sup>6</sup> Подробнее о механизме трансформации водяного в сома см.: [Архипенко 1998].

[АА]); то же в быличке о домовом: «*Навалился щё-та ночью, давить, жмёт. Ляжу, ни павярнуца, ни вздохнуть. Эта дамавой. Я лапнула – голинький, эта будить худа, а если б лахматый, ф шырсте, так тада г дабру*» (зап. в 1992 г. Н.А. Архипенко от А.С. Золотаревой, 1913 г.р., х. Золотарёвка Семикаракорского р-на [АА]).

Домовой сохраняет амбивалентность функциональных характеристик, что проявляется в антонимическом характере лексики, описывающей действия персонажа: защитные и попечительные функции (*любить, возлюбить, помогать, защищать*), вредоносные (*изживать, мучить, творить, гадости делать*). Основная функция домового – наваливаться по ночам на человека и душить его – обозначается глаголами *наваливаться, давить, душить, жать, надавливать*: «*Я от как-та лигла спать ночью, и навроди как я заснула. А тут слышу, как чё-та душить миня, как давить всё равно: навалилась што-та мяхкая, а я и вздохнуть ни магу, и пашивилица ни магу. Мне бабушка када-та расказывала, шо спрасить тут нада – к худу или г дабру. Эта дамавой-та душить, и он должын как ответить. Ну я ни спрасила, дюжы испугалась*» (зап. в 1999 г. Н.А. Архипенко от К.Е. Рыжкиной, 1925 г.р., х. Трофимов Константиновского р-на [АА]). Домовой имеет женское соответствие, именуемое в быличках *домови́лиха, хозяйка, хозяйюшка*. Интересно, что это не характерно для южнославянской мифологии в целом, между тем существует в северной локальной традиции.

Основной источник сведений о домовом – былички, в которых, помимо указанных, существуют следующие сюжеты: домовый прячет вещи (предметы) в доме; домовый шумит (гремит) по ночам; домового можно увидеть (заглянув на чердак); домовый мучит / жалеет скотину (если она не подходит / подходит по масти); домовый защищает от ведьмы / колдуна; домового переводят в новый дом; домовый душит / наваливается (на) женщин, чьи родственники находятся в отъезде.

**Ведьма** как мифологический персонаж у донских казаков в целом представляет собой образ, принадлежащий восточнославянской мифологической традиции. Локальный вариант персонажа имеет ряд черт, связанных с этническим своеобразием донского казачества. В традиции Дона актуализирована та



Печной столб и «свинья» – место, где обитает домовый. Ст-ца Раздорская Усть-Донецкого р-на. 2001 г. МДЭ РГУ. Фото М.И. Ищенко.

часть представлений, которая связана со сферой интересов женщины-казачки (дом, семья, хозяйство), при этом утрачены сельскохозяйственные функции ведьмы (влиять на урожай, осадки)<sup>7</sup>.

Популярность персонажа проявляется в большом количестве его наименований (*ведьма, ведьмóвка, ведьмáчка, ведмédка, колдóвка, колдунíца, колдунья, колдовнiца, колдушка*). Ведьма относится к категории людей, обладающих особыми знаниями, причём нечистыми, отрицательными (*знать-ся с чертями / дьяволами, вступить к лукавым, читать черномáгу, от Бога отречь-ся, черти мучают*), и имеет специфические внешние характеристики: узнается по тому, что прячет глаза, ходит скрюченная, суелливо себя ведет (*крутится-вертится, крученая, верченая*), быстро и торопливо говорит; ею может быть как очень старая (и тогда *дряхлая, скрюченная*), так и молодая (*полная, белая, румяная*) женщина.

<sup>7</sup> О присущей восточнославянской традиции способности ведьмы влиять на урожай см.: [Виноградова 2002].



Ведьма обладает способностью к колдовству и соответствующими знаниями. Лексика донских казачьих говоров, описывающая ее функции и предикативные характеристики, достаточно многочисленна и с точки зрения особенностей значения делится на три группы: 1) лексемы со значением 'владеть колдовством, уметь колдовать, заниматься колдовством' (*колдовать, ведьмовать, ведьмачить, занимать, знать*); 2) лексемы со значением 'совершать вредоносные действия, причинять вред путем колдовства' (*субить, сгубить, портить, испортить, делать, сделать, подделывать, насовать, рабывать, напустить, походить*); 3) лексемы со значением 'причинять вред кому-либо определенным способом' (*приговаривать, шептать* (при помощи слова); *насылать килы / порчу, напускать килы, сажать килы* (обычно по ветру), *краски подливать* (насылать на женщин длительное обильное кровотечение; присушивать с использованием менструальной крови); *след вынимать* (манипуляции со следом человека); *присушивать, отсушивать, приколовывать* (заниматься любовной магией); *отнимать молоко, отбирать молоко, доить корову, выдаивать корову / молоко*. Ведьма также может считаться причиной засухи (чтобы вызвать дождь, нужно облить ее водой или толкнуть в реку), редко – причиной падежа скота. Лишь фрагментарно сохранились представления об особой активности ведьмы в период больших годовых

праздников. Они существуют в виде акциональных оберегов. К примеру, на Юрьев день необходимо перевязывать все двери хозяйственных построек шерстяными нитками / вещами хозяина.

В качестве пристрастий ведьмы называются: вредоносные действия, которых она не может не совершать («*нищий и не оставляет*»); оборотничество (превращение в свинью, собаку, колесо, клубок, реже в птицу, кошку). Мотив распознавания ведьмы представлен в многочисленных быличках, где ведьма узнается по следам нанесенных ей увечий во время ее превращения (синяки от ударов, отрезанные уши, отрубленные конечности у свиньи / собаки и проч. сохраняются и у ведьмы в человеческом облике). Оpoznать ведьму можно и по ее реакции на определенные манипуляции: хозяйка испорченной коровы кипятит молоко на сковороде с 12 иглами, выложенными в форме креста; собирает во время Великого поста 40 головешек из печки и сжигает их на Пасху – женщина, пришедшая в дом под каким-либо предлогом сразу после выполнения магических действий, признается ведьмой. Так же определяется и человек, просящий что-либо у хозяйки сразу же после отела коровы.

Особое значение имеет смерть ведьмы – тяжелая и мучительная. Женщина, умирающая в течение нескольких дней и просящая руку, интерпретируется как ведьма. Важное значение в этом случае приобретает запрет

подавать руку умирающему, которого подозревают в колдовстве, так как это является способом передачи знаний. Чтобы облегчить участь такого человека, необходимо просверлить дыру в потолке (в матке), забить осиновый (дубовый) колышек в потолок (под матку), опустить умирающую на пол, накрыть ее ко-



Старые ведра как оберег от сглаза. Ст-ца Елизаветинская Азовского р-на. 2003 г. МДЭ РГУ.

рытом, разбить форточку. Еще один характерный признак ведьмы – большое количество молока при плохой корове или вообще при ее отсутствии. Отобранное путем колдовства молоко может храниться в столбе, подпиралом крышу сарая, в бороне, в пне.

Персонаж, в верованиях славян характеризующийся «раздвоением образа по функциональному признаку» [Черепанова 1983, 48], в донской традиции представлен одновременно в двух своих проявлениях: *огненный змей*, характерный для южных территорий, и *уж (домовая змея)*, характерный для севернорусской традиции.

Огненный змей является одним из самых популярных персонажей мифологической системы донских казаков, что еще раз подтверждает активность бытования верований, связанных со сферой дома и семьи. Он действует в сфере жилища человека, посещая женщин, испытывающих крайнюю степень тоски после смерти (иногда отъезда) мужа, сына, реже еще кого-либо из близких. Огненный змей сожительствует с женщиной, принимая облик умершего человека, и доводит ее до гибели. За этим персонажем закреплены два места обитания – вне дома и внутри дома. Сфере вне дома соответствует фантастический зооморфный облик (светящийся шар с большим хвостом), внутри дома – антропозооморфный: персонаж предстает в виде недавно умершего мужа, но с мохнатой / прозрачной / отсутствующей спиной, когтем. Для описания антропоморфности облика в текстах быличек обычно используются слова со значением 'покойник' (*покойный, покойник, мертвый*), имена собственные («*Ну прямиа Коля мой ходить и ходить*»), термины родства (*муж, мужик*). От места действия зависит и способ передвижения: вне сферы дома персонаж летает, внутри дома – ходит: «*Вылитаить из-за бугра звизда, фся гарить, а патом ў дваре падаить, и выхидить покойник. От этат муш-та каждую ночь може прихидить*» (зап. в 1992 г. Н.А. Архипенко от З.И. Табунщиковой, 1926 г.р., х. Золотарёвка Семикаракорского р-на [АА]). Вероятно, огненный змей совмещает в себе черты собственно огненного змея, одного из древнейших славянских мифологических образов, и «ходячего» покойника, который как самостоятельный персонаж в донской традиции

не зафиксирован. Для нейтрализации воздействия мифологического персонажа необходимо положить рядом с собой ребенка, помочиться в каждом из углов дома, посыпать вокруг дома мак, осветить дом, лечиться от тоски, произнести особого рода приговор<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Приведем текст былички, включающий основные мотивы и характеристики огненного змея: «*Прилятит надобрый, вот умреть... Адна рассказывала: муш у ней умир, двое или трое дитей у ней. Ну, ана загарявала, а он стал, нидобрый, хадить и грит: "Ни гарюй, я табе фсе́ буду делать, и каня табе убяру, и фсе́ буду намагать". Ну, и ана жыла с етими, з дятми, что ли, а радныя ат ней врось, наверна, жыли, патаму што, ана гаварить, стали замицать, что, мол, ана таскуить, эта к ней ходить нидобрый. "А я, грить, вот день я не ем, ничё не хочу исть. А вецирам он приходить – на стале што тока хош". Он грить: "Иди, кушать будим с табой, я же тебе никада ни брошу. Я фсе́ буду намагать и фсе́ вот, ты еш, а то ты вот ни ши". Патом стали радныи замицать, стали ие ляцить: "Пускай ана принимать какова-нибуть мужыка, а то, гврять, эта он ие убьёт. Будить хадить и убьёт". – [Соб.: А как они определили, что это "недобрый"?] – Ну, гврять, от звяздо разлятица, вот прямиа, грить, в дваре рассыпица, как от лятишь. Ну и вот ани стали хадить к ней. И он, грить, уш стал хадить... фсе́. Адин рас принёс и гвварить: "От ты утрам фстаниси -- я дитям принёс пряниках". Я устала утрам, а там конския гомны мёрзля ф кашолки. Тада, грить, мне в голаву ешло: да ие жы он гвварил, что дитям пряники принясу, а наглядя че, грить. Нощю ана жы ня разглядить, эта ей кажыца, што пряники. А патома пришил, три мне дал, грить, три или два пряника, прямиа от, грить, красныя... раньшы "коники" назывались, ляжи. А он грить: "На, дитям утрам аддаш. А щас, грить, палажы пат падушкы". Я палажыла, а утрам фстала, а ани два мёрзлых катяха. – [Соб.: А как он выглядел сам?] – Ну, эта уш ана ни гвварила, че видала. Ну, прямиа от приидить – мужык и фсе́. – [Соб.: Ее муж?] – Ие. И так-та в этай адёжы и фсе́: и намагать, и гаварить, и делить, и фсе́. – [Соб.: А как же ее вылечили?] – Вылечили. Ну, стали радныи, принясли ей канпей, зёрнушках, нажарили. Гвварять: "Сячь на парогы и грызы их. А он приидить, скажыть: «Ты че делаши?». А ты скажы: «Да фишей ем». А он скажыть табе: «Фишей ни ядыть». А ты тада яму ответь, что мёртвыи г жывыи ни ходять". А ана гвварить: "Я села так на парогы, идеть, он жа идеть, вон, мужык и фсе́. Вон: «Че, грить, ты делаши?». А я, грить, яму так. Ка-а-ж, грить, загудела, аж дом весь, я думала, грить, развалица. Ана протиф пашла яво. И фсе́, грить, большы ни пришил". А то бы он ие убил. Хадил ба да тех пор, нака ие убил...» (зап. в 1998 г. Т.Ю. Власкиной от Е.А. Горбуньковой, 1912 г.р., ст-ца Обливская [АТВ]).*



Еще одним персонажем мифологических верований донских казаков является *уж* (*домовая змея*) – *ужак, ужака, змея, змеюка, домовая, домовилиха*, – имеющий зооморфный облик, обитающий в сфере жилища человека (во дворе: под фундаментом, под крыльцом и т.п.) и выполняющий функцию покровительства и патронажа. У этого образа отсутствуют яркие индивидуальные характеристики во внешнем облике, проявлениях, функциях. Ему присуще отстраненное поведение по отношению к человеку: уж избегает любых контактов с ним, единственное его проявление – визуальное. Особую роль в текстах об уже приобретают глаголы *быть, иметься*. Мифологическая семантика этих слов связана с представлениями о способности ужа приносить благополучие и достаток: есть уж во дворе – есть удача, благополучие, нет ужа – нет благосостояния и достатка. Функцию наказания за несоблюдение условий контакта (нельзя бить, убивать, пугать, трогать ужа при встрече с ним) персонаж выполняет опосредованно: он уходит со двора, и после этого семью ожидают несчастья. «*Ужак, он есть у фсех в дворе, проста жывьёт, а то уйдёт када, усе балеть будуть» (зап. в 1997 г. Н.А. Архипенко от Т.А. Шарамко, 1916 г.р., х. Потапов Волгодонского р-на [АА]); «*Мы за ней пагнались, а ана шасть – и нету» (зап. в 1993 г. Н.А. Архипенко от Г.А. Лебедевой, 1916 г.р., х. Хоботок Каменского р-на [АА]). Особому запрету подвергается нанесение вреда ужу: «*Я маладая была, а у нас курортники фсягда стаяли. Ани ушли на базар, а я пайду прибяру, асвяжу палы, прамою. А четверть с малаком стаяла в углу, в ваде. Ани у нас малако брали. А послы ани гаварять: "Мы удиляимся, придём, а палавины четверти малака нету. Мы тольки вам ни магли сказать". А я как приди, а тада узинькии были горлышки, а он как ис четверти – шлёп. Я шумлю: "Нюра, Нюра, иди сюда!" Мне ба иво выгнать, да и фсё ба. Я иво зарубила. Малака из ниво была скока хочиши, вони. Он жы малако папил. Я у них, грешница, дикалон взила, збрызнула. А им гаварю: "У вас ф четверти сидел ужак". Да от мы скока пажыли, жытья ф хати ни было. Фсю хату развалили, мы и ни жыли. Павыгнали нас, то калхозы пашли, то туды-сюды. Вот так и пашло нихарашо, и пашло» (зап. в 1998 г. Н.А. Архипенко от***

А.П. Бондаренко, 1920 г.р., ст-ца Обливская [АА]). Наличие этого персонажа как самостоятельного говорит не только о следовании славянским традициям, но и об известном своеобразии<sup>9</sup>. В целом верования в домовую змею представляются значительно редуцированными, однако существование в донской локальной традиции двух персонажей, основной функцией которых является покровительство дому, семье и хозяйству (домовой, домовая змея), еще раз свидетельствует о том, насколько важны были эти сферы для жизни донской казачки.

Образ *колдуна*, возрожденный в духовной культуре казачкой, становится монофункциональным, включенным в культурный текст 'колдун на свадьбе'. Причем в донских сюжетах (колдун останавливает свадьбу, вредит свадебной процессии) возникает образ, отличный от русского колдуна: он воспринимается не как представитель нечистой силы, а вредит часто безобидно (лошади распрягаются, у брички отваливаются колеса, поезжане и жених с невестой получают желудочное расстройство), наказывая за то, что забыли пригласить на свадьбу. У донского колдуна «иная миссия, чем у его собственно русского собрата. Если последний в свадьбе призван подчеркнуть инициальный характер обряда <...>, то первый подчеркивает общественный (общинный) характер донской свадьбы, тот самый, который ввели в обиход казаки XVI – XVIII веков» [Проценко 2000, 243].

Таким образом, можно констатировать, что в донской мифологической традиции в XVIII – первой трети XIX в. актуализируются те персонажи или их характеристики, которые непосредственно связаны с жизнью казачки, ориентированной на дом и семью, что находит отражение и в современном состоянии мифологических верований. Своеобразие верований донских казаков обнаруживается и при рассмотрении мифологических мотивов, группирующих вокруг себя нескольких персонажей. Один из них – мотив посещения женщин и сожительства с ними. В различных локальных традициях он соотносится с разными субъектами. В роли мифического любовника может выступать не

<sup>9</sup> Подробную характеристику набора смысловых признаков этого мифологического персонажа см.: [Архипенко 1999].



только исконный персонаж – огненный змей, но и черт, покойник, леший, водяной, домовый [Козлова 2000]. На Дону вокруг этого действия объединены два образа – *домовой* и *огненный змей*. Подобное функциональное сближение стало возможным из-за осознания их общности как связанных с культом предков: домовый – родителей, «чистых», а огненный змей – «заложных», нечистых покойников. Следствием этого явились тексты быличек о домовом, содержащие в своей основе редуцированный мотив посещения женщин и сожительства с ними. Сокращению в этом случае подвергается указание на сексуальную связь с женщиной<sup>10</sup>.

С домом как наиболее актуальной для казачки сферой жизни и деятельности связаны три мифологических персонажа – *домовой*, *уж*, *огненный змей*. Очевидно, что это в некоторой степени противоречит современным процессам редукции верований и представлений. Результатом разрешения такой ситуации являются тексты о домовом, содержащие мотив посещения женщин. В тех населенных пунктах, где фиксировались подобные былички, в систему мифологических представлений не включается огненный змей, а его основные функции и некоторые характеристики переносятся на образ домового.

В полевых материалах обнаруживаются тексты быличек, объединенные мотивом отбирания молока у коров и посвященные *ведьме*, *ужу* и *саму*. Приведем три наиболее типичных текста: «*Банка была у нас, кароф портила. Придѣть ночью, падоить карову, а утрам ф стада иѣ гнать. А ана стаить окала иѣ двара и кричить, вечирам идѣть и апять кричить. Папа пашол, иму наша бабушка сказала, и выдирнул зуб у*

<sup>10</sup> Приведем пример текста, где мотив посещения женщины связывается с домовым: «*Случалась мне. Сына правадил я в армию, я жы асталась адна. Целый год дамавой мне замушил. От ляжу спать, а он лажыца са мной, я с краю ляжу, а он ат стенки. А такая-та от лицо у ниво белая-белая, а волос дымицитый и прям стаить, как ѣжыка, и курить. А я ляжу, праснусь – лажыть у стенки. А я спрашую: "К худу или г дабру?". А он пирилизит чириз ноги и выходит ѣ двери и уходит. А адин рас сказал: "К худу"» (зап. Л.И. Гнутовой от А.Г. Черноморовой, 1928 г.р., х. Лобачѣв Обливско-го р-на [АЛГ]).*

*бараны. А аттуда малако так ы палилась. Вот ани што калдофки делали»* (зап. в 1993 г. Н.А. Архипенко от З.И. Табунщиковой, 1926 г.р., х. Золотарѣвский Семикаракорского р-на [АА]); «*Кароф ужак доить, абавьѣть ногу и к сиськи, и падоить. И надоить малака, да так он надуица, как бачонак. И карова привыкнить, и будить ана захадить на эта места»* (зап. в 1994 г. Н.А. Архипенко от П.И. Максаевой, 1912 г.р., ст-ца Вешенская Шолоховского р-на [АА]); «*Эта ф типеришния время, калхозы уж были. Сафхоз "Раманафский". У них стада хадила над Донам, пили в Дану воду. И карова адна рикардиска у них была. Што такоя? Васимнацать-двацать литраф малака надаивали – ни стала у карови малака. Как стада гонють, ана первая бягить в Дон, и вот так зайдѣть и стаить. И вот ва время вадапоя штоб закинули. Закинули (сеть), так такоя сама вытацили. Када иво разрезали, так с ниво малако так ы брызнула. Он сасал эту карову. Так ана посля, как итить туда, ана – "бу-у", бягить в воду. Год жы сом забрали, фпаймали иво, а други ни трогали, ни сасали»* (зап. в 1997 г. Н.А. Архипенко от Т.А. Шарамко, 1916 г.р., х. Потапов Волгодонского р-на [АА]). Основной мотив сопровождается сопутствующими: мотив привыкания, зависимости коровы, мотив скопления и выливания молока. В славянской традиции порча скота, и прежде всего отбирание / выдаивание молока у коров, является функцией, присущей ведьме и ужу [Виноградова, Толстая 1995, 298; Гура 1997, 312–315]. Однако уж и сом сближаются на основании их способности покровительствовать домашним животным, а эта характеристика актуализирована в донской демонологии. Помимо этого, большое значение имеет близость ужа и рыбы, проявляющаяся во всей индоевропейской мифологии [Гура 1997, 299, 317, 329]. Всё это позволило перенести одну из функциональных характеристик ужа на образ сома. Результатом стало появление в донской мифологической традиции быличек о соме, сосущем молоко у коров [Архипенко 2001].

Таким образом, демонология донских казаков на фоне иных локальных вариантов духовной культуры русского народа представляется в известной степени редуцированной. Частично или полностью утраченными оказываются как некоторые мифологические



персонажи (полудница, леший, полевой дух, банный дух), так и определенные характеристики существующих в традиции образов (покровительство домашним животным у домового, способность влиять на урожай у ведьмы). Процесс утраты элементов верований вызван отрывом пассионариев, формирующих субэтнос донских казаков, от традиционной славянской земледельческой культуры, а следовательно, и от обусловленной ею духовной культуры. Преобладание в донской локальной мифологической традиции персонажей и мотивов, связанных с домом и семьей, является следствием процесса возрождения и восстановления традиционной культуры донской казачкой, избирательно воссоздавшей актуальные для жизни женщины элементы.

Оригинальность и отличия мифологической традиции донских казаков от общерусских представлений связаны с особенностями народного менталитета субэтноса. Представление о реке Дон не только как о географическом, но и этносоциальном феномене вызвало значительную редукцию верований в водных духов, трансформацию общерусского водяного в образ сома. Кроме того, на мифологические представления оказало влияние этническое своеобразие донского казачества. В частности, о его полиэтническом составе свидетельствует наличие в верованиях элементов северного локального варианта общерусской мифологической традиции.

#### Литература

- Архипенко 1998 – *Архипенко Н.А.* Донские былички о соме // *Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова.* Междунар. науч. конф. М., 1998. С. 87–91.
- Архипенко 1999 – *Архипенко Н.А.* Представления о змее в мифологии донских казаков // *История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: проблемы межэтнических отношений.* Сб. науч. ст. Ростов-н/Д., 1999. С. 203–210.
- Архипенко 2000 – *Архипенко Н.А.* Христианские классификаторы в системе мифологических представлений донских казаков // *Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе.* Сб. науч. ст. Ростов-н/Д., 2000. С. 154–159.
- Архипенко 2001 – *Архипенко Н.А.* Отбирание молока у коров (к исследованию одного мифологического мотива) // *Лексический атлас русских народных говоров: Мат. и исследования.* СПб., 2001. С. 142–154.
- Афанасьев 1995 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. Т. II.
- Виноградова 2002 – *Виноградова Л.Н.* Ведьма // *Славянская мифология: Энциклопедический словарь.* М., 2002. С. 63–64.
- Виноградова, Толстая 1989 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // *Материалы к VI Междунар. конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы.* М., 1989. С. 86–114.
- Виноградова, Толстая 1995 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ведьма // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь.* В 5 т. М., 1995. Т. I. С. 297–301.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1996 – *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996.
- Дынин 1993 – *Дынин В.И.* Русская демонология: опыт выделения локальных вариантов // *Этнографическое обозрение.* 1993. № 4. С. 17–32.
- Козлова 2000 – *Козлова Н.К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник / *Указатель сюжетов и тексты.* Омск, 2000.
- Левкиевская 1997 – *Левкиевская Е.Е.* Славянская мифология: проблемы диалектного членения // *Истоки русской культуры (археология и лингвистика).* М., 1997. С. 111–126.
- Максимов 1995 – *Максимов С.В.* Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Проценко 1998 – *Проценко Б.Н.* Этнолингвистическая концепция происхождения и характера духовной культуры донских казаков // *Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова.* Междунар. науч. конф. М., 1998. С. 80–82.
- Проценко 1998а – *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-н/Д., 1998.
- Проценко 2000 – *Проценко Б.Н.* Донской свадебный колдун: образ, действия, функции, значение // *Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе.* Сб. науч. ст. Ростов-н/Д., 2000. С. 235–245.
- Успенский 1982 – *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Шолохов 1980 – *Шолохов М.А.* Тихий Дон. М., 1980. Т. I.

#### Сокращения

- АА – архив автора.  
АЛГ – архив Л.И. Гнутовой.  
АТВ – архив Т.Ю. Власкиной.