

Об архаических чертах народной демонологии русин Восточной Словакии*

Марина М. Валенцова

The article discusses archaic elements in the demonological beliefs of Ruthenians of Eastern Slovakia, a group of old East Slavic population in the Carpathian region. Archaic elements were identified by the comparison and confrontation with other archaic traditions of the Slavs – Polessian, Serbian, Russian, Bielorrussian. Ethnolinguistic research was carried out on the basis of published materials - articles, monographs and dictionaries, as well as author's field records. The study shows the presence of numerous cultural and linguistic archaisms belonging to the proto-Slavic era and preserved despite active and various contacts with neighbouring ethnic groups of other Slavs and non-Slavic peoples.

KEYWORDS: ethnolinguistics, Ruthenian demonology, archaism, Slavic Carpathians

Карпатские русины (этнонимы: русины, руснаки, подкарпатские русины, карпаторосы, угрорусы, угорские русины, лемки) – самая западная группа восточных славян, проживающая на территории Западной Украины (Закарпатская область, историческое название – Подкарпатская Русь) и далее вдоль северных и южных склонов Северо-Восточных Карпат в восточных районах Словакии (исторически – Пряшевщина, Пряшевская Русь) и юго-восточных районах Польши (Лемковщина)¹.

Говорить об архаичности народной демонологии, как и других сфер традиционной народной культуры русин можно, во-первых, на основании времени и истории заселения областей, на которых они проживают²; учета особых географических

* Авторская работа выполнена при финансовой поддержке проекта РНФ № 17-18-01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистический подход» (рук. акад. С.М. Толстая).

¹ Кроме перечисленных исконных земель русины проживают в районах компактного поселения в Венгрии, Румынии, в исторических областях Бачка и Срем на территории Воеводины в Сербии и Славонии в Хорватии, а также в США и Канаде. Численность говорящих на русинском языке, по разным оценкам, превышает 100 тыс. человек (Скорвид, б/г).

² В очерке истории карпатских русин с древнейших времен до 1989 г. представлено мнение некоторых чешских, словацких и русских историков, которые допускают, что малые группы восточнославянского населения проникали за южные склоны Карпат с востока или с севера возможно уже с VIII в. (ср. топонимы Ruská, Ruskov, Oroszló, Kissoroszi и др.), но они не имеют континуитета с населением, пришедшим в Восточную Словакию в XIV в. По другой гипотезе, на основании Хроники Анонима,

условий, сформировавших относительно изолированные ареалы расселения³; лингвистических данных, в первую очередь диалектологических, продемонстрировавших архаичность русинских диалектов, и генетических, показавших значительное количество старых заимствований из соседних венгерского, немецкого и румынского языков⁴. По словам Мирослава Сополиги, автора ряда публикаций по материальной культуре украинцев Восточной Словакии, директора Музея украинской культуры в Свиднике, объехавшего все русинские села Словакии, «у багатьох населених пунктах цієї країни збереглися стародавні українські традиції у тому вигляді, у якому їх подекуди уже нема на Україні».

Очевидно, что для выявления архаических черт русинской демонологии необходимо ее сравнение с демонологическими системами других славянских народов – с учетом надежных реконструкций праславянской мифологии – а также сопоставление с мифологическими традициями соседних народов – венгров и румын.

Эта задача в настоящее время может быть выполнена благодаря работам круга Московской этнолингвистической школы Н.И. и С.М. Толстых (см. Славянская этнолингвистика 2017), уже несколько десятилетий занимающейся реконструкцией древней духовной культуры славян. Результатом этой деятельности стал 5-томный словарь «Славянские древности» (Толстой (ed.) 1995–2012), где описаны в том

Ruthéni или Oroszok (русы) попали в Верхнее Потисье и в Словакию в X в. вместе с венграми, которых они сопровождали уже от Днепра. «В любом случае доказано, что в IX в. Верхнее Потисье было уже в определенной части населено славянами, которые осели там в период великого переселения народов и в последующие десятилетия» (Konečný 2015: 39).

³ С одной стороны, «гребни Карпат сформировали административную границу, которая отделила население южных и северных склонов гор», включив эти регионы в разные геополитические сферы (Magocsi 1999: 8), с другой – политические границы, разделявшие украинское население Российской империи и восточнославянское население Венгрии и Австро-Венгрии, определили различные исторические условия развития этих групп единого народа и потерю их духовного единства (Magocsi 1999: 10).

⁴ Русинским диалектам посвящена большая лингвистическая литература; о них писали О. Брок, В. Гнатюк, И. Панькевич, Г. Геровский, И. Верхратский, З. Штибер, И. Зелинский, Й. Шеплей, В. Латта, М. Лесив, Я. Ригер, О. Лешка, З. Ганудель и др.; они были предметом ареальных исследований, см.: Дзедзелівський 1958–1993, Латта 1991, Ганудель 1981–2001, Бернштейн и колл. 1967, ОКДА 1989–2001 и др. «Большинство специалистов справедливо относили русинские говоры Восточной Словакии и Закарпатья к так называемой карпатской группе говоров, которая имеет типичные признаки языкового пограничья и отражает изолированность области. По этой причине русинские говоры северо-восточной Словакии также сохранили некоторые архаические черты, которые характерны для всей карпатской группы, а в южноукраинских диалектах не встречаются» (Konečný 2000: 179). По мнению Иштвана Удвари (1950–2005), автора лингвистических и историко-культурологических работ по русинским и украинским наречиям Восточной Словакии, важной характеристикой этих пограничных говоров является их территориальная и хронологическая расчлененность. Наряду с этим в течение столетий взаимно влияли друг на друга словацкие, польские и венгерские диалекты, на их развитие воздействовал также язык немецких поселенцев. Особенностью этих говоров является то, что «на их своеобразное, управляемое собственными внутренними законами, развитие до 20-х годов нашего столетия не повлиял украинский литературный язык», т.е. не оказал на них нивелирующего воздействия (Király 2009: 73). На основании фонетических изменений в заимствованных из венгерского и немецкого словах можно предложить хронологию их заимствования в восточнословацкие и русинские диалекты: самый старый слой относится к X–XII вв., более поздние – к XIII–XIV и XV–XVI вв. (Király 2009: 74). На русинские говоры в большой мере воздействовали польская, словацкая и венгерская лексика, эти говоры восприняли множество церковнославянских литургических терминов, что вместе с уникальной архаической диалектной лексикой делает русинский отличным от других восточнославянских идиомов (Plíšková 2012: 7).

числе и демонологические персонажи, концепты, предикаты на материале всех славянских традиций.

К архаизмам в духовной культуре относятся, во-первых, сохраненные в практически неизменном виде реликты древнего мировоззрения (демонологические поверья, магические ритуалы, терминологическая лексика), нередко с забытым исконным смыслом, во-вторых, сохраненные механизмы архаического мышления, продолжающие функционировать и в новых социальных и исторических условиях, механизмы, порождающие «архаические» элементы обрядности и верований вновь. Для сохранения архаики в традиционной культуре требуются особые условия, например географические (горы, болота, маргинальное расположение в ойкумене) или ареально-этнические (окружение неродственными народами и контакты с ними). Они обеспечивают изолированность данной группы или способствуют консервации древней картины мира, вынуждают прилагать усилия по сохранению этнической специфики. К таким ареалам относят, например, Полесье, Русский Север, Кашубию, Лужицу, Моравию, Словакию, Словению, восточную Сербию, западную Болгарию – то есть большинство славянских регионов. Задачей является лишь выявление этих архаических элементов.

В данной статье речь пойдет о русинах Восточной Словакии⁵. Традиционная духовная культура русин исследована скромнее, чем их говоры, социолингвистическая ситуация или история. На этот факт обращал внимание Георгий Геровский еще в 1948 г. и, пытаясь восполнить этот пробел, опубликовал некоторые доступные ему на тот момент данные богатой народной традиции Пряшевщины, в основном из свадебной обрядности (Герровский 1948). Под руководством Г. Геровского, И. Панькевича, О. Лешки, А. Куримского и др. с конца 40-х годов проводились и проводятся разными исследователями до сих пор систематические лингвистические и фольклорно-этнографические экспедиции в восточнословацкие русинские села. В центре их внимания были, помимо языка, материальная культура (см., например, Soroliga 2002, 2006, Сополига 2011), фольклор (преимущественно песенные жанры, в том числе календарные, народная проза – сказки, легенды), паремиология и фразеология, микропонимия, а также духовная культура.

Духовной культурой «русин-украинцев»⁶ Восточной Словакии активно занимаются сотрудники Музея украинской культуры в Свиднике (Музей издает «Науковий збірник», 1965–), прежде всего Надежда Вархол (Варьян) и Иосиф Вархол. Н. Вархол является автором двух обширных статей по демонологии, посвященных женским (Вархол 1982) и мужским (Вархол 1985) мифологическим персонажам; в

⁵ В настоящее время сложились три особые группы русинского народа, разделенные орографическими и политическими границами: в Закарпатской области Украины; на северных склонах Карпат, ныне – оставшиеся после «репатриации» и переселения в другие регионы страны небольшие группы на территории Польши (устоявшийся этноним лемки); на южных склонах Восточных Карпат – на территории Словакии (этноним русины-украинцы, руснаки). Хотя в Австро-Венгрии Пряшевщина и Закарпатье составляли единую политическую и этнокультурную территорию с одним карпатоукраинским этносом.

⁶ Термин является компромиссным, предложенным в споре об этнической принадлежности русин (этническая группа украинцев или отдельный, четвертый восточнославянский народ) в рамках политического дискурса. Представляется достаточным термин *русин*.

их основе – полевые материалы, собранные в 1977–1980 гг. За время своей научной деятельности Н. Вархол успела посетить практически все русинские села Восточной Словакии (Мушинка 2010: 111), экспедиционный материал вошел также в другие статьи и монографии – по традиционной культуре (Вархол 1980, 1992, 2005, 2009, Varcholová 2001, 2004, 2009), этноботанике (Вархол 2002, Varcholová 2003), народной медицине и ветеринарии (Вархол 1995, 1998), фольклору (Вархол 1985а, 1988 и др.), паремиологии и фразеологии (Вархол 1990; Вархол, Івченко 1990). Из работ других авторов, занимающихся темой народной веры, см.: Вархол И. 1988, 1995, Neufeld 1980. Мифологические поверья и практики отражены и в книге Михаила Шмайды «А іші вам вінчую», посвященной русинскому календарю и, кстати, содержащей основательный обзор этнографических исследований и материалов этого региона начиная с XVIII в. (Шмайда 1992: 41–117).

Эти и другие работы являются уникальным источником народной терминологии духовной культуры, которая слабо отражена в словарях. Например, лишь небольшое количество названий демонов оказалось зафиксированным в словарях русинского языка или словарях говоров отдельных русинских сел (см., например, Керча 2006, Hnát 2003, Пиртей 2004).

В статье также использовались собственные полевые материалы автора, записанные в 2014 г. в трех русинских селах: Убля, Руский Грабовец, Руска Быстра (ПМ).

Выявление архаики в русинских демонологических верованиях и терминологии актуально для общеславянских мифологических исследований, отдельно для карпатистики, а также для целей реконструкции славянской духовной культуры. Коротко перечислим некоторые из таких древних черт.

1. Архаическим является один из способов избавления от подменыша – сажание ребенка в печь. Подменьш – *одмін, перемін, переміненой, перемінча, пречерянец, перелеснича, перелесник, жебрак, перемін, нелашый* – уродливый, прожорливый и немой ребенок, которого считали подброшенным лесным демоном (*дика баба, богыня* и др.) взамен похищенного человеческого. Чтобы дикая баба забрала своего уродца обратно, «подменьша» били, выкладывали на порог, выметали на мусорную кучу, а также сажали на лопату с намерением отправить в печь (Гачава)⁷ (Вархол 1982: 280). Сюжет о ребенке-подменьше у славян специально разбирался в: (Виноградова 2016: 142–157). Об архаичности мотива сажания в печь свидетельствует, помимо сказочного фонда, наличие его в южнославянских традициях (сербской, словенской), причем угроза сжечь подменьша в печи считалась у них более действенной, чем битье ребенка, характерное для западнославянских традиций (Виноградова 2016: 148). По материалам, собранным Л. Раденковичем, в Прекмурье, например, младенца подносили к печи и трижды спрашивали: *Dete, povej mi, ali si ti pravo, ali ne! Či mi ne poveš, te notri v peč vržem!* (Виноградова 2016: 148). Еще более важно в генетическом аспекте, что такие сюжеты отмечены Брониславой Кербелите в литовской мифологической прозе: женщина бьет подменьша ведьмы (*лауме*),

⁷ Названия русинских сел дается в современном словацком звучании – для более удобного поиска на карте.

собирается бросить его в печку – *лауме* забирает своего и отдает человеческого ребенка (Виноградова 2016: 149). Интересны также финно-угорские параллели к описанной практике, если помнить о культурном влиянии на карпатских русин другого финно-угорского народа – венгров: у коми-зырян завернутого в пеленки младенца мать привязывала к хлебной лопате, вставляла лопату в истопленную печь и на вопрос: «Кого запекаешь?» отвечала: «Подменьша» (или: «Ребенка банника»), после чего ожидалось, что если это подменьш, то он умрет, а если это свой ребенок, то он поправится (Виноградова 2016: 155).

Мотив «перепекания» ребенка в печи у восточных и западных славян известен в составе лечебного обряда, особенно для детей, больных рахитом или атрофией (*сухоты, собачья старость*)⁸. Зафиксирован он и у русин: больного туберкулезом ребенка «кляли на хлебную лопату и сажали в холодную печь, приговаривая: «До пеца сухоты, а з пеца тукоты» (Вышний Орлик – Вархол 2012: 42). Учитывая пространственный лечебный аспект обряда, можно предполагать, что в подменьше видели больного, родившегося с нарушением физиологических функций, ребенка. Сам ритуал «перепекания» «преследует двойственную задачу: уничтожить болезнь и самого больного ребенка и создать нового – крепкого и здорового ребенка (Топорков 2009: 42)⁹, что хорошо согласуется с мифологическим контекстом угрозы сжечь нездорового подменьша ради возвращения своего здорового ребенка.

2. Мотив связи дерева и судьбы человека характерен для всех славян, особенно в фольклоре. Дерево «участвовало» в судьбе человека, ему «приписывались категории и этапы жизнедеятельности, тождественные или близкие человеческим», «к числу фольклорных и мифологических констант принадлежит и символическое отождествление человека и дерева» (Агапкина 1999: 62–63, там же примеры). Общность судьбы человека и дерева у русин отражает поверье о том, что если молния ударит в дерево, растущее на делянке какого-нибудь хозяина, то этот хозяин умрет (Вархол 1985: 230), если в саду хозяина дерево высохнет, или буря вывернет его с корнем, это означало скорую смерть хозяина дома (Вархол 1992: 241). Подобные мотивы встречаются у поляков: если во время бури ветер вырвет дерево с корнями, то умрет тот, на чьей земле это случилось (Агапкина 2013: 43).

3. Поверья о демонах судьбы у славян распространены не повсеместно, они известны в основном в южнославянских традициях (с.-х. *суђенице, суђаје, усуде*, болг. *орисници, уреинници, наречници, суденици*, словен. *rojenice, sojenice*), упоминаются у чехов и словаков: чеш. *sudičky, sudice*, словац. *sudički*, в з.-укр. – *судци*, аналогичную функцию выполняли др.-рус. книжн. *рожаницы* (Плотникова, Седакова 2012: 199). В таком ареальном распределении поверий о девах судьбы можно видеть балканское влияние (см. также: Седакова 2007: 188). Зато всем славянским народам известно понятие *судьба, доля, удел, счастье* (Седакова 2012: 203–208), выражающее представление о доставшейся человеку при рождении части, или доли,

⁸ Ребенка «кладут на хлебную лопату и трижды всовывают в теплую печь. Во Владимирской губ. «перепекали» всех детей непосредственно после родов (Топорков 2009: 42).

⁹ См. также об обряде «перепекания»: Топорков 1992.

жизни. В славянских быличках и сказках о наделении ребенка судьбой (долей), актуален темпоральный аспект: как живет сама Доля в момент рождения ребенка, такой судьбой она его и наделяет – богатой и веселой или бедной и трудной. Эти поверья соединяются с представлениями о добром и злом времени, особенно в момент произнесения девами судьбы пожеланий или проклятий. Русинский персонаж судьбы *минутник* – сказочный старый дед с длинной седой бородой, который живет в лесной избушке, сидит попеременно на серебряном, деревянном или каменном стуле и наделяет рождающихся детей то богатой (серебряный стул), то несчастливой (каменный стул) долей (Подгородь, Иновец – Вархол 1985: 254) представляет собой соединение древних славянских и заимствованных карпато-балканских мифологем, архаического понимания времени (доброе и злое) – с мотивом наделения долей, счастьем.

Ряд архаических мотивов, отмеченных в русинской традиции, связан с душами умерших – как «чистых», предков, так и «нечистых», или «заложных».

4. Души предков, от которых ожидали помощи на этом свете, еще до недавнего времени приглашали на сакральный рождественский ужин. В наших полевых материалах об одной односельчанке рассказывали со смехом, что она звала умерших в сочельник (на *Сяты вѣчер*) на ужин, но что потом «ее пугало»: *«Пуйте вшеткы... (ха-ха) ... на вечерю» - но та потому йейі пуджяло...*

Звали на ужин в сочельник также мороз и волков – чтобы задобрить их, угостить праздничной едой, чтобы они не вредили в течение года¹⁰. Рассказывали, что были такие отважные женщины, которые звали на Рождество волков, чтобы они не резали потом скот:

Кликали ай на тых вовкув, «не будеш ты мойі... брати худобу, вувці» ци як... [Когда?] Тудый на Сяты вѣчур. ... Несли дашо ис хыжы, то шо самі люди йіли, а несли вонка а тото метали та ци, но, вовкам, аже бы не или (дай приклад даколи вовкі поійіли вувці, козы на полю...) но то вже пак знали заклінати: «на, ту майеш, йідж тото, а не мойі козы а не мойі вувці». Геі, после вечері (Руский Грабовец, ПМ).

5. Связь домового с душой предка в русинской традиции Восточной Словакии сохранилась, скорее, маргинально. О домовом рассказывают преимущественно как о демоне-обогатителе¹¹, называемом *чорт*, *чортик*, *хованец*, *ворожец*, *ныт-ко*, *винклюс*, *топелец*, *джмиль* (Вархол 1985: 236), в образе которого надо видеть западнославянское влияние. О домовый змее – духе-хозяине тоже известно: *гад* – домашний уж, дух умершего предка рода; охранял малых детей, пил с ними молоко из одной миски. Фольклорные записи о нем – редкость (Вархол 1985: 239). В наших полевых материалах такие записи тем не менее встречались:

¹⁰ О ритуальном приглашении см.: Виноградова, Толстая 2009, особенно с. 269.

¹¹ Его «выводили» из последнего или первого (без желтка) яйца от черной курицы, называемого *зносок*, *запорток*, *чортяче яйце*, которое надо носить под левой мышкой, при этом не мыться, не молиться.

Но то тоты домашні гат [что корову сосет], но як го забьете, то корова здохне, даколи так гварили (Руский Грабовец, ПМ). Не треба бити дома^еинього гада, же то дома^еині. То ужовки были (Убля, ПМ). [Был ли при доме had-ochranca?] Быв, быв, білий... Раз... Баба гойкать: Йой, гадина, гадина, біла гадина. Але хтось меджі тым туту гадину – я вже не памятаву пресне, як то было, але ... забив тоту гадину. Йуй як потому было! «Та чого-сь гадину забив? То неслобунно забити, тай то домашня гадина. Йой! Лем са дашо не стало!» Представте, же шо я знам, мож за три-штыри рокі так як онук вмер. Там-им то віділа у тых сусідув, же было. Біла гадина. [А где жила?] У тум, у мурі. А біла гадина была (Убля, ПМ).

Ср. также в материалах обследования ныне затопленных (водохранилище Старина) русинских деревень: *Hadena* – домашняя змея, дух предка, который хранил дом и его жителей (аналогично и *lasička*) (Старина – Neufeld 1980: 79).

В целом у русин под влиянием западнославянских традиций произошло смещение представлений о домовом как о покровителе дома, духе предка к рациональному, более волонтаристскому и более отрицательному полюсу – он превратился в черта, который помогает в работе и приносит богатство, но в обмен на обладание человеческой душой. Возможность самому «вывести», «высидеть» себе помощника и дарителя надо признать более новой по сравнению с обязательным, «данным» домовым в виде духа предка.

В то же время и в этом «новом» персонаже сохранились архаические черты славянского домового, особенно в действиях «рассердившегося» на хозяина чертика: он связывает хвосты скоту (ср. с полесским заплетанием хвоста или гривы коням), душит скот, душит во сне домочадцев (ср. с восточнославянскими поверьями о наваливающемся на спящих домовом, обычно предсказывающем изменения «к добру» или «к худу»). Эти узнаваемые мотивы претерпели, тем не менее, серьезные семантические изменения. Если в восточнославянских традициях домового «перевозят» в новопостроенный дом как мифического хозяина, чтобы он берег и хранил дом, то у русин переселение домового приобретает отрицательные коннотации: чтобы избавиться от домового черта-обогапителя, хозяину приходится разобрать половину дома и перевезти его на девяти возах в другое село, оставив черту вторую половину; в другой быличке, чтобы защититься от домового черта, который задушил хозяйку, хозяин разобрал дом и перевез его на другое место, но на последнее бревно села черная курица (тот же образ духа-обогапителя в виде черного цыпленка или курицы, известных всем западным славянам) и «перевезлась с ним» – так нечистый дух остался с хозяином и дальше (Вархол 1985: 237).

Еще более интересным и, кажется, не встречавшимся в других славянских традициях, является мотив постройки для домового черта отдельного домика из камешков на границе трех сел: по рассказу из с. Стриговце, тот хозяин, который хотел избавиться от черта-домового, «каміна там назберав, наносив на громадку, же його (чорта – *H.V.*) до того запре. Я видів того, пецку таку, камінном обложеной,

там є такой комин» (Вархол 1985: 238). Сооружение домика с печкой из камней представляется реализацией архаического мотива похорон «заложного» покойника, которого прежде не закапывали в землю, а оставляли на поверхности, на границе села (сел), заваливая камнями и ветками¹². В этом случае прочитывается древний генезис домового из души умершего, однако с семантическим смещением от чистых покойников – предков, «дедов» – к нечистым – неуспокоенным душам, которые подпадают под власть чертей, искушают и в конце концов губят живых. Видимо, злой домовый вытеснил в местной культуре доброго, своего, ср. фразу из рассказа о черте из с. Грабова Розтока, где черт, которого *босорканя* зачерпнула в воде, «так само був зловредний, як і домовик» (Вархол 1985: 242–243).

б. Архаическую веру в воздействие душ умерших на метеорологические явления – засуху и дождь, бурю и град, сильный ветер и вихрь – можно найти во всех славянских традициях. Отражена она и у русин. Если «чистые» души представляются в виде легкого ветерка, дуновения, то «нечистые», или грешные, души – в виде сильного ветра, вихря. У русин представлен традиционный сюжет о связи поднявшегося внезапно сильного ветра с висельником: *знали гвар'ти кедь за тым обесеным вітор дув, но то та гварит, то за то, бо дахто ся завісив, бо таки вітор дуйе. Ани попы не сміли ховати* (Руский Грабовец – ПМ), а иногда с обратной причинно-следственной связью: сильный ветер указывает, что кто-то обязательно повесится:

Кедь была буря, перед тым, то гварили: «Йой, дахто са мусить завісити», бо дужа буря была. Але перед тым, шо ще ся не завісив, ще лем мав завісити: «Йой, велика буря, бізовно дахто в валалі са завісиль» (Убля, ПМ).

Объяснить эту инверсию можно тем, что в буре и вихре видели нечистую силу, которая искушает человека и приводит к самоубийству (христианский сюжет).

Сюжет грешной души в ветре, обычно связываемый с висельником, колдуном, ведьмой неожиданно появился в рассказах о водяном: «также считают *потопленником* и сильный ветер, который втягивает человека в реку, и он тонет (Велький Липник)» (Вархол 1985: 235). Водяной в этой традиции – это утопленник, то есть душа умершего преждевременно человека, «заложного» покойника, поэтому она витает над землей в виде ветра.

¹² Обычай бросания на могилу «заложного» покойника различных предметов (веток, палок, щепок, соломы, старых лаптей, одежды, камней) у восточных славян подробно описывает Д.К. Зеленин (Зеленин 1995: 63–69), отмечая, что этот древний обычай известен многим европейским и неевропейским народам. Значение его варьирует: у русского народа «древнейшим нужно признать участие в погребении заложного покойника», у финно-угорских народов «"бросание" вещей на могилы заложных имеет большей частью ярко выраженное жертвенное значение», у западноевропейских и неевропейских народов, по мнению Ф. Либрехта, которое приводит Зеленин, «кидаемые на могилу самоубийцы предметы служили умилостивительной жертвою, цель коей – задобрить мертвеца и избежать возможного со стороны его зла... кроме того, обилие кидаемых на могилу вещей, образующих целый холм, служило преградою, препятствующею выходу мертвеца из могилы» (Зеленин 1995: 69–70).

7. В селе Руский Грабовец рассказывали, что для того, чтобы вызвать дождь, клали в реку, приложив камнем, часть одежды умершего:

До воды мочили з мерца яку шатину абы доц прийшов... Переложили на ярок с камнем шатину з мертвого да пак вже йшла бурка, велика вода, да ту шатину брала. Но то з мерца дайме тому ци ногавкі, або гачі, або даяка кошуля – шо чоловік умер а дашо зустало. Хоч з чого, абы з мертвого было (ПМ).

Судя по записи, использовалась одежда любого умершего, независимо от вида его смерти. В восточно- и южнославянских традициях нередки ритуалы вызывания дождя, но с участием «нечистых» покойников или их могил. Наиболее распространенные представления о засухе и устранении ее причин в Полесье (по полевым материалам) изложены в монографической статье С.М. и Н.И. Толстых: чтобы вызвать дождь, вырывали кресты из могил висельников и утопленников, похороненных на кладбище (аналогично в Сербии относили в реку крест из неизвестной могилы), поливали могилы водой – «как символическое предание воде нечистого покойника» (также в Сербии поливали водой неизвестную могилу, в которой похоронен умерший неестественной смертью; разрывали могилу утопленника и бросали его в реку) и т. п. Аналогичными приведенному русинскому погружению в реку одежды умершего являются сербский и болгарский обычай: «Если стоит засуха, то берут одежду самоубийцы и топят ее в воде, чтобы пошел дождь...» (Толстые 2003: 103–105).

Корни этих обрядовых действий надо искать в древней вере в то, что «нечистые» покойники, будучи похороненными в земле, «выпивают» земную влагу, именно поэтому их «хоронили» в болотах, бросали в реку, в канаву, а позже – обливали их в могиле водой или даже выкапывали и бросали труп в воду (Зеленин 1995: 112–116). Эта вера была свойственна и другим народам: литовцам, татарам, мордве, некоторым кавказским народам (см. Зеленин 1995: 120–121).

8. Другая сфера деятельности нечистых душ (или мифологических персонажей (далее – МП) в карпатских и балканских традициях – вождение градовых туч. На земле им противостоит полудемон, у русин – *хмарник-землянин*, или *чорнокнижник*. Сюжет о вождении туч душами погибших сам по себе надо считать архаичным, но здесь речь пойдет лишь об одной его составляющей. В одном русинском рассказе об облакопрогоннике-хмарнике (который ел лягушек, птенцов и даже мелкие камешки) встретился мотив похорон хмарником живой ящерицы: *А кедь їмив ящурку та бавився з ньов, бавив, а вигрїб ямку, а там ю поховав живу, а співав так, як пуп над мертвим. А хрещик зробив* (Кленова – Вархол 1985: 231). Убиение ужа или лягушки ради вызывания дождя известно и в других славянских зонах. «Известно, что в славянских языческих представлениях хтонические существа влияли на погоду и атмосферные явления, на выпадение или отсутствие дождей», в полесских ритуалах вызывания дождя хорошо известен обычай убивать во время засухи ужа или жабу и вешать их на дерево, на забор, на ворота, также и у болгар верили, что

если убить лягушку, пойдет дождь (Толстые 2003: 108). Кроме того, в Полесье во время засухи совершался обычай похорон и оплакивания лягушки: дети убивали лягушку, закапывали ее «где попало» или у колодца и крестик из палочек ставили, при этом голосили, как по покойнику (Дубровица, Великий Бор Гомельской обл.), а в одном локальном болгарском обряде «похорон» куклы Германа – тоже ради вызывания дождя – также присутствует жаба, которую клали кукле на живот (Толстые 2003: 106).

Действие хмарника из Кленовой вписывается в общую систему метеорологической магии, но ее цель – плювиальная магия – может говорить о том, что хмарник «отвечал» за скомпенсированность дождя и бездождия так же, как за охрану села от града.

9. К архаическим чертам мифологической системы, соглашаясь с Л.Н. Виноградовой (Виноградова 2016: 74), следует отнести и нерасчлененность, неоформленность МП, их малую специализацию. В русинской демонологии к таким «неопределенным» персонажам, кроме черта, дикой бабы и некоторых других, следует отнести *страх*, основная функция которого – пугать (*пуджати*) – в доме, на могиле, в поле: мерещились разные люди, вставали и не шли дальше кони и т.п. (Руский Грабовец, ПМ); *на пувноч на дванацту... але і на пувдне, же пуджало...* (Убля, ПМ).

Одним из предикатов *страха* было окликание, призывание:

Лем о тум [говорили], же дахто гойкать. Муй дід мені повідав... же ішли з Березного... і пушли до воды, же са освіжать, а як са так умыли, а гварать, так са мі у голові завернуло, я не віджу нигде пішник, а хтось ня гойкать: «Подь-подь-подь-подь ту, подь, подь за мнов, подь, та добрі, добрі йдеш». Гей, то знавуть, люди то чули. А гварить, завело мене диська до ліса, шо вони аж рано пришли дому, як са розвіднило. То ми дідо муй повідали. ... А они гварать: «Гей, не причувало са ми, то жона гойкала, то, - гварить, - моя тота» ... бо їх жона умерла в Ужгороді. Так даколи як де умерла, там і поховали. Та гвари, то моя мене кликала, жебы я там пушов. Же «добрі, добрі йдеш», так вони туто мені высвітльовали, їх так кликало шось(ка), голосом (Убля, ПМ).

10. Страх – понятие сложное, но в немалой степени страх зависит от понимания/ непонимания событий и процессов, как и от общей мифологической картины мира. Немаловажную роль в этом играла неизвестность «того» мира и потустороннего существования души умершего. Во многих славянских традициях, в том числе в русинской, запрет перевозить человека, умершего вне дома, через границы села обосновывался тем, что от этого будет буря:

Не смілі перейти через Радовець, до Убли, бо бурка прийде. Но а тепер богзна де везу. Мой ненько вмер на Быстрой, тай не позволили не позволили везти до Радовца, бо бурка прийде на Быстру. ... Як

привезуть из другого села, та буря буде, та там го сховали, де вмер (Руский Грабовец, ПМ).

По исследованиям Д.К. Зеленина, у восточных славян так поступали с «заложными» покойниками (Зеленин 1995: 50, 88–89), души которых «водили» грозовые тучи. Можно предполагать, что либо смерть вне дома в любом случае считалась внезапной и преждевременной, а следовательно и покойник – не дожившим свой век, опасным для живых (ср. быличку выше, в п. 9); либо так, на месте гибели или смерти, в дохристианские времена хоронили всех умерших (а может быть, и не хоронили, а оставляли на поверхности).

11. Один из разрядов «нечистых» покойников – дети, умершие при родах или в первые дни жизни (до крещения). Д.К. Зеленин отмечал «почти исключительно христианский характер» поверий о таких детях – *потерчатах* – в том смысле, что они ждут крещения, которое в народной традиции заменяется бросанием куска полотна или части своей одежды человеком, проходящим мимо и услышавшим их крик, а также названием имени (мужского и женского – на выбор). «Только поверье о превращении души потерчат в птицу филина не христианское»¹³ (Зеленин 1995: 70). Поверья о превращении (переходе) души умершего младенца в *пугача* (филина) известны из Переяславского уезда и из Подолья (укр. – Зеленин 1995: 71). В русинском селе Руский Грабовец рассказывали о превращении души младенца в лягушку, правда, на уточняющие вопросы уже отвечали, что душа плакала *как* лягушка:

Но та... жабка плакала. Плакала, плакала, плакала, сегрочала на обід, но а то гварили, же котрась мала дитину, а закопала, а крижму не мало, то оно се крижму просило, то са гварит, треба было даяку шатину версти, та было перестало. ... же тота жабка... а стары(й) з'яв онучку а верг. ... То дітина була там закопана. Або богзна ци як було. Породила предчасне або потратила, тотам то загребли, жебы нигда не найшов. Та йойкало так як жабка. ... Но як вергли тутю рянду, но тай воно перестало (ПМ).

12. О метемпсихозе, помимо этого, удалось записать интересное верование в с. Убля от Анны Голубовой: говорили, что 40 дней душа блуждает по земле и может войти в человека, как правило, более слабого – в старика, в ребенка – чтобы переждать до ухода на «тот» свет:

Гварать же тутя душа мертвого же сорок дну блудить, а она са імать до чоловіка, до дітини, гей, же котройе... такого же йе... слабишого – же она пак перебувать у тум чоловіку, гей. ...Недобрі, же

¹³ Само поверье о неуспокоенных душах младенцев, которые мучаются 7 лет, плачут, пугают, а потом, если какой-нибудь прохожий их не «покрестил», превращаются в русалок и другую нечистую силу – не является христианским; церковь считает души маленьких детей чистыми, ангельскими, потому они сразу попадают в рай.

она в тым чоловіку перебувать, але робить такой, же недоброй... По сорок дньох ње зась служба, же ње упокойены, же вже одышов. [Куда?] Та де пушов? Горе або доле. До неба, до цариства, або до некла... [В кого душа так вселялась? В родственников?] Та найвецей же до родини са імаць, і до дітей са імаць в родині, і до старих, ше кедь суть такі старі, або и до таких ше вже старші, і молодші, але найвецей знаву быти же до дітей са імив. ... Пак з дітинов было треба ходити, або туть вуглики са одлічовали (ПМ).

Верования в переселение душ нередки у славян, причем встречаются они в двух вариантах – как переселение души умершего «на постоянной основе, т.е. в течение всего срока жизни нового “хозяина” души», так и «временное вселение освободившейся от плоти души» в новое тело (Толстая 2016: 380–381, там же лит.). О временном вселении души умершего в домашний скот («слоняйтца по разному статку») у белорусов Витебской губернии писал Н.Я. Никифоровский (Никифоровский 1897: 292, №2250), похожие сведения приводит Христо Вакарелски о болгарах Родоп: они верили, что душа умершего члена семьи, покинув тело, вселяется в какое-нибудь из домашних животных. Поэтому животных в это время не бьют, не используют для работы (Виноградова 2015: 36). Нашелся такой пример и в Словакии: «Старые люди говорили, что до последнего звона колокола душа умершего остаётся в доме, все знает, все слышит. Кто в ближайшее время в деревне родится – та душа в него идет (Дачов Лом, окр. Велький Кртиш, ср.-словац. – АТ ÚEt SAV, inv. č. 800a). Надо признать, что примеры верований о временном обитании души умершего в живом существе у славян редки.

13. Архаическим является способ номинации у русин нечистой силы через эвфемистические и описательные словосочетания, в основе которого – вера в магию слова: называние имени «вызывает» самого демона. Такой способ номинации распространен в Полесье, на Карпатах, но и в других частях Славии, ср., например: ... *йти з ліса гет, бо вже са зміркать, жебы довго не був в лісі, там урядова... туть остатні владнуть в лісі в ночи* (Убля, ПМ), демоним *цезла біда* ‘невидимый персонаж, подменивающий детей’ (Вархол 1982: 280), и *(и)цезник*, т (эвф.) ‘леший, черт’ (Керча 2007-2: 600), последние образованы от апотропеического выражения: *цез би!* [чтоб он пропал!], ср. *цез бы од нас хрещеных; крест бы го забил; пропав бы вод нас, вод вобыстя* (Вархол 1985: 239), а также полес. *той, шо лозами трясе; тэй, шо кубло ёго ў лозе* ‘черт, черти’ и под. (Виноградова 2016: 69).

Помимо перечисленных, у русин Восточной Словакии отмечаются и другие архаические элементы, например игры при покойнике (как часть похоронного обряда), характерные для карпатоукраинского региона в целом (см. о них: Вархол И. 1995), элементы свадебного обряда, в которых первенство отводилось дружке (как рудимент обычая дефлорации невесты старшим родственником или дружкой), архаический напев и весенний обряд *Ножа, D`und`a, hoja*, и др.

Приведенные в статье материалы и размышления еще раз подтверждают древность русинской традиционной культуры и хорошую сохранность многих архаических черт их языка, этнографии и фольклора, несмотря на активные и многочисленные контакты с инославянскими и иноэтническими группами. Множество этнокультурных параллелей с полесской и другими архаическими славянскими традициями дает возможность говорить о духовной культуре русин как об органической части восточнославянской народной культуры, наиболее близкой украинской (малорусской), но с значительным количеством общекарпатских и карпато-балканских черт. Представляется, что процесс этно- и лингвогенеза русин, активно обсуждаемый в научных дискуссиях, вписывается одновременно в два естественные процесса: с одной стороны, этнической и языковой дивергенции, а с другой – ареальной (карпатской) конвергенции.

ЛИТЕРАТУРА

- AT ÚEt SAV – Архив текстов Института этнологии САН, Братислава (Archív textov Ústavu etnológie SAV, Bratislava).
- Hnát, Andrej, 2003: *Krátky rusínsky slovník*. Trebišov: vlastným nákladom (<http://lemko.org>)
- Konečný, Stanislav, 2000: Rusíni na Slovensku a vývoj otázky ich spisovného jazykam. *Človek a spoločnosť*, 2000, roč. 3, č. 1, 178–183. Internet: <http://www.clovekaspolocnost.sk/jquery/pdf.php?gui=YERGFZU13H2UCMYMR6U2QKVJ6>.
- Konečný, Stanislav, 2015: *Náčrt dejín karpatských Rusínov. Vysokoškolská učebnica*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- Király, Péter, 2009: Maďarské a nemecké slová vo východoslovenských a ukrajinských nárečiach Východného Slovenska. *Studia Russica* XXIII, 55–80.
- Magocsi, Robert Paul, 1999: Mapovanie národov bez štátu: východní Slovania v Karpatoch. *Človek a spoločnosť*, 1999, roč. 2, č. 2. Internet: <http://www.clovekaspolocnost.sk/sk/rocnik-2-rok-1999/2/studie-a-clanky/mapovanie-narodov-bez-statu-vychodni-slovania-v-karpatoch/>
- Neufeld, Ludevít, 1980: Z výskumu ľudovej viery a vedomosti o prírode. *Etnografický výskum zátopovej oblasti Hornej Cirochy v okrese Humenné*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 77–79.
- Plišková, Anna, 2012: Rusínsky jazyk v epoche nového národného obrodzenia. A. Duleba (ed.), *Rusíni na Slovensku. Súčasné postavenie a historické kontexty vývinu*. Bratislava; Prešov: Združenie inteligencie Rusínov Slovenska, 5–19.
- Sopoliga, Miroslav 2002: *Ukrajinci Slovenska. Etnokultúrne tradície z aspektu osídlenia, ľudovej architektúry a bývania*. Dunajská Streda: Fórum inštitút – Spoločenskovedný ústav. Výskumné centrum európskej etnológie.
- Sopoliga, Miroslav, 2006: *Tradície hmotnej kultúry Ukrajincov na Slovensku*. Bratislava: Veda.
- Varcholová, Nadežda, 2004: Demonický obraz Varvary a Savy vo folklórnom kontexte Rusínov-Ukrajincov východného Slovenska. *Ethnologia Actualis Slovaca*, 5, 70–78.
- Varcholová, Nadežda, 2001: Poverové predstavy o revenantoch v rusínsko-ukrajinskej oblasti východného Slovenska. *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotváornosť*. Bratislava: Lúč, 103–107.

- Varcholová, Nadežda, 2003: Rastliny v ľudových poverách Ukrajincov východného Slovenska. *Studie Slovackeho Muzea*, 8. Zeleň v lidových obyčejích. Uherské Hradiště, 171–180.
- Varcholová, Nadežda, 2009: Tradičná duchovná kultúra v obci Hrabské. *Zborník prednášok z vedeckej konferencie Reflexia jednoty v diele a pôsobení blahosloveného biskupa Vasil'a Hopka (1904–1976)*. Prešov, 201–223.
- Varcholová, Nadežda, 2007: Z výročných a rodinných obyčajov v Ruských Pekl'anoch. *Zborník materiálov medzinárodnej vedeckej konferencie Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888–1960) v súradniciach času a doby*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 210–235.
- Агапкина, Татьяна А., 1999: Дерево. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н.И. Толстого, т. 2. Москва: Международные отношения, 60–67. [Agapkina, Tat'yana A., 1999: Derevo. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskij slovar'*. Pod obshchej red. N.I. Tolstogo, t. 2. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya, 60–67].
- Агапкина, Татьяна А., 2013: Дерево и человек: одна судьба на двоих. *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiu akademika N.I. Tolstogo*. Отв. ред. С.М. Толстая. Москва: Индрик, 42–58. [Agapkina, Tat'yana A., 2013: Derevo i chelovek: odna sud'ba na dvoih. *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika N.I. Tolstogo*. Otv. red. S.M. Tolstaya. Moskva: Indrik, 42–58].
- Бернштейн, Самуил Б.; Иллич-Свитыч, Владислав М.; Клепикова, Галина П.; Попова, Т.В.; Усачева, Валерия В., 1967: *Карпатский диалектологический атлас*. Т. 1, 2. Москва: Наука. [Bernshtejn, Samuil B.; Illich-Svitych, Vladislav M.; Klepikova, Galina P.; Popova, T.V.; Usacheva, Valeriya V., 1967: *Karpat'skij dialektologicheskij atlas*. Т. 1, 2. Moskva: Nauka].
- Вархол, Иосиф, 1988: Дівочі ворожіння в часі зимового сонцестояння. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 15, 163–170. [Varkhol, Iosyf, 1988: Divochi vorozhinnia v chasi zymovoho sontsestoyannia. *Naukovyj zbirnyk Muzeju ukrains'koï kul'turi u Svydnyku*. Т. 15, 163–170].
- Вархол, Иосиф, 1985: Ігри та забави при покійнику. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 20. Пряшів, 229–262. [Varkhol, Iosyf, 1985: Igy ta zabavy pry pokijnyku. *Naukovyj zbirnyk Muzeju ukrains'koï kul'tury u Svydnyku*. Т. 20. Priashiv, 229–262].
- Вархол, Надія, 1980: Купальські звичаї українського населення Східної Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. 1980. Т. 9. Кн. 1, 253–274. [Varkhol, Nadija, 1980: Kupal's'ki zvychai ukrains'koho naseleння Skhidnoï Slovachchynu. *Naukovyj zbirnyk Muzeju ukrains'koï kul'tury u Svydnyku*. 1980. Т. 9. Кн. 1, 253–274].
- Вархол, Надія, 1982 – Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 10, 275–302. [Varkhol, Nadija, 1982 – Zhinka-demon v narodnomu povir'i Ukraïnciv Skhidnoï Slovachchynu. *Naukovyj zbirnyk Muzeju ukrains'koï kul'tury u Svydnyku*. Т. 10, 275–302].
- Вархол, Надія, 1985: Чоловік-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 12. Пряшів, 229–262. [Varkhol, Nadija, 1985: Cholovik-demon v narodnomu povir'i Ukraïnciv Skhidnoï Slovachchynu. *Naukovyj zbirnyk Muzeju ukrains'koï kul'tury u Svydnyku*. Т. 12. Priashiv, 229–262].
- Вархол, Надія, 1985a: *Народні загадки українців Східної Словаччини*. Пряшів: Наукова бібліотека ЦК КСУТ. [Varkhol, Nadija, 1985a: *Narodni zahadki Ukraïnciv Skhidnoï Slovachchynu*. Priashiv: Naukova biblioteka CK KSUT].
- Вархол, Надія, 1988: Матвій Корвін у народній прозі українців Східної Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 15, 141–162. [Varkhol, Nadija, 1988: Matvij Korvin u narodnij prozi Ukraïnciv Skhidnoï Slovachchynu. *Naukovyj zbirnyk Muzeju ukrains'koï kul'turi u Svydnyku*. Т. 15, 141–162].

- Вархол, Надія 1990: Еротичні мотиви в пареміях русинів-українців Чехо-Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 16, 287–300. [Varkhol, Nadija 1990: Erotychni motyvy v paremijakh rusyniv-ukraïnciv Chekho-Slovachchynu. *Naukovyj zbirnyk Muzeju Ukraïns'koï kul'tury u Svydnyku*. Т. 16, 287–300].
- Вархол, Надія, 1992: Народна уява про дерево. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 18, 228–244. [Varkhol, Nadija, 1992: Narodna ujava pro derevo. *Naukovyj zbirnyk Muzeju Ukraïns'koï kul'turi u Svydnyku*. Т. 18, 228–244].
- Вархол, Надія, 1995: Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 20, 239–258. [Varkhol, Nadija, 1995: Narodni metody profilaktyky ta likuvannia dytiachikh zakhvoriuvan'. *Naukovyj zbirnyk Muzeju Ukraïns'koï kul'tury u Svydnyku*. Т. 20, 239–258].
- Вархол, Надія, 1998: Народна ветеринарія та методи профілактики свійських тварин. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Т. 21, 201–215. [Varkhol, Nadija, 1998: Narodna veterynarija ta metody profilaktyky svijs'kyh tvaryn. *Naukovij zbirnyk Muzeju Ukraïns'koï kul'turi u Svidniku*. Т. 21, 201–215].
- Вархол, Надія, 2002: *Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини*. Пряшів; Едмонтон. [Varkhol, Nadija, 2002: *Roslyny v narodnykh povir'jakh rusyniv-ukraïnciv Priashivshchynu*. Priashiv; Edmonton].
- Вархол, Надія, 2005: Образ долі в українсько-словацькому фольклорному контексті. *Studia Slovakistica*, 5. Ужгород, 36–45. [Varkhol, Nadija, 2005: Obraz doli v Ukraïns'ko-slovac'komu fol'klornomu konteksti. *Studia Slovakistica*, 5. Uzhhorod, 36–45].
- Вархол, Надія, 2009: Культ води в обрядовості русинів-українців Словаччини. [Varkhol, Nadija, 2009: Kul't vody v obriadvosti rusyniv-ukraïnciv Slovachchynu]. *Jazykovedný zborník vedeckých štúdií venovaný životnému jubileu doc. PhDr. Zuzany Hanudelovej, CSc.* Prešov, 462–477.
- Вархол, Надія, 2012: Народні знання українців-русинів Словаччини [Varkhol, Nadija, 2012: Narodni znannia Ukraïnciv-rusyniv Slovachchynu]. Internet: <http://nte.ethnolog.org.ua/zmist/2012/N4/33.pdf>
- Вархол, Надія, Івченко, Анатолій, 1990: *Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини*. Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури. [Varkhol, Nadija, Ivchenko, Anatolij, 1990: *Frazeolohichnyj slovnyk lemktivs'kikh govirok Skhidnoï Slovachchynu*. Priashiv: Slovac'ke pedahohichne vydavnicтво, viddil Ukraïns'koï literatury].
- Виноградова, Людмила Н., 2015: Метаморфозы души: От бестелесной субстанции к материальным формам. *Оборотни и оборотничество: Стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции. Москва, РАНХуГС, 11–12 декабря 2015* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. Москва.: Издательский дом «Дело», 33–38. [Vinogradova, Lyudmila N., 2015: Metamorfozy dushi: Ot bestelesnoj substancii k material'nym formam. *Oborotni i oborotничество: Strategii opisaniya i interpretacii. Materialy mezhdunarodnoj konferencii. Moskva, RANHiGS, 11–12 dekabrya 2015*] / Отв. red. i sost. D.I. Antonov. Moskva.: Izdatel'skij dom «Delo», 33–38].
- Виноградова, Людмила Н., 2016: *Мифологический аспект славянской фольклорной традиции*. Москва: Индик. [Vinogradova, Lyudmila N., 2016: *Mifologicheskij aspekt slavyanskoj fol'klornoj tradicii*. Moskva.: Indrik].
- Виноградова, Людмила Н., Толстая, Светлана М., 2009: Приглашение мифологических персонажей. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н.И. Толстого, т. 4. Москва.: Международные отношения. С. 269–272. [Vinogradova, Lyudmila N., Tolstaya, Svetlana M., 2009: Priglasenie mifologicheskikh personazhej. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskij slovar'*. Pod obshchej red. N.I. Tolstogo, t. 4. Moskva.: Mezhdunarodnye otnosheniya. S. 269–272].

- Ганудель, Зузана Т., 1981–2010: *Лінгвістичний атлас українських говорів Східної Словаччини*. Братислава; Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво. Т. I, 1981; Т. II, 1989; Т. III, 2001; Т. IV, 2010. [Ganudel', Zuzana T., 1981–2010: *Lingvistychnyj atlas ukraïns'kykh hovoriv Shkhidnoï Slovachchyny*. Bratislava; Priashiv: Slovac'ke pedahohichne vydavnytstvo. T. I, 1981; T. II, 1989; T. III, 2001; T. IV, 2010].
- Геровский, Георгий, 1948: Народная культура населения Пряшевщины. *Пряшевщина. Историко-литературный сборник*. Отв. ред. Шлепецкий И.С. Прага: Книгоиздательство «Хутор», 145–163. [Gеровskij, Georgij, 1948: Narodnaya kul'tura naseleniya Pryashevshchiny. *Pryashevshchina. Istoriko-literaturnyj sbornik*. Отв. red. Shlepeckij I.S. Praga: Knigoizdatel'stvo «Khutor», 145–163.].
- Дзензелівський, Йосип О., 1958–1993: *Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР [Лексика]*. Ч. 1–3. Ужгород: Ужгородський державний університет. [Dzendzelivs'kyj, Josyp O., 1958–1993: *Lingvistychnyj atlas ukraïns'kykh narodnykh hovoriv Zakarpats'koï oblasti URSR [Leksyka]*. Ch. 1–3. Uzhhorod: Uzhhorods'kyj derzhavnyj universytet].
- Зеленин, Дмитрий К., 1995: *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки*. Москва: Индрик. [Zelenin, Dmitrij K., 1995: *Izbrannye trudy. Oчерki russkoj mifologii: Umershie neyestestvennoyu smert'yu i rusalki*. Moskva: Indrik].
- Керча, Игорь, 2007: *Словник русинсько-руський*. У двох томах. Ужгород: ПоліПрінт. [Kercha, Igor', 2007: *Slovnnyk rusyns'ko-rus'kyj*. U dvoh tomakh. Uzhhorod: PoliPrint].
- Латта, Василь П., 1991: *Атлас українських говорів Східної Словаччини*. Наукове та технічне доопрацювання і упорядкування: З. Ганудель, І. Ріпка, М. Сополіга. Братислава; Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво. [Latta, Vasil' P., 1991: *Atlas ukraïns'kikh hovoriv Shkhidnoï Slovachchyny*. Naukove ta tekhnichne doopraciuvannia i uporiadkuvannia: Z. Hanudel', I. Ripka, M. Sopoliga. Bratislava; Priashiv: Slovac'ke pedahohichne vydavnytstvo].
- Мушинка, Микола, 2010: Дослідниця духовної культури українців Словаччини [до ювілею фольклористки Надії Вархол]. *Народна творчість та етнографія*, 3, 110–117. [Mushynka, Mykola, 2010: Doslidnycia dukhovnoï kul'tury ukraïnciv Slovachchyny [do juvileju fol'klorystky Nadii Varkhol]. *Narodna tvorchist' ta etnografija*, 3, 110–117]. Internet: <http://dspace.nbuv.gov.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/37925/12-Mushynka.pdf?sequence=1>].
- Никифоровский, Николай Я., 1897: *Простонародныя приметы и поверья*. Витебск: Губернская Типо-Литография. [Nikiforovskij, Nikolaj Ya., 1897: *Prostonarodnyua primety i pover'ya*. Vitebsk: Gubernskaya Tipo-Litografiya].
- ОКДА, 1989–2003: *Общезакарпатский диалектологический атлас*. Вып. 1: Кишинёв: Штиинца, 1989; Вып. 2. Москва: Наука, 1994; Вып. 3. Warszawa: Res Publica Press, 1991; Вып. 4. Львів: Інститут українознавства, 1993; Вып. 5. Bratislava: Издательство Словацкой академии наук, 1997; Вып. 6. Budapest: Издательство Тинта, 2001; Вып. 7. Белград: САНУ, Институт сербского языка; Нови Сад: Филосовский факультет, 2003. [OKDA, 1989–2003: *Obshchekarpatskij dialektologicheskij atlas*. Vyp. 1: Kishinyov: Shtiinca, 1989; Vyp. 2. Moskva: Nauka, 1994; Vyp. 3. Warszawa: Res Publica Press, 1991; Vyp. 4. L'viv: Institut ukraïnoznavstva, 1993; Vyp. 5. Bratislava: Izdatel'stvo Slovackoj akademii nauk, 1997; Vyp. 6. Budapest: Izdatel'stvo Tinta, 2001; Vyp. 7. Belgrad: SANU, Institut serbskogo yazyka; Novi Sad: Filosovskij fakul'tet, 2003].
- Пиртей, Петро С., 2004: *Короткий словник лемківських говірок*. Упоряд. й підгот. до друку Є. Д. Турчин. Івано-Франківськ: Сіверсія МВ. [Pyrtej, Petro S., 2004: *Korotkyj slovnnyk lemktivs'kikh hovirok*. Uporiad. j pidgot. do druku Je.D. Turchyn. Ivano-Frankivs'k: Siversija MV].

- Плотникова, Анна А., Седакова, Ирина А. 2012: Судженицы. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н.И. Толстого, т. 5. Москва: Международные отношения, 199–203. [Plotnikova, Anna A., Sedakova, Irina A. 2012: Sudzhenyicy. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskij slovar'*. Pod obshchej red. N.I. Tolstogo, t. 5. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya, 199–203].
- ПМ – Полевые материалы из Восточной Словакии [села Убля, Руский Грабовец, Руска Быстра], записанные в 2014 г. М.М. Валенцовой, М.Н. Толстой [Институт славяноведения РАН] и К. Женьуховой [Институт славистики САН]. [PM – Polevyje materialy iz Vostochnoj Slovakii [sela Ublya, Ruskij Grabovec, Ruska Bystra], zapisannyye v 2014 g. M.M. Valencovoj, M.N. Tolstoj [Institut slavyanovedeniya RAN] i K. Zhenyuhovoj [Institut slavistiki SAN]].
- Седакова, Ирина А., 2007: *Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст*. Москва: Индрик. [Sedakova, Irina A., 2007: Balkanskije motivy v yazyke i kul'ture bolgar. Rodinnyj tekst. Moskva: Indrik].
- Седакова, Ирина А., 2012: Судьба. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 5. Москва: Международные отношения, 203–208. [Sedakova, Irina A., 2012: Sud'ba. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskij slovar'*. Pod obshchej red. N.I. Tolstogo. T. 5. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya, 203–208].
- Скорвид, Сергей С., б/г: Русинский язык. *Большая российская энциклопедия*. [Skorvid, Sergej S., b/g: Rusinskij yazyk. *Bol'shaya rossijskaya ehnciklopediya*]. Internet: <https://bigenc.ru/linguistics/text/3520873>.
- Славянская этнолингвистика, 2017 – *Славянская этнолингвистика. Библиография*. Москва: Институт славяноведения РАН. [Slavyanskaya ehntolingvistika, 2017 – *Slavyanskaya ehntolingvistika. Bibliografiya*. Moskva: Institut slavyanovedeniya RAN]. Internet: http://inslav.ru/sites/default/files/etnolingvistika_bibliografija_2017.pdf
- Сополига, Мирослав, 2011: *Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва*. Пер. Любомира Белея. Київ: Темпора. [Sopolyga, Miroslav, 2011: *Ukraïnci Slovachchyny: material'ni vyjavy narodnoï kul'tury ta mystectva*. Per. Liubomyra Beleja. Kyïv: Tempora].
- Толстая, Светлана М., 2016: Метемпсихоз в славянских народных представлениях. [Tolstaya, Svetlana M., 2016: Metempsihoz v slavyanskikh narodnykh predstavleniyah]. *Antropologichno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*. Т. I. Dusza w oczach świata. Warszawa: Instytut sławistyki PAN, 379–391.
- Толстые, Светлана М. и Никита И., 2003: Вызывание дождя в Полесье. Толстой, Никита И. *Очерки славянского язычества*. Москва: Индрик, 89–125. [Tolstye, Svetlana M. i Nikita I., 2003: Vyzyvanie dozhdy v Poles'e. *Tolstoj, Nikita I. Ocherki slavyanskogo yazychestva*. Moskva: Indrik, 89–125].
- Толстой, Никита И., 1995–2012 [ed.]: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Москва: Международные отношения. [Tolstoj, Nikita I., 1995–2012 [ed.]: *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskij slovar'*. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya].
- Топорков, Андрей Л., 1992: «Переpekание» детей в ритуалах и сказках восточных славян. *Фольклор и этнографическая действительность*. С.-Петербург: Наука, 114–118. [Toporkov, Andrej L., 1992: «Perepekanie» detej v ritualah i skazkah vostochnykh slavyan. *Fol'klor i ehntograficheskaya dejstvitel'nost'*. S.-Peterburg: Nauka, 114–118].
- Топорков, Андрей Л., 2009: Печь. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н.И. Толстого, т. 4. Москва: Международные отношения, 39–44. [Toporkov, Andrej L., 2009: Pech'. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskij slovar'*. Pod obshchej red. N.I. Tolstogo, t. 4. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya, 39–44].

Шмайда, Михайло, 1992: *A ishi vam vinchuju. Kalendarsna obryadovist' rusyniv-ukraïnciv Chexo-Slovachchyni*. Т. 1, 2. Братислава: Словацьке педагогічне видавництво; Пряшів: Відділ української літератури. [Shmajda, Myhajlo, 1992: *A ishi vam vinchuju. Kalendarsna obryadovist' rusyniv-ukraïnciv Chekho-Slovachchyni*. Т. 1, 2. Bratislava: Slovac'ke pedahohichne vydavnytstvo; Priashiv: Viddil ukraïns'koï literatury]. Internet: <http://lemko.org>.

ON THE ARCHAIC FEATURES OF FOLK DEMONOLOGY OF THE RUTHENIANS OF EASTERN SLOVAKIA

MARINA M. VALENTSOVA



The Carpathian Ruthenians (other names: Russins, Rusnaks, Carpathian Russins, Carpatorosses, Ugrorusses, Ugrian Russins, Lemkos) are the most western part of the Eastern Slavs, which inhabit Western Ukraine (Transcarpathian region) and the Northern and Southern slopes of the Carpathians – the Western and North-Western districts of Slovakia (Priasheshvina) and the South-Eastern parts of Poland (Lemkovshina).

It is possible to speak about the archaisms of the traditional folk culture of the Russins, including their demonology, on the basis of the time and history of their settlement on those territories, taking into account the peculiar geographical environment, which has formed relatively isolated areas of these settlements; and also on the basis of the linguistic data, which have demonstrated the archaic character of the Russianian dialects.

This article deals only with the Russins of Eastern Slovakia.

To reveal archaic features one has to compare the Russianian demonological beliefs with those of other Slavic peoples, taking into account the results of reliable reconstruction of the Common Slavic mythology, and the comparison with the mythological traditions of the Hungarians and Romanians as well.

On the basis of the published works on the traditional culture, dialectal dictionaries and personal field research notes, as well as the works on the Slavic spiritual culture and its reconstruction, done by the Moscow ethnolinguistic school of Nikita Ilyich and Svetlana Mikhaylovna Tolstye, the following archaic features in the demonology of the Russins were identified: the motif of putting a changeling (a sick child) into the oven to receive the true human healthy child back; beliefs about the *minutnik*, who endows the baby with destiny, the character which combines Slavic beliefs about good and bad times and borrowed Balkan beliefs about the maidens of destiny; the motif of the connection between a tree and human destiny; the custom of inviting the souls of dead relatives for Christmas dinner, as well as of inviting the wolves and the frost in order they do no harm during summer time.

Some archaic motifs are associated with dead souls, including the souls of those who died an unnatural death. Those are the motifs of the association of the dead souls with the wind and storm, which the Russins also associate with the merman; the conceptualization of the house snake as a spirit-master of the house; the motifs about moving the house-spirit into a new house, braiding of the horse-tails by this spirit; however, in Russianian stories, these motifs were carried over to the narratives about the spirit-enricher or the house devil, where they obtained a different, negative sense.

The archaic beliefs about the connection of the dead souls with meteorological phenomena, including drought and rains, storm and hail, have led to the Russianian practice of putting a part of the clothes of the dead to the river, under the stone in order to bring rain. The Russins have also mentioned an old custom of killing and burying amphibians – also to cause rain (the magician *hmarnik* buries a lizard alive). The prohibition against transporting the body of the dead across the borders of the village – to prevent hail and storm – also belongs to this group of beliefs.

The existence of indefinite characters with vague functions is also to be listed as an archaic feature. In the Russianian demonology such a character is, for example, *strakh* (the fear) with its main function – to frighten, to scare (*púďzat*). One of the predicates of the *strakh* was to call, to encourage people to do things that they haven't to do, which is also associated with the dead soul.

About metempsychosis: the belief has been preserved that the soul of the dead strolls over the earth for 40 days after death and can enter (dwell in) somebody, mainly a relative, who is weak, for example, a child or an old man, just to wait out the time before moving to another world. In the village of Rusky Hrabovets, they told about the turning of a baby soul into a frog.

In addition to the abovementioned, the Russins of eastern Slovakia preserved other archaic elements, such as games beside a deceased, the main role of the *druzhka* (groomsman) at the wedding, and some archaic melodies.

The materials discussed in the article indicate the ancient origins of the Russianian ethnic group and the good preservation of many archaic features of their traditional culture, despite active and numerous contacts with non-Slavic and other Slavic peoples, or, possibly, due to them.

