

О НОМЕНКЛАТУРЕ РУССКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

В. И. Дынин

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 15 января 2011 г.

Аннотация: русская мифологическая лексика может быть рассмотрена с точки зрения исторической эволюции религиозно-мифологических представлений. Такого рода анализ свидетельствует о том, что многочисленные мифологические номинации представляют собой реликт архаических представлений о множестве разнообразных духов, обитавших повсеместно в окружающем человека мире. Анализ русской мифологической лексики и письменных источников также свидетельствует о существовании в прошлом разнообразных специалистов в области ритуально-колдовской практики. Представления такого рода характерны для ранних стадий развития религии и мифологии.

Ключевые слова: русские, мифологическая лексика, мифологические персонажи, религиозно-мифологические представления.

Abstract: Russian mythological lexicon can be considered from the point of view of historical evolution of religious-mythological representations. The such analysis testifies that numerous mythological nominations represent a relict of archaic representations about set of the various spirits living everywhere in the world surrounding the person. The analysis of Russian mythological lexicon and written sources also testifies to existence in the past of various experts in the field of ritually-magical practice. Representations such are characteristic for early stages of development of religion and mythology.

Key words: Russian, mythological lexicon, mythological characters, religious-mythological representations.

Для русской мифологической лексики, как известно, характерна множественность наименований, относящихся к одному и тому же мифологическому персонажу. Например, С. В. Максимов в работе «Нечистая, неведомая и крестная сила» приводит более сорока «имен» черта (*агорянин, бес, демон, сатана, дьявол, лукавый, нечистый, лихой, шут, шайтан, черный* и т.д.) [1, с. 4]. Десятки различных обозначений имеют и многие другие персонажи русской мифологии, такие, как колдун, ведьма, леший, водяной, домовой и др.

Этот феномен русской традиционной культуры, с одной стороны, объясняется диалектными различиями русского языка, поскольку русская мифологическая лексика включает в себя несколько диалектологически разноплановых «пластов». В их числе: 1) группа мифологем общерусского характера (*леший, домовой, черт, колдун* и т.д.); 2) группа регионально специфических мифологем, сопряженных с диалектным членением русского языка (например, южно-русская мифологема *русалка*, севернорусская мифологема *шиликун*); 3) группа многочисленных мифологических локализмов, обусловленных особенностями конкретных русских говоров (*акудник, виритник, волха, любостай* и т.д.).

Но проблема соотношения русских мифологических персонажей и их номинаций (мифологем) не так проста, как может показаться на первый взгляд. Зачастую мы имеем дело не только с различными обозначениями одного и того же персонажа (*домовой*, он же *хозяин, доможил, суседко* и т.п.), но и с мифологической инверсией – переносом мифологического наименования на принципиально иной персонаж. Например, во Владимирской губернии *русалкой* называли живущую в доме и «шалающую» с самопрялкой кикимору [2, с. 101].

Нередко носители разных говоров русского языка (причем даже таких говоров, которые территориально не соприкасаются друг с другом) употребляют одинаковые лексемы для обозначения мифологических существ (*калуж., пенз. ворожея* ‘ведьма’). И наоборот: одна и та же лексема у носителей разных говоров могла использоваться для обозначения разных мифологических существ. Например, в Калужской губернии *марами* называли существ, гремящих в доме по ночам самопрялками [3, л. 25; 4, л. 7], тогда как в Воронежской губернии, *мара* – женщина, занимающаяся колдовством [5, с. 239]. А в мифологических представлениях крестьян Курской губернии *мара* – дух «неопределенного свойства»: «Он носит голову подмышкой, одевается в серую свиту и по ночам, став под окнами, кличет кого-нибудь из до-

машних, называя по имени. Если кто ему отзовется, или – что несравненно хуже – выйдет за ворота, то непременно делается до такой степени болен, что нужно будет прибегнуть к помощи знахаря» [6, л. 48].

Кроме того, отмечены случаи номинации русских мифологических персонажей лексемами заимствованного происхождения: астрах. *албаста*, *лобаста* ‘русалка’ (от тюрк. *албасты* ‘злой дух в виде женщины, связанный с вводной стихией’), пенз. *шайтан* ‘черт’ и т.п.

В связи с этим русская мифологическая лексика должна рассматриваться не только с точки зрения ее чисто филологических особенностей (поскольку множественность наименований русских мифологических персонажей, в принципе, не объясняется одними только диалектными или внутрдиалектными различиями русского языка), а с точки зрения **особенностей самих религиозно-мифологических представлений и их исторической эволюции**. (Хотя, конечно, не стоит забывать о том, что и развитие языка как одного из компонентов культуры обусловлено историческими причинами.)

Подходя к проблеме с этой точки зрения, необходимо, прежде всего, отметить, что значительное число номинаций русских мифологических персонажей представляет собой эвфемизмы (иносказания), связанные с табуированием «настоящих» имен духов. Например, по замечанию С. В. Максимова, «настоящее» имя домового духа (*домовой*) крестьянами редко произносилось вслух «отчасти из уважения к нему, отчасти из скрытой боязни оскорбить его таким прозвищем» [1, с. 33]. Е. Г. Кагаров видел в этом не что иное, как «остаток табу, запрещения, налагавшегося на имя умершего, или предка» (*домовой* считается духом предка, обитающего в жилище) [7, с. 19]. В результате табуирования «настоящего» имени домового духа появилось множество замещающих его обозначений типа *хозяйин*, *он*, *доможил*, *шут*, *милак*, *лизун*, *карнаухий*, *дурной*, *постень* и т.д. Интересно отметить, что и сама мифологема *домовой*, по мнению некоторых исследователей, представляет собой эвфемизм, появившийся не ранее XVII в. [8, с. 239–240], тогда как более древним «настоящим» именем этого духа было *мара* (родственное древ.-верх.-нем. *mara*, англ. *night-mare* ‘кошмар’; отсюда же и *кикимора*, *маруха*, как нередко называли северные русские злых домовых женского пола) [9, с. 413].

Не вдаваясь в детальный анализ семантики многочисленных русских мифологических эвфемизмов, отметим только, что конструирование их мифологическим сознанием основывается, как правило, на принципе выделения какого-либо существенного признака персонажа. Так, в Вятской губернии лешего называли *долгим* [10, л. 14–15], подчеркивая его высокий рост. В Воронежской и Тамбовской губер-

ниях леший был известен под именем *гаркун* (от *гаркать* ‘громко кричать, зычно орать’) [11, т. 1, с. 344]. Эвфемизм лешего *черный*, отмеченный в Костромской губернии [12, л. 6], связан с местными поверьями о черном цвете его тела и лица. (Слово *черный* является также эвфемистической заменой слова черт, что особенно характерно для севернорусской традиции, а *черным словом* называется ругательство с упоминанием имени черта) [13, с. 278].

Обращает на себя внимание наличие множества различных «узких специализаций» у мифологических персонажей, которые служат еще одним источником мифологической номинации. Так, лешего, обладающего способностью щекотать людей до смерти, в Пензенской губернии называли *щекотун* [14, л. 27]. (А в мифологических представлениях крестьян Владимирской губернии *щекотун* – некий особый дух, который «ходит по домам и до смерти щекочет людей» [15, л. 9]). В отдельных локальных традициях леший фигурирует под именем *блуд* [16, с. 14], поскольку он «заводит» людей в лесу, сбивает их с дороги и заставляет блуждать.

Широкое распространение имеют и другие подобные наименования, связанные с представлениями о характере деятельности сверхъестественных существ. Например, для домового: *лизун* (одно из табуистических наименований домового по признаку зализывания волос у любимой скотины и у хозяев), *намной*, *жмара*, *жма*, *гнетка*, *гнеток* (по причине того, что *домовой* «гнетет», наваливается на спящих, душит человека во сне) [16, с. 23, 25] и т.п. В мифологических представлениях севернорусского населения иногда фигурирует чрезвычайно близкий к домовому мифологический персонаж – *дворовой*, соотносимый с зоной крестьянского двора. В некоторых других локальных традициях наименование *дворовой* и *домовой* употребляются как синонимы, либо мифологема *дворовой* вообще неизвестна [17, с. 149]. С точки зрения некоторых исследователей, мифологический образ *дворового* – результат раздвоения образа древнего оберегателя домашнего очага и хозяйства – домового, сравнительно поздняя персонификация одной из функций домового – ухода за домашним скотом [18, с. 98]. Вместе с тем письменные источники, касающиеся языческих верований восточных славян, указывают на древний и самостоятельный характер образа *дворового*. Так, в Чудовском списке XVI в. «Слова святого Григория (Богословца)» особый покровитель скота – «скотный бог» – упоминается отдельно от «кутного бога» – домового. Здесь же сообщается о «молениях» «скотному богу» в хлевах (в «поветях скотьях») [19, с. 516].

Кроме этого, для отдельных локальных традиций (особенно это касается мифологии севернорусского населения) характерны представления о существова-

нии большого количества разнообразных лесных, домашних и иных духов, имеющих свои особые номинации.

Так, в лесу кроме лешего («главного лесного духа»), согласно севернорусским мифологическим представлениям, обитают и некоторые другие духи, являющиеся его помощниками. Среди них: *моховики* – маленькие («в четверть аршина») старички, которые могут прятаться во мху, им же они и питаются [20, л. 17], *боровики* – лесные духи, живущие под грибами [21, л. 43], *филитики*, откликающиеся эхом на голос человека в лесу [16, с. 31]. В Олонецкой губернии ходили рассказы о *лесных стариках (лесных отцах)*, которые «заманивают в лес ребятишек, держат Бог весть зачем при себе и Бог весть чем кормят» [22, с. 190]. Интересно отметить, что в составе наименований этих персонажей присутствуют имена родственников-предков, в связи с чем некоторые исследователи считают лесных отцов персонажами, «отражающими остаточные явления культа мертвых» [16, с. 31]. По рассказам крестьян Нижегородской губернии, в лесу кроме «больших леших» живут еще «малые лешие», которых называют *дикарями, щекотунами* или *дикинькими мужичками* [23, вып. 2, с. 794]. *Дикие люди (дикинькие мужички)*, живущие в дремучих лесах, откликающиеся на голос человека и защекочивающие людей, фигурируют также в поверьях Пензенской и Саратовской губерний [24, л. 18–19; 25].

В жилище, кроме домового, также обитают и некоторые другие духи. Например, согласно поверьям крестьян Архангельской и Олонецкой губерний, в подполье избы вместе с домовым живут *подпольники (голбеиники)* [26, с. 137]. В некоторых севернорусских районах распространены представления об особых духах, живущих в печи (*запеченниках, подпечниках*). Д. К. Зеленин сообщает еще об особом севернорусском духе, живущем в печи, которого называют *сысой (сусуй)* [9, с. 412]. Согласно поверьям крестьян Олонецкой губернии, в домах иногда поселяется злой дух *жихарь*, крадущий детей [26, с. 137], и т.д.

Исследователи религиозно-мифологических представлений русского народа не раз отмечали неопределенность и расплывчатость всех подобных мифологических образов, указывая, что «природа их мало определена», «рассказов о них ходит немного», они смешиваются в народном сознании с образами лешего и домового и т.п. [27, с. 214].

По всей видимости, эти «второстепенные» мифологические персонажи, сохранившиеся в ряде русских локальных традиций, представляют собой реликты архаических представлений о неопределенном множестве разнообразных духов, обитавших повсеместно в окружающем человека пространстве. Представления такого рода, как известно, характерны для ранних стадий развития религии и мифологии. На это

также указывает и разнообразие наименований, относящихся к «основным» персонажам русской мифологии (лешему, домовому и др.). В ряде случаев такие номинации (типа *щекотун, блуд, намной* и др.), нередко воспринимающиеся как персонификации отдельных функций сверхъестественных существ, на самом деле являются остатками утраченных древних представлений о каких-то других духах.

Мифологическая лексика сохранила для нас также многочисленные наименования, относящиеся к группе профессиональных ритуалистов русской традиционной культуры – колдунам, ведьмам, знахарям.

В XIX – начале XX в., в соответствии с традиционным крестьянским мировоззрением, эти лица подразделялись на сравнительно небольшое число категорий. Колдун обычно противопоставлялся знахарю как приверженец Сатаны служителю Бога. Существовало также деление по признаку пола (колдун – колдунья, знахарь – знахарка). Кроме того, колдуны и ведьмы подразделялись на несколько категорий в зависимости от своего «происхождения» и/или способа приобретения колдовских умений. Здесь крестьяне обычно выделяли *колдунов природных* (происходящих от связи женщины с нечистой силой), *наследственных (родовых)* (получивших колдовскую силу от своих отцов и дедов), *обученных (ученых)* (добровольно отрехшихся от Христа и научившихся колдовству) и *колдунов невольных* (получивших колдовские способности случайно от умирающего колдуна).

Однако в русской мифологической номенклатуре, относящейся к профессионалам-ритуалистам, точно так же, как и в случае с обозначением представителей «нечистой силы», один и тот же персонаж (колдун или ведьма) почти всегда имеет множество различных наименований. Например, в ряде мест *ведьмой* называли только «природную» ведьму, тогда как женщины, обучившиеся колдовству, именовались *колдуньями* (Калужская губерния) [28, л. 9]. (По данным С. А. Токарева, у южнорусского населения наименование *колдунья* вообще встречается гораздо чаще, чем название *ведьма* [18, с. 29]). Подобным образом в Смоленской губернии колдун по рождению носил особое название – *уроженец* [29, л. 12].

Из многочисленных номинаций, относящихся к обозначению колдунов и ведьм, отметим следующие:

1) *ведун (ведьмак)* и *ведунья (ведьма)*, что характеризует эту категорию лиц как «ведающую», обладающую особыми сакральными знаниями (ср. др.-рус. *вѣдъ* со значениями ‘ведать’, ‘знать’, ‘предвидеть’);

2) *волхв* и *волхва*;

3) *акудник (акудесник)* и *акудница* (Рязанская губерния) [30, с. 213];

4) *чародей* и *чародейка*;

5) *ворожей* и *ворожейка*, действующие «силой дьявола» и промышляющие «ворожьбою, шептами, леченьем» [11, т. 1, 243];

б) *вирытник* и *вирытница*, обладающие особо «сильным» или недобрым взглядом (Орловская губерния) [31, л. 17];

7) *переметчик* и *переметница*, обладающие способностью превращаться в зверей, животных, птиц, перекидываясь через ножи (Тамбовская и Воронежская губернии) [32, л. 30];

8) *еретик* и *еретица*, заживо продавшие душу черту;

9) *порчельник* и *порчельница*;

10) *труболеты*, колдуны, обладающие способностью вылетать через печную трубу (Орловская губерния) [31, л. 17];

11) *закликуха* (Тулльская губерния) – особого рода ведьма, обладающая способностью закликать (заклинать) коров с помощью особых «клик-выкриков», обращений и призывов [33, с. 59] и т.д.

На основании письменных источников мы знаем, что колдуны в средневековой Руси также носили различные наименования, имевшие свои особые оттенки (хотя нередко их значение смешивалось): *волхвы*, *чародеи*, *чаровницы*, *зеленицы*, *обаянники*, *кудесники*, *сновидцы*, *звездочеты*, *облакопрогонники*, *облакохранительники*, *ведуны*, *ведуньи*, *лихие бабы*. Облакопрогонники, например, повелевая дождем и ветром, могли насыпать урожай или неурожай. Во время осады Казани в 1552 г. татарские колдуны и колдуньи, стоя на стенах города, махали одеждами на русское войско и насылали ветер и дождь и т.п. [34, с. 247–248].

Фольклорно-этнографические материалы XIX–XX вв., дополненные сообщениями древнерусских письменных источников, в некоторых случаях позволяют реконструировать отдельные древние специализации русских колдунов.

Так, *волхвы*, судя по сообщениям об их деятельности и по сведениям из обрядово-ритуальной практики, воплощали особый вариант контакта с божественным началом, который максимально приближен к шаманским практикам [35, с. 176]. Есть указания на шаманские обряды, устраивавшиеся древними волхвами: ранние христианские поучения говорят о «вертимоном плясании»; преподобный Никон упоминает о «кудеснике», который «лежаше оцеп» (в оцепенении) [36, с. 236].

Д. К. Зеленин в свое время высказывал предположение о том, что восточнославянские колдуны являются непосредственными преемниками прежних языческих шаманов: до принятия христианства они были «слугами светлых, небесных божеств», и только «смена религии низвела их, хотя и не сразу, до уровня «черных» шаманов, т.е. повелителей нечистой силы» [9, с. 412]. С. А. Токарев считал невозможным определить, составляли ли древнерусские *волхвы* и *кудесники* разные категории служителей культа (и чем

именно они различались), однако тоже не исключал возможности существования профессиональных шаманов у восточных славян [18, с. 21].

Отметим в связи с этим тот факт, что культовая практика некоторых русских мистических сект (христововеров и скопцов) – так называемые *радения* (представляющие собой измененное состояние сознания) – имеет большое сходство с техникой шаманского камлания [37, с. 182–184]. Примечательно, что наибольшее число последователей указанных сектантских вероучений в свое время было сосредоточено в южнорусском регионе (в частности, в Тамбовской и Воронежской губерниях), а также в Поволжье, т.е. на окраинных землях Руси. Не исключено поэтому, что здесь в течение многих веков и в широких масштабах могли сохраняться древние шаманские ритуалы (волхования), вошедшие впоследствии составной частью в культовую практику русских мистических сект.

Термин *кудесник* образован от корня *куд* – ‘злой дух’, ‘бес’, на основании чего можно предполагать связь, что культовые практики этой категории ритуалистов включали в себя экстатическую технику одержимости: вероятно, кудесники самым непосредственным образом были связаны с потусторонним миром (миром предков), вплоть до прямого контакта с духами (вселение духов – одержимость). С точки зрения В. И. Харитоновой, кудесники отличались особым буйством своих ритуалов, отдельные черты которых прослеживаются в исторически позднем русском колядовании [35, с. 189–190].

Этимология названия *чаровник* (ср. *чаровать*, *очаровывать*) заставляет предположить, что чаровники занимались собственно магической деятельностью – «наведением чар», что могло быть сопряжено также с владением техникой гипноза [35, с. 187].

Таким образом, существование в более или менее отдаленном прошлом узкопрофессиональной колдовской деятельности и наличие большого числа различных «узких» специализаций колдунов подтверждаются как письменными источниками, так и анализом русской мифологической лексики, содержащей большое количество наименований для обозначения колдунов и знахарей (*чародей*, *кудесник*, *ворожей* и т.д.). Впоследствии подразделение профессиональных ритуалистов на узкоспециализированные категории было утрачено, и различные категории волшебников нивелировались и слились в одном образе колдуна (а также колдуньи, женской параллели колдуна), занимающегося вредоносной деятельностью.

Е. В. Аничков считал, что на Руси с XI–XII вв., в связи «с упадком роли волхвов» выдвигается «исконная носительница тайных знаний» – женщина, а «ведовство становится семейным, домашним» [36,

с. 240]. По этнографическим наблюдениям С. А. Токарева, в женском колдовстве (по сравнению с мужским) наблюдается «гораздо больше разнообразия по отдельным русским областям» [18, с. 28]. По всей видимости, именно женщины сыграли особую роль в деле владения, хранения и передачи колдовских знаний и умений: на основании этнографических источников XIX–XX вв. мы знаем, что в особо важных или критических случаях (при эпидемиях, падежах скота) колдовать могли обычные крестьянки. При этом их облик и действия часто повторяли облик и действия ведьм: женщины в белых рубахах, без поясов, с распущенными волосами, на кочергах и помелах обходят или опахивают село во время эпидемий, преграждая путь болезни, и т.д.

ЛИТЕРАТУРА

1. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила / С. В. Максимов. – СПб. : Изд-во Этногр. бюро кн. В. Н. Тенишева, 1903.
2. Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии / Г. К. Завойко // Этнографическое обозрение. – 1914. – № 3–4. – С. 81–178.
3. Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 493.
4. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 530.
5. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / собр. М. Забылиным. – М. : Издание книгопродавца М. Березина, 1880.
6. Архив Русского Географического общества (АРГО). – Р. 19. – Оп. 1. – Д. 2.
7. Кагаров Е. Г. Религия древних славян / Е. Г. Кагаров. – М. : Изд-во Академии наук, 1918.
8. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М. : АСТ : Астрель, 2003.
9. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М. : Наука, 1991.
10. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 410.
11. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – СПб. ; М. : Изд-во М. О. Вольфа, 1880. – Т. 1.
12. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 601.
13. Толстой Н. И. Избранные труды / Н. И. Толстой. – М., 1997. – Т. 1 : Славянская лексикология и семасиология.
14. АРГО. – Р. 28. – Оп. 1. – Д. 14.
15. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 15.
16. Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера / О. А. Черепанова. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1983.
17. Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великороссов / Д. Н. Ушаков // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 2–3. – С. 146–204.
18. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века / С. А. Токарев. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1957.
19. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987.
20. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 296.
21. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 31.
22. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. – М., 1910. – Т. 3.
23. Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – Пг. : Изд. Рус. Геогр. О-ва, 1915. – Вып. 2.
24. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 1341.
25. АРГО. – Р. 36. – Оп. 1. – Д. 56.
26. Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии / Н. Харузин // Изв. ОЛЕЭА. Тр. этногр. отдела. – М., 1889. – Т. 60. – Кн. 9. – С. 122–149.
27. Х. Н. К вопросу о религиозных воззрениях крестьян Калужской губернии / Х. Н. // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2–3. – С. 210–215.
28. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 549.
29. Архив Института этнологии и антропологии РАН. Фонд Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. – Д. 145.
30. Диттель. Сборник рязанских областных слов / Диттель // Живая старина. – СПб., 1898. – Вып. 2. – С. 203–227.
31. АРЭМ. – Ф. 7. – Оп. 1. – Д. 1087.
32. АРГО. – Р. 40. – Оп. 1. – Д. 17.
33. Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии / А. Колчин // Этнографическое обозрение. – 1899. – № 3. – С. 1–60.
34. Костомаров Н. И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа / Н. И. Костомаров. – М. : Экономика, 1993.
35. Харитоновна В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян : проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований / В. И. Харитоновна. – М. : Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1999. – Ч. 1.
36. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь / Е. В. Аничков. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1914.
37. Дынин В. И. Пережитки шаманизма в культовой практике духовных христиан (XVIII–XX вв.) / В. И. Дынин // Исторические записки : науч. труды ист. фак. Воронеж. гос. ун-та. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1997. – Вып. 2. – С. 178–184.

Воронежский государственный университет

Дынин В. И., кандидат исторических наук, доцент кафедры истории средних веков и зарубежных славянских народов

*E-mail: vdynin@mail.ru
Тел.: 963-774*

Voronezh State University

Dynin V. I., Candidate of Historical Science, Associate Professor of History of the Middle Ages and the Foreign Slavic People Department

*E-mail: vdynin@mail.ru
Tel.: 963-774*