

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

УДК 821.161.1-1=581

DOI 10.37386/2305-4077-2026-3-130-143

© Н. А. Пителина¹*Псковский государственный университет (Псков, Россия)*© Н. Ф. Лищенко²*Псковский государственный университет (Псков, Россия)*

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ ЖИТЕЛЕЙ ГДОВСКОГО РАЙОНА О ДУХАХ НИЗШЕЙ ДЕМОНОЛОГИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2025 ГОДА)³

В статье рассматриваются мифологические повествования (былички, бывальщины и другие) о духах славянской демонологии: черте, огненном змее, русалке, лешем, баннике, домовом, собранные в Гдовском районе Псковской области в ходе молодежной фольклорно-этнографической экспедиции 2025 года. Анализ собранного материала демонстрирует степень сохранности/утраты народных представлений о самих духах, способах взаимодействия с ними в условиях современного мира.

Ключевые слова: мифологические рассказы, духи славянской демонологии, фольклор Псковской области, фольклорно-этнографическая экспедиция

Natalya A. Pitelina*Pskov State University (Pskov, Russia)***Nadezhda F. Lischenko***Pskov State University (Pskov, Russia)*

¹ Наталья Александровна Пителина – старший научный сотрудник научно-образовательной лаборатории «Социогуманитарная регионалика» Псковского государственного университета (Псков, Россия). ORCID: 0009-0000-7464-0586. E-mail: natalya.p.77@mail.ru.

² Надежда Федоровна Лищенко – кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии, коммуникаций и русского языка как иностранного Псковского государственного университета (Псков, Россия). ORCID: 0000-0001-8011-2878. E-mail: Nadezhdalishhenko@yandex.ru.

³ Исследование выполнено при финансовой поддержке Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество». Проект «Молодёжная фольклорно-этнографическая экспедиция “Современная мифология Гдовского края”».

MYTHOLOGICAL TALES OF GDOV DISTRICT RESIDENTS ABOUT THE SPIRITS OF LOWER DEMONOLOGY (BASED ON THE MATERIALS OF THE 2025 EXPEDITION)

The article examines mythological narratives (bylichkas, memorates, and others) about the spirits of Slavic demonology: the devil, the fire serpent, the mermaid, the leshy (puck), the bannik (bathhouse spirit), and the domovoy (bogy), collected in Gdovsky District of Pskov Region during a youth folklore and ethnographic expedition in 2025. Analysis of the collected material demonstrates the extent to which folk beliefs about the spirits themselves and ways of interacting with them are preserved or lost in the modern world.

Keywords: mythological narratives, spirits of Slavic demonology, folklore of Pskov Region, folklore and ethnographic expedition

Мифологические представления являются наиболее древней формой коллективного сознания народа. Они создают целостную картину мира, включающую элементы культа, научного и художественного познания в их синкретичном единстве. К исходу первой четверти XXI века архаическое мышление, в основе которого лежат коллективные мифологические представления, ритуалы и практики, значительно эволюционировало под воздействием внешних факторов (развитие научного знания, средств массовой информации, техники и технологий, в частности интернета, изменение состава жителей и условий жизни в сельской местности), поэтому одной из задач исследования стало выявление сохранности/утраты народной памяти о духах славянской демонологии: черте, огненном змее, русалке, лешем, баннике, домовом, способах взаимодействия с ними в современном мире.

Коллективные мифологические представления находят отражение в мифологических рассказах (быличках, бывальщинах), повествующих «о встречах человека со сверхъестественными существами – духами природы (лешим, водяным, русалками), с домашними духами (домовым, банником, овинником); с летающим змеем, проклятыми людьми, ходячими покойниками...» [Мифологические рассказы, 2021, с. 3].

Материалом для анализа послужили мифологические рассказы, записанные в 2025 году в ходе молодежной фольклорно-этнографической экспедиции «Современная мифология Гдовского края» группой студентов и преподавателей Псковского государственного университета в 38 деревнях Спицинской, Юшкинской, Полновской и Самолвовской волостей Гдовского района Псковской области.

Всего в ходе экспедиции было сделано более сорока записей, которые отражают мифологические представления жителей Гдовского края, из них наибольший корпус текстов посвящен домовому – 22 рассказа, 8 – лешему; по 3 – собственно черту и змею, по 2 – баннику и русалке, 1 – хлевнику. Сведений о других персонажах народной демонологии (овинник, гуменник, полевик, водяной и др.) в экспедиционных материалах не зафиксировано.

В собранном материале отложились записи трех быличек о черте и одна приговорка.

Исследователи Е. Л. Березович, Л. Н. Виноградова [Березович, Виноградова, 2012, с. 519], Г. И. Плошук [Плошук, 2021, с. 260], Рябов В. [2025, с. 354] и др. говорят о трудностях изучения образа черта, поскольку это самый сложный и неоднозначный персонаж мифологии, сформировавшийся в результате взаимодействия церковно-славянской традиции, где черт – это противник Бога, воплощение абсолютного зла, и архаических языческих представлений о нечисти вообще, где он «выступает в мотивах быличек, сказок, анекдотов в качестве черта-вредителя, черта-помощника, черта-проказника и т.п.» [Виноградова, 2011, с. 388]. В собранном материале он предстает как черт-вредитель и черт-проказник.

Сюжет первой былички часто встречается в русском фольклоре: к кузнецу приезжают незнакомцы подковать странных коней. Действие происходит в кузнице вечером на Рождество (распространённый хронотоп в рассказах о черте, где время активности черта приурочено к календарю: Сочельник и святочный период), когда черти приезжают к «уважаемому человеку» кузнецу подковать странных коней, каких нет в окрестных деревнях: «Масти белые, а гривы чёрные, таких коней-то у нас нет, и кони не стоят на месте»⁴ [Е.Н., 1972, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-8-18]. Мужик нарушает запрет на работу в праздник, потому что «заработать хочется». По ходу повествования происходит разоблачение кузнецом этих коней, когда он «поднимает конскую ногу, а там след человеческий». В этой детали, а также во всем облике коней нашло отражение распространенного поверья о способности черта принимать самые различные образы. Странные не только кони, но и посетители кузнца: «приезжают от

⁴ Цитирование материалов, собранных в ходе экспедиции, оформляется следующим образом: инициалы информанта (в целях соблюдения конфиденциальности и ФЗ «О персональных данных»), год рождения (при наличии) или возраст, населенный пункт, волость, район обозначен ГД, год, номер пары собирателей, номер аудио-файла. Полная информация о рассказчиках и собирателях находится в фольклорном архиве научно-образовательной лаборатории «Социогуманитарная регионалика» Псковского государственного университета.

эстонцев, эстонцы, люди приезжают, мужики выпившие» [Е.Н., 1972, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-8-18], далее в записи: «Цыгане не цыгане. Он признаёт вроде как эстонцев, кто они такие». Здесь проявляется такая специфическая черта чёрта, как этническая чужеродность (эстонцы, цыгане), что в традиционном сознании предполагает отнесенность к иному, нечистому миру. Так, черти предстают в быличке как с антропоморфном, так и зооморфном с антропоморфными чертами обличия в пороговое время в качестве вредителей и проказников.

Вторая быличка короткая: «Про чертей есть история. Водитель едет на гастрологи. Островецкая история. Ночь уже, и что-то говорят, раз так, чертенок какой-то, раз всё за руль, это его, и всё в канаву, в канаву. Говорит, оглянулся, полный кузов, говорит, их там. Ну так, а он-то, говорит, реально. За руль все туда-сюда. Говорит, матом послал их. Раз, все разбежались» [В.В., 1970, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-12]. Это повествование разворачивается в одном из наиболее часто встречающихся локусов нечистого – на дороге, в традиционном сознании связывающей «тот» и «этот» мир, где черти пытаются увести человека с правильного пути и погубить («в канаву, в канаву»). Любопытен способ избавления от чертей: «матом послал их. Раз, все разбежались». Обычно в мифологическом нарративе нецензурное слово привлекает чертей, провоцирует их появление, а избавление от нечистого возможно с помощью молитвы или упоминания Бога. Этот необычный способ избавления от чертей может свидетельствовать о значительной секуляризации современного человека и постепенной утрате представлений о черте как антипode Бога.

Третья запись связана с поиском пропавшей вещи с помощью известной приговорки: «Вот понимаете, потеряется что-то в доме. Я привязываю бант к стулу и говорю: “Черт, черт, поиграй, и обратно отдай <...> Вот только бантик мне и помогает, и три раза надо сказать «черт, черт, поиграй и обратно отдай”. И много раз мне так помогало, и я наткнулся на эту вещь, которую потеряла» [Е.В., 1963, д. Юшкино, Юшкинская вол., ГД 2025-3-3]. Здесь образ черта смешивается с образом домового, к которому также могут обращаться за помощью в поиске пропавших вещей: «Ну щас-то я ухожу всегда и говорю: “Домовой, домовый, миленький, найди мне, да подай”. Вот помню, лежало, вот здесь вот лежала, отыщу, переверну, все не найти. Потом, домовый-миленький, конфетки положу шоколадные, молочка налью, уйду на огород, прихожу – лежит, где лежала» [Н.В., 1969, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-9].

Повествования о змее зафиксированы только в д. Чудская Рудница Самолвовской волости у двух информантов. В трех записях змей предстаёт в качестве

демонического персонажа – летающего огненного змея в ипостаси змея-покровителя и обогатителя [Зеленин, 1991, с. 417], который носит хозяину (в данном случае колдунье) молоко. Информант подчеркивает достоверность произошедшего события, свидетелем которого была она сама: «Реальный случай был, да, один бежал оттуда, увидел, что что-то огненное в трубу залетело, а другой бежал отсюда, думал, деревня горит» [Н.С., 1962, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-3-11]. Данное чудо вдохновило информанта на сочинение стихотворения «Огненный змей», в котором художественно разворачивается фольклорный сюжет («я как бы сказочности придала, но это ж интересно»): появляются имена у очевидцев чудесного, появляется героиня, которую посещает змей: «Огненный змей пронёсся в трубу печную. / Манькин-то дом стоял посерёд деревни. / Все деревенские знали, что Марья ведьма. / Змеюка та ей всё таскал молоко да кринки» [Н.С., 1962, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-3-11]. В третьем тексте «А потом ещё рассказывали бабульки, что была такая у нас женщина, что прямо знали, её считали колдуньей, что ей змеи носят. Вот у ней коровы нет, а раньше друг к другу в гости-то ходили, смотрят, криночки стоят на припечке. Вот, печка такая и вот припечек. Смотрят – полный молока. И одна женщина спрашивает: “Откуда у тебя молоко? Откуда ты его берёшь?” – а говорит, ей несут, ей змеи носили. Ну вот это считают правдой» [Е.Н., 1972, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-8-18].

Еще один сюжет связан с прилетом змея к женщине, но в данном случае о каком-то покровительстве и помощи ей речь не идет: «Одна женщина, я думаю так, она была как светлая сила, а через дорогу жила, я думала, она тоже хорошая тётка, но рассказывали, там люди шли с Самолвы, там на Крещение или Рождество вот был случай, и смотрят: ага, месяц там хоп и змеем полетел в трубу к этой тётке. У всех был шок. Я помню, что мне рассказывали. И прямо к этой женщине» [Е.Н., 1972, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-8-18]. Подобная связь женщины со злым духом (змеем) сразу маркирует ее в сознании односельчан как ведьму/колдунью, хотя она считается «тоже хорошей теткой». Разоблачение ее колдовской природы происходит в особое, сакральное время «на Крещение или Рождество», которое инверсивно представляет границы святочного периода, когда человек наиболее уязвим для действия темных сил. Данные былички не дают материала для трактовки образа змея как совратителя женщин (образ, который Д. К. Зеленин называет «наиболее древним у славян» [Зеленин, 1991, с. 417]), но обращает на себя внимание явная связь змея с человеком со сверхъестественными возможностями (ведьма, колдунья), устойчиво сохраняющаяся в сознании информантов.

В ходе экспедиции было зафиксировано два упоминания о русалке. В мифологических рассказах Псковского региона выделяются две разновидности русалок в зависимости от места их обитания. Так, есть русалки, которых видели на полях или в водоемах и по берегам рек, озер и др. На обследуемой территории ввиду ее расположения вдоль Чудского озера (залив Лахта) русалки связаны с водой. В одной записи русалка воспринимается как вредоносное существо: «Еще про водяных истории ходили. Кто-то говорил: русалка воду мутит, кто-то кого-то за ногу схватит» [А.В., 1966, д. Ямок, Полновская вол., ГД 2025-6-7]. Местоположение русалки из второй записи конкретизировано: на большом камне около озера: «Но вот там вот одна женщина тоже в деревне рассказывала, что русалку там видели, значит, ну это там в озере, туда дальше, возле озера большой камень, и вот шла женщина, сидела русалка с ребенком, значит, на камне на этом» [В.О., 54 года, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-11]. Эта запись содержит любопытную деталь: наличие ребенка вместе с русалкой. Более подробной информации нет, но, возможно, здесь обнаруживаются следы народных поверий о том, что в русалок превращаются «заложные» покойники (утонувшие/утопившиеся/утопленные девушки, женщины, дети).

В мифологии восточных славян леший – это дух леса, хозяин леса, покровитель лесных зверей и птиц, «расположение которого можно снискать уважительным отношением и приношением при вступлении в его владения» [Мифологические рассказы, 2021, с. 203]. В записях находим такие наименования, как леший, лесовичок, лешак. Лес, как и дорога, часто присутствующая в нарративах о лешем, представляет собой «чужое», враждебное пространство, на время пребывания в котором нужно заручиться благосклонностью хозяина леса. Обращение-оберёг (слово информанта) к лешему зафиксировано в одной записи: «Лесовичок, лесовичок, дай нам доброго пути» [Н.С., 1962, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-3-11], приношение нужно дать перед пересечением границы чужого пространства: «Мы вот ходили за грибами, я взяла яблочек и на край леса положила» [Н.С., 1962, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-3-11], иначе леший накажет за проявленное к нему неуважение. Среди повествований представлены рассказы, развивающие распространенный на территории восточных славян мотив «леший водит/заводит/морочит человека» [Мифологические рассказы, 2021, с. 206], а также похищения человека [Криничная, 2004, с. 311–318].

«Про лешего. Я ходила в лес за ягодами, и родственники мои просили съездить за ягодами. Я с ними поехала, их отвезла, а сама не стала собирать, думаю пойду-ка я грибы поищу. И думаю, иду и так по дороге иду, и думаю: Господи,

думаю, хоть бы мне один гриб попался, ну хоть бы один, но нет, ну нет грибов и нет. Я заблудилась... еще вспомнила лешего, что, наверное, леший меня сюда завел, думаю, вот, думаю, хоть бы это самое, мне уже и грибы не надо, мне уже и страшно, и я думаю, точно леший есть, раз меня по лесу будет так. И вы можете представить, что он меня водил по лесу» [О.М., 1958, д. Замогилье, Спицинская вол., ГД 2025-5-5].

«Ну лешие, в детстве мы видеть, не видели, но блуждали-то часто. И вот переодевались в одежду наизнанку или что-нибудь оставляли: конфетку или что-нибудь» [Н.В., 1969, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-9]. Здесь обнаруживаются следы обряда переодевания, осмысляемого «как средство избавления от лесных наваждений» [Криничная, 2004, с. 305]. По справедливому утверждению Н. А. Криничной, «переодевание на другую сторону – знак перехода в противоположный потустороннему мир». Поэтому «чтобы выбраться из потустороннего мира, нужно одеться... наоборот... Иначе гибель в лесу неизбежна» [Криничная, 2004, с. 305–306].

По народным верованиям, леший может принимать облик различных животных. Долей скептицизма окрашено повествование о встрече «бабули» с лосем, в образе которого явился леший и загнал её на сосну: «А, одна бабуля была, выходила в ягоды, ну вот в эту пору (видимо, здесь имеется в виду сентябрь, время экспедиции – Н.А., Н.Ф.), у нас места же низенные, клюквенные. И вот, значит, встречалась в лесу с лосем, ей пришлось на дерево: лось как бы её погнал. Ну мы-то считали, что просто лось не давал ей слезть с этого дерева. А бабульки говорили, что это леший пришёл вот в таком образе, она была там с чем-то связана какими-то силами... И вот леший пришёл в таком вот образе, что бабушке пришлось... Ещё при нашей памяти, я ещё в начальные классы ходила, а ей пришлось на сосну залезать, он не уходил ни в какую. Ну можно свести на то, что у лосей гон начинается осенью, а наши бабки вот в деревне говорили, что она с чем-то там связана, она ж родом была с другой деревни – пришёл с ней посчитаться или что» [Е.Н., 1972, д. Чудская Рудница, Самолвовская вол., ГД 2025-8-18].

Следующий мифологический рассказ информант атрибутирует как сказку, в нем леший предстаёт в качестве похитителя ребенка. Приведем ее полностью: «Вот то, что мне тётушка рассказывала. Жили в одной деревне, значит, семья большая. Старшему сыну было уже 18 лет, а младшему – 5. Большая семья. Старшего в армию забрали, а хозяйство большое, все делами занимаются, а младший возле бани играл. Играл, играл, нету и нету. Все бегают, занимаются делами. Дела закончили, смотрят, прибегают, нету младшего. Куда делся? Бегают

по деревне, ищут. Вся деревня поднялась: кто по лесу бежит, кто к речке с баграми. Искали, искали, нету нигде. Мать ревёт: страшно, пропал ребёнок. Вдруг к вечеру едет мужик с телегой на лошади, сидит у него в телеге этот пацанёнок. Все кинулись: ты где был? Куда убежал? Парень ревёт, холодный, голодный, покусанный комарами. Ладно, говорят, успокойтесь, завтра всё выяснится. На следующий день отец его расспрашивает: ну, миленький, куда ты убежал? А я, говорит, никуда не убегал, ко мне мальчик, который был старший у них, Федя – ко мне Федя пришёл. Как Федя? Все переглянулись, Федя-то в армии. Никак он не мог. А ко мне Федя пришёл и говорит: хочешь малины? Хочу. Пойдем, я тебя отведу на малину, и ты поешь малины. Взял он меня на руки, как поднялся и как полетел по верхушкам деревьев. Так быстро летели, прямо по верхушкам деревьев Федя шагает. Опустил он меня возле дороги, говорит: вот стой здесь, никуда не уходи, а я скоро приду. Оставил он меня и ушёл, а малины нет. Мне холодно стало, страшно. Тут меня комары кусают, кто-то по лесу ходит. Я стал плакать. Плачу, а Феде всё нет и нет, нет и нет. Вдруг едет наш дядя Коля с телегой, он меня и забрал. Стало быть, это был не Федя, а лесной житель, бес, который мальчика совратил. Вот такая сказка. Нечистая сила пришла, взяла ребенка и отвезла в лес» [А.Д., 1955, д. Озера, Полновская вол., ГД 2025-6-10]. Хотя леший здесь прямо не называется, а используется перифраз «лесной житель», поведение существа, способность перевоплощаться в знакомых герою повествования людей, морочить и насылать наваждение явно указывают на то, что это хозяин леса. Кроме того, образ лешего здесь трансформируется в образ «беса», чёрта, нечистой силы вообще.

Освоенным, но наделенным особыми свойствами, опасным пространством в народных представлениях считается баня, в которой обитает соответствующий дух. В последнем рассказе о лешем видим, что ребенок был похищен около бани («младший возле бани играл»). Банник – это дух-«хозяин» банного локуса, о его внешнем виде в экспедиционных материалах информации нет, но его присутствие можно обнаружить по характерным звукам: «Когда баню новую построили, там пока дочка с мужем спала, она это самое хрипит, вот так ходит, дверям (нрзб), а они потом в дом перешли спать» [Н.В., 1969, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-9]. Время активности банника традиционно для мифологических персонажей: так называемые временные пороги (вечер, ночь, полночь). В рассказах информанты указывают на запрет посещения бани в определенное время: «Банник, так банник после двенадцати нельзя в баню ходить. (А почему?) Они тогда, банники, идут в баню» [Н.В., 1969, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-9], «Вот, вспомнила, после 8-ми в бане это уже с чертями мыться»

[А.С., 1966, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-13]. Кроме посещения бани в неурочное время запрещено оставлять в ней детей: «Я знаю, что детей нельзя было оставлять, потому что украдёт банник. Это нам рассказывали. Детей в любом случае нельзя оставлять» [А.С., 1966, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-13]. Информанты также обращают внимание на то, что «вот, уходя из бани, надо сказать спасибо баннику и оставить ему горячей воды. И веничек» [А.С., 1966, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-13]. Мотив задабривания духа бани заключается в стремлении наладить контакт и добрые отношения с ним, чтобы он не вредил человеку и его семье.

Наибольшее число экспедиционных записей связано с рассказами, поверьями и пр. о домовых. Распространенное поверье о том, что домовый обитает или должен обитать в каждом доме, находит подтверждение в собранных материалах. В народных поверьях образ домового двойственен: с одной стороны, это дух дома, хозяин дома, покровитель и опекун семьи, его статус в доме очень высок, он требует в себе уважительного отношения, с другой, это нечистый, вредоносный дух, черт, который душит, давит человека, шумит, гремит, пугает, поэтому его необходимо всячески задабривать.

Внешний облик домового в записях представлен слабо и неоднородно: «он такой большой, говорит, встал вровень вот с печкой» [В.О., 54 года, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-11], «что-то невысокого роста... Не больше метра. Явно какой-то старичок. И тело, ну, вот впечатление такое, что вот это что-то чёрное, вроде человека, но без каких-то деталей». Далее рассказчик апеллирует к прошлым жильцам дома, которым дух являлся как «чёрный кот на задних лапах» и делает вывод: «Вполне сопоставимо с тем, что видела я. Он действительно чёрный и усы какие-то с бородой [А.Д., 1942, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-13]. На устойчивость образа кошки как воплощения домового, который часто встречается в мифологических рассказах, указывает Н. А. Криничная, причем эта «кошка-домовой преимущественно черная, иногда сверхъестественной величины» [Криничная, 2004, с. 127–128], более того, в портрете домового синкретично представлены зооморфные и антропоморфные черты: «Бородатость (шире: волосатость) – постоянный признак домового <...> Волосы...осмысляются как средоточие жизненной, физической и магической силы не только самого домового, но и всей семейно-родовой общины» [Криничная, 2004, с. 135–136], однако самими рассказчиками подобная связь уже не осознается.

Если увидеть домового не просто, то услышать или ощутить его присутствие легко, так как он отчетливо обнаруживает себя через звуки или тактильно:

«Ну бывает это он, знаешь, рассказ мужа, по чердаку вот, такой вот знаешь вот как идет человек и в эти половицы бум, бум, бум. Потом такое ощущение, что коту на хвост наступили и а-а-а. Раз вскочила оттого, что знаешь, такой треск был, я вскочила (нрзб), я говорю успокойся <...> бывает ходит по чердаку» [Н.В., 1969, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-9]; «Сiju дома и вдруг слышу, с чердака по лестнице во дворе спускается ну, слышу, что спускается, открывается, говорит, в сени дверь и она, говорит, я его видеть не вижу, но слышу большущими, такими здоровыми, шагами выходит на улицу» [В.О., 54 года, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-11]. Некоторые примеры тактильного воздействия домового: «Соседка-дачница тоже, вот у нее говорит душит ночью. Ну вот я, когда, сколько, лет 16 мне помню, открываю глаза такая тень шла, вот такая вот круглая, и потом навалилась, я, блин, вскрикнула, блин, хорошо, а не вскрикнули у меня родители, родители вскочили, блин, и ушел вот так один большой», «Наташка, не могу, душит, вот ночью душит, задыхаюсь» [Н.В., 1969, д. Партизанская, Полновская вол., ГД 2025-2-9]. Количество материалов, в которых присутствует мотив «домовой душит», подтверждает устойчивость и сохранность мотива, хотя его связь с духом (душой) рассказчика как способ духа дома доносить таким способом информацию о судьбах людей, о чем пишет, например, Н. А. Криничная [Криничная, 2004, с. 174–175], не просматривается. Основная психологическая эмоция, испытываемая героями рассказов, – это страх. Часто подобное поведение домового в записях маркируется словом «хулиганит», но нет объяснения, почему он это делает. Чтобы в доме можно было жить, с домовым надо подружиться, иначе он выживет, выселит не понравившихся ему хозяев. Если в отношении других персонажей народной демонологии информанты могут выражать определенную долю скептицизма, то домовый предстаёт как данность, реальность нашего мира. Достоверность рассказов подкрепляется указанием на личный опыт в попытках наладить коммуникацию с духом дома, а также на образованность человека («кандидат химических наук»), пытающегося договориться с домовым: «Вот она сейчас в этом доме и живёт, и она очень долгое время пыталась подружиться. Она говорит, что это домовый. То есть кто-то говорит «ведьма», кто-то говорит «домовой». Реально это во что выливалось? То есть, во-первых, сейчас там в этом доме всё тихо, всё спокойно, потому что мама действительно с ним подружилась. Она кандидат химических наук, пыталась что сделать? Она ставила угощения, она пыталась с ним договариваться, она ставила свечи на ночь. Она до сих пор, она в этом доме живёт уже больше пятнадцати лет – это точно. Она до сих пор оставляет свет, либо свечку, сейчас у неё фонарик, который заряжается, просто у неё на ночь в уголке включен свет. До сих

пор» [А. С., 1966, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-11] (а до этого героиню повествования и гостей, остававшихся ночевать в доме, домовый душил).

Среди приношений домовому преобладают молоко, конфеты (в одной записи – это шоколадные конфеты), печенье, и общие определения: «вкусненькое», «угощение». Объяснения, почему надо оставлять именно такие продукты, информанты не дают, а героиня одного из рассказов выражает сомнения, что подобное угощение понравится духу дома. «Аринина свекровь сказала очень хорошо: «А почему молоко? Оставь водку ему, может, ему больше понравится» [А.Д., 1942, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-13]. Еще одним способом защиты от проказ домового служит оставленный на ночь свет: «после этого (домовой душил. – Н. А., Н. Ф.) я уже стала спать либо со свечкой, но это было не очень уютно, либо с открытой с маленькой лампочкой такой» [А.Д., 1942, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-13]; «Она до сих пор оставляет свет либо свечку, сейчас у неё фонарик, который заряжается, просто у неё на ночь в уголке включен свет» [А.С., 1966, д. Низовицы, Самолвовская вол., ГД 2025-4-11].

Одна запись представляет собой бывальщину о возвращении информанта в родную деревню из Нарвы (Эстония), включающую особый ритуал приглашения домового на новое местожительство: «Родилась я здесь, в этой деревне, потом я вот уехала, прожила 20 лет в Нарве. Ну, в дьявностых годах, в дьявносто втором году, так у нас получилось, я сюда в деревню возвращалась. Вот, с семьей уже. И я очень сильно переживала, очень. <...> А потом мне одна женщина сказала: “Вот, будешь уходить, когда уже все, ключи будешь сдавать, возьми какую-нибудь последнюю вещь, оставь ее специально напоследок, не убирай. Возьми эту какую-нибудь вещь, посмотри на все четыре угла и скажи: «Домовой, домовый, хорошо мы жили с тобой, но идем и на новое место со мной». И уйди, закрой дверь, унося с собой эту вещь”». И ты, говорит, больше и не вспомнишь, что тебе туда надо. Это сработало» [Л.В., 1957, д. Спицино, Спицинская вол., ГД 2025-4-3]. Здесь нашло отражение народных верований о том, что, во-первых, без приглашения и совершения определенных ритуальных действий «домовой не покидает старого дома» [Байбурин, 1983, с. 107], во-вторых, магическими свойствами наделяется вещь, на которой домовый переезжает в новое жилище, наконец, домовый, которого она забирает в новый дом «больше привержен к семье... чем к самой постройке» [Криничная, 2004, с. 227] и выступает в ипостаси духа-покровителя, духа-опекуна, от наличия и расположения которого зависит счастье и благополучие семьи: «Тот, кто поладил с домовым или иным домашним духом, по сути дела обрел нечто такое, что в иных фольклорных традициях зовется “домашним счастьем”. И это сказывается в любом деле» [Криничная, 2004, с. 206]

Несмотря на то, что действие рассказа происходит в Эстонии, домовый – это русский/славянский дух дома, хоть и обитающий с семьей рассказчика в чуждой среде. В конце рассказа следует важное уточнение: «Там нет эстонцев, но там дьявносто процентов русских. Вот, это я считаю, что сработало».

В единственной записи представлен вариант домового-огородника, домашнего духа, обитающего во дворе информанта: «У меня на участке стояли две большие березы, они друг другу мешали, я взяла и попросила спилить одну. Невестка приехала и выругала меня: “Зачем ты это сделала? У тебя на берёзе жил твой домовый-огородник”. Я говорю: “Так ты пересели на другую берёзу, другая-то стоит”» [Л.И., 1957, д. Спицино, Спицинская вол., ГД 2025-4-10], то есть местом обитания может быть не только дом, но и дерево около дома, что свидетельствует о синкретичности домашних и природных духов. По справедливому утверждению Г. И. Площук, «процесс унификации мифологических персонажей – обитателей бани и хозяйственных построек, их вытеснения домовым и поздним универсальным персонажем – чертом характерен для общерусской мифологической традиции» [Мифологические рассказы, 2022, 452].

Помимо собственно мифологических рассказов о духах низшей демонологии, в рамках рассматриваемой темы представляет интерес название одного топонима, семантика и семиотика которого осмысливается информантом с позиций народной демонологии. Он объясняет название улицы Лазника⁵ в городе Гдове так: «В Гдов когда въезжаешь с шоссе, через речку переехал через Гдовку, с левой стороны улица Лазника, она идет в сторону, Лазника. Знаете, кто такой лазник-то? (Нет.) Это, оказывается, домовый, который живёт в бане. Лазник. Вот представляете, я больше не знаю, где в честь домового названа улица. Улица Лазника. Я думал, большевик, коммунист какой, нет, домовый» [В.В., 1966, д. Новинка, Спицинская вол., ГД 2025-6-6.1]. Лазник – это банник в белорусском фольклоре. Данный пример демонстрирует синкретичность и взаимосвязанность образов банника и домового в сознании рассказчика («домовый, который живёт в бане»)

Когда и каким образом в самом северном городе Псковской области, которая граничит с Беларусью только на юге, появился подобный топоним, установить не удалось, но распространение предложенной информантом трактовки может породить дальнейшее мифотворчество и даже идею туристического бренда города.

⁵ Прим. Поисковый запрос в интернете выдает 3 улицы Лазника: в городе Донецке (посвящена Ивану Никифоровичу Лазнику, лейтенанту Советской Армии, погибшему в бою с японскими захватчиками на реке Халхин-Гол), Магнитогорске (без указания этимологии и семантики топонима) и Гдове.

Таким образом, результаты экспедиции свидетельствуют о стойкости и «живучести» архаических мифологических представлений у современного цивилизованного человека, который, как и древние предки, продолжает одухотворять силы природы, верить в существование потустороннего мира и существ, его населяющих, проводить обряды и ритуалы, защищающие от негативного воздействия враждебных и опасных сил, а также приносящие удачу и «домашнее счастье».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники и материалы

1. Фольклорный архив научно-образовательной лаборатории «Социокультурная регионалика» Псковского государственного университета: ГД 2025.

Исследования

1. **Байбурин, А. К.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Ленинград: Наука, 1983. – 191 с.

2. **Березович, Е. Л.** Черт / Е. Л. Березович, Л. Н. Виноградова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. – Т. 5 / Под общ. ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 2012. – С. 519–527.

3. **Виноградова, Л. Н.** Западнославянские представления о черте: сплав народно мифологических и церковно-книжных мотивов / Л. Н. Виноградова // Славянский мир в третьем тысячелетии. – 2011. Т. 6. – С. 388–396.

4. **Зеленин, Д. К.** Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К. Д. Цивинной. Примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и КВ. Чистова. Послесл. К. В. Чистова / Д. К. Зеленин. – Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 511 с.

5. **Криничная, Н. А.** Русская мифология: Мир образов фольклора / Н. А. Криничная. – Москва: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. – 1008 с.

6. **Мифологические рассказы псковско-белорусского пограничья.** Монография: в 2 ч. – Ч. 1: Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение – Автор-составитель Г. И. Площук; под ред. Н. В. Большаковой. – Псков: ЛОГОС, 2021. – 382 с.

7. **Мифологические рассказы псковско-белорусского пограничья.** Монография. В 2 ч. – Ч. 2: Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение – Автор-составитель Г. И. Площук; под ред. Н. В. Большаковой. – Псков: ООО «Конкорд», 2022. – 566 с.

8. **Рябов, В.** Русская фольклорная демонология. От оборотней и мертвецов до русалок и огненного змея / В. Рябов. – Москва: МИФ, 2025. – 432 с.

REFERENCES

Sources and materials

1. Fol'klornyi arkhiv nauchno-obrazovatel'noi laboratorii «Sotsiogu-manitarnaya regionika» Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta: GD 2025.

Research

1. **Bayburin, A. K.** Zhilishche v obryadakh i predstavleniyakh vostochnykh slavyan / A. K. Bayburin. – Leningrad: «Nauka», 1983. – 191 s.

2. **Berezovich, E. L.** Chert / E. L. Berezovich, L. N. Vinogradova // Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t. – T. 5 / Pod obshch. red. N. I. Tolstogo. – Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 2012. – S. 519–527.

3. **Krinichnaya, N. A.** Russkaya mifologiya: Mir obrazov fol'klora / N. A. Krinichnaya. – Moskva: Akademicheskii Proyekt; Gaudeamus, 2004. – 1008 s.

4. **Mifologicheskiye rasskazy pskovsko-belorusskogo pogranich'ya.** Monografiya: v 2 ch. – CH. 1: Teksty. Kommentarii. Issledovaniya. Audioprilozheniye – Avtor-sostavitel' G. I. Ploshchuk; pod red. N. V. Bol'shakovoy. – Pskov: LOGOS, 2021. – 382 s.

5. **Mifologicheskiye rasskazy pskovsko-belorusskogo pogranich'ya.** Monografiya: v 2 ch. – CH. 2: Teksty. Kommentarii. Issledovaniya. Audio-prilozheniye – Avtor-sostavitel' G. I. Ploshchuk; pod red. N. V. Bol'shakovoy. – Pskov: OOO «Konkord», 2022. – 566 s.

6. **Ryabov, V.** Russkaya fol'klornaya demonologiya. Ot oborotney i mertvetsov do rusalok i ognennogo zmeya / V. Ryabov. – Moskva: MIF, 2025. – 432 c.

7. **Vinogradova, L. N.** Zapadnoslavyanskiye predstavleniya o cherte: splav narodno mifologicheskikh i tserkovno-knizhnykh motivov / L. N. Vinogradova // Slavyanskiy mir v tret'yem tysyacheletii. – 2011. T. 6. – S. 388–396.

8. **Zelenin, D. K.** Vostochnoslavyanskaya etnografiya. Per. s nem. K. D. Tsivinoy. Primech. T. A. Bernshtam, T. V. Stanyukovich i KV. Chistova. Poslesl. K. V. Chistova / D. K. Zelenin. – Moskva: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1991. – 511 s.

Статья поступила в редакцию 25.03.2026 г.