



А.А. ПЛОТНИКОВА

**ЮЖНЫЕ СЛАВЯНЕ  
В БАЛКАНСКОМ И ОБЩЕСЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТЕ:  
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ**



МОСКВА 2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

А.А. Плотникова

**ЮЖНЫЕ СЛАВЯНЕ  
В БАЛКАНСКОМ И ОБЩЕСЛАВЯНСКОМ  
КОНТЕКСТЕ:  
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ**

Москва 2013

УДК 811.163

ББК 81

П 39

Ответственный редактор:

*доктор филологических наук С.М. Толстая*

Рецензенты:

*доктор филологических наук Т.И. Вендина*

*доктор филологических наук Н.Е. Ананьева*

**Плотникова А.А.**

Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки / Отв. ред. С.М. Толстая. – М.: ИСЛ РАН, 2013. – 384 с.: карты.

**ISBN 978-5-7576-0294-3**

Монография посвящена южнославянской народной духовной культуре в пространстве Балкан и на общеславянском фоне. В центре внимания автора – региональные и общие явления из области народного календаря, семейной обрядности и народной мифологии в тесной взаимосвязи языка и культуры. Исследования и прилагаемые к ряду статей карты выполнены на материале всех южнославянских традиций. В книге также публикуются полевые материалы и заметки об экспедициях последних десятилетий в южнославянской и карпато-балканской зонах.

Книга адресована специалистам по славянской и балканской лексикологии, диалектологии, лингвогеографии и ареалогии, а также всем интересующимся проблемами взаимосвязи языка и культуры – культурологам, фольклористам, этнографам. Может быть использована при чтении различных спецкурсов по славянской филологии.

**ISBN 978-5-7576-0294-3**

© Плотникова А.А. Текст, карты, 2013

© Институт славяноведения РАН, 2013

## Оглавление

---

<i>Предисловие</i>	5
--------------------	---

### **I. Этнолингвистическая география**

Ареальный метод в изучении балканославянских традиций	9
Об одном новогоднем обряде у сербов	17
Восток – запад – восток (зимняя и весенняя жертва)	26
Семантические и культурные балканизмы	38
Мифологическая лексика на западе Южной Славии: мотивы воздушной битвы	51
Весенние заклинательные формулы изгнания гадов	66
Возможности географического изучения фольклора	123

### **II. Южнославянские традиции**

Заметки о народном календаре Драгачевского края	143
Зимние обычаи в области Горни Висок (этнолингвистический аспект)	160
«Лада» – предсвадебный ритуал в области Горни Висок	174
Былички из восточной Сербии	183
Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян	193
Мифологические ипостаси тени	209

### III. Общеславянский контекст

От знака к ритуалу: встреча	217
Слав. *viti в этнокультурном аспекте	227
О символике свиста	237
<i>He zevaj!</i>	245
Поверья о крошках хлеба	248

### IV. Карпато-балканские параллели

Этнолингвистическое исследование Карпат в балканской перспективе	257
Южные Карпаты: Румыния (народный календарь и демонология)	268
Румынские мартовские сюжеты	285
Праздник Троицы в карпато-балканской зоне	303
Народная мифология в Закарпатье	315

### V. Из полевых записей

Восточная Сербия (окрестности Княжеваца)	323
Юго-восточная Сербия	333
Болевацкий край (северо-восточная Сербия)	339
Село Рудно в Голии (юго-западная Сербия)	349
Культурный диалект родопских помаков	356
<i>Литература</i>	365

## *Предисловие*

---

Предлагаемая читателю книга – результат многолетних исследований автора в области славянской этнолингвистики. Современная территория расселения южных славян, от Черного моря до Альп, представляет собой непрерывный культурно-языковой континуум, который может быть исследован и в плане распространения языковых и культурных явлений в отдельной его территориальной зоне (Южная Славия), и в плане реконструкции общих славянских явлений (южные славяне на общеславянском фоне), и в аспекте взаимодействия с другими смежными ареалами – греческим, албанским, турецким, восточнороманским (и шире – карпатским). После выхода в свет в 2004 г. монографии автора «Этнолингвистическая география Южной Славии», посвященной исследованию терминологической лексики народной духовной культуры Южной Славии на материале всех южнославянских языков и традиций, появилась необходимость в продолжении и расширении данной проблематики как тематически, так и географически. Некоторые важные темы народного календаря, семейной обрядности остались не освещенными с точки зрения этнолингвистической географии (например, зимняя и весенняя жертва у балканских славян; мифологические образы демонов, появляющихся при рождении ребенка, и т. д.). Кроме того, особо значимым в настоящее время оказывается и карпато-балканский аспект исследований, дающий новую перспективу этнолингвистической географии в направлении поиска карпатских аналогий к балканским явлениям языка и народной культуры.

Книга состоит из пяти разделов. В первый вошли новые работы по южнославянской ареалогии, опубликованные после монографии «Этнолингвистическая география Южной Славии». Второй раздел содержит работы, которые посвящены разным регионам южнославянского культурно-языкового континуума и основаны на собственных экспедиционных материалах, а также на данных опубликованных диалектных, этнографических и фольклорных источников. Третий раздел книги посвящен работам, определяющим место и значение южнославянских данных в общеславянской перспективе. Четвертый – связан с проблематикой карпатского ареала: к сравнительно-сопоставительному этнолингвистическому исследованию привлекаются новые карпат-

ские данные, в основном восточнороманские. В 2008–2012 гг. автором проводились новые полевые этнолингвистические исследования в Южных Карпатах (Румыния) и в Восточных Карпатах (украинское Закарпатье). Заключительный раздел книги включает разные по жанру заметки об экспедиционных исследованиях – от отчета об экспедиции до сравнительного анализа изучаемой традиции в окружении иных традиций, исследованных ранее или описанных в научной литературе так называемого «этнографического настоящего» (XIX–XX вв.).

Привлекаемые опубликованные источники – работы этнографов, лингвистов, фольклористов – охватывают весь ареал Южной Славии, часть которого потрясли современные политические процессы (речь, прежде всего, о Косовом поле и его населении – сербах). Изменились политические реалии данного региона, но традиционная народная культура осталась запечатленной в этноязыковой картине прошлого столетия...

В книге собраны разные по жанру работы: это новые статьи по ареальной этнолингвистической лингвогеографии; расширенные версии некоторых словарных статей для энциклопедического словаря «Славянские древности»; опыты создания этнолингвистических диалектных словарей разных регионов Южной Славии; описание материалов экспедиций; полевые записи народных нарративов и анализ их особенностей, включая и географическое распределение; этнолингвистические материалы из разных южнославянских областей. При этом жанровом разнообразии выдержана общая тенденция построения книги: от частных явлений к общей ареальной картине Южной Славии. В большинстве статей первого раздела особенности южнославянских традиций представлены на этнолингвистических картах. В тех случаях, когда карты отсутствуют, география ритуала, обычая, характеристик мифологического персонажа дается описательно. Например, в работе, посвященной сербскому новогоднему обряду имитации молотьбы (семья собирается на гумне и изображает летнюю молотьбу с целью получения большого урожая в следующем году), основное внимание уделено «грамматике» обряда. Как показывает приведенный в статье материал, данный обряд в прошлом занимал весьма компактную территорию проживания сербов в центральном ареале Южной Славии (Босния, Далмация, восточная Славония, Срем) и интересен с точки зрения южнославянской ареалогии. Территориальные варианты исполнения обряда магической молотьбы (которые в ряде случаев приходится реконструировать) дополняют друг друга и обнаруживают взаимозаменяемость компонентов.

Первые два раздела книги (*Этнолингвистическая география и Южнославянские традиции*), а также четвертый (*Карпато-балканские параллели*) построены по тематическому принципу: ритуалы, обряды, обычаи и верования, посвященные народному календарю, затем – семейной обрядности, и в завершение – образам и представлениям народной мифологии. В первом разделе также важное место занимает работа, посвященная языку вербальных формул и южнославянской географии элементов приговоров («Весенние заклинательные формулы изгнания гадов»). В третий раздел, раскрывающий **общеславянский контекст** ряда южнославянских этнолингвистических концептов («встреча», «витье», «свист», «зевота»), вошла также статья о важной для народной культуры категории остатков хлеба и пищи, характеризуемой через оппозиции «первый – последний», «низ – верх» («крошки»). Экспедиционный материал, не учтенный в предыдущих главах данного труда, нашел отражение в пятой главе (*Из полевых записей*).

Все включенные в книгу работы так или иначе связаны с важнейшим в жизни автора коллективным трудом – пятитомным энциклопедическим словарем «Славянские древности» под общей ред. Н.И. Толстого, поэтому многие статьи включают верования, запреты, заговоры, вербальные клише и другой этнолингвистический материал, неизменно привлекавшийся в ходе многолетней работы над «Славянскими древностями». Например, статья «Зимние обычаи региона Горни Висок», построенная в жанре этнодиалектного тематического словаря, содержит большое число магических ритуалов, примет, запретов, которые отражены в комментариях и в иллюстрациях к заглавным словам словаря (многообразие рождественской выпечки и ее названий призвано отразить все сферы народного хозяйства: «дом», «загон», «сад», «ульи» и т. д.; запреты колоть грецкие орехи на Святки, чтобы в течение года не было ран; затяжные, «длинные», выкрики нараспев во время качания на качелях, чтобы конопля была высокой, тонкой, густой, и т. д.).

подавляющее число статей было ранее опубликовано в журналах, серийных изданиях и труднодоступных сборниках. Эти изданные ранее статьи в разной степени доработаны: исправлены мелкие стилистические неточности, ссылки на литературу; уточнена библиография; добавлены новые материалы и ссылки на некоторые важные работы, вышедшие с момента публикации той или иной статьи.





# I. Этнолингвистическая география

---

## Ареальный метод в изучении балканославянских традиций

В 2004 году вышла в свет книга автора «Этнолингвистическая география Южной Славии», представляющая собой опыт ареального изучения терминологической лексики традиционной народной духовной культуры южных славян. Исследование было основано на материале всех южнославянских языков и традиций, что позволило выявить культурно-языковые ареалы в пространственном континууме Южной Славии. Принятый в современном языкознании термин «лингвогеография» получил новое осмысление как «этнолингвистическая география», поскольку диалектная лексика изучалась в неотъемлемой связи с соответствующими этнокультурными явлениями. Были показаны взаимосвязь и взаимодействие южнославянских ареалов на материале традиций XIX–XX вв.: на основе ряда культурно-языковых признаков выявлены такие противопоставления, как восток и запад южнославянского диалектного континуума, выделены единый ареал сербско-болгарского пограничья, южный балканославянский пояс, западный словенско-хорватский ареал и др. (там же представлены 47 этнолингвистических карт)<sup>1</sup>.

Настоящая книга в первой части является главным образом продолжением предыдущего исследования: как и монография 2004 г., она базируется на данных лингвистики, этнографии, фольклора и носит комплексный характер, общий для работ, выполняемых в русле этнолингвистики – науки о языке и культуре. В свое время акад. Н.И. Толстой выдвинул идею изучения не только изолекс, но и изодокс – линий (границ) распространения на карте какого-либо отдельного явления традиционной духовной культуры (например, обряда, поверья,

---

<sup>1</sup> См. (Плотникова 2004: 250–718).

легенды и т. д.). В последние десятилетия всё чаще появляются комбинированные этнолингвистические карты, на которых представлены как терминологическая лексика народной духовной культуры (также картографируется ее семантика, отмечается внутренняя форма), так и сам денотат – от минимально-формального указания на наличие / отсутствие самого обряда, верования до его детальных характеристик<sup>1</sup>.

Ареальный аспект изучения терминологической лексики южнославянской народной духовной культуры предполагает необходимость географической систематизации и сравнительного анализа огромного корпуса данных, накопленных учеными-славистами в течение двух последних столетий. Многочисленные наблюдения ареалогического характера, первые опыты составления этнографических и фольклорных атласов славян (см. например, «Атлас народной культуры в Польше» К. Мошинского, 1934–1936; «Этнографический атлас Словакии», 1990; пробные карты «Полесского этнолингвистического атласа» в сборнике «Славянский и балканский фольклор», 1986) подготовили почву для понимания диалектного характера явлений традиционной народной духовной культуры, на который неоднократно обращал внимание акад. Н.И. Толстой. В южнославянской научной традиции этому аспекту изучения культуры также придавалось большое значение, см. работы Х. Вакарелского, М. Гавацци, Н. Курета, П. Костича, С. Генчева и многих других. Несколько десятилетий назад была проделана огромная работа по сбору данных для «Этнологического атласа Югославии», включавших как этнографические, так и диалектные материалы (в 1989 г. вышел первый том атласа; в дальнейшем работа над ним была приостановлена, полный архив атласа хранится в университете г. Загреба); еще до Второй мировой войны (1931 г.) Х. Вакарелским был составлен проект и представлены пробные карты болгарского фольклорного атласа.

Южная Славия представляет собой сложный по структуре культурно-языковой континуум. Его изучение невозможно без привлечения данных других балканских (неславянских) традиций. Используемый в работе термин «балканославянский» (термин, контекст и т. д.) имеет, прежде всего, лингвогеографическое наполнение, принятое в современной балканистике: имеются в виду болгарская, македонская и восточносербская традиции, однако исследование ряда конкретных

---

<sup>1</sup> Подробнее об этнолингвистических картах и их типах см. (Плотникова 2008б).

терминов и явлений показывает глубокое проникновение балканизмов (лингвистических, культурных, фольклорных и иных явлений, общих для балканских славянских и неславянских традиций) далеко на запад Южной Славии. Следует подчеркнуть, что понятие балканского языкового союза в ряде случаев соотносимо с балканской картиной мира, но некоторые явления балканской народной духовной культуры – в отличие от собственно языковых, прежде всего в области фонетики и грамматики, в меньшей степени в области лексики, – имеют более широкое распространение в пространстве Балкан и выходят за рамки балканского языкового союза<sup>1</sup>.

Как свидетельствуют ареальные исследования Южной Славии по критериям лингвистическим (работы П. Ивича)<sup>2</sup> и этнографическим (см. работы М. Гавацци)<sup>3</sup>, эта единая по ряду признаков славянская зона поддается членению на противопоставленные друг другу и / или компактные ареалы. Этот факт послужил импульсом для исследования ареалов Южной Славии в этнолингвистической перспективе, что отражает как предыдущая монография, так и настоящая книга.

Вопросы локализации южных славян в пространстве Балкан тесно связаны с проблемами культурно-языковых отношений балканских славян с другими балканскими народами. В сфере лингвистического и этнолингвистического картографирования важно отметить многочисленные попытки создать «балканский атлас»<sup>4</sup>; на сегодняшний день такой опыт реализован в так называемом пилотном проекте «Малый диалектологический атлас балканских языков» (МДАБЯ) под руководством А.Н. Соболева, атласе, который создается в относи-

---

<sup>1</sup> См. об этом в настоящем издании: стр. 38–40, 65.

<sup>2</sup> См., например, лингвистические карты П. Ивича, показывающие «вертикальное» членение всей южнославянской зоны, при котором каждый следующий ареал, если их рассматривать в перспективе восток – запад, отличается от предыдущего по ряду фонетических и грамматических признаков, в том числе связанных с особенностями вхождения части южных славян в балканский языковой союз, подробнее (Ивић 1994).

<sup>3</sup> М. Гавацци составил достаточно точную карту балканских ареалов, опираясь на исследования материальной культуры южных славян и их соседей (Gavazzi 1978).

<sup>4</sup> О таких опытах подробнее см., например, во введении к этнолингвистическому вопроснику (Плотникова 1996а).

тельно короткие и обозримые сроки (см. МДАБЯ 1998); в 2005 г. вышел том, посвященный этнолингвистическому изучению Балкан (МДАБЯ 2005). Многие работы участников этого проекта представляют собой важные этнолингвистические исследования места и роли южных славян в балканском окружении, см. (Седакова 2007; Узенёва 2010). В монографиях И.А. Седаковой и Е.С. Узенёвой содержатся и этнолингвистические карты распространения тех или иных явлений, а также важные выводы, касающиеся болгарской зоны, например, об ареальном членении языка по данным терминологии народной духовной культуры. Во всех указанных трудах большое внимание уделяется греческим, албанским и турецким параллелям и, пожалуй, в меньшей степени – восточнороманским (имеются в виду непосредственные соседи южных славян – румыны)<sup>1</sup>.

С целью восполнить некоторые лакуны в этнолингвистическом исследовании неоднородных в генетическом плане карпатской и балканской культурно-языковых общностей были предприняты новые исследования карпато-балканского ареала, которые нашли отражение в книге. Отметим также, что ряд работ автора и его коллег были опубликованы в первых двух сборниках недавно созданной лингвокультурной серии «Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура», см. (КБДЛ 1–2). Если при изучении балканской этнокультурной и этноязыковой общности уже много десятилетий используется понятие «балканский языковой союз», а в последние десятилетия – «балканская модель мира» (Т.В. Цивьян и другие)<sup>2</sup>, то карпатская зона может рассматриваться также и как севернобалканский ареал (С.Б. Бернштейн, Г.П. Клепикова)<sup>3</sup>, поскольку целый ряд этнолингвистических и этнокультурных признаков свидетельствует о существовании сложной по структуре карпато-балканской общности, что подтверждают данные «Общекарпатского диалектологического атласа», включающего и карпатскую, и балканскую зоны.

Этнокультурное и этнолингвистическое изучение карпато-балканской зоны в настоящее время объединяют такие понятия, как «миоритическое пространство», «территория мастера Манойле». Первое связано с уникальным явлением румынского фольклора – балладой «Миорица», в которой выражена типичная для Балкан идея жертвен-

---

<sup>1</sup> Так, например, румынские пункты никак не охвачены МДАБЯ.

<sup>2</sup> См., в частности, (Цивьян 1990).

<sup>3</sup> См., например, (Бернштейн 2000; Клепикова 2003).

ности в слиянии с окружающей природой, второе – с балладами на основе общего сюжета: рум. «Мастер Маноле», венг. «Мастер Келемен», серб. «Мастер Манойле», «Строительство Скадара», болг. «Замурованная невеста», греч. «Артский мост». Интерпретация общих для карпатской общности типологических явлений в языке и культуре неизбежно связана с изучением соседствующих традиций, прежде всего балканских, а также восточно- и западнославянских. Это особенно касается вопросов «карпатской миграции славян» в поздне-праславянскую эпоху и обратного движения балканских народов на север в Средние века (лингвистические работы В.М. Иллича-Свитыча, С.Б. Бернштейна). Изучение процессов формирования сходных (а зачастую и единых) или противопоставленных друг другу явлений в карпато-балканской зоне требует лингвогеографического подхода к диалектным фактам языка и культуры (в данном случае особенно важны принципы выявления культурных диалектов, заложенные в этнолингвистических работах Н.И. Толстого).

В последние годы созданный первоначально для работы над «Малым диалектологическим атласом балканских языков» этнолингвистический вопросник «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (Плотникова 1996а)<sup>1</sup> успешно применялся в регионах севернее Дуная, т. е. в зоне Южных Карпат в Румынии (регионы Вылчи и Бузэу); Восточных Карпат на Украине (регион Верховины в Закарпатье, Коломыи и Верховины на Гуцульщине), Западных Карпат в Средней Словакии (Малая Фатра и Орава). Эти первые опыты работы с этнолингвистическим вопросником севернее Дуная подтвердили исходное положение работавших в полевых условиях ученых (А.А. Плотникова, Е.С. Узенёва, Н.Г. Голант) о

---

<sup>1</sup> Этнолингвистический вопросник включает вопросы, сформулированные таким образом, чтобы собрать терминологическую лексику в генетически разных языках (принцип «от значения к слову»), а также и экстралингвистические сведения о самих реалиях, для чего введены темы для бесед по народному календарю, семейной обрядности (рождение, свадьба, смерть) и народной мифологии. Разработанная методика опроса предполагает выявление наиболее существенных для исследуемой традиции культурных явлений с последующим выяснением их местных наименований. Такие полевые этнолингвистические исследования активно проводились А.А. Плотниковой, Е.С. Узенёвой, О.В. Трефиловой и многими другими в балканославянских регионах – в Сербии, Болгарии, Македонии в 1997–2013 гг.

возможности применения этого вопросника, созданного первоначально для целей лингвогеографического изучения балканского региона, в карпатской зоне. Продолжение изучения карпатской общности в культурно-языковом аспекте направлено на выявление диалектной терминологической лексики народной духовной культуры и обозначаемых ею явлений в области народной мифологии, семейной обрядности и народного календаря в западноукраинских, румынских и венгерских селах. В «Общекарпатском диалектологическом атласе» (1989–2003) и «Карпатском диалектологическом атласе» (М., 1967), а также и в «Общеславянском лингвистическом атласе» (работа над которым успешно ведется с 1961 г. по сегодняшний день)<sup>1</sup> информация о лексике народной духовной культуры представлена довольно скудно – это касается и количественного объема исследуемых инвариантных единиц, и тем более соответствующих экстралингвистических контекстов, которым специального внимания не уделялось<sup>2</sup>.

Среди задач, которые выдвигаются на первый план, – выявление сходных и противопоставленных явлений в области диалектной лексики традиционной народной культуры Карпат и Балкан, а также – обозначаемых культурных реалий, по возможности – в области мотивов и сюжетов быличек (нарративов). Например, уже в первых экспедициях были обнаружены единые для карпато-балканской зоны сюжеты о неизбежности предсказаний демонов судьбы (смерть одного из молодоженов на колодце вопреки попыткам окружающих закрыть/заковать источник опасности; женитьба на девочке, судьбу которой подслушал юноша), о распознавании супругой в волке-оборотне (вампире-оборотне) мужа по ниткам (куску платья) в зубах волка-оборотня (собаки-оборотня) и др. Опыт первых экспедиций дает возможность сделать некоторые предварительные выводы о географии сходных явлений: культурные диалекты бывшей восточной Галиции (современные гуцульские) находят параллели в центральной зоне Южной Славии (западная Сербия, северо-восточная Босния, южная Славония, Посавье), устанавливаемые на основе диалектной терминологической лексики народной духовной культуры (что подтверждает результаты исследований С.Л. Николаева на ином лингви-

---

<sup>1</sup> Об отражении в ОЛА карпатской проблематики см., например: (Вендина 2008: 58–124).

<sup>2</sup> Подробнее о сравнении данных ОКДА, КДА и сведений, почерпнутых из новых этнолингвистических карпатских экспедиций, см. (Узенёва 2013).

стическом материале)<sup>1</sup>; в верховинских закарпатских культурных диалектах встречаются культурно-языковые элементы, отмеченные в сербско-болгарском пограничье (восточная Сербия и западная Болгария).

Южнорумынские культурные диалекты Карпат (территория исторической Валахии) в целом ряде случаев составляют континуум с частью северноболгарских диалектов и северо-восточных сербских диалектов (ю.-рум., с.-болг. *Caloian* ‘обряд вызывания дождя’, ‘фигурка из глины, погребаемая при отсутствии дождя’; ю.-рум. *călușar(i)*, с.-болг. *калушари* ‘целители, исполняющие обходной обряд на Троицу’; рум. *ursitoare* ‘мифологические персонажи, предсказывающие судьбу’, с.-болг. *орисници* в том же значении – балканский грецизм, и т. д.). Возможны и иные варианты ареальной конфигурации в карпато-балканской зоне: например, общий восточнобалканский ареал народных представлений о мифических существах в облике чудесных девушек – мифологических персонажах, оставляющих следы в виде необычного круга травы (выжженной, густой и т. п.) после ночного танца (рум. *iéle(le)* ‘они’ (ж.р.), серб., хорв., словен. *vila*, макед., болг. *самовила*, болг. *самовила, самодива*), общий балканский ареал вызывания дождя (рум. *raparuda*, болг. *неперуга, неперуда, додола*, серб. *додола*, алб. *dodola*, греч. *pipiruna*), причем наименования типа рум. *raparuda* формируют восточный ареал балканских наименований обряда. Одной из частных задач полевых исследований является также выяснение степени сохранности как терминологии, так и архаических особенностей исполнения того или иного ритуала, представлений о мифологических персонажах, поскольку народная мифология и похоронная обрядность – те сферы традиционной народной культуры, которые представляются наиболее показательными для сохранности аутентичной традиции. Поэтому их изучение становится особенно актуальным в случае неизбежных перекрестных контактов двух и более этносов.

Особо следует сказать об интерпретации получаемых культурно-языковых ареалов – задаче, которая может быть решена при привлечении данных археологического картографирования (если таковые существуют), а также изопрагм, относящихся к явлениям материальной культуры определенного исторического периода. Несмотря на то что такая задача пока не ставится ни в одном из упомянутых выше исследований (исключение составляют некоторые основные

---

<sup>1</sup> См. (Николаев 2008).



выводы, касающиеся архаики и инноваций исследуемых явлений), предпринимаются попытки сопоставления карт получаемых ареалов с уже известными по источникам из иных указанных областей знания<sup>1</sup>. Кроме того, накопление сведений о традиционной народной духовной культуре и ее языковых отражениях с презентацией на этнолингвистической карте, несомненно, способствует развитию арельной этнолингвистики.

---

<sup>1</sup> См., например, (Плотникова 2004: 250–252, 338, 719–721; Плотникова 2008б: 412–413); в настоящем издании: стр. 314.

## Об одном новогоднем обряде у сербов

На значительной части динарского и отчасти паннонского культурных ареалов<sup>1</sup> зафиксирован сербский новогодний обряд, имитирующий летнюю молотьбу хлеба. Он совершался на гумне, как правило, в день св. Василия Великого (1 января ст. ст.). Различные действия, повторяющие реальную молотьбу (а в этих краях обмолот зерна осуществлялся с использованием лошадей), выполнялись с целью получить высокий урожай хлеба в будущем году.

Один из наиболее распространенных вариантов новогоднего обряда имитации молотьбы отмечен у сербов западнодинарского ареала на бывшей военной границе Н. Беговичем в конце XIX в. На *млади Божић* (день св. Василия) до восхода солнца хозяин будит детей, берет *ковртањ* (обрядовый хлеб в виде кольца, который выпекают на Рождество и хранят до Нового года) и солому, покрывавшую на Рождество пол в доме, после чего все отправляются на гумно. Хлеб насаживают на *стожер* (столб посреди гумна), а солому рассыпают вокруг, затем привязывают к *стожеру* веревку, за которую хватаются дети. Они бегают вокруг столба три раза и «ржут, как кони», а хозяин подгоняет их кнутом. После этого калач несут в хлев, где надевают на рог вола, гадая по тому, как хлеб упадет на землю, о будущем урожае. В конце концов *ковртањ* (здесь употребляется также термин *божићњак*) ритуально преломляют и обязательно дают «молотившим» детям, называя эту еду *зоб* ‘овес’ (Беговић 1887: 93). В разных краях, где исполнялся и исполняется обряд, бытуют его многочисленные варианты, содержащие структурные компоненты всех трех уровней обрядовой символики (реального, акционального, вербального), если рассматривать обряд как определенным образом организованный текст (Толстой 1982: 57).

Изучением новогоднего обряда имитации молотьбы занимались многие сербские этнографы: Ш. Кулишич, П. Костиц, Р. Каймакович, М. Босич<sup>2</sup> и др. Р. Каймакович связывала распространение этого обряда исключительно с западнодинарскими областями (западная и юго-западная Босния, Далмация, Кордун, Бания) (Kajmaković 1973: 225).

---

<sup>1</sup> Для географического описания явлений духовной культуры воспользуемся ареальным членением культурных зон Юго-Восточной Европы, предложенным М. Гавацци (Gavazzi 1978: 184–194).

<sup>2</sup> См.: (Kulišić 1953: 30; Кулишић 1970: 54; Костић 1963: 76–78; Kajmaković 1973: 223–225, 242; Босић 1985: 168–170).

Позднее М. Босич описала различные формы обряда в Воеводине (Босић 1985: 168–170), а именно на территории северо-восточного и западного Срема (паннонско-придунайская зона), что расширило представление об ареальных характеристиках обряда имитации молотьбы. Заметим также, что обряд зафиксирован и на территории северо-восточной и центральной Боснии М. Филиповичем (Filipović 1969a: 51; Филиповић 1952: 367; Филиповић 1949: 130). Широкое распространение в качестве самостоятельного ритуала такого частого, но не обязательного элемента обряда, как насаживание хлеба на рог вола для гадания об урожае, дало основание Ш. Кулишичу и П. Костичу сделать вывод о существовании в прошлом всего обряда в моравском культурном ареале. Кроме того, отмеченные Д. Дебельковичем на Косовом поле в начале XX в. отдельные компоненты структуры святочно-новогодних обрядов на гумне (связанные с ритуальным употреблением в пищу новогоднего хлеба около *стожера*) (Дебельковић 1907: 252) служат для многих ученых подтверждением гипотезы о моравской локализации обряда. Однако более полный материал из разных областей проживания сербов в Косове в книге Т. Вукановича (Vukanović 1986: 373–374) позволяет уточнить форму и функциональное назначение южносербских вариантов рождественско-новогодних обрядов на гумне. Учитывая эти предварительные замечания, целесообразно рассмотреть компоненты обряда имитации молотьбы как систему знаков, соотносимых с рождественско-новогодней семантикой в целом и конкретными значениями каждого составляющего обряд ритуала.

Сразу следует отметить неизменные характеристики обряда – место (гумно) и время (от Сочельника до Нового года), хотя время, по сути, связано с моментом выноса рождественской соломы из дома. Обычно это происходило на Новый год (в день св. Василия). Но если ее убирали раньше, например на третий день Рождества, то в тот же день совершался и обряд имитации молотьбы или имели место его редуцированные варианты – например, обход хозяином гумна вокруг *стожера* с соломой на плечах (Гласинац в восточной Боснии; Филиповић 1955: 126). Когда же вместо рождественской соломы использовался последний сноп, хранившийся с дожинок (этот редкий случай отмечен Ш. Кулишичем в западной Боснии около города Ключ), то ритуальная молотьба исполнялась накануне Рождества – в Сочельник (Кулишић 1970: 54). Основной смысл рождественско-новогодней обрядности состоит в стремлении обеспечить благосостояние

семьи на весь следующий год, причем особая роль отводится так называемой магии первого дня (в данном случае, как правило, день св. Василия). Приуроченность обряда к определенному времени суток также неуклонно соблюдается: магическая молотьба совершается обычно до восхода солнца, а в некоторых селах – сразу после полуночи. Интересно, что во Врполе (восточная Славония) имитация молотьбы проводилась при зажженных лучинах (СМР 1970: 35).

Переходя к анализу акциональной стороны обрядовой символики, еще раз подчеркнем, что главные действия магической молотьбы во многом повторяют реальную молотьбу летом. Настоящая молотьба хлеба осуществляется в этих краях с помощью лошадей, которых гонят по гумну вокруг *стожера*. Снопки укладывают вокруг *стожера* колосьями внутрь, оставляя небольшое пространство у самого столба для погонщика животных. Перед началом обмолота снопы освобождают от веревок и слегка растрясаяют. Кони привязаны к *стожеру* таким образом, что при беге по кругу веревка наматывается на столб и радиус пробега постепенно сокращается, охватывая все пространство, занятое снопами. Затем погонщик меняет направление движения животных, веревка раскручивается, лошади бегут по кругу в обратную сторону. Обмолоченное зерно сгребается в кучу около *стожера*, гумно подметают, а при появлении нужного ветра жито веют, подбрасывая его навстречу ветру деревянной лопатой. Все эти подробности в той или иной степени отражает как новогодняя имитация молотьбы, так и ритуалы приглашения на обрядовую трапезу неподвластной людям стихии – ветра. При многих совпадениях с ритуальной молотьбой обряд «кормления» на гумне ветра имеет несколько иную локализацию (южноморавско-македонский ареал), а также и иной тип структурно-парадигматических отношений в рамках системы обрядовых символов.

Для новогоднего обряда имитации молотьбы характерны такие действия, как разбрасывание вокруг столба рождественской соломы, бег, топание, скакание вокруг *стожера*, подражание ржанию коней, «контакт» со *стожером* (участники держатся за столб, за привязанную к нему веревку и т. д.), символическое битье «коней» кнутом, создание большого шума (позванивание колокольчиками, снятыми с крупного рогатого скота, щелканье бичом, громкие крики участников), кормление «молотивших» якобы пищей для коней или осыпание исполнителей овсом, выпекание специального хлеба для насаживания на *стожер* (в реальной практике обмолоченное, но еще не овейное

зерно сгребается к *стожеру*), преломление хлеба в центре гумна, употребление его в пищу тут же или за ритуальной трапезой в доме. Как видим, основное действие, которое можно охарактеризовать как воспроизведение (имитацию) реально-практической стороны всего процесса изготовления хлеба, включает ряд подчиненных ему актов. Они могут выполняться последовательно (соответствуя реальному ходу процесса) или заменять друг друга, поскольку в ритуально-обрядовой практике возможно лишь условное обозначение основного смысла.

Обращаясь к интерпретации плана выражения обряда, отметим, что речь идет не только о ритуальных предметах (собственно «реалиях»), но и о лицах – субъектах действия. В Буковице (далматинская местность на северо-западе от г. Книна) обряд исполняется всеми членами семьи, включая самого младшего, способного в нем участвовать; ими руководит старейший мужчина в доме: он первым хватается за *стожер* поверх надетого хлеба правой рукой, за его руку держится следующий по старшинству мужчина и т. д. В этой местности строго определена и роль хозяйки: она должна приготовить «молотившим» *зоб* ‘овес’, т. е. испечь колбасок, мясо и разломать у очага хлеб, который принесли с гумна (Ardalić 1915: 39). Как правило, роль погонщика исполняет хозяин дома, а остальные домочадцы, чаще только дети, изображают коней. В Среме дети от 7 до 14 лет на Новый год до восхода солнца совершали обходы по селу, звонили в колокольчики и исполняли обряд в каждом хозяйстве. В северо-восточном Среме дети произносили при этом традиционные для колядующих пожелания об урожае, хозяин «бил» их бичом, затем ломал калач и раздавал детям, хозяйка же угощала их холодцом и дарила деньги, орехи (Босић 1985: 168). Омонимия форм данного обряда с компонентами обходов колядующих (т. е., по существу, вхождение магической молотьбы в иную парадигму – колядование) свидетельствует о взаимозаменяемости звеньев обряда без ущерба для его семантики и функциональной направленности. В тех же сремских селах отмечено, что обряд мог исполняться только в кругу семьи: хозяином и домочадцами (Новые Карловцы) (Там же: 169).

В предметной сфере обряда имитации молотьбы особое место занимает рождественская солома. Заменителем ее выступает последний сноп (одно свидетельство из западной Боснии), солома из скирды на гумне, не бывшая в ритуальном употреблении на Рождество (некоторые села Срема), солома из подушек и матрасов (северная Босния). К расстеленной по гумну соломе иногда добавляют зерно пше-

ницы и других культур. Использованную в магической молотьбе солому нельзя было оставлять на гумне во избежание порчи, которую, считалось, таким образом можно наслать на хозяев (Буковица), в некоторых местах ее собирали и относили в гнезда курам (Новые Карловцы в Среме), клали на ветки плодовых деревьев (Маглай в северо-восточной Боснии), на сливы, чтобы они лучше плодоносили (Дервента в северной Боснии). Отметим, что в Герцеговине, где сам обряд не фиксируется, рождественскую солому выносили из дома на гумно, и там она находилась до начала молотьбы нового хлеба (Попово поле) (Мићовић 1952: 145), причем хорваты в том же регионе (Любин) верили, что солома, оставленная на гумне, будет способствовать высокой урожайности сельскохозяйственных культур (Marković 1940: 47).

В восточной Боснии (Нижний Бирач) вместе с рождественской соломой для обряда магической молотьбы на св. Василия приносили на гумно верхушку «бадняка», которую устанавливали там, где раньше был *стожер*, вокруг разбрасывали солому, крошили немного хлеба, какую-то часть съедали, а остальное уносили домой и делали похлебку (тюрю) (Savić 1976: 136). В других местах Боснии, где сам обряд исполняется, но не сохранился на гумне *стожер*, эту предметную «роль» выполняет кто-нибудь из молодежи: девушка или парень встает посреди гумна как *стожер*, придерживая на голове хлеб, а дети хватаются за этого человека и изображают молотьбу (у сербов-иекавцев Ливаньского поля) (Kajmaković 1961: 226). В селах Срема, где, по-видимому, также не сохранился *стожер*, хозяин приносил на гумно еще и мешок, на котором в Рождество стоял праздничный обед, на мешок клал хлеб, а вокруг бегали дети-«кони» (Босић 1985: 168). В окрестностях г. Санский Мост (западная Босния) на гумно выносили, кроме того, голову «печеницы» (запекаемого на Рождество животного) (СМР 1970: 35), традиционную обрядовую реалию дня св. Василия у сербов.

Центральное место в предметном символическом ряду обряда имитации молотьбы занимает, наряду с рождественской соломой, специально выпекаемый хлеб – *ковртањ* (западная Босния, Бания, Кордун, Далмация), *божићњак* (сербы Кордуна, Далмации), *божићни колач*, *вршидбени колач* (Rakita 1971: 56), т. е. хлеб для молотьбы (западная Босния), *колач* (центральная Босния, Срем). Практически не встречается ритуальное использование хлеба в магической молотьбе в северной и северо-восточной Боснии. В то же время в окрестностях

Санского Моста (северо-западная Босния) в функции хлеба, натыкаемого на *стожер*, выступает «чесница» (главный рождественский хлеб), точнее оставленный до Нового года кусок «чесницы». Вообще выпекание специального хлеба для магической молотьбы чаще происходит одновременно с приготовлением «чесницы» или осуществляется с использованием аналогичных ритуальных приемов: например, у сербов-«граничар» *божићњак* замешивается, как и *чесница*, с помощью прутьев лесного ореха. Преломление хлеба также соотносимо с преломлением «чесницы»: например, в Мрконицграде (Западная Босния) все участники обряда хватаются за *ковртањ* и стараются отломать как можно больший кусок (СМР 1970: 35). По этому хлебу, как и по «чеснице», гадают о будущем урожае: помимо общеизвестного насаживания на рог волу его просто подбрасывают вверх, наблюдая за тем, на какую сторону он упадет (Новые Карловцы в Среме). Ш. Кулишич неоднократно отмечал, что специально выпеченный хлеб для «молотьбы» символизирует и конечный результат всего процесса производства хлеба. Об этом свидетельствует и ритуальное употребление в пищу этого хлеба по окончании обряда.

Довольно сложный, с нашей точки зрения, вопрос вызывает соотнесение западнодинарского варианта обряда магической молотьбы с обрядами на гумне, которые совершаются в южной Сербии. Часто встречается упоминание о том, что обрядовую *погачу*, *колач* или *бареницу* на Новый год или Рождество специально выносили к *стожеру*, делили там и ели (Лесковацкая Морава (Ђорђевић Д. 1958: 348), Косово поле). Приведем более подробные описания ритуалов этого типа из различных мест Косова. В общине Лепосавич (на р. Ибар в северной части Косова) один кусок большого обрядового хлеба, выпеченного на Новый год, кладут на *стожер*. Дети стоят около *стожера* и имитируют «веяние жита», как жнецы во время молотьбы, и после этого делают вид, что собирают зерно и солому. В день св. Василия в селе Лошане общины Сува Река обходят три раза вокруг *стожера* с круглым противнем, на котором лежит *бареница* (обрядовый новогодний хлеб), и дуют на нее. Полагают, что это «хорошо для урожая» и что «ветер будет дуть во время молотьбы». В окрестностях Вучитрна на *Васуљицу* готовят *бареницу* из кукурузной муки и масла. Как только она будет готова, ее несут на гумно и едят со *стожера*, причем дуют на нее с одной стороны. Когда кто-нибудь берет кусок, то сначала дует на него, а затем начинает есть (Vukanović 1986: 373–374). В других местностях Косова поля обычай готовить

хлеб из кукурузной муки объясняется двумя причинами: «чтобы дул ветер, когда веют жито», и чтобы задобрить медведя, задирающего скот. Связь между приглашением на ритуальную трапезу этих полумифических персонажей (медведя и ветра) может быть выражена одной ритуальной формулой, которую произносят, когда дуют на *повојницу* (обрядовый хлеб): «Ветар да дуете, а мечка да бежи од стоке» [Пусть ветер дует, а медведь не подходит к скоту] (Дебелькович 1907: 250–252). В ритуалах с Косова поля полностью отсутствуют какие-либо действия на гумне с соломой, что связано с магическим воспроизведением именно второй части процесса молотбы, когда хлеб уже обмолочен и его нужно веять.

Если обратиться к духовной культуре прилегающего македонского ареала, то можно обнаружить более развернутые приглашения ветра на гумно во время зимнего цикла обрядового календаря. В Скопской Котлине рано утром на Рождество хозяйка печет хлеб *мечкината повојница* ‘подарок новорожденному медведю’ и относит на гумно к *стожеру*. Здесь она начинает крошить ее на мелкие кусочки со словами: «Ајде ветре, да вечераме, а летоска на гумно да ни дуваш» [Давай, ветер, поужинаем, а летом на гумне будешь нам дуть]. При этом все члены семьи дуют на хлеб, чтобы летом дул благоприятный для молотбы ветер. Затем все берут куски этого хлеба и съедают здесь же, на гумне (Кличкова 1960: 222). В окрестностях Титова Велеса обряд приглашения ветра на гумно совершается в Рождественский сочельник. Две женщины берут *погачу*, на которой стоит бокал с ракией, одна из них кладет хлеб на голову и идет на гумно, где обходит три раза *стожер*, и обе кричат: «Ветре, ти донесовме пиене, јадење, в лето да дојдиш кога ќе вршине, да дуваш и да го вееме житото!» [Ветер, мы принесли тебе питье, еду, чтобы летом, когда мы будем молотить, ты пришел дуть, а мы будем веять хлеб!]. Так кричат три раза, ракию и кусок хлеба оставляют у *стожера* (Ристески 1975: 237). Таким образом, обрядовый хлеб, который выносят на гумно в различных местностях южнославянского ареала, не только символизирует будущий урожай, но еще и ритуально используется в качестве еды, угощения для наиболее ненадежного «участника» процесса молотбы хлеба летом. Вместо хлеба в других областях Македонии для ветра на гумне оставляют простоквашу, топленое молоко, «пирожок для ветра» и т. д., что свидетельствует об ином типе парадигматических связей, представленном в святочно-новогодних и масленичных обрядах, направленных на вызывание ветра.



Большую роль в плане выражения обрядового текста играет вербальная сторона ритуалов, представляющих магическую молотьбу. Некоторые словесные символы уже упоминались выше, в частности обрядовая терминология (например, *зоб* ‘овес’ обозначает хлеб, похлебку и мясные блюда для исполнителей обряда, изображающих коней). Весь обряд называется *вршидба* (западная Босния), *вршење жита*, *вршидба сламе* ‘молотьба зерна, соломы’ (Срем), о детях говорят, что они *вршу божийни колач*, т. е. молотят рождественский хлеб (Санский Мост). Примечательно и место звукоподражательных комплексов в обряде (имитация ржания, храпа, фырканыя коней), понукание «коней» хозяином, например: «De! De! De!» [Ну! Ну! Ну!]. Обращение к воображаемым животным используется и в ритуальной речи других участников «молотьбы»; так, в Буковице все кричат изо всех сил: «Ajde, ajde koba moja!» [Давай, давай, моя кобылка!]. Вербальные клише, закрепляющие совершаемые действия словом, часто представляют собой целые ритуальные диалоги. В Дервенте (северная Босния) хозяин три раза спрашивает детей, что они делают, и каждый раз получает ответ: «Vršemo ršenicu» [Молотим пшеницу] (Kajmaković 1978: 57). В Горней Краине (западнотинарский ареал) хозяин задает свой вопрос неоднократно, дети же каждый раз отвечают по-новому: «Шта вршете?» [Что молотите?] – «Пшеницу...», «Кукурузе...», «Просо...» и т. д. (Ђурић 1934: 201). Перечисление разных возделываемых культур представляет собой продуцирующую магию (предполагается, что разнообразные зерновые дадут летом богатый урожай). С целью охарактеризовать будущий урожай как чрезмерно большой сербы-«граничары» в Коренице обращаются за помощью к соседу: «О, Стојане! Оди ми помози вршај растрести!» [Стоян! Иди помоги мне растрясти снопы!] Б. Чупурдия справедливо отмечает роль имени *Стојан* в этой ритуальной формуле (Чупурдија 1982: 63): оно подчеркивает «устоявшийся», совершившийся характер происходящего. Интересной представляется замена многочисленных действий обряда одной ритуальной формулой у сербов-икавцев Ливаньского поля (если это не пропуск в этнографическом описании): вокруг *стожера* по соломе бегают дети с криками: «Hodi da ti zajmim žita! Donesi arar!» [Приходи, я дам тебе взаймы хлеба! Принеси мешок!] (Kajmaković 1961: 224).

На примере рассмотренного обряда магической молотьбы можно сделать некоторые выводы относительно обрядового текста. Известно, что центром синтаксической модели является предикат, от свойств которого зависит тип связи в синтагме (в предложении). Собственно

обряд (ритуал, обычай) уже в исходном значении указывает как раз на действие, субъект (исполнитель) которого, несмотря на относительно независимую позицию, тесным образом с ним сопряжен. Направленность действия в обряде (взаимосвязь с адресатом, объектом или инструментом в широком смысле слова) определяется характером «предиката», а временные и локативные обозначения выступают как самостоятельные признаки, подчиненные скорее семантике обряда в целом. Для обрядового языка именно эти последние могут иметь первостепенное значение, тогда как все другие компоненты (исключая «предикат», равный основному обрядовому действию, в нашем случае имитации молотьбы) взаимозаменяемы. Закрепленность исполнения обряда за определенным локусом (гумном) обусловлена не только практической стороной осуществления реальной молотьбы, но и южнославянскими представлениями о гумне как символе плодородия и богатства. Так, например, болгарское *харман* 'гумно, ток', 'молотьба' имеет переносное значение 'большой урожай'. А в Скопской Котлине длительность срока, на который давали займы большие суммы денег, обозначалась термином *од гумно до гумно* (Филиповић 1939: 335), что соответствует и сербской поговорке *док је на гумну* (буквально «пока на гумне»), т. е. «возьми что-либо, пока имеется в наличии, иначе потом не будет». Полное гумно воспринималось как символ урожая, плодородия, богатства также у восточных славян, о чем говорят многие ритуальные аналогии из других славянских зон.

#### **Первая публикация:**

А.А. Плотникова. Об одном новогоднем обряде у сербов // *Philologia slavica: К 70-летию академика Н.И. Толстого / Ин-т славяноведения и балканистики РАН. М., 1993. С. 134–142.*

## Восток – запад – восток (зимняя и весенняя жертва)

Исследования южнославянской народной духовной культуры при значительной пестроте картины показывают ряд общих феноменов, свойственных всем этноязыковым славянским традициям от Черного моря до Альпийских гор. Эти общие явления имеют различный характер: в диахроническом аспекте можно говорить об их общеславянском (и глубже – индоевропейском) происхождении, в типологическом – о значительном распространении культурных балканизмов на территории расселения южных славян. Самые очевидные из этих последних – обряд с рождественским поленом «бадняк»; обряд вызывания дождя *додола / неперуга*; представления о мифологических персонажах, определяющих судьбу ребенка; о женских мифологических персонажах типа «вила»; о борьбе змееподобных демонов непогоды и др.<sup>1</sup> Традиционное деление Южной Славии на восток (болгарские, македонские и восточносербские регионы) и запад (регионы, находящиеся западнее указанных) по собственно языковым (Ивић 1994) и культурно-языковым критериям (Плотникова 2004) – факт, подтвержденный самыми многочисленными аргументами (на карте Южной Славии это пучки изоглосс различного характера). Вместе с тем появление культурных, семантических и лексических балканизмов западнее указанной границы (восток – запад) нуждается в дополнительном изучении и необходимых пояснениях.

В западной части Южной Славии, особенно в западнохорватско-словенском ареале, находим черты традиционной народной духовной культуры, связывающие южнославянскую традицию с западнославянской: ритуалы с «колодкой»; масленичные игры с «Пустом» и др. (Агапкина 2002; Плотникова 2004)<sup>2</sup>. Многие культурные признаки западной части Южной Славии (здесь речь идет, прежде всего, о ее «цент-

---

<sup>1</sup> Основной материал в распоряжении исследователя народной духовной культуры – это описания народной духовной культуры так называемого этнографического настоящего (XIX–XX вв.), тогда как этнолингвистическое картографирование и ретроспективный метод анализа – основные инструменты исследования.

<sup>2</sup> Наблюдается также и связь центрально-южнославянской традиции с западнославянской традицией в целом, см., например, распространение «королевских обрядов» (СД 2: 609–612).

ре» – западной Сербии, восточной Боснии и Герцеговине) имеют оригинальный характер, слабо связаны как с восточной, так и с крайней западной частью Южной Славии (\**drĕk-*; \**lila*; \**duš(no)* и др.). Эти отличительные черты «центра» в противопоставлении периферии (латеральной зоне), возможно, обусловлены двумя миграционными волнами заселения славянами Балкан в прошлом (Плотникова 2004). Таким образом, исследование культурных явлений западной части Южной Славии может проводиться с учетом разных диахронических показателей – раннего размежевания архаических славянских культурных диалектов, разного по времени их распространения на Балканах, а также и инновационных изменений, имевших место по пришествии славян на земли Балкан.

Трактовки термина *балканизм* неоднозначны и многослойны. Наиболее часто применяемое определение по сути сводится к «географическому» содержанию термина: это явления, свойственные ряду балканских традиций и не свойственные другим, небалканским традициям, например «западным». При этом остается открытым вопрос о самом «ряде балканских традиций», которые характеризуются как БЯС – балканский языковой союз (resp. БКМ – балканская картина мира): все ли традиции или только некоторые из них (вплоть до одной традиции) могут включать явление, которое называется «балканизм». Решение вопроса предлагается перенести в плоскость числа (набора) «балканизмов», которые отмечаются в той или иной традиции: «Одно из свойств *балканскости* в аспекте балканской модели мира может состоять в том, что неуникальные явления складываются в уникальную мозаику. Это свойство было замечено при анализе балканских языков в аспекте балканского языкового союза: по каждому из балканизмов можно образовать языковые сообщества, выходящие за пределы Балкан, но вне Балкан нет языка, который обладал бы необходимым минимумом балканизмов...» (Цивьян 1990: 67). В этом плане западная часть Южной Славии представляет собой классический образец переходной зоны от «балканских» к «западным» чертам традиционной народной духовной культуры: сербская, черногорская, боснийская, хорватская, словенская традиции обладают необходимым минимумом балканизмов (см. выше: «бадняк», «додола / пеперуга», мифологические персонажи типа «вила», «орисница / судженица / роеница» и т. д.), но вместе с тем содержат признаки, общие с западнославянской народной культурой, не говоря уже о конфессиональных чертах, указывающих на позднее римское влияние (хорватская, словенская традиции).

Кратко обозначенные положения проиллюстрируем примером, который в своей основе отвечает признакам балканизма: речь пойдет о жертвенном животном в календаре южных славян. Комплекс ритуально-магических действий, совершаемых при подготовке к закланию рождественского животного во время его выпечки, при употреблении в пищу, а затем и с остатками от него (костями, потрохами), отличается большим разнообразием у сербов, черногорцев и хорватов, проживающих в Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговине, Хорватии, т. е. в центральной части Южной Славии. Выбранное для жаркого животное, поросенка (реже – ягненка), часто белого цвета и без физических недостатков, долго откармливают, а убивают, как правило, накануне Рождественского сочельника (серб. *Туцин дан* ‘день убиения’)<sup>1</sup>. При заклании разворачивают животное головой на восток, в рот вставляют початок кукурузы, щепотку соли, режут только ножом или, наоборот, убивают камнем из твердой соли, произнося пожелания счастья и здоровья в следующем году. На первой крови животного замешивают булочку для больного человека, чтобы он выздоровел (Тимок). Стреляют из ружей, когда тушку подвешивают на вертеле над огнем, во время выпечки, по окончании процесса, а также в момент, когда приступают к употреблению ее в пищу. Во время выпечки животного поют обрядовые песни, следят за тем, чтобы поворачивать его на вертеле поочередно в левую и правую сторону, чтобы счастье в доме было прибывало со всех сторон. Внутри животного запекают воробья, зайца, айву, которые служат магическим источником силы, здоровья. Потроха и кости рождественской жертвы носят в сад, чтобы плодоносили фруктовые деревья, виноград; бросают в муравейник, чтобы свиньи плодились, как муравьи; выносят на край села в качестве символического ужина для волков и т. п. Разные части животного (кадык, челюсти, голова, печень, селезенка и др.), как и веревочка, которой оно зашивается, используют в течение года в лечебно-магических целях; по лопатке жертвы гадают об успехе в доме, урожае хлеба, жизни и смерти домочадцев.

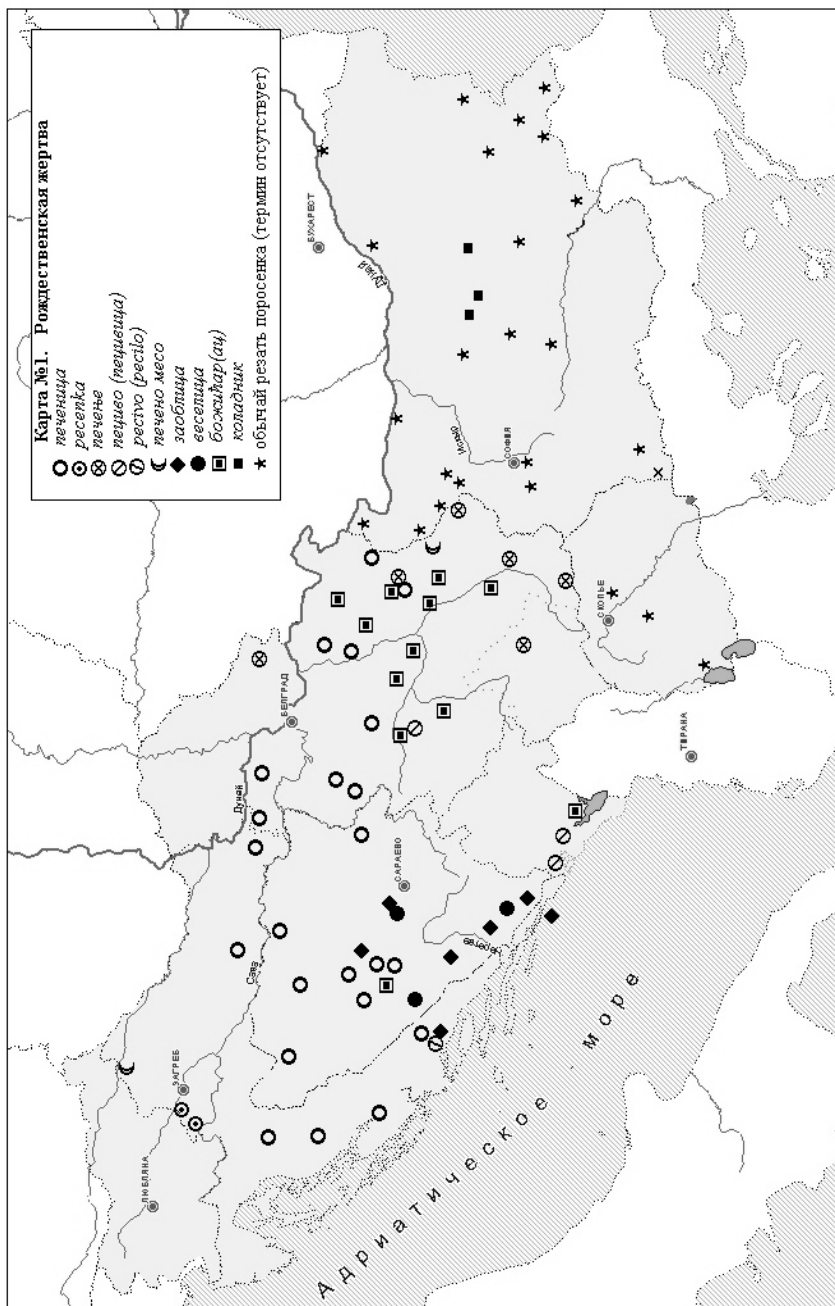
В восточной части Южной Славии (у болгар и македонцев) также известен обычай резать к Рождеству животное, а именно – поросен-

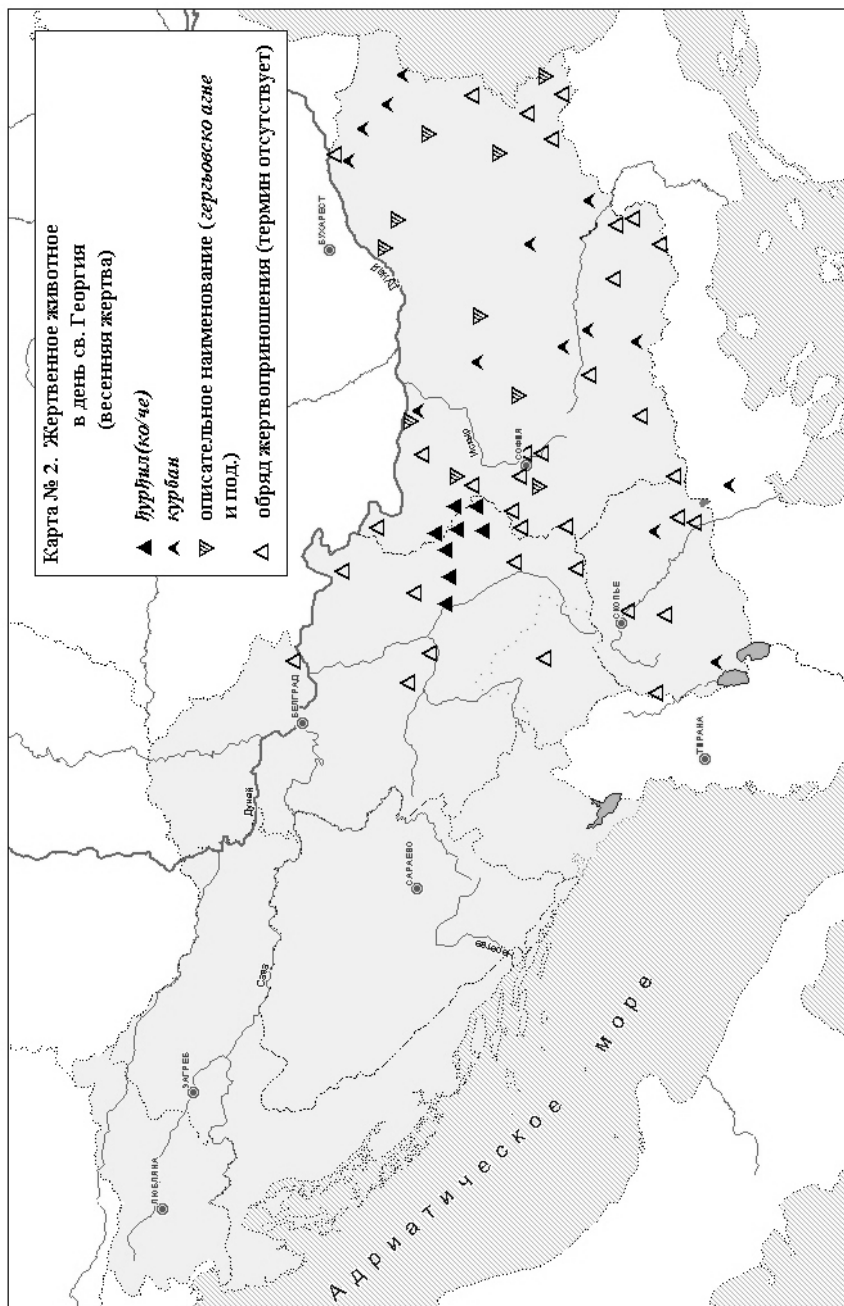
---

<sup>1</sup> В описании обычаев из области Ресава отмечается, что раньше поросенка *туцали* – убивали одним ударом топора или мотыги в лоб (Костић 1966: 199). Таким образом, в обрядовом контексте жертвоприношения серб. *туцати* ‘толочь, дробить, бить’ получает дополнительное терминологическое значение, откуда соответственно *Туцин дан* ‘день убиения’.

ка; фиксируются и отдельные ритуально-магические действия с ним, главным образом – гадания. Например, гадают по его шерсти о предстоящей зиме (Сакар; Сак.: 113), по внутренностям – о продолжительности морозов (р-н Тетевена); в Ловечском крае рождественского поросенка окуривают, при употреблении в пищу сначала едят жареные потроха (Лов.: 74, 298). Вместе с тем основной комплекс обрядовых действий с жертвенным животным – овцой (ягненком) – у болгар и македонцев приурочен к весеннему дню св. Георгия, т. е. к овцеводческому празднику, когда совершается и ряд других чабанских обрядов: первое доение овец, первый выгон отары на пастбище, выпечка хлеба с овцеводческой символикой и т. д. Жертвенного ягненка к этому празднику выбирают самым тщательным образом, например, следят, чтобы это был здоровый белый (реже черный) ягненок мужского пола. Перед самым закланием на него надевают венок, на рогах зажигают свечу, подкармливают зеленой травой, солью, иногда в рот вкладывают кусок соли или маленькую булочку. В Западной Болгарии ягненка ведут в церковь, чтобы священник освятил его, в Восточной Болгарии животное окуривает сам хозяин. Большое внимание уделяется месту заклания: в доме у очага или у восточной стены дома, в саду под плодовым деревом, у реки и т. д., при этом кровь жертвы закапывают в «чистом» месте (где никто не ходит), выливают в реку и пр. Этой кровью мажут детей, чтобы были здоровыми, а также порог дома, углы хлева, чтобы обезопасить дом и хозяйство от порчи. Кости употребленного в пищу ягненка закапывают в муравейник, чтобы овцы размножались, как муравьи; относят в поле или бросают в реку, чтобы молоко текло рекой.

Таким образом, в обрядовой сфере очевиден параллелизм ритуально-магических действий с жертвенным животным **на востоке**, где вид жертвы – овца, время жертвы – день св. Георгия, и **на западе**, где вид жертвы – поросенок или овца, время жертвы – Рождество. При этом в восточных зонах этого «западного» ареала также известен обычай резать жертвенную овцу (ягненка) на св. Георгия, например, присловье из Косова Поля отражает это календарное распределение таким образом: *Божићу је остаљено прасе, Велик-дану јајце, а Ђурђев-дану јагње* [Рождеству дается поросенок, Пасхе – яйцо, дню св. Георгия – ягненок] (Дебельковић 1907: 300). Таким образом, прослеживается широкая зона переходного характера, включающая восточную и южную Сербию, где параллельно существуют развитые комплексы обрядности с жертвенным животным на Рождество (поросенок) и в день св. Георгия (овца), см. карты № 1, 2. В рамках рождественского обрядового







комплекса жертвоприношения южнославянскую периферию составляют гадания и отдельные ритуалы с поросенком у болгар и македонцев, известные там далеко не повсеместно, в отличие от «георгиевского ягненка». На самом западе южнославянского культурного пространства (словенско-западнохорватский ареал) ритуалы с рождественским поросенком (которого здесь чаще заменяет домашняя птица) также немногочисленны<sup>1</sup>.

География жертвоприношения в день св. Георгия показывает балканский характер обычая. Здесь отмечаются многочисленные албанские и греческие обрядовые параллели: например, алб. *kurbán* – жертвенное животное (ягненок) в день св. Георгия (*Shëngjergij*) (Юллы, Соболев 2002: 407); см. также: (Юллы, Соболев 2003: 423–424; Зайковские 2001:163). Как показывает карта № 2, обряд приносить в жертву ягненка (реже – барана, овцу) в этот весенний день календаря характерен для восточной части Южной Славии (в центральной Сербии весенняя жертва фиксируется лишь в Поморавье: в Груже и Леваче), включающей болгарские, македонские, восточносербские регионы. Внутри этой зоны противопоставлены два ареала: сербско-болгарское пограничье, где бытуют термины типа *џурџил* (*ђурђил*, *ђурђевче*, *џурџилко* и под.), образованные от названия дня праздника (серб. *Ђурђевдан*)<sup>2</sup>, и достаточно широкая зона употребления общего термина *курбан*, обозначающего жертву (южная Македония, центральная и северо-восточная Болгария)<sup>3</sup>. Западная Болгария, за исключе-

<sup>1</sup> В качестве рождественского жаркого встречается ягненок (Черномель), овца или коза (окрестности Целя, Шкалка долина и Козьяк) без названия; лишь на хорватско-словенской границе зафиксирован термин *oblica*, *zaoblica* для обозначения рождественского поросенка или козленка, запеченного целиком – *v oblici*, т. е. в большой округлой посуде или на противне (Mödersdorfer 1948: 82).

<sup>2</sup> Нельзя не отметить здесь еще одно подтверждение тезиса о концентрическом функционировании термина и обрядового контекста: разумеется, и в данном случае зона распространения обрядового комплекса, связанного с весенним жертвоприношением, значительно шире компактного ареала бытования термина *џурџил* и под. Ср. иные примеры такого типа (Плотникова 2004: 332).

<sup>3</sup> Сопоставление ареалов жертвенного животного в весенней обрядности и жертвенного животного на поминках (см. Плотникова 2004: 598–599) указывает на сохранение глубокой славянской архаики на «западе»: восток (*курбан*) – запад (= центр Южной Славии: *(по)душно*), т. е. восток: балканизм – запад: славизм (\**duš-*).

нием граничащих с Сербией регионов (р-ны Белоградчика<sup>1</sup>, Чипровцев<sup>2</sup>), представляет собой широкую «промежуточную» («буферную») зону отсутствия термина при наличии самого развитого обрядового комплекса.

В центральной, или западной (по отношению к болгарско-македонской зоне), части Южной Славии общая картина культурно-языковых явлений, связанных с объектом рождественской жертвы и ее наименованиями, имеет достаточно сложный географический рисунок. Наиболее очевидные ареальные противопоставления были отмечены еще П. Костишем в статье «Различия в новогодних обычаях в областях косовско-ресавского и “младшего” герцеговинского говоров» (Костић 1963: 83–85). Автор пишет, что в областях косовско-ресавского говора в качестве рождественской жертвы режут свинью, тогда как в областях «младшего» герцеговинского говора (на севере зоны до региона Гласинац) – овцу (тут же дается карта распространения объекта жертвы: овцы и свиньи в качестве рождественского жаркого). Далее П. Костиш отмечает, что различиям в виде животного соответствуют различия в наименовании жаркого: в областях косовско-ресавского говора употребляется название *печеница*, а в областях «младшего» герцеговинского говора – *веселица* или *заоблица*. По мнению автора, речь идет о различных традициях, связанных с рождественской жертвой, в пользу чего свидетельствует последовательное наименование жертвы в виде свиньи *печеница* в северной части «младшего» герцеговинского говора. Все эти наблюдения П. Костиша, как и связанные с ними замечания об употреблении термина *пециво* для жертвенной свиньи в архаических говорах Черногории и призренско-тимокских говорах южной Сербии, *печеница* – в северной Боснии, *веселица* или *заоблица* – в западной Герцеговине, Далмации и хорватском Приморье, представляются необычайно ценными для определения ареалов разных традиций на территории западной части Южной Славии.

Новые полевые данные, а также более пристальное внимание к распределению наименований рождественского жаркого на западе

---

<sup>1</sup> В полевых материалах из с. Стакевцы фиксируется: *ћурћил* – жертвенное животное, на которое в день св. Георгия надевают венки, несут в церковь для освящения, а затем режут (Трефилова 2004: 371).

<sup>2</sup> В полевых материалах из с. Железна отмечено: *цириљко* – жертвенный ягненок в день св. Георгия (зап. Е.С. Узенёвой, А.А. Плотниковой).

южнославянских территорий, во-первых, уточняют ареальную картину, представленную Костичем, во-вторых, показывают соотношение «название – объект жертвы» внутри каждого из выделенных ареалов. Родовое наименование запекаемого животного *печеница* (от \**pek-*) вместе с локальными его вариантами *печење* (южная Сербия), *пециво*, *пекна* (Черногория), *печенка* (западная Хорватия), *печиво*, *печењак* (Далмация), известно практически повсеместно в западной части Южной Славии, включая области, где фиксируются термины *заоблица*, *веселица* для обозначения жертвенной овцы (южная Герцеговина). В ряде областей, преимущественно в юго-восточной и центральной Сербии, Черногории (эпизодически – в Боснии и Далмации), употребляется термин *божићар*, *божићарац* и под. (от серб., хорв. *Божих* ‘Рождество’), который в целом является продуктивным для наименований святочно-новогодних обрядовых реалий (хорв., серб. *божићњак* ‘рождественский хлеб’, хорв. *božićnica* ‘рождественское яблоко’ и т. д.). Отметим также, что термин *веселица* (от \**vesel-*) также имеет широкий спектр значений в рамках рождественской терминологии: в Герцеговине любая ритуально значимая реалья (или обрядовое лицо) в дни Рождества может называться *веселица*, *весельак* (сжигаемое рождественское полено; человек, первым приходящий на Рождество; обрядовый хлеб; огонь в очаге; вода и даже лопатка для разгребания углей). Таким образом, названия жертвенного животного от \**vesel-* представляют собой табуированные наименования реалии. Термин *заоблица* (от \**obylъ* < \**obvylъ* ‘круглый, толстый’, ср. также хорв. диал. *oblica* ‘что-либо круглое’, а также и ‘женщина, девушка’; Skok 2: 535) также вписывается в контекст рождественской обрядности, характерный лейтмотив которой – стремление к достатку и благополучию (в кулинарном «коде» это находит отражение в атрибутах «жирный», «масляный», применяемых в том числе и к самому празднику).

Для обозначения жертвенного рождественского животного наиболее широкое распространение имеют родовые (от \**pek-*) и общие обрядовые (от *божић-*, *бож-*) термины. Так, в Кртолах (Бока Которска в Черногории) *божура* – боров или свинья, выбранные для рождественского жаркого; когда животное зарежут и испекут, то называют *пекна* (Влаховић 1931: 349). В черногорской области Риечка Нахия *репка* – небольшой жареный поросенок, а *pecivo* – жареный боров (Jovićević 1928: 300). В Полицах жертвенную рождественскую овцу называют *печиво* или *бошко*, причем второе наименование означает «за Божић одређен» [для Рождества предназначен] (Ivanišević 1905:

33). В области Лика выбранного и откормленного к Рождеству ягненка называют *божићна печеница* (Hešimović 1940: 100), в Ярменовцах (западная Сербия) *печеница* – это маленький поросенок или ягненок, по возможности белого цвета (Кнежевић, Јовановић 1958: 107) и т. д. Как видим, вопреки мнению П. Костича, жертвенная рождественская овца (ягненок) также может называться родовым или общим обрядовым термином<sup>1</sup>. Это обусловлено системными отношениями в лексике, которые не столь однозначны, как использование в обряде того или иного вида реалии (впрочем, в иных случаях в обрядовой практике возможны и взаимозамены «синонимических» обрядовых реалий)<sup>2</sup>.

Проведенный анализ географии ритуала с жертвенным животным в календаре южных славян позволяет сделать следующие выводы.

**1.** Основной ритуально-обрядовый комплекс с жертвенным животным на западе Южной Славии осуществляется в рождественский период календаря, тогда как на востоке он приурочен к дню св. Георгия.

**2.** Разнообразие рождественских ритуалов, связанных с запекаемым животным, в западной части Южной Славии находит отражение на языковом уровне, а именно закрепляется в употреблении особого обрядового термина (типы: *печеница*, *божићар*, *заоблица*, *веселица*, см. карту № 1).

**3.** По виду запекаемого жертвенного животного на западе Южной Славии определяется центральный ареал, где объект календарной жертвы – овца; при этом выделяется ядерная часть зоны, в которой для обозначения этой обрядовой реалии употребляются табуиро-

---

<sup>1</sup> Уместно привести мнение и другого сербского этнолога по поводу вида рождественской жертвы у южных славян: «В рождественской обрядности особое значение придается так называемой *božićnoj pečenici* или *pečenki*, которая в разных краях различна. Чаще всего в земледельческих районах (Сербия, Славония, Срем) это поросенок, в овцеводческих областях – ягненок, козленок, овца или коза. Курица, гусь или индюшка употребляются в более новое время...» (Vlahović 1972: 81).

<sup>2</sup> В рамках того же круга жертвенных ритуалов можно отметить позднюю замену ягненка на козленка в день св. Георгия у болгар Странджи, поросенка на ягненка в отдельных селах Пирина (так, в с. Гега Петричского р-на на Рождество, по новым полевым данным, обязательно режут белого ягненка мужского пола, так же как и в день св. Георгия, и в общесельский праздник Успения Богородицы, см. Узенёва 2001: 131).

ванные термины *заоблица* и *веселица* (центральная Босния, Герцеговина, часть южной и средней Далмации), см. карту № 1.

4. На периферии ареала, где рождественской жертвой выступает овца, оказывается широкая зона, отмеченная традицией запекать на Рождество свинью (поросенка). Для данной реалии не употребляются термины, характерные для «центра»: так, *заоблица*, *веселица* – лишь рождественская овца. Термины *печеница* (и под.), *божићар* (и под.) характеризуют западную часть Южной Славии (где известен развитый обрядовый комплекс с рождественской жертвой), в отличие от восточной (крайние восточносербские, македонские и болгарские области), где практически отсутствуют специальные термины для обозначения рождественского поросенка<sup>1</sup>, а сами ритуалы и гадания известны лишь эпизодически.

5. Ареал терминов *печеница* / *божићар* ‘рождественское жертвенное животное’ охватывает практически всю центральную часть Южной Славии (Сербия, Черногория, Босния и Герцеговина, Хорватия), при этом термины типа *божићар* формируют компактную зону в сербском Поморавье<sup>2</sup>.

Полученные на основании картографирования терминов и соответствующей обрядовой реалии результаты могут свидетельствовать в пользу следующих гипотез. Архаическим общеславянским слогом в этой сфере народной культуры представляется рождественская жертва в виде свиньи (поросенка), ср. известный у русских обычай запекать «кесарецкого поросенка». При этом в западной части Южной Славии обычай сильно балканизирован, на что указывают много-

---

<sup>1</sup> Единичные фиксации такого наименования – *коладник* ‘рождественский поросенок’ – отмечены в Габровском и Елховском краях (Моллов 1988: 82; Седакова 1984: 188; запись Е.С. Узенёвой в селе Горна Росица Габровского края в 2005 г.), причем любопытным представляется сам принцип номинации жертвенного животного (по названию праздника Рождества), аналогичный образованию других «восточных» терминов на «западе» (Сербия): *божићар(ац)* и под., см. карту № 1, в отличие от характерного для этой части Южной Славии балканизма *курбан*, употребляемого для обозначения жертвенного ягненка в день св. Георгия, в поминальные дни и т. д.

<sup>2</sup> На компактную зону термина в центральной и южной Сербии указывают, в частности, и такие уточнения собирателей, как употребление термина *божићњак* ‘рождественский поросенок’ в среднем и верхнем течении р. Ресавы в отличие от наименования *печеница* ‘то же’ – в селах нижнего течения Ресавы (Костић 1966: 199), т. е. на периферии ареала *божићар* и под.

численные рождественские ритуалы с поросенком, аналогичные тем, которые осуществляются с «георгиевским ягненком» на востоке Южной Славии. Возможно, иной по времени заселения славянами Балкан (более поздней) является традиция запекать овцу, называемую *заоблица*, *веселица*. Нельзя не отметить при этом, что на весь обряд отложили отпечаток последующие перекрестные культурные влияния в центре Южной Славии, в результате чего ареал распространения «печеницы» (как культурного явления, имеющего ряд специальных наименований) оказывается достаточно компактным по отношению к соседним ареалам – болгарско-македонскому на востоке и словенскому на крайнем западе. Показательно, что на периферии этого большого ареала отмечаются нейтральные производные от корня \**pek-*: *печенка* (западная Хорватия), *печење* (восточная, юго-восточная Сербия) ‘жареное мясо, жаркое’, в отличие от наименований с суффиксом *-иц(а)*, указывающим на некий индивидуальный объект обрядовых действий.

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова*. Балканская география народной культуры: восток – запад – восток (зимняя и весенняя жертва) // *Восток и Запад* в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М., 2007. С. 235–245.

## Семантические и культурные балканизмы

Общность балканских традиций, славянских и неславянских, обусловленная долговременными перекрестными культурно-языковыми влияниями в восточной части Балкан, находит отражение в так называемой балканской картине мира. Значительную часть ее составляет традиционная народная духовная культура. Термин «культурный балканизм» служит для обозначения ряда общих явлений в народной духовной культуре, свойственных нескольким балканским традициям и отсутствующих в северославянских (западных и южных) традициях. В данном случае именно славянская народная культура и обозначающий ее феномены лексический пласт могут служить своего рода проверочным звеном в цепи сложных культурно-языковых явлений. В плане этнолингвистических исследований сбор и изучение «культурных балканизмов», т. е. общих для народной балканской культуры явлений, – одна из важных задач, поскольку позволяет перейти к определению пограничных культурно-языковых явлений, которые могут быть названы семантическими балканизмами<sup>1</sup>.

Для выявления и описания семантических балканизмов необходимо знание мотивирующего культурного контекста, в котором они функционируют и которым они порождаются. Так, например, в балканославянских языках широко распространены обозначения ненастья (града, бури, вихря, дождя и под.) от корней, относящихся к наименованиям змееподобных мифических персонажей, действия которых связываются с появлением градоносных туч, ветра, вихря и возникновением града, бури. Это дериваты от <sup>+</sup>(h)al-, <sup>+</sup>lam-, <sup>+</sup>ažd- (ср. серб. (h)ala, aždaja, макед. ламја, болг. хала, ламя ‘змей, дракон’): з.-серб. (Рудно) ала ‘сильный ветер’, (Сьеницко-Пештерский край) аждаја ‘град, буря’, в.-серб. (Доня Каменица, р-н Княжеваца) але ‘ветер, вихрь’, (Горни Висок) але ‘облака, тучи’, (Равна Гора, р-н Власотинцев) аламўња ‘сильный ветер’, ю.-серб. аламўња ‘вихрь, ураган’, алина ‘сильный ветер, непогода’, (Ябланица, р-н Пчини) аламўња ‘гром’, ю.-серб.

---

<sup>1</sup> В настоящей работе не затрагивается проблема «лексического балканизма» в силу достаточно ясного теоретического наполнения данного термина (общий корень / основа для ряда балканских языков и диалектов), хотя различные вариации значения единой для ряда балканских традиций лексемы дают богатую почву для исследований и в собственно терминологической сфере языка традиционной народной духовной культуры.

(Косово) *ала* ‘солнце во время дождя’, макед. (Куманово) *алина* ‘сильный ветер’; макед. (Скопска Црна Гора) *ламња* ‘сильный дождь с градом’, (Теово, р-н Велеса) *ламја* ‘молния’, (Пештани, р-н Охрида) *алошник* ‘сильный ветер, вихрь, поднимающий бурю на озере’; болг. (Софийский край) *ала* ‘сильная буря с градом’, (Габровский край) *хала* ‘черная туча’ (Плотникова 2004: 666–676, там же литература). Мифологические образы змееподобного крылатого чудовища, уничтожающего урожай, связаны с представлением о его ненасытности, прожорливости, откуда происходит еще одно распространенное на Балканах значение этих дериватов – болг., серб. <sup>+</sup>(h)al-, <sup>+</sup>lam-, серб. <sup>+</sup>ažd- ‘прожорливый, ненасытный’ (подробнее см.: Плотникова 2004: 226, 666–676). Важно отметить, что все три производящие лексемы происходят из генетически различных языков (*хала* – славизм, *ла́мца* – грецизм, *ejderha* – турцизм), однако на балканославянской почве приобретают общую семантику (‘явление непогоды’, ‘прожорливый ненастный’), попадая тем самым под определение «семантический балканизм». Продуцирующим для такого семантического сдвига становится общепалканский культурный контекст (функции и внешний облик мифического персонажа в народных верованиях).

Другой пример семантического балканизма, возникшего как следствие «культурного балканизма», связан с календарной обрядностью балканских народов. Речь идет о весьма распространенных наименованиях холодных дней весны (как правило, в месяце марте) с семантикой ‘заимствованные дни’ (серб. *зајмљени дни*, *зајемци*, *земци*, *заемњаџи*, *заемни дни*, макед. *зајамници*, болг. *заемн’аци*, *заемници*, *заемните дни*). Подобные наименования связаны с широко распространенной на Балканах легендой о некоей старухе (например, называемой «баба Марта», «баба Докия»), преждевременно выгнавшей свое стадо (молодняк скота) на весеннее пастбище в насмешку над ослабевающей силой холодных весенних месяцев и поплатившейся за это своей жизнью: разгневанный месяц (или март, или февраль, или апрель) берет займы у предшествующего несколько холодных дней и замораживает старуху вместе со стадом<sup>1</sup>. В западной части Южной Славии (Сербия, Черногория, Босния и Герцеговина, Славония в Хорватии) находим продолжение данного культурного текста, отраженного в наименовании ненастных дней весны (последних дней февраля либо первых или последних, или нескольких других дней

<sup>1</sup> Подробнее см. (Кабакова 1994; Плотникова 2004: 121–129, 470–471).



марта) ‘бабьи козлята (ягнята)’: серб., хорв. *бабини козлићи, бабини јарићи*<sup>1</sup>.

В настоящей работе обратимся к особому случаю семантического балканизма, а именно – широкому развитию дополнительного значения славянских слов на балканской почве в силу яркой локальной традиции в сфере родильных народных обычаев и представлений. Славянское наименование *бабице* у южных славян известно в значении ‘болезнь’, а также и ‘вредящие роженице и новорожденному злые духи болезни’. В значении ‘духи болезни при родах’ термин формирует компактную зону в сербско-болгарском пограничье, а именно в северо-восточной Сербии и в северо-западной Болгарии (см. карту № 1 «Женские духи болезни, опасные для роженицы и новорожденного»). По мере удаления от этого ареала термин фиксируется редко, в Южном Поморавье появляются иные дериваты – от *баб-* (*бабиле, бабке*). На северо-востоке Сербии *бабице* считаются опасными мифическими существами как для роженицы, так и для новорожденного в течение первых 40 дней после родов, видимо, по той причине, что в этот период роженица и новорожденный составляют единое целое (Хомоле, Болевацкий край, Джердап, окрестности Заечара, Алексинацкое Поморавье и т. д.). От вредоносного воздействия «бабиц» у роженицы начинаются судороги, паралич, беспмятство; ребенок желтеет, умирает. В Хомоле *бабице* представляются в облике невидимых женщин с длинными волосами в черном; якобы нападают на роженицу и новорожденного обычно ночью (и это, пожалуй, единственное описание их внешнего облика, зафиксированное в северо-восточной Сербии) (Милосављевић 1913: 95). Многочисленны указания на меры предосторожности и различные обереги роженицы и новорожденного в течение 40 дней после родов. Так, в области Ресава во избежание опасности в этот период роженицы не выходят из дома и не оставляют во дворе пеленки после захода солнца. Оберегами от «бабиц» служит красная шерстяная нить, которую привязывают на шею матери и на руку новорожденного (Бошкович-Матић 1966: 180–181). Оригинальное свидетельство защиты от вредоносных «бабиц» отмечено в Болевацком крае: как только женщина родит, ей дают немного муки в ладонь, она на своей слюне замешивает хлебец, его выпекают, и роженица ест его со словами: «Ja родих,

---

<sup>1</sup> В македонских говорах Греции данное наименование обозначает осадки: *бабини јаришта* ‘мелкий колючий снег’ (Пеев 1988: 22).

умесих, испекох и бабице претекох» [Я родила, замесила, испекла и ‘бабиц’ опередила], чтобы *бабице* удивились и ее не трогали. Здесь же, как и в других перечисленных областях, известны предметы-обереги для роженицы и новорожденного: нож, соль, чеснок, перстень и т. п. вещи кладут в изголовье женщины, в колыбель ребенку (Грбић 1909: 107).

Вместе с тем в зоне сербско-болгарского пограничья есть села, где считается, что *бабице* вредят только роженице (Ошляне, р-н Миничева, Равна, Ново Корито, Доня Каменица, Дойкинцы, Еловица, Мерджелат в восточной Сербии, Стакевцы в западной Болгарии). Подобные представления формируют компактный ареал на сербско-болгарском пограничье (см. карту № 1, ареал, очерченный прерывистой линией). В указанной зоне термин *бабице*, как правило, составляет часть фразеологизмов, обозначающих внезапную болезнь женщины при родах или в послеродовой период: *улови́ле ба́бице* (схватили ‘бабице’), *ва́ту, ва́ћу ба́бице* (хватают ‘бабице’), *стигле бабице* (настигли бабицы), *тргле рдоу́љу ба́бице* (букв. «рванули роженицу бабицы»), *потрзају је бабице* (дергают ее бабицы). Аналогично в северо-западной Болгарии (с. Стакевцы): когда роженица мучилась, говорили: *Тргна́ли (ја) ба́бице* (Трефилова 2004: 393).

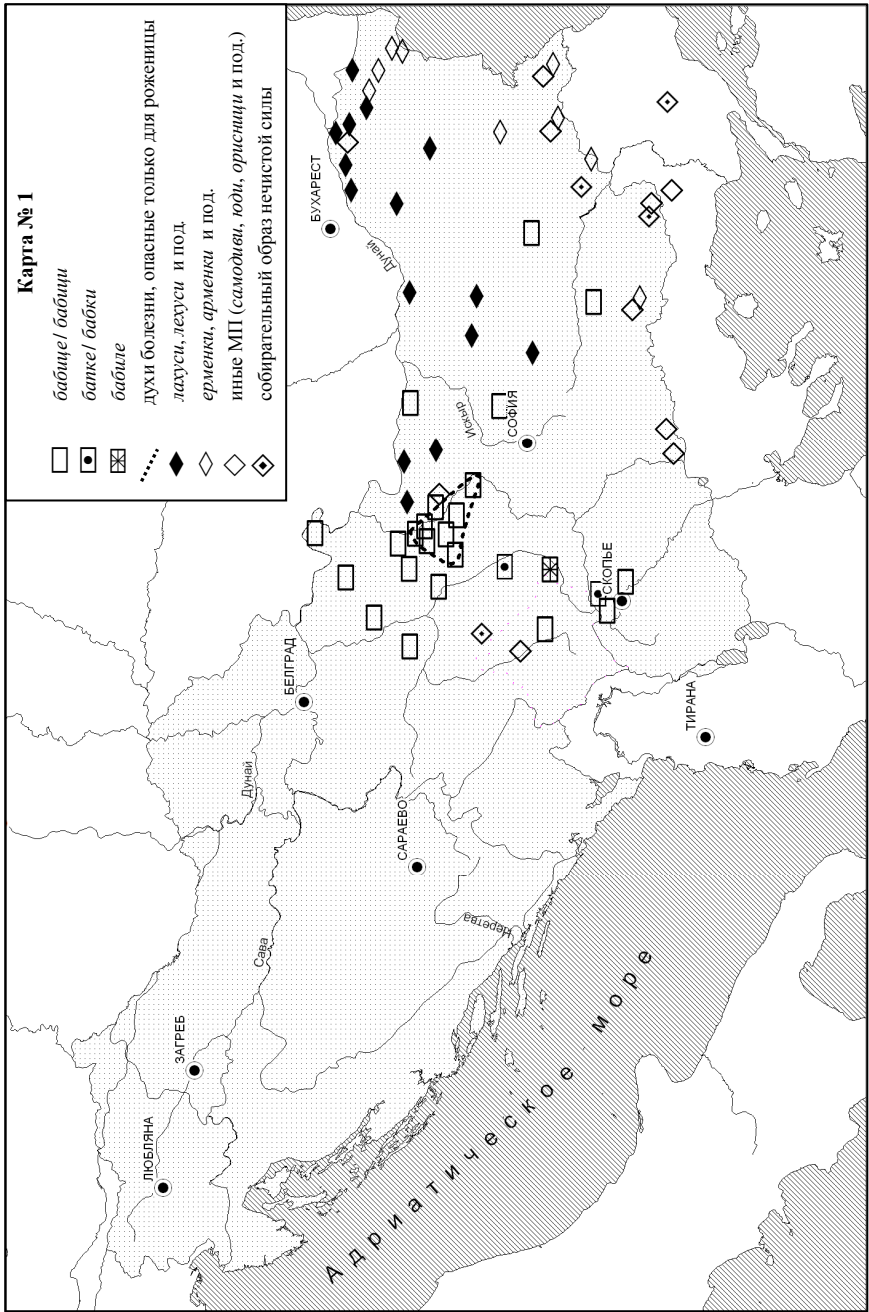
Что касается северо-западной Болгарии, то здесь (см. карту № 1) имеются два полевых свидетельства о термине *бабице* в значении ‘болезнь роженицы’ ‘болезнь роженицы и новорожденного’; второе свидетельство из р-на Оряхова, с. Селановцы (зап. Е.С. Узенёвой), тогда как у Д. Маринова в монографии по северо-западной Болгарии дается лишь термин *лахуси (лафуси, лафуту)*<sup>1</sup>. На севере Болгарии в целом преобладает термин греческого происхождения *леуси, лехусници, лохусници, лоуси* и под. (см., например: БЕР 3: 325–328, 361, 379, 527). В первичном значении ‘роженица’ заимствование *лахуса* (и ему подобные) известно и на юге, и на севере Болгарии, но в значении ‘злой

---

<sup>1</sup> Вместе с тем в своей общей, обзорной работе по болгарским народным представлениям Д. Маринов описывает образы персонажей *бабици*: это несколько сестер, злые духи, которые нападают преимущественно на детей, очень редко – на взрослых. Подвергшиеся их нападению дети заболевают сильным расстройством желудка (*бабичесват*), после чего их лечат заговорами и настойками, отварами (Маринов 1981: 291). В качестве источников данных сведений Маринов указывает на информантов из сел Стакевцы (р-н Белградчика), Литаково (р-н Ботевграда), Козар-Белене (р-н Плевена), т. е. все данные автором записаны в северо-западной Болгарии по обе стороны от р. Искыр.

дух болезни, мифическое существо, вредящее роженице' распространено на севере, тогда как на юге и на северо-востоке преобладает термин *ерменки, арменки. Леуси, ерменки*, по народным верованиям из Добруджи, – это мифологические персонажи (далее – МП), происходящие от душ умерших беременных женщин и рожениц, вредоносные прежде всего для рожениц, а по косвенным данным – и для ребенка (Добр.: 268). На юге Болгарии прослеживается смешение представлений о специальном демоне болезни и о других МП женского пола (*самодиви, юди, орисници*), нередко происходит замена этих образов на собирательный образ нечисти (*дьяволи, лошотии*, у помаков – *шейтáн*). Отметим, что та же картина наблюдается с термином *бабице* на территории Сербии: при удалении от центра наибольшей концентрации наименований (северо-восточная Сербия) фиксируются не только иные наименования от корня *баб-* (*банке, бабиле*), но и замена данного МП иным МП женского пола (*вештице, караконцуле* – в Косово) или собирательным образом нечистой силы (*ђаволи* – в районе Топлицы).

Что касается терминов от корня *баб-* (*бабице, бабке* и под.), то здесь напрашивается предположение о связи наименования с названием повивальной бабки (серб. бабица). Болгарские этнологи, например Рачко Попов и другие, приводят свидетельства о праздновании «Бабина дня» (известного как день повитухи) именно с целью защиты от болезни *бабици*, которые имеют облик невидимых женщин-сестер, нападающих на детей и вызывающих у них диарею (см. статью Р. Попова в: (БМ: 18)). Подтверждения тому находим и в восточной Сербии. Так, в селе Доня Каменица день, следующий за Крещением, называют *жабице*, а последующий (8/21.I) – *бабице*; его особенно чтят молодые женщины, способные к деторождению, опасаясь одноименной болезни (соб. зап.). В значении 'болезнь' и прежде всего 'детская болезнь', термин имеет более широкое распространение в Болгарии (Странджа, р-н Пирдопа, Карлова, по данным словарей в серии «Болгарская диалектология» (БД 1: 65; БД 4: 88; БД 8: 103)). На востоке от р. Искыр в районе Ботевграда отмечен заговор от болезни *бабици* (СбНУ 1891/5: 114–115), из содержания которого следует, что это болезнь маленьких детей. В р-не Асеновграда отмечается лексема *бабичёсване* в значениях 'испуг' и 'желудочное и другое расстройство организма у ребенка, вызванное злым духом' (БД 2: 125); *бабици* – название болезней новорожденных (р-н Стара Загоры, с. Дылбоки; Узенёва 2004а: 294).



Тот же термин *babuci* как название детской болезни – болей в животе – фиксируется Кольбергом в Покутье (Польша), в этом источнике приводятся и три типа заговоров с мотивом изгнания «бабиц», которых ложками вычерпают, углями выжгут, веретеном выколнут и т. д. (Kolberg 1963:177). В словаре «Гуцульская мифология» Н. Хобзей термин *бабиц'ї* фиксируется в значениях 'боли, колики в животе, преимущественно у детей' и 'лекарство от болезни *бабиц'ї*', здесь же приводится способ излечения от болезни – обращение к знахарю, который, по народным представлениям, может приготовить соответствующее снадобье: «У'на п'їш'ла до прим'їўни'ка а'би зва'риў 'баб'їци, бо чоло'в'їка 'сил'но бо'лит жи'в'їт» (Хобзей 2002: 32). По материалам «Карпатского диалектологического атласа» (КДА), возможный спектр значений карпатоукраинского термина *бабиця* выглядит следующим образом: «а) старуха, б) знахарка, в) болезнь (у детей), г) лекарство, которое prepares знахарка» (Вопросник КДА; Клепикова 1992: 133). В различных пунктах КДА подтверждаются те или иные приводимые в вопроснике значения, причем в 12 пунктах это 'болезнь', из которых в пяти случаях – 'болезнь живота (или желудка)', в шести – 'болезнь у детей', в одном – 'болезнь живота у младенцев'. Значение 'лекарство, которое prepares знахарка' встречается в шести пунктах, причем нередко в форме *бабиц'ї відвар'ета* 'сделать лекарство (о знахарке)' и под. (например, *баб'єц'ї відвар'уват'є*). Соответственно фиксируется и дополнительное значение термина *баб'єц'ї* 'растение', которое в данном культурном контексте, по всей видимости, указывает на некое лекарственное растение, отвар которого использует знахарка для лечения болей в животе. Отметим, что в этих материалах не зафиксировано ни одного значения, указывающего на мифологический персонаж, духов болезни, хотя значение 'знахарка' встречается 11 раз, а значение 'повитуха' – один раз (см. Клепикова 1992: 140–188). В румынских диалектах известно *băbiță (babițe)* 'болезнь при появлении зубов у младенцев', трактуемое как заимствование из болгарского (Войводић 2002: 17).

Приведенные факты языка и народной культуры свидетельствуют о том, что славянский термин *бабице/и* в значениях 'болезнь роженицы' и 'болезнь новорожденного', связанных с семантикой женского начала, доминирующего в родильной обрядности в целом, достаточно распространен на Карпатах и в восточной части Южной Славии. Мифологическое значение 'духи болезни роженицы и новорожденного' фиксируется преимущественно в компактном ареале

сербско-болгарского пограничья, тогда как на Карпатах (по доступным нам в настоящее время данным) известны лишь магические способы лечения болезни *бабици*, что можно рассматривать как постепенную утрату, размывание значения ‘духи болезни’, сохранившегося в говорах архаического сербско-болгарского пограничья и отразившего персонификацию данной болезни<sup>1</sup>.

Взгляд на карту распространения ю.-слав. *бабице* и замен его на иные наименования – заимствования из греческого (*лехуси*, *ерменки*) – показывает огромные «белые пятна» в области западной и юго-западной Болгарии, Македонии, юго-восточной Сербии. Карта наименований от *нав-* «Духи умерших некрещеных детей, опасные для роженицы и новорожденного» (см. карту № 2) многое проясняет. Именно в этих областях распространены термины от *нав-*, обозначающие злых духов болезни и смерти, вредящих роженице и новорожденному. *Навки*, *навяци* и подобные наименования относятся чаще всего к обозначению духов умерших некрещеных детей, которые пьют кровь новорожденных, душат их, убивают своим криком или свистом, вредят здоровью роженицы. Реже термин относится к обозначению духов болезней неизвестного происхождения (см. карту № 2)<sup>2</sup>.

Очевидно, что термины *бабице* и *нави* находятся в отношениях дополнительной дистрибуции друг к другу. Существует некая позиция в народной культуре балканских славян – мифический дух болезни,

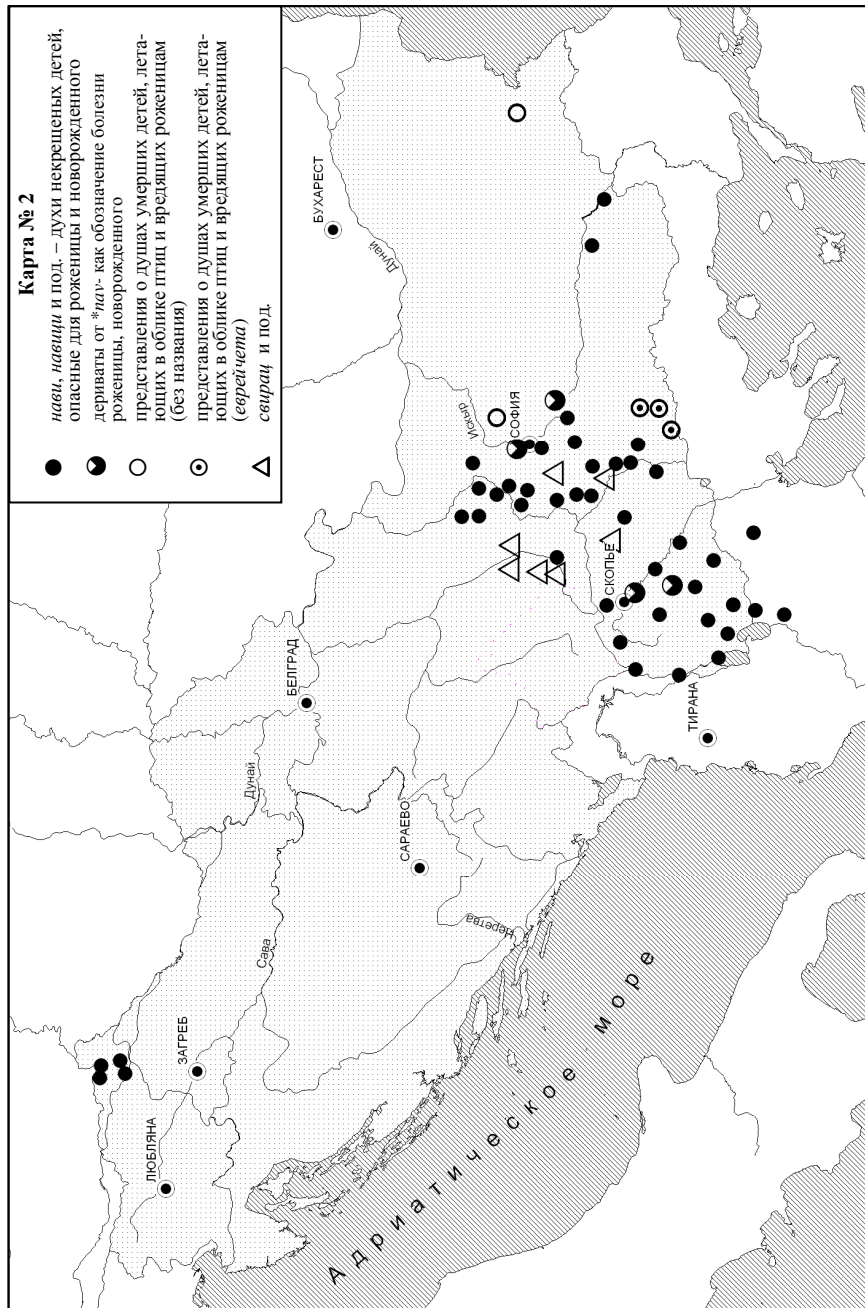
---

<sup>1</sup> Приведенные карпато-балканские параллели, связанные с лексемой *бабици*, могли бы свидетельствовать и о развитии значения ‘духи, демоны болезни роженицы и новорожденного’ в сербско-болгарском пограничье как производного от значений ‘болезнь’, ‘болезнь младенца (новорожденного)’ (Карпаты, некоторые области центральной Болгарии), т. е. последнее значение рассматривалось бы в качестве переходной ступени к формированию значения ‘духи болезни’, например в когнитивном аспекте. Вместе с тем сербско-болгарское пограничье по целому ряду культурно-языковых признаков вычленяется как особый ареал Южной Славии, сохраняющий архаические особенности терминологической лексики народной духовной культуры (подробнее см.: Плотникова 2004: 267–284, 715).




<sup>2</sup> Подробно функционирование корня *нав-* и его дериватов в качестве обозначения вредоносных духов некрещеных младенцев у южных славян подробно рассматривается в монографии (Плотникова 2004: 240–243, 686–693), а на общеславянском фоне картографирование дериватов от *нав-* и соответствующих этнокультурных явлений сделано Т.А. Агапкиной (Агапкина 2002: 298).

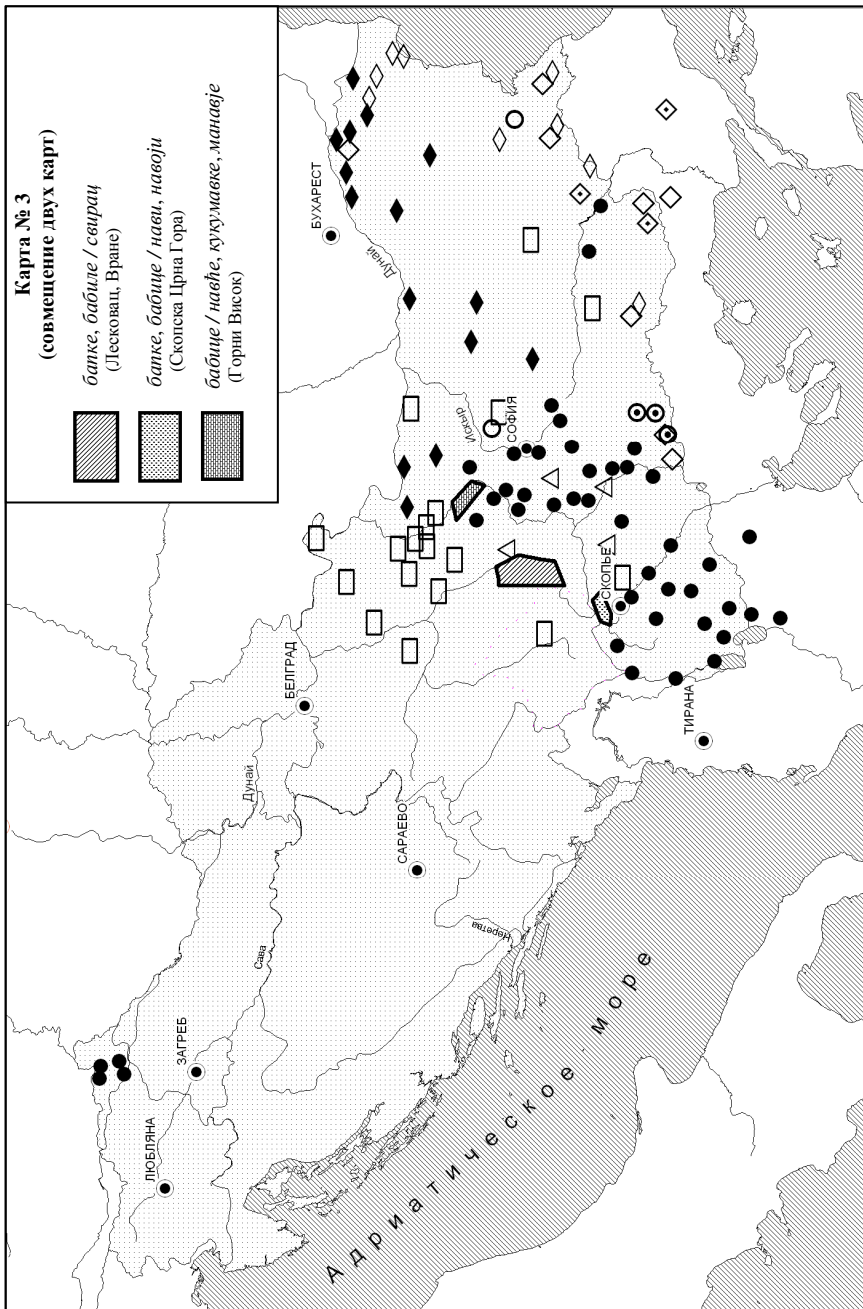
### Карта № 2

● навь, навии и под. – души некрещеных детей, опасные для роженцы и новорожденного  
●◐ дериваты от \*гил- как обозначение болезни роженцы, новорожденного  
○ представления о душах умерших детей, летяющих в обличье птиц и вредящих роженцам (без названия)  
◉ представления о душах умерших детей, летящих в обличье птиц и вредящих роженцам (сврейчета)  
△ свирац и под.



**Карта № 3**  
**(совмещение двух карт)**

-  *батке, бабиле / свираци*  
(Лесковал, Врание)
-  *батке, бабиле / нави, навоји*  
(Скопска Црна Гора)
-  *бабиле / навиће, кукумавке, манаџе*  
(Горни Висок)





опасный для новорожденного и роженицы. Эта позиция, или семантическая клетка, заполняется как на уровне мифологических представлений, так и терминологически. При наложении двух карт на карте совмещенной информации (см. карту № 3) мы можем наблюдать равномерное распределение значков на карте территории Болгарии, Македонии, Сербии. Западнее этой зоны подобные поверья о демонах болезни роженицы и новорожденного либо не фиксируются, либо имеют иной характер: например, *mrak, mraki* – духи типа рус. *ночницы*, вызывающие ночной плач ребенка, в Хорватии и Словении. Что же касается рассматриваемого типа терминов и соответствующего денотата, т. е. ‘вредоносные для роженицы и новорожденного демоны болезней’, мы видим, что Македония, Средняя Западная Болгария и восточная Сербия – это ареал распространения термина *нави*; северо-восточная Сербия с примыкающими северо-западными болгарскими селами и отдельными северноболгарскими регионами – ареал термина *бабице*. Характеризующими сербско-болгарское пограничье оказываются исконно славянские термины и концепты (*бaб-* и *нaв-*), что укрепляет гипотезу о глубокой архаичности всего ареала сербско-болгарского пограничья, а также о его разделении на северную и южную части, связанном с особенностями этногенеза славян на Балканах.

Любопытными здесь оказываются пограничные зоны: Горни Висок в Пиротском крае, Лесковацкий и Враньский края в юго-восточной Сербии, Скопска Црна Гора в северной Македонии (см. карту № 3). В этих зонах определяется наличие обоих вариантов терминов, т. е. тип *бабице* и тип *нави*. Каким же образом распределяются экстралингвистические контексты терминов? В Лесковацком крае термин *банке* фиксируется лишь у Тихомира Джорджевича: «*Банке* мучают роженицу, принося ей различные болезни, а часто и смерть» (Ђорђевић 1990: 167), тогда как распространенный здесь термин *свирац* (см. карту № 2), обозначающий умершего некрещеным младенца, встречается повсеместно и фиксируется до сих пор в полевых исследованиях.

В регионе Лесковацкого Поморавья (юго-восточная Сербия) отмечен достаточно компактный ареал функционирования термина *свирац* и под. *Свирици* – демоны, происходящие от умерших некрещеных детей (небольшие птицы, которые свистят в облаках и пьют кровь овец) (Ђорђевић Д. 1958: 563), ср. также *свирици* – демоны, происходящие от умерших некрещеных детей Равна Гора, р-н Власотинцев (соб. зап.).

Южнее, во Враньском крае, функции обоих персонажей могут не различаться. Так, в с. Собина новорожденного накрывают черной тканью, чтобы на него не напала болезнь *бабиле* (Ђорђевић 1990: 160, 171, 174). По свидетельству С. Зечевича из того же села, болезнь новорожденного вызывает *свирац* – демон, происходящий от умершего некрещеного младенца, который является в облике птицы. Ночью он сосет роженицу; его свист вызывает выкидыш у беременной и болезнь у ребенка (Зечевич 1981: 123). В этом регионе, как видим, совпадают функции МП, которые различаются терминологически, а также имеют разные облики и происхождение.

В северной Македонии (Скопска Црна Гора) известны термины *бапке*, *бабице* и *нави*, *навоји* в одних и тех же значениях. Так, Т. Джорджевич пишет: «В Скопской Црной Горе о любом несчастье, которое случается с роженицей или новорожденным, говорят: *Гу стегнале бапке! Га уватиле бабице!*» (Ђорђевић 1990: 168). Как синоним этого наименования автор приводит термин *наве* (Там же: 160).

Третья зона, где фиксируются оба типа терминов, Горни Висок, на пограничье двух больших ареалов терминов *бабице* (север) / *нави* (юг) показывает четкое разграничение значений этих наименований. Например, в селе Дойкинцы, если роженица теряет сознание, дар речи, считают, что ее «порвали» бабицы (*тргле рѡдуљу бабице*); там же *навће*, *манавје* представляются как некие птицы, летающие в пасмурную погоду и издающие звуки «куку-мау, куку-мау»; они выпивают кровь у новорожденного: (соб. зап.): «Кѹку-мау, кѹку-мау, кад је облачно, и на детѣ испију крв навће» [Куку-мау, куку-мау, когда ненастье, то у ребенка пьют кровь 'навки']. В этом селе с автохтонным населением, не претерпевшим каких-либо переселенческих влияний из соседних с областью Горни Висок регионов, отмечается различное функционирование данных терминов. Вместе с тем в соседнем селе Еловица, которое населено жителями, переехавшими и из соседних деревень, функции «бабиц» и «навей» могут не различаться: и те, и другие отнимают у роженицы молоко. Например, страшно кричащая в ночи птица *кукумавка* (ср. болг. *кукумявка* 'сыч') отбирает у роженицы молоко, а известны также и *бабице* («Это ветер!»), от которых сильно заболевает роженица, у нее начинается застой молока и другие недомогания (соб. зап.). Карта № 3 показывает, что все явления сосуществования терминов наблюдаются либо на границе ареалов разных терминов (Горни Висок), либо на границе всего ареала представлений о духах, вредящих роженице и новорожденному (Лесковацкий и Враньский края; Скопска Црна Гора).

Таким образом, наименования *бабице*, *нави*, *ле(х)уси* в значении ‘вредоносная демоническая сила при родах’ на балканской почве становятся синонимами, т. е. «семантическими балканизмами», несмотря на различное происхождение данных терминов и иные исходные значения (*баба* ‘старуха’, *бабица* ‘знахарка’, ‘повивальная бабка’, *\*nav-* ‘дух умершего’, *λεχούσα* ‘роженица’). При этом географическая дистрибуция данных наименований отражает характерные ареалы восточной части Южной Славии: северная Болгария с функционированием типичного для этой зоны преобладания греческого заимствования, архаическое сербско-болгарское пограничье, сохраняющее древние славянские лексемы (*\*bab(ic)-* / *\*nav-*) с четким делением на северную и южную части.

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова.* Семантические и культурные балканизмы в этнолингвистическом аспекте // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики / Институт славяноведения РАН. М., 2006. С. 7–19.

## Мифологическая лексика на западе Южной Славии: мотивы воздушной битвы

Исследуя традиционную народную культуру южнославянского села, нередко можно встретить обозначения проявлений непогоды (грозы, бури, сильного ветра и вихря) с помощью таких устойчивых оборотов, как серб. *але се бију*, черногор. *здухачи се бију*, словен. *brganti (obilnjaki, kombali) se sekajo* и под. Развернутые тексты о воздушных битвах мифологических персонажей, вызывающих гром, молнию, непогоду, хорошо известны сербам, черногорцам, македонцам, болгарам. По народным представлениям, победившей стороне достается урожай полей, поэтому процветание края зависит от исхода битвы «своего» и «чужого» демонического персонажа или целой группы, «войска», персонажей (например, «здухачей» в Черногории). При этом на востоке Южной Славии (в данном случае включающем болгарские, македонские и сербские области) распространены поверья о воздушной битве змееподобных демонов непогоды (серб. *змајеви, але, аждаје*, макед. *змај и ламја*, болг. *змеј и (х)ала*), подробнее см. разделы по данной тематике в монографии, посвященной этнолингвистической географии Южной Славии (Плотникова 2004: 222–231, 658–676). Несколько иную специфику имеют подобные мотивы и их языковые реализации в традициях южных славян западной части рассматриваемого культурно-диалектного континуума.

Представления о воздушной битве демонов-героев со змееподобными мифическими персонажами в сербских, македонских и болгарских областях органично вписываются в балканский контекст поверий об атмосферных демонах. Еще в середине XIX в. в этнографических описаниях северной Албании фиксировались сюжеты о борьбе наделенных необычайной силой младенцев со змеем-драконом женского пола, называемом *kulçedra (kulshedra)*: рожденные с перышками или шерстью у плечей младенцы – *drangosi* – во время ночных бурь поднимаются из своих кроваток и устремляются в сражение с драконом («кульшедрой»); эта битва бывает настолько жаркой, что на следующее утро люди находят вокруг разбросанные деревья, которые с корнем были вырваны драконом и использованы в качестве оружия битвы (Nahn 1854: 163). Новые полевые исследования, проведенные в рамках сбора материала для «Малого диалектологического атласа балканских языков» на рубеже XX–XXI вв., подтверждают устойчивость подобных народных представлений в северной Албании до сегодняшних дней. Описывая албанский гегский говор села

Мухурр (краина Дибыр), авторы в разделе «Воздушные демоны: *Drag'oj*» приводят следующее краткое резюме на основе записанных диалектных текстов: «Мифологический персонаж, защищающий людей от зла и воюющий против *kuç'edr*-ы (см.) и *shtr'igj*-и (см.), направляя на противницу молнию или комок земли. Когда сверкают молнии, обычно говорят: “Это *drag'oj* воюет с *kulsh'edra*” или “Это *drag'oj* убивает *shtrigj*”. Если же человек, называющий себя *drag'oj*, умирает, то полагают, напротив, что во время битвы его убила *shtrig*. По внешнему виду – обычный мужчина. Верят, что в *drag'oj* можно превратиться, выпив воды в определенном месте...» (Юллы, Соболев 2003: 441–442)<sup>1</sup>. В разделе «Водяные, демоны воды: *Kuçedra*» отмечается: «*Kuç'edër* воюет с *drag'oj* (см.) во время непогоды с дождем, громом и молниями. Последний может защититься с помощью лежащего в колыбели младенца (*gj'epsi*)» (Юллы, Соболев 2003: 441). Появление в новых свидетельствах персонажа «штрига», заменяющего «кульшедру» в качестве противника мифологического героя, вероятно, связано с развитием самого образа «кульшедры», сближающегося по функциям со «штригой»: описывая персонаж *kuçedra*, авторы замечают: «Так же называют обычную женщину, о которой предполагают, что она забирает молоко у чужой коровы» (Юллы, Соболев 2003: 441). И, соответственно, в разделе «Ведьма: *Shtriга*» приводятся сведения о «штриге», образ которой включает черты, типичные для атмосферных демонов: «Мифологический персонаж-старуха, по внешнему виду обычная женщина, наносящая людям вред либо словами, либо магическими действиями, например выпивая кровь ребенка и тем самым вызывая его болезнь. Активизируется обычно во время бурь и гроз. Верят, что

---

<sup>1</sup> Заметим также, что в обоих северноалбанских свидетельствах (XIX и XX–XXI вв.) «кульшедра» сохраняет свою причастность к водной стихии: обитает в воде, выпивает воду или заваливает источник землей, прекращая таким образом доступ людей к воде (Hahn 1854: 162); останавливает воду в источнике, требуя подарков (Юллы, Соболев 2003: 441). Амбивалентность характера подобных водных демонов на Балканах, по всей видимости, связывается в народных представлениях с мифологическими представлениями о круговороте воды в природе: черпая воду из рек и озер, атмосферные демоны проливают ее снова на землю, ср., например, поверья банатских болгар, в соответствии с которыми *ламя* составляет часть тучи (ее «брюхо»); перед дождем *ламя* спускается вниз и вытягивает из моря воду, а затем, поднявшись в небо вместе с облаками, проливает ее в виде дождя (Телбизов, Векова-Телбизова 1963: 202).

когда сверкает молния, то она убивает *shtrig* (см. также *kuč'edër*)» (Юллы, Соболев 2003: 440). Эти современные свидетельства об албанской ведьме как противнице мифического героя и участнице воздушной битвы во время непогоды имеют аналогии на западе Южной Славии: в западной Хорватии и Словении. Однако у словенцев и хорватов образ ведьмы в народных представлениях не связан со змееподобным персонажем типа «кульшедра», «ламая» и под.<sup>1</sup>, как, например, у македонцев<sup>2</sup>.

Важными в данном случае следует считать карпатские народные представления об атмосферных демонах, для которых характерен образ летающего змея, предводителя грозовых туч, называемого <sup>+</sup>*šarkanj* (з.-укр. *шаркáнь*, венг. *sárkány*, рум. *șărcán*). В качестве противостоящих им мифических героев, защищающих от непогоды поля и уголья своих сел, в карпатских представлениях выступают люди с демоническими свойствами («хмарники», «градобурники» и т. п.), способные бороться со змееподобными предводителями грозовых туч (СД 2: 151). Подобные мотивы воздушной битвы демонов непогоды близки балканославянским, более того, сам персонаж *šarkanj* отмечен в народных поверьях и нарративах северной части Южной Славии – в славонских селах Хорватии, в бачских селах Сербии. По данным Архива «Этнологического атласа Югославии» (Arhiv EAJ), хранящегося в Университете в Загребе<sup>3</sup>, «na zemlji svako područje ima svog šarkanja koji međusobno vode borbu. Onaj koji izgubi, na njegovom području tada pada led (tuča)» [На земле каждый край имеет своего шарканя, который дерется с другими. На территории того из них, который потерпит поражение, падает град] (с. Вашка, р-н Слатины; Arhiv EAJ, сJ 324)<sup>4</sup>. Встречается и близкий карпатскому сюжет о том,

<sup>1</sup> Встречаются отдельные указания на связь словенской ведьмы со змеями: в западной Словении (р-н Матаюра) верили, что ведьмы могут являться в облике ящерицы, змеи или мыши; ведьма-ящерица (*štrija-kuščar*) обитает в недоступных скалах, где высиживает яйца, из которых появляются ведьмы-змеи (*štrije-kače*); укус последних смертелен для человека (Medvešček 1991: 42).

<sup>2</sup> Макед. *ламја* – женщина, принимающая облик дракона и обирающая урожай в полях; с ней успешно борется змей (Вражиновски 1995: 42, 48, 50).

<sup>3</sup> Приношу благодарность коллегам Философского факультета в Загребе (Хорватия), любезно предоставившим мне в 2004 г. возможность воспользоваться материалами Архива.

<sup>4</sup> Здесь и далее сохраняется орфография источника.

что атмосферным демоном – змеем – управляет особый мифологический персонаж, подобный предводителю ветров, колдуну, «чернокнижнику»: «Šarkan – zmaj koji živi pod oblacima. Kad ide jako velik crn oblak obično su ranije stariji govorili ide šarkan. Na šarkanu jaše čer-poknjažik. Ako šarkan zamotne repom – ruši sve za sobom» [Шаркань – змей, который живет под облаками. Когда идет особенно большая черная туча, старики раньше обычно говорили, что идет шаркань. На шаркане едет верхом чернокнижник. Если шаркань махнет хвостом, то всё разорвет после себя] (с. Селенче, р-н Бача; Arhiv EAJ, dM 423)<sup>1</sup>. Как представляется, наименование <sup>+</sup>*šarkanj* в качестве обозначения мифического змея – погодного демона – формирует особый карпато-балканский ареал, который в своей «балканской» части охватывает лишь паннонские области (север Южной Славии).

Колдуны и чернокнижники как персонажи, управляющие погодой (градоносными тучами, дождем и т. д.), известны и на Карпатах, и у западных славян. По словацким и польским поверьям, они толкут град в больших котлах и затем разносят его по полям или направляют тучи в безопасные для людей места, отвращают их от села специальными заклинаниями и др. Нередко персонажи с такими функциями имеют особые наименования: пол. *planetniki, chmurniki, przewodniki*. У балканских славян подобные им персонажи встречаются лишь в северных равнинных регионах (Воеводина в Сербии, Славония в Хорватии) и на западе Сербии, см. карту с комментариями в работе (Плотникова 2004: 658–676). В западной Сербии (район Шабача и Поцерины) отмечено наименование *градобранитель* – человек необыкновенной силы, умеющий магическими действиями и заклинаниями отгонять от села градоносную тучу (Јефтић 1958: 289–290). Несколько южнее, в Ужицком крае, фиксируются поверья о том, как рассерженный *вјетровњак*, управляя тучами, насылает их на соседей, поэтому односельчане из ближних хуторов предпочитают не ссориться с такими людьми, опасаясь их мести (Зечевић 1984: 344–345). В районе Фрушка Гора (Срем в Воеводине) и окрестностях Вуковара (Славония) людей, обладающих способностями останавливать градоносную тучу, называли *облачари*: по народным представлениям, такой человек может бороться со змеем «ала», «аждая», летающим в черных густых облаках с градом; считается также, что на земле облачар

---

<sup>1</sup> Ср. также фиксацию термина в Порабье (словенские диалекты на территории Венгрии): «Šarkan – zmaj» (Krajczar 1996: 298).

не имеет сверхъестественной силы (Шкарић 1939: 136; Бабовић 1963: 83). Вместе с тем очевидны и характерные отличия балканославянских представлений об атмосферных демонах от аналогичных представлений на Карпатах и у западных славян: на Балканах актуализируется мотив борьбы сверхъестественного персонажа с градоносной тучей или ее предводителем – змееподобным мифическим персонажем, но функция «сотворения» града отсутствует.

Наиболее распространенным мифологическим персонажем, с которым связывается непогода, град, вихрь, буря, у балканских славян оказывается змееподобный демон – предводитель черных туч, которому противостоит защитник какого-либо места, села (в восточной части Южной Славии он также может иметь облик змея или обращаться в змея). Этот мотив практически повсеместно известен в западной Болгарии, Македонии, южной, восточной, центральной и отчасти западной Сербии. Западнее этих регионов мотив борьбы воздушных демонов постепенно ослабевает: становятся достаточно редкими представления о змееподобном облике обоих противников. В этнографической литературе сведения о них практически отсутствуют; термины *аждаја*, (*хала*) встречаются в опубликованных источниках как обозначения крылатого дракона, змея, часто не имеющего отношения к непогоде. Так, в словаре Поткозарья (северо-восточная Босния): «аждаја – 1. митско чудовиште, прождрљива неман, змај. – Често сањам огромне аждаје, као велике змије, а имају крила. 2. *фиг.* опака и зла жена» [1] мифическое чудовище, ненасытное страшилище, змей. – Часто вижу во сне огромные «аждаи» в виде огромных змеев, но с крыльями. 2) *перен.*: грубая и злая женщина] (Далмација 2004: 16). По свидетельству из Буковицы в Далмации, *аждаја*, *аждајкиња* – змея, огромное чудовище, обычно водное; иногда с несколькими головами и крыльями; пожирает людей и животных (РСКНЈ 1: 34). В районе Вишеграда (восточная Босния) отмечено поверье о выпрыгивающем из реки крылатом змее *хала* (Тројановић 1983: 48).

Немало фиксаций подобных терминов и контекстов, записанных на территории Хорватии, хранится в Архиве Этнологического атласа Югославии. Часть из них никак не связана с мотивацией непогоды, например: «Vjerovalo se u postojanje aždaja u oblacima (krilatih)» [Верили в существование аждай в тучах (крылатых)] (с. Слатински Дреновац, р-н Ораховицы; Arhiv EAJ, dJ 213); «Ala, krilata neman» [Ала, крылатое чудовище] (с. Тршче, р-н Делнице; Arhiv EAJ, dD 231); «Aždaja ili zmaj – to je kao veliko tele koje riga vatru, hoće “osmuditi”».



Njime plaše danju a stvori se po noći. To nije nitko nikad vidio» [Аждая или змей – это как огромный теленок, который изрыгает огонь, стремится «опалить». Им пугает детей, появляется ночью. Это никто никогда не видел] (с. Река, р-н Копривницы; Arhiv EAJ, СН 222). Вместе с тем многие примеры указывают на представления об атмосферных демонах, например: «Aždaja – natprirodno biće koje leti u zraku i stvara oluju. Imali su krila. Prikazivaju se u obliku velikog crnog oblaka» [Аждая – сверхъестественное существо, которое летит в воздухе и вызывает бурю. У них были крылья. Показываются в виде большой черной тучи] (с. Лонджица, р-н Нашице; Arhiv EAJ, dj 444); «Aždaja je neman koja pada iz oblaka sa kišom i ništa više se o njoj ne zna. Ala je krilata neman koja pravi vihor i može se pretvoriti u zmaja...» [Аждая – чудовище, которое падает из дождевой тучи, и больше об этом ничего неизвестно] (с. Велика, р-н Пожеги; Arhiv EAJ, dj 324); «Ovdje se zna za naziv zmaj i vjeruje se da je to nešto strašno, da može odnijeti čovjeka i da je taj zmaj u obliku jakog vietra» [Здесь знают о названии ‘змей’ и верят, что это что-то страшное, что может унести человека и что этот змей в виде сильного ветра] (с. Глибоки Брод, р-н Карловаца; Arhiv EAJ, dF 432); «Za vrijeme oluje “zmaj” (krilata zmiја sa nogama) diže se iz vode i jurі ro nebu» [Во время урагана змей (крылатая змея с ногами) поднимается из воды и носится по небу] (с. Новари, р-н Дубровы; Arhiv EAJ, сН 313); «Za vrijeme oluje bori se u nebu s oblacima neman zvana zmaj koja ima dugačko tanko tijelo, ogromne noge, veliki dugački rep, crna je i nije pokrivena ljuskama. Kada pada tuča to je onda zmaj nabacuje ledom. Zmaja može svatko vidjet jer kad leti ostavlja crne pruge na nebu (repom)» [Во время урагана борется в небе с тучами чудовище, называемое змей, у которого длинное тонкое тело, огромные ноги, большой длинный хвост, он черный и без чешуи] (с. Горня Граченица, р-н Поповачи, Arhiv EAJ, dН 233). И лишь единичные случаи относятся к описанию воздушной битвы мифологических змееподобных персонажей как причины сильного ветра, бури, града: «Nemani koje se bore u oblacima za vreme oluje<sup>1</sup> su aždaje. One se nabacuju

<sup>1</sup> Отметим, что встречающийся в этих текстах типичный оборот «...koje se bore u oblacima za vrijeme oluje...» [...которые борются в тучах во время бури / грозы / урагана] является повторением раздела вопроса в анкете, которую заполняли собиратели материалов Атласа, возможно, часто автоматически воспроизводя таким образом предложенную им версию «борьбы» драконов в воздухе.

ledom pa zbog toga i pada kiša kao tuča i grad. Tuča se sprečava stavljanjem van motika i sjekira. Svaki kraj ima svoje duhove koji ga čuvaju i ako njih nema može doći do nesreće» [Чудовища, которые борются в тучах во время грозы, – это аждаи. Они бросаются градом (букв. «льдом»), поэтому и падает дождь в виде града. Градобитие останавливают с помощью выкладывания мотыг и топоров во двор. В каждом крае есть свои духи, которые его охраняют, и если их нет, может произойти несчастье] (с. Ясенаш, р-н Вировитицы; Arhiv EAJ, Di 124); «Postoje nemani koje se bore u oblacima za vrijeme oluje. To su aždaje. Aždaje imaju krila i po tri glave. Koje padnu na zemlju naprave veliko zlo. Vole krasti liepe dievojke pa za nevremena djevojke ne smiju ići napolje» [Существуют чудовища, которые борются в тучах во время бури. Это аждаи. У них есть крылья и три головы. Те, что падают на землю, приносят огромное зло. Любят красть красивых девушек, поэтому в ненастную погоду девушки не смеют выходить из дома] (с. Радосавци, р-н Слатины; Arhiv EAJ, DJ 134); «Neman koja se bori u oblacima za vrijeme oluje ili pravi vihor – aždaja» [Чудовище, которое борется в тучах во время бури или устраивает вихрь, – аждая] (с. Ретфала, р-н Осиека; Arhiv EAJ, dL 112); «Priča se o aždajama... koja se bore u oblacima za vrijeme oluje ... nabacuje se ledom, koji pada kao tuča (imaju krila). Takva bića imaju takvu strašnu moć, da čovjeka mogu otjerati u ludilo, čak i u smrt. Takva neman mogu vidjeti ljudi i to samo oni koji za vrijeme strašne oluje golišavi izadje na dvorište i onda posmatra oluju i takvu neman u oblacima» [Рассказывают об аждаях... которые борются в тучах во время грозы, ...бросаются градом (льдом), который выпадает <на землю> в виде града (у них есть крылья). Такие существа обладают столь сильной мощью, что человека могут сделать сумасшедшим и даже умертвить. Этих чудовищ могут увидеть люди, и то только такие люди, которые во время страшной бури голыми выйдут во двор, и тогда наблюдают грозу и такое чудовище в тучах] (с. Ласлово, р-н Осиека; Arhiv EAJ, dL 342); «Aždaje, krilate, nabacuju se ledom (i tako kažnjavaju čitava sela), a žive u oblacima i tamo se tuku za vrijeme oluje» [Аждаи, крылатые, кидаются градом (льдом)] (с. Вера, р-н Вуковара; Arhiv EAJ, dl 312)<sup>1</sup>. В этих текстах прослежи-

---

<sup>1</sup> Компактный ареал в западной Хорватии (район Загреба и Озалья) имеет термин *pozoj* как обозначение змееподобного демона непогоды: «Neman koja se bori u oblacima za vrijeme oluje – ustvari vrlo jak vjetar – *pozoj*» [Чудовище, которое борется с тучами во время бури, – на самом деле сильный ве-

вается практически неизвестный на востоке Южной Славии мотив «бросаться льдом, градом», а их география показывает, что сюжеты о воздушной битве демонов непогоды змееподобного облика концентрируются в Славонии, на севере (районы Вировитицы, Слатины) и на востоке края (районы Осиека, Винковцев, Вуковара).

В западных регионах Южной Славии с вредоносным атмосферным демоном (в том числе с колдуном, ведьмой или себе подобным, но «чужим» демоном локуса) обычно борется человек сверхъестественной силы, например *облачар*, *вјетровњак* у сербов, *здуваћ* (*стувач*, *стуха*) у черногорцев и герцеговинцев, *krsnik* (*kresnik*) у хорватов и словенцев. Следует отметить, что ни один из этих южнославянских персонажей не обделен вниманием в научной литературе. По-

---

тер – *позой*] (с. Купенечки Кралевац, р-н Загреб; Arhiv EAJ, Df 321); «Pozoj – natprirodno biće koje leti za vrijeme oluje... Krilat je sa dugačkim zmijskim repom» [Позой – сверхъестественное существо, которое летит во время грозы. Крылатое и с длинным змеиным хвостом] (с. Мрацин, р-н Загреб; Arhiv EAJ, DG 323); «Priča se da <su> stari ljidi vidjeli zmaje i naziv: *pozoj*. A) izgled mu je oluje. B) živi u oblacima. C) nastaje za vrijeme oluje» [Говорят, что старые люди видели змеев. И название: *позой*. А) Выглядит как ураган / буря / гроза. В) Живет в облаках. С) Возникает во время урагана / бури / грозы] (с. Поле, р-н Озаля; Arhiv EAJ, dF 111). В северо-западной Хорватии (район Вараждина, Чаковца) и прилегающих словенских областях фиксируются контексты, в которых *pozoj* выступает исключительно как водный мифологический персонаж: «Neobično biće je pozoj, izgleda kao zmija, živi u... [неразборчиво] pod vodom» [Необычное существо – позой, выглядит, как змея, живет в <...> под водой] (с. Свибовец, р-н Вараждина; Arhiv EAJ, BG 441); «“Pozoji” – vodeni nemani zelene boje, pokrivene ljuskama, žive u rupama na dnu jezera ili rijeke. Ima više glava (3–5), nastaje od guštera. Narod mu kao žrtvu pripisio kraljevu kćer» [«Позоји» – водяные чудовища зеленого цвета, покрыты чешуей, живут в ямах на дне озера или реки. Имеют несколько голов (3–5), происходят от ящериц. Народ в качестве жертвы приносил ему королевскую дочь] (с. Дони Храшчан, р-н Чаковца; Arhiv EAJ, BH 321). Любопытным в плане характеристик и имени змея в западной части Южной Славии представляется свидетельство из северо-восточной Словении: «*Pózoj = šárkanj* – ročast, ki je podobna kači, živi v jami» [Позой = шаркань – существо, которое похоже на змею, живет в яме] (с. Крөг, р-н Мурска Собота; Arhiv EAJ, aG 141). Наиболее регулярно в архивных записях Атласа фиксируется термин *zmaј* как обозначение и воздушного, и водного мифологического персонажа в Хорватии и Словении.

мимо приведенных выше сведений об «облачарах», существуют подробные описания «здухачей» в этнографических изданиях и диалектных словарях, включающие характеристики их «поведения» в повседневной жизни, активизацию во время сна при наступлении непогоды, особенности самой воздушной битвы с их участием и др., см. литературу в работе (Плотникова 2004: 660–663). Особое внимание исследователей привлекал и привлекает мифический «кресник». Известный на небольшой южнославянской территории – в Словении и хорватской Истрии с частью приморья, включая Кварнерские острова, – героический персонаж с именем, внутренняя форма которого подталкивает к различным этимологическим интерпретациям, не раз становился объектом изучения этнографов, фольклористов, лингвистов. Большая подборка рассказов о «креснике» у словенцев представлена в «Сказках и рассказах словенского народа» Я. Келемины (Kelemina 1997); в галерее мифологических образов М. Бошкович-Стулли<sup>1</sup>, изучавшей истрийские народные сказки и былички, образ «кресника» также занимает особое место (Bošković-Stulli 1959: 147–153, 224–237). Из новейших исследований необходимо отметить работы, специально посвященные словенскому «креснику» (Михайлов 1996; Šmitek 1998) и аналогичному хорватскому персонажу (Šešo 2003). В первой из этих работ проводится реконструкция так называемого основного мифа, во второй – впервые уделяется внимание географии функционирования словенского образа (западная Словения, Штирия, Каринтия, см. Šmitek 1998: 94)<sup>2</sup>, причем предлагается отличать образ «мифологического кресника», известного в Штирии и

---

<sup>1</sup> Говоря о «галерее» мифологических образов, исследованных М. Бошкович-Стулли, нельзя не процитировать точное выражение И. Лозицы о скрупулезности их изучения исследовательницей: «Будто в одно солнечное утро мы стоим перед сияющим стеклом витрины в некоем природоведческом музее или перед элегантным дубовым шкафчиком прекрасно организованной университетской библиотеки – в записях царит порядок, и всё на своих местах. Если чего-то случайно нет, будет изучено и дополнено; если еще что-то неясно, будет разъяснено в результате обстоятельного исследования» (Lozica 2002: 41).

<sup>2</sup> Впрочем, как кажется, словенский ареал образа «кресника» нуждается в дальнейшем уточнении, прежде всего с помощью картографирования всех известных на этой территории свидетельств о «креснике». Так, например, известны свидетельства Я. Келемины о поверьях о «креснике» в Словенских Горицах, т. е. восточнее Штирии.

Каринтии<sup>1</sup>, от образа «экстатического кресника», известного на словенско-хорватском пограничье в Истрии и других районах Словении и Хорватии. В третьей из указанных современных работ, наряду с архивными хорватскими данными, привлекается обширный сравнительный материал соседних традиций, впрочем, автор предупреждает читателя о том, что приводит этот материал, целиком базируясь на предшествующих исследованиях М. Бошкович-Стулли. Нас образ «кресника» интересует прежде всего как одно из проявлений диалектного характера народной культуры, в которой мотив воздушной битвы демонических персонажей за урожай и процветание края находит самые разные воплощения в зависимости от типа народных представлений, сложившихся (и сохранившихся) в той или иной части южнославянского территориального континуума.

Совершенно очевидно, что компактный ареал (южнославянская периферия<sup>2</sup>) образа «кресника», имеющего, помимо общего наименования (хорв. *krsnik*, *krisnik*, *kršnjak*, *gršnjak*, словен. *kresnik*, *krsnik*, *krstnik*), набор общих характеристик, главные из которых указывают на его принадлежность к классу защитников края (*genius loci*), позволяет говорить о едином персонаже, культурно-диалектные черты которого имеют некоторые отличия. Основные особенности (и отличия) хорватского образа «кресника» исследователям видятся в том, что здесь героический персонаж сражается с «ведьмами», «ведьмарями», стремящимися как-либо навредить человеку: выпить его кровь, убить, довести до болезни и т. д. При этом «стертыми» оказываются характеристики данного персонажа как духа – защитника места, борющегося за богатство и процветание своего края<sup>3</sup>, столь ярко выраженные в словенских текстах, например: «Slovenci so nekdaj imeli po raznih krajih svoje varuhe, ki so gospodovali njihovi deželi in jih varovali nadlog. Imenovali so jih Krstnike. Če sta se dva Krstnika vojskovala, je zmagalec vselej pridobil svoji deželi srečo in blagostanje. V deželi zma-

---

<sup>1</sup> Именно на этом сказочном (в жанровом плане) образе «кресника» автор концентрирует свое внимание и предлагает собственную реконструкцию образа.

<sup>2</sup> В значении известного противопоставления южнославянской «периферии» так называемому «центру».

<sup>3</sup> В записанных в Хорватии поверьях XX в. *krsnik* выступает в качестве защитника людей от всяческих злых сил, демонов, а также болезней; нередко его считают местным целителем, знахарем.

gančevi pa se je vrstila nadloga za nadlogo; polja niso rodila, v goricah je bila slaba trgateg in ljudje so bolehalo za kužnimi boleznimi» [Словенцы когда-то имели в разных краях своих покровителей, которые управляли их округой и ее защищали. Называли их «Крстники». Если два Крстника воевали, то победитель получал для своей округи счастье и благосостояние. На территории побежденного следовали несчастье за несчастьем; поля не родили, в виноградниках был неурожай и люди болели заразными болезнями] (Св. Антон в Словенских Горицах, Kelemina 1997: 42); «Če se v času žetve na večer v oblakih bliska, pa nič ne grmi, ampak samo blisk šviga iz oblaka v oblak, tedaj se Krsniki med seboj za snopje poskušaju. Vsak Kresnik ima svoj kraj» [Если во время жатвы вечером в облаках блеснет молния, но грома нет, только молния сверкает из тучи, тогда Крстники между собой за снопы бьются. Один держит за один край снопа, другой – за другой] (Св. Барбара при Вурберге, Kelemina 1997: 43). На широкое распространение у словенцев подобных верований о погодных демонах, защищающих уголья своего края, указывают и тексты о мифологических персонажах, именуемых иначе – *obilnjaki*: «Ako se ob lepih jesenskih večerih od vročine bliska, pravijo v Ivanjkovcih, da se Obilnjaki sekajo. Vsak kraj ima svojega Obilnjaka, ti pa se bojujejo z meči in obilnost pade v tisti kraj, čigar Obilnjak je zmagal» [Если в погожие весенние вечера от жары сверкает молния, в Ивановках говорят, что это Обилняки дерутся. Каждый край имеет своего Обилняка, они сражаются на мечях, и урожай падает в тот край, чей Обилняк победил] (Kelemina 1997: 43)<sup>1</sup>.

По мнению М. Бошкович-Стулли, на принадлежность хорватского «кресника» к классу демонов – защитников места указывают

---

<sup>1</sup> Ср. также сходные представления о персонажах, называемых *kombali*, *brganti*, без указания на их принадлежность к демонам – защитникам мест: «Medžimurci pravijo, da Kombali po gorah megle nabirajo, iz katerih se pozneje bliska. Črne šole dijak zna s posebnim prahom Kombale postreliti. – Kadar se hudo bliska in strašno grmi, pravijo Slovenci, da se Kombali sekajo» [Межмурцы говорят, что Комбалы в горах собирают туман, из которого потом сверкает молния. Чародей умеет стрелять в Комбал с помощью особого порошка. Когда очень сильно сверкает молния и страшно гремит гром, словенцы говорят, что Комбалы дерутся]; «Od Pohorja do Karavank pripovedujejo planinci, da se Brganti sekajo, kadar se brez грома bliska» [От Похорья до Караванок рассказывают горцы, что Брганты дерутся, когда сверкает молния без грома] (Kelemina 1997: 43).

следующие признаки: свидетельство с острова Крка о том, что каждый род имеет «по одному колдуну и по одному крснику», свидетельство из местечка Брест в северной Истрии о том, что «во всей северной Истрии существует, возможно, лишь один крсник», а также традиционное место борьбы «кресников» с колдунами – где-то «на перекрестке», «на девятой границе», «в Венеции», причем борьба ведется с представителем иного рода (Bošković-Stulli 1959: 233)<sup>1</sup>. Сторонник идеи о различной основе верований в «словенского» (т. е. штирийско-каринтийского) и «хорватского» (истрийско-далматинского) «кресника», З. Шмитек, готовый, впрочем, согласиться с тем, что речь может идти о более старом и более позднем слоях одного и того же верования (что вполне обоснованно предлагает Н. Михайлов), выделяет тем не менее целый ряд общих особенностей того и другого типов «кресника»: необычное рождение «кресника»; его сверхъестественные свойства; борьбу с каким-либо (от себя добавим – вредоносным) противником, способность к превращениям в разных животных; воздушное пространство, в котором происходит битва; влияние «кресника» на погодные явления (Šmitek 1998: 97). Л. Шешо, тщательно изучив все предшествующие по этой теме работы, добавляет к списку общих черт и появление человека-помощника, который случайно или намеренно наносит раны преобразившемуся в животное противнику героя (Šešo 2003: 44–45). По мнению исследователя, единственное существенное различие состоит именно в том, что «словенские» «кресники» борются друг с другом за урожай года. Однако, обратившись к архивным материалам ЕАЖ, мы легко найдем аналогичные мотивы в хорватской Истрии, причем не только в северо-западной

---

<sup>1</sup> К этому следует добавить оригинальное этимологическое объяснение автором самого имени персонажа *krsnik*: речь идет о происхождении от формы *\*krъstъ* ‘крест’, причем происхождение имени относится к раннему (дохристианскому) периоду заселения славянами данных территорий, когда, согласно Ф. Миклошичу, это слово в значении ‘крест’ было уже известно славянам, а деревянные кресты ставились на границах села в качестве апотропеев своего села и земельных угодий (Bošković-Stulli 1959: 234–237). Исследователи словенской традиции в имени *krsnik*, *kresnik* (позднее – *krstnik*) традиционно усматривают связь со слав. *\*krěsъ* / *\*krъsъ* и концептами огня, солнцеворота и т. п., возводя образ «кресника» к словенскому варианту общеславянского бога громовержца, «высекающего, выбивающего огонь», «бьющего огнем» (Михайлов 1996: 128–129, 139–140).

ее части, примыкающей к Словении (район Буе), но и в восточной (район Лабина): «Postoji krsnik. To je dijete koje se rodi u baretici (kapici). Krsnik odlazi od kuće kao duh i u zraku se bori protiv štriga koje izazivaju tuču i uvijek štiti svoje selo. Svako selo je imalo jednog ili više krsnika. Krsnici su imali vođu ali se ne zna tko je» [Существует крсник. Это ребенок, который рождается в беретке (шапочке). Крсник выходит из дома в облике духа и в воздухе борется против стриг (ведьм), которые вызывают градобитие, и он всегда защищает свое село] (с. Оскоруш, р-н Буе, Arhiv EAJ, db 334); «Krsnik može biti samo muškarac koji se rodi u “baretici” (kapici). Kada to dijete postane mladić, kad navrši 24 a uđe u 25. godini dođu noću po njega ostali krsnici i on ide s njima da se bori protiv štrigona. Ako roditelji bace “bareticu” nakon rođenja onda taj krsnik neće biti jak. Krsnici se svi skupa bore u zraku protiv “štrigona” koji izazivaju tuču i nevjeme te uništavaju usjeve» [Крсником может быть только мужчина, который рождается в «беретке» (шапочке). Когда этот ребенок становится юношей, когда ему исполнится 24 и скоро будет 25 лет, приходят за ним ночью остальные крсники, и он идет с ними бороться против «штригоней» (колдунов). Если родители выбрасывают «беретку» после рождения, то тогда этот крсник не будет сильным. Крсники все вместе борются в воздухе против «штригоней», которые вызывают град и ненастье, чтобы уничтожить урожай] (с. Нова Вас или Шушневица, р-н Лабина; Arhiv EAJ, eC 221).

Таким образом, архивные материалы EAJ способствуют разъяснению функции истрийских «крсников» в Хорватии, а также дают подробное описание вредоносных действий их противников – колдунов. Очевидно, что в этой части Южной Славии, как и у западных славян, ведьмы (и соответствующие мужские персонажи) наделяются особыми вредоносными действиями: помимо традиционно известных функций (отбирать урожай, молоко у коров, наносить болезни людям), они имеют функцию вызывать (а чаще говорится «делают», «творят») град и непогоду. Так, по данным EAJ, в северо-западной Словении «točo delajo čarovnice» [град делают ведьмы] (с. Лом-Граховше, р-н Тржича; EAJ Вс 342); в районе Лошко Погорье (западная Словения) считается, что «sopniki delajo točo» [колдуны делают град] (Dolenc 2000: 48); по поверьям из области Крас (юго-западная Словения), *sopnica* (ведьма) могла быстро, с помощью нескольких слов, навлечь на село град, грозу или болезнь – «pricoprala točo, nevihto ali pa bolezen» [приколдовала град, грозу или болезнь] (Kocian, Nadalin 1993: 63); в словенской части Истрии записаны былички о том, что



люди, возвращавшиеся ночью домой, видели, как *štrige* (ведьмы) в большом корыте «месили град» – *mesile so točo* (Tomšič 1989: 40). Подобные представления находят прямые параллели и в хорватской части Истрии: в районе Бреста (северная Истрия) полагают, что *štrige*, помимо того что насылают на людей болезнь и отбирают у чужих коров молоко, вредят также и целому краю, «делая» град, свидетельством чего служат найденные во время града волосы, кусочки ткани и грязи (Mikas 1934: 199); в Каставском крае считается, что ведьмы (*štrige, veščice*) – это злые женщины, которые слетаются на метлах на вершину горы, где творят град и непогоду (Jardas 1957: 102). Такой портрет ведьмы (колдуна) в западной Словении и Истрии с прилегающими приморскими областями, безусловно, объясняет причины воздушной битвы «кресника» («кресников») с ведьмами и колдунами. Заметим также, что наиболее раннее итальянское свидетельство о «креснике» из Истрии (XVII в.) характеризует его как рожденного в «рубашечке» человека, дух которого ночью борется на перекрестках дорог с «вукодлаками» (в Истрии они идентифицируются с колдунами и ведьмаками), причем борются они за изобилие и урожай (Bošković-Stulli 1959: 226).

Этнолингвистический обзор мотивов воздушной битвы демонов непогоды показывает их разнообразие и одновременно некоторое единство в рамках южнославянского культурно-языкового континуума. Так, исконно славянский образ «кресника» на балканской почве приобретает черты известного во всех балканских традициях «родового» демона места, вступающего в воздушную битву с противником, стремящемся помешать процветанию края. При этом в образе противника прослеживается связь западнославянских и западных южнославянских традиций (ведьма, колдун, способные «делать град»). Обнаруживаются типологические схождения в балканско-карпатской части ареала (на большей территории ареала – это образ змея, противника в воздушной битве; в более узкой южнославянской зоне – демонический персонаж со сверхъестественными свойствами, управляющий непогодой во зло или добро людям).

Мотив воздушной битвы, рассматриваемый в южнославянской географической проекции, свидетельствует о значительной дифференциации культурных диалектов на изучаемой территории, которые во многом совпадают в своих основных границах с языковыми (диалектными) изоглоссами, но вместе с тем обнаруживают и некие, до сих пор не описанные этнокультурные единства (например, западно-

словенско-истрийско-приморский<sup>1</sup>; черногорско-восточногерцеговинско-восточнобоснийско-югозападно-сербский; сремско-славонско-западносербский ареалы).

Любопытными представляются также наблюдения над распространением южнославянской лексики, обозначающей змея-дракона, на западе Южной Славии. Турцизм <sup>+</sup>*aždaja* (*aždraha*), известный в болгарском языке лишь в диалектах, получил широкое распространение в македонских и особенно сербскохорватских диалектах вплоть до зоны кайкавских и чакавских диалектов на территории Хорватии. Вместе с тем синонимичный ему культурный термин славянского происхождения (в соответствии с новыми данными)<sup>2</sup> <sup>+</sup>*(h)ala* имеет ограниченный ареал именно в западной части Южной Славии, хотя на востоке – в болгарском, сербском и македонском языках – этот культурный термин не только широко известен, но и имеет разветвленный спектр значений, связанных с мифологической семантикой термина ('ветер', 'крупный, сильный человек', 'прожорливый, ненасытный' и др.). При этом совершенно очевидно, что выявление границ ареалов культурных терминов в диалектах невозможно без обращения к этнографическим записям, в том числе архивным. Речь идет не о каких-либо специальных «этнографизмах» в ментальной сфере, а о терминологической лексике духовной культуры, вошедшей в разговорную речь и современные литературные языки южных славян во всем спектре дериватов и оттенков значений исходных терминов.

### Первая публикация:

А.А. Плотникова. Народная мифологическая лексика на западе Южной Славии (мотивы воздушной битвы) // *Ethnoslavica: Festschrift für Herrn Univ. Prof. Gerhard Neweklowsky zum 65. Geburtstag.* (Wiener Slawistischer Almanach; Sonderband 65). Wien, 2006. S. 261–273.

---

<sup>1</sup> Отметим, что сходные очертания (западная Словения, Истрия с примыкающей частью хорватского Приморья) имеет изолекса <sup>+</sup>*štriga* в значении 'ведьма', см. карту (Плотникова 2004: 646–648), однако ареал мотива «ведьма делает град» несколько шире в своей словенской части.

<sup>2</sup> См. (Бјелетић 2002).

## Весенние заклинательные формулы изгнания гадов

Славянские заклинательные формулы, сопровождающие в определенных календарные праздники те или иные ритуально-магические действия, направленные на защиту людей, дома, хозяйства от воздействия нежелательных природных явлений, от нападения диких зверей, появления вредных насекомых и пр., в последнее время становятся объектом специального изучения, см. работы Н.И. Толстого о славянском диалоге-ритуале (Толстой 1984), Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой о формулах-приглашениях мифологических и иных персонажей на обрядовую трапезу (Виноградова, Толстая 1993, 1995). Установлено, что заклинательные формулы разных типов могут рассматриваться как жанровые разновидности фольклорных текстов, обладающие устойчивой структурой, традиционным набором варьирующихся сюжетов, семантическим единством персонажного и предметного рядов. Различные структурные и содержательные компоненты обрядовых заклинаний, как правило, имеют территориальные варианты и формируют компактные ареалы в славянском культурно-диалектном пространстве. Так, в работе Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой дается карта «Адресаты приглашений на рождественский ужин», которая отражает четкое географическое распределение приглашаемых персонажей (в частности, мороза – у восточных славян, умерших предков – у восточных и западных славян, Бога, Богородицы, Германа – в южнославянских традициях).

В настоящей работе рассматривается одна из разновидностей обрядовых текстов – заклинательные формулы, направленные на магическое изгнание «гадов» (змей, ящериц и насекомых) во время весенних очистительных ритуалов у южных славян. Этнографическая литература отражает значительный корпус таких текстов, показывающих большое разнообразие вариантов, от простых по форме заклинаний, построенных на противопоставлении своего и чужого пространства (например, з.-болг. *Еремия у село, змия у море* и под.), до больших развернутых текстов, содержащих подробные описания жестокой расправы над змеями со стороны святых, праздники которых отмечаются в весенние месяцы. При картографировании формальных характеристик подобных текстов (структура, зачин) и их содержательных компонентов (центральный персонаж, изгоняющий «гадов», объекты изгнания, смысловое наполнение угрозы) выявляются крупные зоны и компактные ареалы Южной Славии. Географический ана-

лиз части подобных формул, а именно исполняемых в день св. Иеремии, был сделан автором в одной из глав монографии «Этнолингвистическая география Южной Славии» (Плотникова 2004: 133–136, 486–494). В продолжение начатого исследования в настоящей работе будет показано географическое распределение типов заклинательных формул против «гадов», приуроченных у южных славян к самым разным весенним праздникам: началу весны (1.Ш/14.Ш), первым трем (девяти) дням марта, празднику Сорока мучеников (9.Ш/22.Ш), Благовещению (25.Ш/07.ИV), Лазаревой субботе (за неделю до Пасхи) и др. Расширение календарных рамок исследования позволяет определить ареалы как «сквозных» в народном весеннем календаре мотивов, так и специфических форм заклинаний, связанных с персонифицированными праздниками – персонажами Баба Марта, Лазарица, Благовец.

Большой вклад в разработку данной темы внесла сербская исследовательница Биляна Сикимич, рассмотревшая в статье «Святые мотают кишки» один из типичных мотивов весенних заклинательных формул южных славян в контексте иных фольклорных жанров балканских народов (эта ценная работа опубликована в крагуевацком сборнике «Лицеум», см. Сикимич 2001). Многие другие ученые, этнографы, культурологи, фольклористы, обращались к текстам этих заклинательных формул в исследованиях болгарской обрядности первого марта (см. Миков 1985: 6–13), весенней обрядности славянского народного календаря (см. Агапкина 2002: 73–75), символики животных в славянских народных верованиях (см. Гура 1997: 341–347). Вместе с тем географический аспект самих текстов формул оставался вне поля зрения ученых; впервые в работе Б. Сикимич было представлено ареальное противопоставление текстов заклинательных формул с образом «пассивного» и «активного» святого Иеремии (подробнее см. Плотникова 2004: 136–137).

Весенние заклинания, направленные на изгнание змей, ящериц, насекомых, широко известны на территории Южной Славии в восточной, центральной и отчасти западной (Босния) ее частях. Исполнение заклинания составляет вербальную часть очистительных обрядов и ритуалов в различные весенние праздники. Превентивное очищение культурного пространства (дома, двора, хозяйственных построек) от «гадов» предполагает такие ритуальные действия, как: сбор мусора с последующим его сжиганием; окуривание; подметание; выбивание покрывал, одеял и пр.; обходы дома или двора с шу-

мом, звоном, битьем в металлические предметы (очажную утварь, посуду) либо обходы с палкой (метлой) с подожженной тряпкой, бумагой. При совершении этих ритуалов проговаривают, выкрикивают (или поют) заклинания против «гадов». В католических традициях западной части Южной Славии подобные архаические весенние обряды практически не встречаются, как и не фиксируются соответствующие тексты заклинаний.

**Субъект изгнания (центральный персонаж текста).** По признаку персонажного кода весеннего отгонного заклинания против «гадов» рассматриваемый ареал Южной Славии делится на три крупные зоны. Центральная часть (западная, центральная, восточная и южная Сербия, Македония, западная, северо-западная Болгария) характеризуется наличием образа св. Иеремии; западная часть – персонифицированным образом праздника св. Лазаря (*Лазарица*); восточная отличается присутствием в заклинаниях разных персонажей – субъектов изгнания нечисти преимущественно персонифицированными образами праздников первого марта (*Баба Марта*) и Благовещения (*Благовещец*), см. карту № 1. Как правило, все тексты, включающие указание на приход какого-либо праздника, исполняются в день этого праздника или накануне. Крайне редкими здесь бывают исключения, так, в с. Нова Черна (р-н Силистры) хозяйка, прогоняя на Сорок мучеников блох, ударяет палкой о порог дома и кричит: «Вън бълхи, вътре Мърта!» [Вон, блохи, внутрь, Марта!] (Съботинова 1998: 94). Впрочем, этот случай объясняется тем, что праздник Сорока мучеников, как правило, не маркирован наличием устрашающего персонажа (вместо этого в тексте формулы обычно фигурирует число 40, например: «Бягайте зъми на 40 разкрача» [Убегайте<sup>1</sup>, змеи, на 40 шагов] (Съботинова 1998: 94). Вместе с тем *Марта*, *баба Марта* – у болгар персонифицированное название месяца марта, а также и первых девяти дней марта (см. Плотникова 2004: 467–475), на последний из которых падает праздник Сорока мучеников, чем, вероятно, и обусловлено обращение к «Марте» в заклинании.

---

<sup>1</sup> В литературном переводе болг. *бягай(те)* соответствовало бы рус. *пошел (пошли) вон!* Здесь и далее при переводе словесных формул сохраняется буквальное значение глагола без стилистических коннотаций (с целью дальнейшего сопоставления зачинов приговоров в рамках всего южнославянского языкового пространства).

Центральная часть Южной Славии, характеризующаяся исполнением обрядовых действий и заклинания в день **св. Иеремии**, неоднородна и, как это было показано ранее, по комплексу признаков в свою очередь членится на южную (южная Македония) и северную части (центральная и западная Сербия), восточную (сербско-болгарское пограничье, западная и северо-западная Болгария) и западную части (Сербия)<sup>1</sup>. Образ святого – устрашителя змей («активный» святой, по терминологии Б. Сикимич), который собирается резать, вешать, сжигать змей (мотать им кишки, сдирать кожу, нанизывать на штык, рубить им головы), представлен в южной части центрального ареала – центральной и южной Македонии, македонских селах на территории Греции (см. карту № 5). В развернутых текстах заклинаний этого типа часто представлена гротескная атрибутика святого: он «на коне в струпьях», в руках у него «ржавая большая сабля», «железное мотовило», например: «Бегајте змије, смокови, ето го Јеремија со краставо кониште, со р’гаво саблиште, че ви искоља, че ви исеча» [Убегајте, змеи, ужи, вот он, Иеремија, на коне в струпьях, с ржавой саблей, он вас изрежет, он вас изрубит] (с. Теово, р-н Велеса; соб. зап.); «Бегајте змии гушчери, иде Ирмија, сус келаво ножишче, сус р’гаво сабјишче, ке ве коле, ке ве бесе, сус машијата и каџијата, ке ве изгоре» [Убегајте, змеи, ящерицы, идет Иеремија с обнаженным ножищем, с ржавой саблей, он вас будет резать, он вас будет вешать; с кочергой и лопаткой, он вас сожжет] (Радовиш; Делиниколова 1960: 167); «Бегай, бегай, гадуріио, ето ти іа Ерёміа, кье ти мотат черевата со жезлено мдоіло» [Убегај, убегај, гадина, вот тебе Иеремија, он наматает твои кишки на железное мотовило] (Охридский край; СБНУ 1900/16–17: 32) и т. п.

В тех же регионах возможно появление в тексте заклинания двух святых, угрожающих змеям, причем ведущая роль (соответствующая первому упоминанию в тексте заклинания) остается за св. Иеремией: «Бегај, бегај, поганија! Ете ти го Еремија, со светаго Танасија, ке ти сечат ушите» [Убегај, убегај, гадина! Вот тебе Иеремие со святым Афанасием – они отрежут тебе уши] (с. Смилево, р-н Битола; Сикимић 2001: 43); «Бегай, бегай, погания, ето ти го Еремија с светаго Николая» [Убегај, убегај, гадина! Вот тебе Иеремија со святым Николаем] (Крушево; там же). В западной Македонии (область Река) в канун дня св. Иеремии дети три раза обходят поля, звенят колоколь-

<sup>1</sup> См. (Плотникова 2004: 133–136, 486–494).

чиками, стучат в железные предметы и кричат: «Бегај, бегај бубаче [вар.: поганијо]! Ете ти го Еремија со светаго Танасија – ќе ти мотат черевата со цезезно мотовило (со дрвено мотовило)» [Убегај, убегај, жук (гадина)! Вот тебе Иеремија со святым Афанасием – они намотают твои кишки на железное (деревянное) мотовило] (Петреска 1998: 84).

На самом юге ареала, где функционирует этот тип заклинания, в качестве устрашителей змей появляется образ разбойников по сходному с именем святого звучанию македонской лексемы *арамии* ‘разбойники’<sup>1</sup>: «Змии, гуштери, бегајте, арамии идат ќе ве колат, ќе ве бесат, ќе ве печат, ќе ве јадат» [Змеи, ящерицы, убегајте, разбойники придут, будут вас резать, будут вас вешать, будут вас жарить, будут вас есть] (Горна Бошава, р-н Гевгелии; Вражиновски 1998: 151–152); «Бегајте змии, гуштерици, ја ј’ арамииите, ки в’ ја сечат главата, ки в’ ја фрлат на барата» [Убегајте, змеи, ящерицы, вот разбойники, будут вам резать головы, будут вас бросать в лужу] (Воден и Меглен в Греции; Сикимић 2001: 43).

Преимущественно в северной Болгарии аналогичный собирательный образ опасной группы устрашителей змей в день св. Иеремии составляют иноземцы – татары. Выбор именно этого этноса, возможно, также связан с особенностями звукового комплекса в рифме слов: *татаре – кантаре* (весы). Формула устрашения в заклинании с татарами, потенциальными исполнителями угрозы, всегда включает угрозу «взвешивания змей («гадов») на весах»<sup>2</sup>: «Бегајте, змии, гуштери, че идат татаре, да ви мерат с’ кантаре» [Убегајте, змеи, ящерицы, придут татары, будут вас взвешивать на весах] (Маринов 1984: 147). Мотив взвешивания змей на весах татарами, зафиксированный в болгарских областях, является сквозным для целого ряда отгонных заклинаний, исполняемых в разные весенние праздники (см. ниже).

Западный ареал весенних отгонных заклинаний против змей формируют тексты, в которых основной персонаж – *Лазарица* (или *Лазо*); они составляют часть обряда, исполняемого в день **св. Лазаря** (= Вербную субботу). Эти формулы широко распространены в Боснии, западной Сербии и Воеводине. Л. Печо в работе «Обычаи и ве-

<sup>1</sup> См. об апеллятивизации, десемантизации имени святого в работе (Сикимић 2001: 42, 44).

<sup>2</sup> Ср. акт взвешивания, измерения чего-либо как апотропеическое действие (Левкиевская 2002: 157).

рования из Боснии» (1925 г.) фиксирует вариант такой формулы без точной географической локализации (в отличие от других заклинаний, например исполняемых на св. Иеремию), несомненно имея в виду множественность подобных свидетельств в Боснии, что подтверждают и последующие источники. Исполнение этих заклинаний, как и большинство других весенних отгонных заклинаний, сопровождается стуком в металлические предметы (например, бьют деревяшкой в противень). В описании Л. Печо дается следующий текст: «Куца, куца, лазарица, бјеж од куће плазарица. Бјежи, плазо, од куће, јер је Лазо код куће» [Стучит, стучит лазарица, беги от дома гад ползучий. Беги, гадина, от дома, потому что Лазо в доме] (Пећо 1925: 371). Очевидно, здесь представлено два типа формул как с разными зачинами («Стучит, стучит...» и «Беги...»), так и с разными, по сути, действующими лицами. Вторая формула «Беги, гадина, от дома, потому что Лазо в доме» соответствует наиболее распространенному «элементарному» варианту подобных южнославянских формул: праздник – в дом, гады – из дома (в лес, в поле, в море) или с инверсией: (бегите) гады из дома, (так как) праздник в доме. Заклинания с зачином «Стучит, стучит лазарица...» представляют собой достаточно специфическую формулу, отражающую состав обрядовых действий, которыми сопровождается заклинание. Этот тип занимает компактный центральный ареал в зоне всего распространения формул с упоминанием персонифицированного праздника св. Лазаря, включая северную и центральную Боснию, западную Сербию от Ужицкого края до Срема (см. карту № 4).

В плане персонажного кода заклинания интересным оказывается вопрос о том, кто такая *лазарица*, составляющая угрозу змеям? Праздник Лазаревой субботы в этих краях, как правило, называется *Лазаровдан*, исполнительницы обряда обходов домов с благопожеланиями – *лазарице*. Св. Лазарь в функции гонителя «гадов» выступает в следующих немногочисленных текстах: «Бјежи змија плазара / ето светог Лазара / и он носи тавину / осјеће ти главину» [Беги, змея-гадина, вот святой Лазарь, и он несет сковородищу, отрежет тебе главищу] (Босанско Грахово; Сикимић 2001: 49); «Бижи, змија, плазара, ето светог Лазара и он носи тавину одбиће ти главину» (или: «осјећ ће ти главу при јелову пању») [Беги, змея-гадина, вот святой Лазарь, и он несет сковородищу, отвернет тебе главищу; вар.: отрежет тебе голову на еловом пне] (Ливаньско поле, Босния; Сикимић 2001: 49). В качестве персонификации праздника термин *Лазарица*



определенно представлен также в небольшом числе текстов: «Бјежите гује плазарице, ето свете Лазарице» [Бегите, змеи-гадины, вот святая Лазарица] (Кнежине, Босния; Сикимић 2001: 49); «Куса, куца Lazarica, bjež' od kuće, roganica, stići će te Lazarica da te sječe, da te peca, da te ije, nek te niје» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, настигнет тебя Лазарица, будет тебя резать, будет тебя есть жечь, будет тебя есть, чтобы тебя не было] (Имляни, Босния; Кајмаковић 1962: 148)<sup>1</sup>. В последнем тексте *Лазарица* как персонификация праздника может быть воспринята лишь с учетом многочисленных коррелирующих текстов с мотивом расправы над «гадами», где в качестве исполнителя выступает какой-либо святой (св. Иеремия, св. Лазарь и др.).

В текстах других локальных традиций *лазарица* (*лазарице*) может пониматься как реальное обрядовое лицо (лица), исполняющее ритуал изгнания змей. Наиболее яркие тому подтверждения отмечены в западной Сербии. Так, по полевым записям Е.И. Якушкиной (2004 г.) в с. Ставе (р-н Валева), в Лазареву субботу ходили по селу девочки, украшенные цветами, и их угощали конфетами: *За Лазаров дан то је на Цвети лазарица се куца... Лупају нечим металним, кантице неке* [В день св. Лазаря, а это на Вербное, «лазарицу стучат». Бьют чем-нибудь металлическим, в жестяные банки какие-нибудь]; *Ишле су Циганке лазарицу куцале, просили, куцају лазарицу а ти њима даш* [Ходили цыганки, «лазарицу стучали», просили подавание, они «стучат лазарицу», а ты им подаешь]; *Лазарице иду Циганчице, свирају, дркају неку свиранку шта има која и пева: куцам, куцам лазарицу да отерам поганицу, бежи од куће, поганица. Онда мораш да даш јаја* [Лазарицами ходили цыганки, играют, бренчат на каком-нибудь инструменте, что у кого есть, и поет: «Стучу, стучу лазарицу, чтобы прогнать гадину, беги от дома, гадина». Тогда ты должен дать яйца] (см. также: Якушкина 2006: 307–308). В с. Бела Црква соседней области Раджевина исполнителями заклинания были также обрядовые лица *лазарице*, которые около костра, разжигаемого с целью прогнать змей, пели: «Куца, куца Лазарица, беж од куће погани-

<sup>1</sup> Менее ясными в плане определения персонажа заклинания являются краткие формулы: «Куса, куца, Lazarica, b'jež od kuće roganica» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, поганая]; обряд обхода дома со стуком исполняют дети (Усора, северная Босния; Filipović 1969a: 51); «Куцааа лазарица, б'јеж од кућ, поганица!» [Сту-у-учит лазарица, беги от дома, поганая!] (Сикимић 2001: 49).

ца» (Петровић 2006: 333). Таким образом, в этом регионе «стучат лазарицу» исполнительницы коллективного обхода домов – *лазарице*<sup>1</sup>, которые идентифицируются с высшими силами, изгоняющими из села нечисть.

Возможно, в том же обрядовом контексте следует понимать и иные аналогичные тексты заклинаний в Лазареву субботу с зачином «Стучит, стучит...», который может варьироваться и иметь форму обращения к исполнительницам обряда *лазарице*: «Куцни, куцни, лазарице, б'еж' од куће поганице, ето иду стопанице, убиће те обранице» [Стукни, стукни<sup>2</sup>, лазарица, беги от дома, гадина, вот идут хозяйки, убьют тебя коромыслом] (Тешань, Босния; Сикимич 2001: 50). Заметим, что здесь персонажем, несущим угрозу, оказывается хозяйка (или хозяйки), обрядовое лицо, которое также участвует в ритуальном акте изгнания. Так, у сербов Дервенты хозяйка до восхода солнца в Лазареву субботу три раза обходит вокруг дома, ударяя кочергой в совок для углей, и приговаривает: «Куца, куца Лазарица, б'еж од куће поганица, убиће те стопаница, преко леђа обрамица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, убьет тебя хозяйка, по спине коромыслом] (Кажмаковић 1978: 57)<sup>3</sup>. Тексты с участием хозяйки, угрожающей «гадам», известны в локальном ареале северной Боснии, по течению реки Босны и ее притока Усоры. Единичные фиксации заклинаний с данным персонажем отмечены в Среме: женщина чистит свой двор, зажигает огонь, на нем печет кукурузу, которую рассыпает по двору со словами: «Беште, беште, лазарице (зми-

---

<sup>1</sup> Тот же ритуал в с. Ставе возможен и в исполнении самой хозяйки дома: *Ја устанем на куцам лазарицу* [Как?] *Уздем дрво и уздем неку кутију, вицем: куцам, куцам лазарицу, бежи од куће поганица* [Я встану утром и стучу лазарицу. ... Возьму деревяшку и возьму какую-нибудь коробку, кричу: «Стучу, стучу лазарицу, беги от дома, гадина»] (зап. Е.И. Якушкиной).

<sup>2</sup> Встречается обращение в зачине «Стучи, стучи...»: «Куцај, куцај, лазарица, бежи од куће и од стоке, поганица» [Стучи, стучи, лазарица, беги от дома и от скота, гадина] (с. Ставе; Якушкина 2006: 307).

<sup>3</sup> Как замечает Б. Сикимич, образ хозяйки может быть метонимически заменен на оружие (коромысло), с которым она преследует змей: «Куца, куца Лазарица, б'еж од куће, поганица, стигнуће (= убиће) те обрамица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, достигнет (или: убьет) тебя коромыслом] (Озрен и Маглай; Филиповић 1952: 368). Сам обряд обхода дворов и домов в данном случае исполняют дети, стуча ключом по металлической крышке.

је), ево иду газдарице» [Убегайте, убегайте, змеи-лазарицы, вот идут хозяйки] (Босић 1996: 234–235).

Наиболее многочисленную группу в ареале исполнения обряда в Лазареву субботу составляют тексты, в которых персонажем-устрашителем выступают обрядовые лица – *лазарице* (в том числе и в тех регионах, где сам обряд коллективного обхода села не известен или уже не практикуется). В области Требава (северная Босния) в праздник св. Лазаря (называемый здесь *Лазарица*) до восхода солнца женщина, раздевшись догола, бежит вокруг дома, ударяя по металлической коробке и выкрикивая: «Danas su lazarice, bjež od kuće plazarice!» [Сегодня – «лазарицы», бегите от дома, гады ползучие] (Filipović 1969a: 103).

В регионах, где фиксируются оба типа заклинания, с персонажем – персонификацией праздника и персонажем – обрядовыми лицами, мотив запугивания нечисти идущими «лазарицами» указывается как более поздний. Так, в с. Бешеново (Срем) в Лазареву субботу самая старая женщина в доме обходила вокруг дома, стучала и кричала: «Куца, куца, лазарица, беж' од куће поганица» [Стучит, стучит лазарица, беги от дома, гадина]; в настоящее время домочадцы стучат в металлические предметы и говорят: «Беште, беште гадије, ево иду лазарије» [Бегите, бегите, гадины, вот идут «лазарицы»] (Босић 1996: 234). Вариации формулы последнего типа широко распространены по всей Воеводине: «Беште, беште, гујавице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, змеи, вот идут «лазарицы»] (Витоевцы, Срем; Босић 1996: 234); «Беште, беште гадовија, вија вас лазарија» [Бегите, бегите, гады, преследуют вас «лазарицы»] (Товаришево, Бачка; Босић 1996: 234); «Беште, беште поганице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, поганые, вот идут «лазарицы»] (Нови Кнежевац, Идвор в Банате; Босић 1996: 233–234) и т. д. Известны и несколько более расширенные версии, например: «Беште, погани, од мене и моје породице, беште, поганице, терају вас лазарице» [Бегите, поганые, от меня и от моей семьи, бегите поганые, гонят вас «лазарицы»]; при этом хозяйка стучит ножом по пустой посуде, обходит три раза дом и затем в дальнем углу двора с теми же словами втыкает нож в землю, полагая, что все вредители выйдут из дома и уйдут в землю (Бока, Банат; Вечански 2003: 387). Известен и контаминированный вариант текста, в котором устрашителями змей выступают участницы обрядовой процессии «лазари», готовые поджечь и зажарить змей (Обреж в Среме; Босић 1996: 234).

Для весенних заклинаний против «гадов» в восточной части южнославянского культурно-языкового континуума характерна персонификация двух праздников – **первого марта** (*баба Марта*) и **Благовещения** (*Благовец*). Соответственно, в эти дни осуществляются обряды изгнания змей, насекомых и пр. Реже фиксируется исполнение ритуалов и заклинания в **день Сорока мучеников**, и еще более редким является упоминание о приходе самого праздника (*Младенци*) как угрозе для «гадов». Все три праздника приходятся на месяц март, поэтому возможным оказывается повторное исполнение заклинания (или его варианта) в течение этого месяца. Так, в селе Кралев Дол (р-н Перника, Средняя Западная Болгария) вечером перед праздником Сорока мучеников и перед Благовещением дети три раза обходили дом и все дворовые постройки, стучали по какой-нибудь железке и приговаривали: «Бéште, змíи-гúштер'е, йúтр'е Младенци (Блáговец), че надóйда тáтар'е, да ви мéра с кáнтар'е» [Бегите, змеи-ящерицы, завтра Сорок мучеников (Благовещение), придут татары, чтобы вас взвешивать на весах] (зап. О.В. Трефиловой, 2004 г.)<sup>1</sup>.

Исполнение заклинания в день первого марта практически всегда предполагает, что в тексте заклинания центральный персонаж, несущий угрозу, – это «баба Марта»: «Вон блохи, внутрь – Марта»; «Убегайте, змеи, ящерицы, баба Марта идет» и под. В южных областях Болгарии, Фракии и Македонии образ «бабы Марты» имеет воинственные, устрашающие черты; при этом объектом потенциального нападения и уничтожения бабой Мартой чаще всего оказываются змеи. В Родопях (Долно Луково, Покрован в р-не Ивайловграда, Царева Поляна в р-не Хаскова, Пчеларево в р-не Кырджали, Червен в р-не Асеновграда) на ранней заре женщины подметают дом и двор и поджигают мусор перед порогом. После этого обходят дом три раза справа налево, стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и желязната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает] (Род.: 101). Аналогичны заклинания у болгар Фракии: «Бягайте, змии и гущери, че иде Баба Марта, с огън и пламък ще ви

---

<sup>1</sup> См. также (Трефилова 2006: 246). В опубликованных материалах автор указывает на исполнение данного обряда и в третий раз – в канун дня св. Иеремии, что соответствует другим данным из западной Болгарии. Ср. карту № 1.

изгори!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет баба Марта, она вас огнем и пламенем сожжет!] (переселенцы из села Манастир, р-н Гюмюрджини; Стран.: 329); «Б'агаите змии, б'агаите гуштери, че баба Марта иде със железната кукучка, пу главичка и нуджичка – ке ве истрепе!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет баба Марта с железной палкой, по головке и ножкам вас побьет!] (с. Лезгар, р-н Малгары; Вакарелски 1935: 424). В редких случаях предполагаемым объектом столь активного изгнания оказываются мыши: «Бегајте, глувци, еве ви је Марта, ке ве сечи, ке ви печи, ке ве фрли на буниште» [Убегайте, мыши, вот вам Марта, она вас будет резать, она вас будет жечь, она вас бросит на помойку] (западная Македония, Крушево; Сикимий 2001: 44).

Образ бабы Марты утрачивает воинственные черты, если заклинание направлено против вредных насекомых. Само заклинание в этих случаях имеет простую структуру по типу: «Марта в къщи, бѣли вѣн» [Марта – в дом, блохи вон] (Карнобатский край; ИККК: 187); «Марта у къщи, а бухи низ къщи» [Марта – в дом, а блохи – из дома] (Кюстендилский край; Любенов 1887: 14), или с инверсией: «Бѣлхи вѣнка, Марта вкъщи» [Блохи – вон, Марта – в дом] (села в р-не Пловдива; Плов.: 264); «Бѣлхит'ъ вѣнка, Марта фнетр'ъ» [Блохи – вон, Марта – внутрь] (с. Нова Надежда, р-н Хаскова; Миков 1985: 12) и под. В северо-восточной Болгарии наиболее распространенным структурным вариантом такого заклинания является формула с зачином «Вон блохи...» и соответствующей перестановкой компонентов формулы изгнания: «Вѣн бѣлхи, вѣтре Марта» [Вон, блохи, внутрь, Марта] (Седакова 2004: 244) и под.

Практически по всей Болгарии, за исключением ее северо-западных (р-ны Монтаны, Оряхова, Белоградчика, Видина) и крайних западных областей (р-н Трына), известно исполнение заклинания, направленного на изгнание «гадов», в день Благовещения. Угроза, содержащаяся в заклинании, может быть сведена к элементарному предостережению о приходе праздника, называемого *Благовец*: «Бежте, зъми и гуштери, че заран е Благовец!» [Бегите, змеи и ящерицы, завтра – Благовещение!] (с. Миланово, ранее Осиково, р-н Врацы; Маринов 1981: 528); «Бѣгайте, зъми и гуштери, че заран е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра – Благовещение] (с. Бырзия, р-н Берковицы; зап. Е.С. Узенёвой)<sup>1</sup>; «Бѣгайте, зъми и гуштере, заран е Благо-

<sup>1</sup> В этом селе в день св. Иеремии исполняются те же обрядовые действия (обход дома с железной очажной утварью, по которой стучат, произносятся

вец!» [Убегайте, змеи, ящерицы, завтра – Благовещение!] (с. Бусманци, р-н Софии; Соф.: 248); «Бéште зми́и и гúщере, отза́ран е Блáговец!» [Бегите, змеи и ящерицы, завтра с утра – Благовещение!] (Кюстендилска Котловина; Захариев 1963: 389); «Бегайте змии и гущере, ете го иде Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот идет Благовец] (Пиянец; Захариев 1949: 184); «Бягайте, змии, гущери, бий, Благовец иде» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, «Благовец» идет] (окрестности Разлога; Пир.: 440); «Беште змии, гущере, iутре казваi Благовец» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра, говорят, Благовещение] (Самоковский край; Ангелова 1948: 216); «Бéгайте зми́и и гúщере днéска е блáговец-дра́говец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовец-драговец] (Ихтиманский край; БД 3: 40); «Бягайте, зъми и гущери, днеска е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовец] (с. Дыбене, р-н Карлова; села Неделево, Рогош, р-н Пловдива; Плов.: 265).

В южных областях Болгарии образ персонифицированного праздника Благовещения приобретает в заклинании более агрессивные черты: «Бегайте, бълхи, Благовец ве гони!» [Убегайте, блохи, Благовец за вами гонится] (окрестности Якоруды; Агапкина 2002: 78); «Бягайте зъми и гущери! Благовец ва гони!» [Убегайте, змеи и ящерицы! Благовец за вами гонится!] (Карнобатский край; ИККК: 187); «Бягайте, змии и гущери, че Благовец ва гони» [Убегайте, змеи и ящерицы, Благовец за вами гонится] (Сакар; Сак.: 346).

Именно в южноболгарских селах фиксируются заклинания, в которых образ персонифицированного праздника Благовещения близок образу св. Иеремии: «Благовец» здесь также выступает как победитель змей и других пресмыкающихся, а развитие сюжета заговора отражает жестокую расправу над «гадами». Так, в пловдивских селах южнее р. Марица традиционная формула изгнания дополняется устрашающим продолжением: «Бягайте, зъми и гущери, днеска е Благовец, иде цар цървулан, ша ва мúши в миши дупки, ша ва наврé в кози рог, ша ва сече мiра по мiра» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовец, идет царь-лапотник, он вас запихнет в мышьи норы, он вас скрутит в козий рог, он вас всех изрежет] (с. Брестник; Плов.: 265); аналогично в других областях южной Болгарии: «Бягайте, змии

---

заклинание против змей), лишь отгонная формула звучит иначе: «Бéгайте, зми́и, гúщери, iдва Еремiя» [Убегайте, змеи, ящерицы, идет Иеремия] (зап. Е.С. Узенёвой), что соответствует общей картине распределения этого весеннего ритуала в северо-западной Болгарии.

и гущери, Благовец ва гони, черен пипер носи! Хапните, пийнете, пукнете!» [Убегайте, змеи и ящерицы, Благовец за вами гонится, черный перец несет! Откусите, отпейте, лопните!]; «Бягайте, змии и гущери, Благовец ва гони с куцото магаре!» [Убегайте, змеи и ящерицы, Благовец за вами гонится на хромом осле] (с. Младиново в области Сакар; Сак.: 346); «Бягайте, змии, смоци и гущери, че Благовец ще ви удари с железния топуз!» [Убегайте, змеи, ужи и ящерицы, Благовец вас ударит железной булавой] (рупцы в области Странджа; Стран.: 331). Выходцы из Козичина (фракийцы и «балканцы») изгоняют змей с помощью заклинания: «Бягайте, змии, благовец ша ва затисне!» [Убегайте, змеи, Благовец вас задавит!] (Добр.: 326).

В отгонных заклинаниях, исполняемых на Благовещение, могут появляться и иные персонажи, готовые расправиться со змеями: Божья мать, герой Марко, а также птицы<sup>1</sup>. При этом подробное описание расправы героя над «гадами» более характерно для заклинаний из сел южной Болгарии: «Бягайте, змии и гущери, Божа майка иде да ва пали, да ва гори» [Убегайте, змеи и ящерицы, Божья мать идет, чтобы вас спалить, чтобы вас сжечь] (с. Богомил в области Сакар; Сак.: 346), но встречается и в центральных областях: «Бягайте, зьми и гущери, че иде дели Марко с топуза!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет молодец Марко с булавой!] (с. Шипка, р-н Казанлык; Маринов 1981: 528)<sup>2</sup>.

Тексты заклинаний от змей, исполняемых на Благовещение, могут не содержать прямой угрозы для «гадов» в случаях, когда персонализация праздника отсутствует, а подчеркивается «святость», «благодать» наступающего дня: «Бягайте, змии и гущери, да дойде Благощене!» [Убегайте, змеи и ящерицы, чтобы пришло Благовещение!] (с. Риш, р-н Преслава; Маринов 1981: 527); «Чун, чун, чун! Бежте, змии, гущери, че иде Благовещение» [Тук, тук, тук! Бегите, змеи, ящерицы, идет Благовещение] (с. Лесидрен, р-н Тетевена; Маринов 1981: 527). Звуковое сопровождение (стук по железным предметам) здесь приобретает дополнительный смысл оповещения «гадов» о приходе празд-

---

<sup>1</sup> Угроза со стороны птиц не требует объяснения: «Бежте, зьми и гущери, че идат шръкелите!» [Бегите, змеи и ящерицы, прилетят аисты] (Маринов 1981: 527).

<sup>2</sup> Образ св. Марка, прогоняющего змей и ящериц, характерен для греческих отгонных заклинаний, исполняемых также в весенний праздник, день св. Марка (25.IV/8.V).

ника. При этом возможно построение заклинательной формулы с использованием так называемой «этимологической магии»: «Бягайте, мишки, смоци, змии, нек ни дойде благо жито» [Убегайте, мышки, ужи, змеи, пусть к нам придет хороший урожай] (с. Воден, р-н Ямбoла; Маринов 1981: 527).

Заклинания, исполняемые на Сорок мучеников, чаще всего также не предполагают наличие образа героя, угрожающего змеям. Роль освободителя жилого пространства от «гадов» переходит к обрядовому лицу, совершающему в этот день реальные ритуальные действия. Так, в северо-восточной Болгарии змей изгоняют огнем, например, хозяйка поджигает на палке тряпку, седлат ее и обегает дом, непрерывно повторяя: «Бягайте, мйшки и зьми, че ще ви запáля» [Убегайте, мыши и змеи, а то я вас подожгу] (с. Нова Черна, р-н Силистры; Съботинова 1998: 94). Аналогичным образом поступают в соседних селах – привязывают на палку бумажку от белой халвы, поджигают и обходят дом, стуча по железным предметам со словами: «Бягайте, змйи и гўщери, кракáта ви ще изгоря́т» [Убегайте, змеи и ящерицы, ноги у вас сгорят] (с. Калипетрово, р-н Силистры; зап. Е.С. Узенёвой). В таких случаях героем-победителем «гадов» может выступать огонь: так, переселенцы из г. Котел в Добрудже носят на Благовещение тлеющие угли в огород и кричат: «Бёжте зьми и гўщери, че въ огън гони!» [Бегите, змеи и ящерицы, вас огонь гонит!] (Добр.: 325); в с. Главан (р-н Силистры) огонь называют «крестным»: на Сорок мучеников жгут во дворах мусор, а хозяйка с головней от костра обходит дом и говорит: «Бягайте, змйи и гўщери, че ви иде крьсника» [Убегайте, змеи и ящерицы, к вам идет крестный] (Съботинова 1998: 94).

Таким образом, на территории Болгарии наблюдаются следующие типы весенних отгонных заклинаний с точки зрения образа главного персонажа (и соответствующего календарного дня их исполнения):

1. Тексты, в которых главный персонаж – св. Иеремия, характерны для северо-западной (р-ны Видина, Белоградчика, Оряхова, Монтаны, Врацы) и крайней западной Болгарии (р-ны Трына, отчасти – Кюстендила), а также центральной северной Болгарии (р-ны Ботевграда, Плевена, Свиштова). При этом на северо-западе Болгарии такие заклинания распространены по обе стороны р. Искыр, составляя продолжение большого ареала «иеремийских» заклинаний в центральной части Южной Славии (Сербия, Македония), см. карты № 1, № 5.



2. Тексты, в которых главный персонаж – персонифицированный образ праздника Благовещения, *Благовец*, наиболее характерны для Средней Западной Болгарии и отчасти юго-западной Болгарии (р-ны Софии, Кюстендила, Самокова, Ихтимана, Благоевграда, Разлога). В центральной, южной и восточной Болгарии образ праздника, называемого *Благовец*, встречается менее последовательно (хотя часто фиксируется исполнение заклинания в день Благовещения в упрощенной форме<sup>1</sup>), см. карту № 1.

3. Тексты, в которых главный персонаж – персонифицированный образ праздника прихода весны (*Марта, баба Марта*), наиболее характерны для северо-восточной, восточной, центральной и южной Болгарии. Существуют лишь единичные их фиксации в западной Болгарии (р-н Кюстендила<sup>2</sup>), а также в Македонии (Радовиш<sup>3</sup>, Крушево<sup>4</sup>), составляющей в данном случае продолжение южного балканославянского пояса, где этот образ весьма распространен, см. карту № 1.

4. Тексты, исполняемые в день Сорока мучеников, образуют компактный ареал на северо-востоке Болгарии (р-ны Силистры, Провадии); очень редкими являются иные локальные фиксации, например в р-не Перника<sup>5</sup>, см. карту № 1.

**Объекты изгнания (адресат текста).** Основным объектом весеннего изгнания из «своего» пространства в южнославянских календарных заклинаниях являются з м е и. Они нередко называются в текстах иными, табуированными, именами, особенно на западе исследуемой территории: *поганица* ‘гадина’ (Срем, Банат в Воеводине, западная Сербия, северная и центральная Босния), *plazarica, plazara* ‘ползающая (гадина)’ (Босния, восточная Герцеговина), а также *лазарице* ‘змеи’<sup>6</sup> (Срем). В текстах из западных регионов возможно также

<sup>1</sup> Преимущественно в укороченном варианте, как приговор во время исполнения ритуального изгнания «гадов» с помощью шума (стучат по железу и пр.): «Бягайте, змии, гущери и мишки!» [Убегайте, змеи, ящерицы и мыши!] (с. Тыгарево, область Странджи; Стран.: 331).

<sup>2</sup> (Любенов 1887: 14).

<sup>3</sup> (Делиниколова 1960: 154).

<sup>4</sup> (Сикимић 2001: 44).

<sup>5</sup> Село Кралев Дол (Трефилова 2006: 246).

<sup>6</sup> Вероятно, вследствие контаминации наименования змеи *плазарица* и названия праздника *Лазарица*, когда происходит ритуальное изгнание змей.

употребление дериватов от *гуја* ‘ядовитая змея’: *гујавице*, *гујарице* (Срем) ‘то же’, с вариантом – *вујевице* (там же)<sup>1</sup>. При этом в заклинаниях, исполняемых в Лазареву субботу (*лазарица*), наименования от *гуја* имеют устойчивую форму с суффиксом *-иц(а)*, рифмующуюся с *лазарица*, тогда как в текстах, где главный персонаж – св. Иеремия, фиксируется *гуја*, иногда в форме *гујурина* ‘змеюка’: «Еремје и полје гони гује и море!» [Иеремия в поле, гонит змей в море!] (Лабудска в Маевице, Босния; Filipović 1969b: 183); «Јеремја у поље, бјеж’те, гује, у море!» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!] (Фоча в восточной Герцеговине; Пећо 1925: 371); «Јеремја у поље, а гује у море!» [Иеремия – в поле, а змеи – в море!] (Добрели в р-не Гацка; Филиповић 1967: 267); «Јеремја у поље, а луте гује у море!» [Иеремия в поле, а злые змеи – в море!] (Попово поле в южной Герцеговине; Мићовић 1952: 163); «Јеремја у поље, а све гује у море!» [Иеремия в поле, а все змеи – в море!] (Костайница в Черногории; Ровинский 1901: 200); «Јеремја у поље, а све гује у море!» [Иеремия в поле, а все змеи – в море!] (Мартинци, Обреж в Среме; Босић 1996: 304); «Јеремја у поље, гујурине, у море!» [Иеремия – в поле, змеюки – в море!] (Таковци в Шумадии, Сербия; Филиповић 1972: 189); «Јеремја у поље, беж’те гује у море!» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!] (Гружа в Шумадии, Сербия; Петровић 1948: 244–245); «Jeremije u polje, beš’te, guje, u more! Samo jedna ostala i ona se kajala. Ona oči izbola, na dva trna glogova, na dve igle šičke!» [Иеремия в поле! Убегайте, змеи, в море! Только одна осталась, и она каялась, она себе глаза выколола двумя колочками боярышника, четырьмя иголками для шитья] (Лепосавич в Косово; Vukanović 1986: 403).

В центральной и юго-западной, восточной и юго-восточной Сербии тексты заклинаний также адресованы змеям, называемым общим именем – *змије*, например: «Јеремја у поље, беште змије у море!» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!] (Арменовцы в Шумадии, центральная Сербия; Кнежевић, Јовановић 1958: 114); «Бѣж’те змије у гору, Јеремја у поље!» [Убегайте, змеи, в лес, Иеремия – в поле!] (Горни Висок в восточной Сербии; соб. зап.); «Јеремја у поље, змија у море!» [Иеремия – в поле, змея – в море!] (с. Ябланица на Пчине, южная Сербия; соб. зап.) и т. д.

Для весенних заклинаний восточной части Южной Славии характерен обобщенный образ пресмыкающихся, как правило, имею-

<sup>1</sup> Ср. серб. *вујо* ‘волк’; возможно, эта форма повлияла на наименование змей *вујевице* в заклинательной формуле.

ший выражение в комбинированном сочетании *змије и гуштерџе*; *змие, гушџери* ‘змеи, (и) ящерицы’. В такой устойчивой комбинации адресат текстов повсеместно распространен в Македонии, Болгарии, при этом субъект изгнания (святой, разбойники, татары и пр.) и, соответственно, время исполнения заклинания могут быть разными. Вот, примеры заклинаний в день св. Иеремии: «Бегајте, змии и гушџери, каде иде Еремиа сос краставо конџишче сос ѓргџаво сабишче, сос голо главишче» [Убегајте, змеи и ящерицы, оттуда, где идет Иеремиа, на коне в струпьях, с ржавой саблей, с непокрытой головой] (Велес; Сикимић 2001: 44); «Бегајте змии гушџери, иде Ирмија...» [Убегајте, змеи, ящерицы, идет Ирмија...] (Радовиш в Македонии; Делиниколова 1960: 167); «Змии, гушџери, бегајте, арамии идат...» [Змеи, ящерицы, убегајте, разбойники идут...] (р-н Гевгелии; Вражиновски 1998: 151–152); «Бигајте змии и гушџери, ја и арамии...» [Убегајте, змеи и ящерицы, вот разбойники...] (Меглен в Греции; Сикимић 2001: 43); «Бџејте, змије, гушџере, йџтре, кажу, Еремија!» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра утром, говорят, – Иеремиа!] (с. Неделиште в области Бурел, Болгария; Любенов 1993: 255); «Бџајте змии и гушџери, че утре е Еремија!» [Убегајте, змеи и ящерицы, завтра утром – Иеремиа!] (с. Замфирово, р-н Берковицы; зап. Е.С. Узенёвой); «Бегајте, змии, гушџери, че идат татаре, да ви мерат с’ кантаре» [Убегајте, змеи, ящерицы, придут татары, будут вас взвешивать на весах] (северо-западная Болгария; Маринов 1984: 147); «Беште змии и гушџер’е у море, Еремиа у пол’е! Иутре е Еремија!» [Бегите, змеи и ящерицы, в море, Иеремиа – в поле! Завтра – Иеремиа!] (с. Метохия, р-н Кюстендила, Болгария; Захариев 1918: 157) и т. д. Тот же объект изгнания, условно обозначаемый сочетанием *змије-гушџер’е* (*змиш, гушџери* и под.), характерен для болгарских текстов, исполняемых на Благовещение (см. выше), а также в первые дни марта в южноболгарских областях, например: «Бџајте, змии, гушџери, баба Марта е дошла» [Убегајте, змеи, ящерицы, баба Марта пришла] (с. Аврен, р-н Кырджали; болгарские мусульмане; зап. Е.С. Узенёвой, А.А. Плотниковой).

Реже встречается комбинация *змије, смокови* ‘змеи, ужи’: «Бегајте змије, смокови, ето го Јеремија...» [Убегајте, змеи, ужи, вот он, Иеремиа...] (Теово, р-н Велеса; соб. зап.); «Бегајте змии, смоко’и еје го Еремија...» [Убегајте, змеи, ужи, вот он, Иеремиа...] (Прилеп; ИБЕ: 248); «Бегајте змии и смокови, оти греди Еремија...» [Убегајте, змеи и ужи, вот идет Иеремиа...] (Лерин в Греции; Сикимић 2001: 42).

Подробное перечисление всех изгоняемых вредоносных животных отмечается достаточно редко, например в заклинании из южной Македонии: «Бегајте змији, гуштаре, жаби, жельки, оти Ирмији идат сус климији, ки ва набодат и ки ва истепат!» [Убегайте, змеи, ящерицы, лягушки, черепахи, вот Иеремия идет с деревянным штыком, он вас нанижет на него и вас убьет!] (Гевгелийска Каза; Тановић 1927: 70). Иногда сами информанты добавляют, что в заклинании следует перечислять всех нежелательных для присутствия в доме или дворе вредителей, что носит характер импровизации, дополняющей устойчивую формулу текста: «Лазарица се куца око зграда, око стоке. Куцај, куцај, лазарица, бежи од куће и од стоке, поганица. Помене се све што не треба: муве, буве и змије» [«Лазарицу» стучат вокруг построек, вокруг скотины. Стучи, стучи, лазарица, беги от дома и от скота, гадина. Упоминают все, что не нужно: мух, блох и змей] (с. Ставе, р-н Валева в Сербии; Якушкина 2006: 307). В таких случаях происходит упрощение заклинательной формулы до приговора, в котором каждый раз при упоминании вредителя повторяется императив, например, в Грудово (Странджа, ранее – г. Карабунар) на Благовещенье стучат вертелом по железу и говорят: «Бягайте, гущери, бягайте, мишки, бягайте смоци!» [Убегайте, ящерицы, убегайте, мыши, убегайте ужи!] (Маринов 1981: 528).

В компактном ареале западной Македонии преобладает собирательный образ «гадов» в качестве адресата заклинания: «Бегај, бегај поганијо! Ете ти го Еремија со светаго Танасија...» (Река; Петреска 1998: 84; МФ 1973/12: 209); «Бегај, бегај, гадуријо! Ете ти ја Еремија...»; «Бегај, бегај, гадотијо! Ете ти ја Еремија...» (Струга; МФ 1973/12: 221,226); «Бéгај, бéгај, гадúрио, ето ти ја Ере́миа...» (Охридский край; СБНУ 1900/16–17: 32); «Бегај, бегај, поганија! Ете ти го Еремија, со светаго Танасија...» (Смилево, р-н Битолы; Сикимий 2001: 43); «Бегај, бегај, погания, ето ти го Еремия с светаго Николая» (Крушево; Сикимий 2001: 43).

Наиболее подвижный характер имеет адресат весенних отгонных формул в восточной части Южной Славии, а именно – в болгарских областях. Несмотря на явное преобладание формул с собирательным объектом изгнания, обозначаемым сочетанием *змии, гущери*, адресатом заклинания могут быть также блохи, в том числе в комбинации с устойчивым *змии, гущери*: «Бягайте, змии, гущери, бий, Благовец иде» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, Благовец идет] (окрестности Разлога; Пир.: 440); «Бегайте, змии, гущери, бълхи, че

баба Марта иде с остра сабия да ви изсече» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, идет баба Марта с острой саблей, чтобы вас изрезать] (р-н Хаскова; Сикимий 2001: 44). В южноболгарских областях эпизодически встречаются мыши, ужи, например: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде...» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады<sup>1</sup>, идет баба Марта...] (р-н Ивайловграда, Кырджали; Род.: 101); «Бягайте, змии, смоци и гущери, че Благовец ще ви удари с железния топуз!» [Убегайте, змеи, ужи и ящерицы, Благовец вас ударит железной булавой] (с. Кула в Страндже; Стран.: 331); «Бягайте, змии, гущери и мишки!» [Убегайте, змеи, ящерицы и мыши] (обходят дома, стуча по железу, на Благовещение; с. Тыгарево в Страндже; Стран.: 331). Нельзя не отметить, что перечисление разных объектов изгнания характерно в целом для заклинаний, фиксируемых в регионах южного балканославянского пояса (южная Македония, Родопы, Фракия, Странджа), см. карту № 2.

В центральной и восточной Болгарии единственным объектом изгнания весенних заклинательных формул могут быть только блохи: «Мърта у къщи, бѣйлите навън!» [Марта – в дом, блохи – вон!] (Кап.: 215); «Вън бѣхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь – Марта] (с. Крамолин, р-н Габрова; Миков 1985: 9) и под. Реже такие случаи отмечаются в западной Болгарии, с иным персонажем-устрашителем: «Бегайте, бѣлхи, Благовец ве гони!» [Убегайте, блохи, Благовец вас прогоняет] (окрестности Якоруды; Агапкина 2002: 78), см. карту № 2.

В целом же выбор объекта изгнания в весенних заклинательных формулах находится в тесной зависимости от образа центрального персонажа и соответствующего времени исполнения заклинания: с Лазаревой субботой, днем св. Иеремии, Благовещением и днем Сорока мучеников связывают преимущественно изгнание змей и пресмыкающихся, с приходом Марты (бабы Марты), прежде всего, – избавление от вредных насекомых.

**Сюжеты заклинаний.** Общим для всех южнославянских регионов оказывается сюжет весеннего отгонного заклинания, в центре которого – натуралистическая картина расправы над змеями со стороны персонифицированного праздника или святых («Лазарицы», «Благовца», «бабы Марты», св. Иеремии и др.). Центральным по при-

---

<sup>1</sup> При перечислении разных объектов изгнания в подобных формулах под «гадами», очевидно, подразумеваются мыши.

знаку концентрации заговоров с сюжетом расправы святым над змеями (и другими «гадами») следует признать македонский ареал (см. карты № 3, 5). Другие сюжеты здесь практически не фиксируются (см. также карту № П-1-14 в работе Плотникова 2004: 486–487), а плотность распространения рассматриваемого – крайне высока (область Река; р-н Дебара; Струга; Охридский край; Битола и окрестности; Крушево; Прилеп; Велес и окрестности; Радовиш и окрестности; р-н Гевгелии; Воден, Меглен, Лерин на территории Греции). Более дробное деление македонского ядра сюжета заклинательной формулы может быть сделано с учетом разных вариантов устрашающей расправы над «гадами»: на западе змеям угрожают намотать кишки на мотовило (Река, Дебар, Охрид, Лерин); на востоке – изрубить, связать, зажарить и т. д.<sup>1</sup>, см. карту № 3.

Вне центрального для данного признака македонского региона сюжет расправы над «гадами» известен также в южных областях фиксации подобных заклинаний. На западе Южной Славии это центральная и южная Босния: в заклинаниях из этих краев «Лазарица», настигнув «поганицу» [змею], «будет ее резать, будет ее жечь, будет есть, чтобы ее не было» (Имляни в Боснии; Kajmaković 1962: 148); св. Лазарь отрубит или разобьет змее голову (Ливаньско поле; Босанско Грахово; Сикимић 2001: 49). На востоке сюжет фиксируется в южной Болгарии и Фракии (Греция): в Родопах и Фракии змей и других «гадов» бьет железной палкой баба Марта (Род.: 101; Вакарелски 1935: 424); в Страндже – Благовец (Стран.: 331); в селах Сакара Благовец преследует их на осле, «травит» перцем (Сак.: 346); во Фракии баба Марта сжигает их огнем (Стран.: 329; Вакарелски 1935: 424) и т. д. В восточной части Южной Славии по данному признаку (святой или «персонифицированный праздник» жестоко расправляется со змеями) выделяется так называемый южный балканославянский по-

---

<sup>1</sup> В единичных случаях такой сюжет остается за скобками этнографического описания, в западной македонской зоне содержащего лишь начало формулы о приходе святого с железным мотовилом: «Бегај, бегај, поганијо, ете ти го Еремија со целезно мотовило...» [Убегай, убегай, гадина, вот тебе Иеремия с железным мотовилом...] (Река; МФ 1973/12: 209), а в восточной – с ржавой саблей: «Бегајте, змии и гушчери, каде иде Еремиа сос краставо конишче сос ѓргваво сабишче, сос голо главишче» [Убегайте, змеи и ящерицы, оттуда, где идет Иеремия, на коне в стружьях, с ржавой саблей, с непокрытой головой] (Велес; Сикимић 2001: 44).

яс, включающий Македонию (Иеремия режет, колет, убивает, топчет змей, мотаает кишки; разбойники режут, жарят, едят змей, ящериц и пр.), Родопы (баба Марта бьет «гадов» железной палкой), Сакар (Благовец преследует змей и ящериц), Фракия (баба Марта сжигает, бьет змей и ящериц), Странджа (Благовец бьет змей и ящериц железной палкой), Козичино (Благовец давит змей). Единичные фиксации подобных сюжетов известны в Среме (с. Обреж) и Алексинацком крае (с. Трняне), куда они, по всей вероятности, были занесены с юга балканославянской зоны. См. карту № 3.

Развернутые сюжеты весеннего отгонного заклинания встречаются и в других зонах Южной Славии. В компактном ареале центральной и западной Сербии фиксируется вариант устрашения змей с помощью описания «трагической судьбы» одной-единственной змеи, если таковая останется после прихода праздника, например: «Иеремие у поле, а све змије у море, а гдје која остала, на трн очи избила» [Иеремия – в поле, а все змеи – в море, а если где какая осталась, то шипом себе глаза выколола] (Драгачево, соб. зап.); аналогичные варианты в Леваче и Темнице («наше поле широкое, ваше море глубокое; все змеи убежали, только одна осталась, и та сдохла» (Мијатовић 1907: 108)), под Крагуевацем («все <змеи> по порядку убежали, только одна осталась, да и та сдохла: оба глаза выколола, о две колючки боярышника, о четыре шипа» (Петровић 1948: 244–245)), на Голии («Иеремия – в поле, убегайте, змеи, в море; если какая-либо осталась, то себе самой на горе: оба глаза выколола, о две колючки боярышника, о четыре – шиповника, о две спицы вязальные, о четыре – вышивальные», с. Рудно, соб. зап.).

Для болгарского ареала характерен сквозной для весеннего календаря сюжет «измерения» змей на весах. Инвариантный тип формулы «Идат татаре, да ви мерат с кантаре!» [Идут татары, чтобы взвешивать вас на весах!] может предваряться предупреждением о приходе праздника св. Иеремии, Благовещения, праздника Сорока мучеников; например, окрестностях Оряхова рано утром в день св. Иеремии домочадцы обходили с вертелом вокруг дома и кричали, обращаясь к змеям: «Зáран е Еремíя, íдат татáри да ви мéрят с кантáри» [Сегодня Иеремия, идут татары, чтобы вас взвешивать на весах] (с. Селановцы; зап. Е.С. Узенёвой); в районе Перника вечером перед праздником 40 мучеников, перед Благовещением или днем св. Иеремии дети три раза обходили дом и дворовые постройки, стучали по железу и приговаривали: «Бéште, змíи-гúштер'е, йúтр'е Младéнци (Блáговец), че

надойда татар'е, да ви мѐра с кантар'е» [Бегите, змеи-ящерицы, завтра Сорок мучеников (Благовещение), придут татары, чтобы вас взвешивать на весах] (подробнее см. Трефилова 2006: 245). Чаше формула фиксируется с типовым началом «Убегайте, змеи-ящерицы, ...» без упоминания о самом празднике, например, в Ловечском крае повсеместно в праздник Благовещения обходят дома и стучат по железной печной утвари со словами: «Бягайте, гущери и зыйми, че отдолу идат татари да ви теглят с кантари!» [Убегайте, ящерицы и змеи, снизу идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!] (Лов.: 309). Заклинания с данным сюжетом наиболее характерны для северных и отчасти западных областей Болгарии (р-ны Оряхова, Лома, Ловеча, Силистры; Софии, Ботевграда); реже они встречаются на юге (см. карту № 3), например, в области Сакар (с. Мрамор) отмечена благовещенская формула с указанием на подробности поимки змей перед «опасным» взвешиванием: «Бягайте, змии и гущери, че ще дойдат татари, ще ви сложат в дисаги, ще ви теглят с кантари» [Убегайте, змеи и ящерицы, придут татары, сложат вас в мешки, будут вас взвешивать на весах] (Сак.: 346).

Единичные локально изолированные сюжеты расправы над змеями фиксируются в болгарских областях. Так, в окрестностях Тетевена (Ловечский край) св. Иеремия «поведет змей к судье»: «Бягайте, зыйми, че заран е Иримия, ще ви води на кадия!» [Убегайте, змеи, завтра утром – Иеремия, он вас поведет к судье!] (с. Видраре; Лов.: 309), см. также выше о разнообразии возможных персонажей, угрожающих «гадам» в заклинаниях, фиксируемых на территории Болгарии. В окрестностях Ботевграда заклинательная формула содержит угрозу «связать, стянуть змей ремнями» (Маринов 1981: 624), что также предполагает дальнейшую расправу над змеями (либо их также поведут к судье, либо взвезят на весах и т. д., ср. развернутую формулу с сюжетом о взвешивании змей в Сакаре: сначала их сложат в мешки, а затем взвезят на весах).

**Форма заклинаний: зачин и структура текста.** Исполняемые в разные весенние праздники отгонные заклинания против «гадов» имеют устойчивую структуру, типы которой географически противопоставлены. Нам уже приходилось писать о географии формальной стороны таких текстов, исполняемых в день св. Иеремии (см. Плотникова 2004: 134–136), причем были выявлены противопоставленные географически ареалы текстов со структурной оппозицией «Иеремия – в дом, гады – в поле (море, лес, горы)» и текстов с зачином «Убегайте,



змеи...»: первый тип характерен для восточной Герцеговины, западной, центральной и южной Сербии, северной части сербско-болгарского пограничья, тогда как второй тип отличает восточные регионы – Македонию, восточную Сербию и западную Болгарию (см. карту № 5).

Как показывает исследование аналогичных заклинательных формул, проговариваемых в иные весенние праздники, данное противопоставление по формальному признаку прослеживается и на востоке (тексты с персонажами Благовец, баба Марта и др.), и на западе (тексты с персонажем Лазарица и под.) по отношению к центральному южнославянскому ареалу. Как и в случае с текстами, где главный персонаж – св. Иеремия, зачин отгона («Убегайте, змеи...» / «Бегите, змеи...»), характерный для восточной части Южной Славии, является сигналом к возможному (но не обязательному) развернутому сюжету, включающему описание расправы над змеями со стороны иных главных персонажей, например: «Бягайте, змии и гущери, че иде Баба Марта, с огън и пламък ще ви изгори» [Убегайте, змеи и ящерицы, идет Баба Марта, огнем и пламенем вас сожжет] (переселенцы из с. Манастир, р-н Гюмюрджини; Стран.: 329); «Бежте, змии, гущери, утре е Благовец. Идат татаре, да ви мерат с кантаре!» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра Благовещенье. Идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!] (с. Долни Пасарел, р-н Софии; Соф.: 248) и под.

В болгарских селах заклинания с зачином «Убегайте...» («Бегите...») коррелируют с текстами, построенными на оппозиции «святой – в дом, змея / блохи – в поле (море) / из дома!» («Еремия у село, змия у море»; «Марта в къщи, бълхи навън» и под.). Тексты с подобной структурой наиболее распространены в северной части Болгарии, причем на северо-востоке прослеживается компактный ареал текстов с жесткой структурой и неизменяемыми содержательными компонентами: «Вън бълхи, вътре Марта» (Добр.: 324); аналогично в р-не Габрова, Горно-Оряхова (Миков 1985: 6–7, 9), Преслава (Маринов 1981: 522), Силистры (Съботинова 1998: 89, 94), Провадии (Седакова 2004: 244), см. карту № 4.

На западе Южной Славии в текстах с главным персонажем Лазарицей (или св. Лазарем) известны два типа зачинов, один из которых соответствует восточному «Убегай(те), беги(те), змея (змеи)...», а другой отражает совершаемые обрядовые действия («Стучи, стучи...») и формирует компактный ареал в центре западной зоны (см. карту № 4). Оба типа текстов могут иметь в продолжении сюжет, описывающий возможную расправу над змеями.

\* \* \*

Сопоставление южнославянских весенних отгонных формул с восточнославянскими показывает наличие параллелей в некоторых архаических регионах. Так, в Полесье находим приговоры типа «Пáска ў хáту, нўжа за хáты» [Пасха – в избу, насекомые – из избы] (с. Копачи, Киевская обл; ПА), произносимые при внесении в избу освященного в церкви на Пасху кулича<sup>1</sup>. Иные, возможно более архаичные, формы магии начала нового цикла также известны восточным славянам: в Орловской губернии, например, посыпали пол, постель и стены землей, взятой во дворе при первом весеннем г р о м е, повторяя при этом три раза: «Гром, погреми, блох разгони!» (Карачевский у.; Терновская 1981: 151). В Костромской и Вологодской областях записаны многочисленные формулы типа «Мухи, блохи, вон, подите вон, хозяин в дом!»; «Мухи, мухи, вон, хозяин идет в дом»; «Нивка в избу – мухи вон» и под., когда насекомых изгоняют из дома березовыми, сосновыми, ольховыми прутьями и ветками по окончании жатвы при вносе последнего снопа в дом (Терновская 1981: 141). Таким образом, исконно славянским текстом, по всей вероятности, следует признать заклинание со структурной оппозицией «святой (хозяин, сноп, добро и пр.) – в дом, гады – из дома» и его инверсии типа «вон, гады, добро – в дом». Под «исконно славянским текстом» в данном случае мы понимаем ту архаическую формулу заклинания, которая, вероятно, была известна славянам до прихода на Балканы. Вместе с тем нельзя отрицать ее возможных более глубоких архаических корней. Так, именно у греков встречаются соответствующие «короткие» варианты заклинания: «Вон, блоха и мышь, в дом баран и коза»<sup>2</sup> (в канун 1 мая; при этом дети ходят по садам и стучат в металлические предметы; Эпир<sup>3</sup>); «Вон, блохи, мыши, в дом, дру-

---

<sup>1</sup> В белорусском Полесье отмечены и приговоры, в которых выведению насекомых должно способствовать упоминание праздника: например, в Чистый четверг подметали начисто хату и выносили мусор в реку со словами: «Чысты чэтверг, тóбы уходíла ўся нуза з хáты, хай ўсé плывé за водóй» (с. Присно, Гомельская обл.; ПА).

<sup>2</sup> Пер. с греч. К.А. Климовой (здесь и далее).

<sup>3</sup> Μέγα Γ.Α. Ελληνικά εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1976. С. 193.

зья, родные»; «Вон, блохи и клопы, в дом, хороший май, хороший и сильный» (1 мая утром; при этом девушки собирают цветы, достают из моря «волосатый» – заросший водорослями камень и всё это бросают с порога в дом; область Мани, зап. К.А. Климовой). Отметим также и возможность славянского влияния на данные вербальные и акциональные компоненты греческих отгонных ритуалов.

С другой стороны, заклинания с зачином «Убегай(те)...», включающие возможное продолжение – сюжет расправы над «гадами» – фиксируются лишь на Балканах, причем не только у южных славян, но и у греков (например, в день св. Марка известны приговоры с обращением к святым: «Маркос, Маркос, усыпи их, а святой Георгий, ослепи их»; «...спутай им ноги...»<sup>1</sup>, при этом продолжение текста может включать формулу изгнания: «...вон, змеи, ящерицы, внутрь, добрая хозяйка и добрая душистая попадьа»<sup>2</sup>). Б. Сикимич обращает внимание на балканские тексты иных жанров (сказки, былички), включающие мотив расправы, называемый исследовательницей «наматывание внутренностей», и делает вывод о его балканском характере, имея в виду фиксации в греческой, румынской традициях и восточной части южнославянского языкового пространства (Сикимич 2001: 50–66).

Вербальные тексты, нацеленные на изгнание змей (и им подобных пресмыкающихся – ящериц), в целом характерны для южнославянских традиций, тогда как у восточных славян отгонные заклинания и приговоры направлены преимущественно на домашних насекомых-паразитов; см. подборку таких отгонных текстов в работах О.А. Терновской, А.В. Гуры (Терновская 1981; Гура 1997: 425–432). Примечательным оказывается структурный параллелизм текстов в случаях, когда в южнославянских формулах адресатом изгнания являются змеи, а в восточнославянских – насекомые: «Змиите в полето, йас в планината, змиите в планината, йас в полето» [Змеи – в поле, я в горы, змеи – в горы, я в поле] (заклинание на 1 марта в с. Гега в Пиринском крае, р-н Петрича; Узенёва 2001: 133) и «Мухи, мухи, мы из поля, а вы в поле» (заклинание по окончании жатвы в с. Данилово, Шуйского у. Владимирской губ.; Терновская 1981: 144).

Отметим также и тот факт, что распространенный в компактном ареале северо-восточной Болгарии текст заклинания: «Вон, бло-

<sup>1</sup> Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος «Οτι 12 μήνες». Αθήνα, 1982. С. 59.

<sup>2</sup> Там же.

хи, внутрь, Марта» – и по своей структуре, и по виду объекта изгнания (насекомые) соответствует известному в других славянских регионах типу отгонного приговора (рус. «Мухи, блохи, вон, хозяин в дом» и под.), лишь субъект изгнания (Марта, баба Марта) свидетельствует о принадлежности текста к балканскому ареалу. Определенная обособленность северо-восточного болгарского ареала в плане сохранения архаичной лексики и древних особенностей ритуалов прослеживается и в ряде других случаев (см., например, о ритуальных обходах и играх *буенец* в северо-восточной Болгарии в отличие от типа *лазарки* в других частях Болгарии; Плотникова 2004: 137–141, 496–508).

Исследование весенних заклинательных формул изгнания «гадов» показывает, что установление их ареальных характеристик возможно на основе анализа комплекса содержательных и формальных параметров (см. карту № 5), сложная взаимосвязь которых свидетельствует о принадлежности к какой-либо локальной традиции. При этом не только содержание (сюжеты и мотивы) и прагматика (время ритуального исполнения) отгонных заклинаний, но и их форма (в данном случае – зачин и особенности структуры текста) поддаются картографированию<sup>1</sup>, на основании которого выявляются компактные и противопоставленные южнославянские ареалы.

---

<sup>1</sup> На возможности картографирования формы текстов, а именно баллад, обращал внимание Н.И. Толстой, см. (Толстой 1986).

## ЛЕГЕНДЫ И КОММЕНТАРИИ К КАРТАМ

## Карта № 1 «Отгонные заклинания в весенние праздники у южных славян»

Исполнение заклинания в день или накануне:

- Лазаревой субботы
- ✧ св. Иеремии
- ▽ Благовещения
- ▣ Сорока мучеников
- ★ праздника приходы весны (бабы Марты, 1.П/14.П) или в один из первых девяти дней марта

## Карта № 2 «Объект изгнания в заклинательной формуле»

- «гады», «гадина»: наименования от \**gad-* в значениях 'гады', 'гадина'
- ⊠ «гады», «гадина»: наименования от \**pogan-* в значениях 'гады', 'гадина'
- ▣ «гады», «гадина»: наименования от \**pogan-* с суффиксом *-ic(a)-* в значениях 'гады', 'гадина', 'змея' и под.
- змеи, змея: наименования от \**zmbjъ* в заклинании
- ⊖ змеи, змея: наименования от \**rylz-* в заклинании
- ⊙ змеи, змея: наименования от \**guj-* в заклинании
- ⦿ змеи (и) ящерицы
- ▲ блохи
- ✳ разные вредоносные животные и насекомые (змеи, ящерицы, ужи, мыши, черепахи, блохи)

## Карта № 3 «Сюжеты заклинательных формул»

- Расправа над гадами: устрашающие персонажи их режут, жарят, топят и под.
- ◆ Расправа над гадами: устрашающие персонажи мотают им кишки
- Святые преследуют, прогоняют гадов
- ▲ Хозяйка бьет гадов коромыслом
- ☒ Иные сюжеты предполагаемой устрашающей расправы над гадами: их поведут к судье, свяжут ремнями
- △ Татары взвешивают змей на весах
- ◎ Сюжет об одной оставшейся змее, сдохшей или выколовшей себе глаза (о колючки, спицы, иглы)

## Карта № 4 «Зачин и структура заклинательных формул»

- Зачин «Убегайте.../ Бегите...»
- ▣ Зачин «Змеи, ящерицы, убегайте...»
- ⊖ Зачин «Стучит, стучит...» и под.
- ◇ Формулы с противопоставлением по типу: «Святой (праздник) в дом (село, поле), (убегайте) гады вон (в море, лес, реку)»
- ◆ Формулы с указанным противопоставлением и с зачином: «**Вон**, блохи...»
- ◇ Формулы с указанным противопоставлением и с зачином: «**Блохи (змеи)**, вон (в море, с лес)...»
- ◆ Формулы с противопоставлением местонахождения змей и человека (тип «Змеи – в поле, я в горы, змеи – в горы, я в поле» и под.)

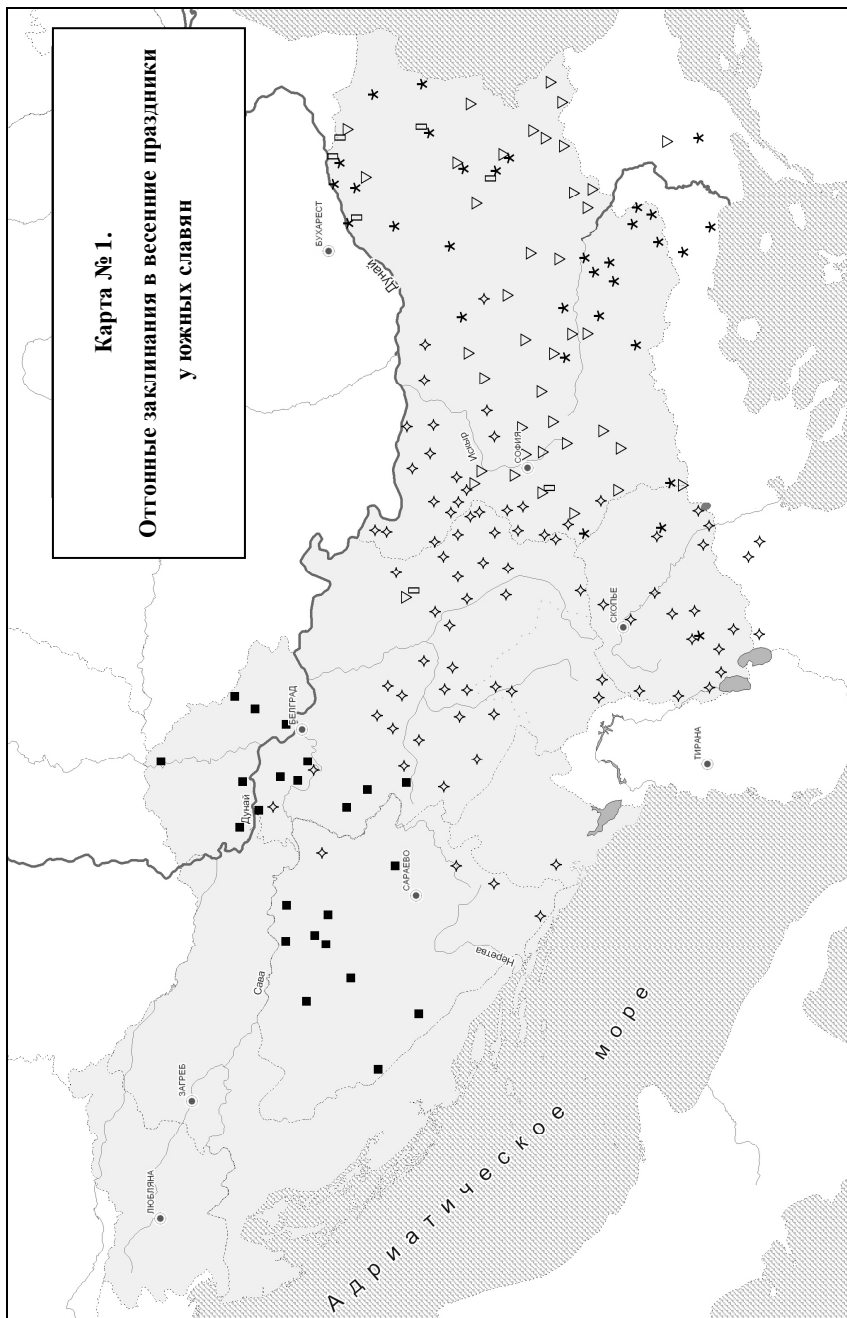
Карта № 5 «Отгонные заклинания праздник св. Иеремии»<sup>1</sup>

- Формула с противопоставлением по типу: «Иеремиа в поле (дом, село), (убегайте) змеи – в море (лес, реку)!» (1)
- Формула с зачином «Убегайте, змеи (гады, ящерицы, ужи)...» (2)
- ☒ Формула 1 с перестановкой членов противопоставления: «Убегайте, змеи, в море, Иеремиа – в поле!»
- ⊕ Иные типы структурных перестановок в зачине формулы, например: «Змеи – в море, Иеремиа в поле!»
- ◇ Формула с противопоставлением без упоминания имени святого: «Змеи – в лес, а урожай – в поле!»
- ⊙ Развернутый вариант формулы 1 с продолжением об одной оставшейся змее, также подошедшей или выколовшей себе глаза (о колючки, спицы, иглы)
- ▣ Развернутый вариант формулы 2 с продолжением об устрашающей расправе над «гадами»: приход грозного Иеремиа (на покрытом стружьями коне, с ржавой саблей, деревянной пикой, железным мотовилом и т. п.), который будет резать и рубить «гадов» (наматывать кишки на мотовило и пр.)
- ▣ Развернутый вариант формулы 2 с продолжением об иных видах расправы над «гадами»: Иеремиа поведет их к судье, свяжет их ремнями
- ▣ Развернутый вариант формулы 2 с продолжением об иных видах расправы над «гадами»: татары будут взвешивать их на весах

<sup>1</sup> Карта представляет собой образец возможного совмещенного картографирования и содержательных, и формальных признаков текста. Карта была впервые опубликована в монографии (см. Плотникова 2004: 488–494), в настоящем ее варианте содержатся уточнения и дополнения, сделанные по новым полевым материалам или по материалам, не учтенным по каким-либо причинам прежде (см. территорию северной Болгарии).

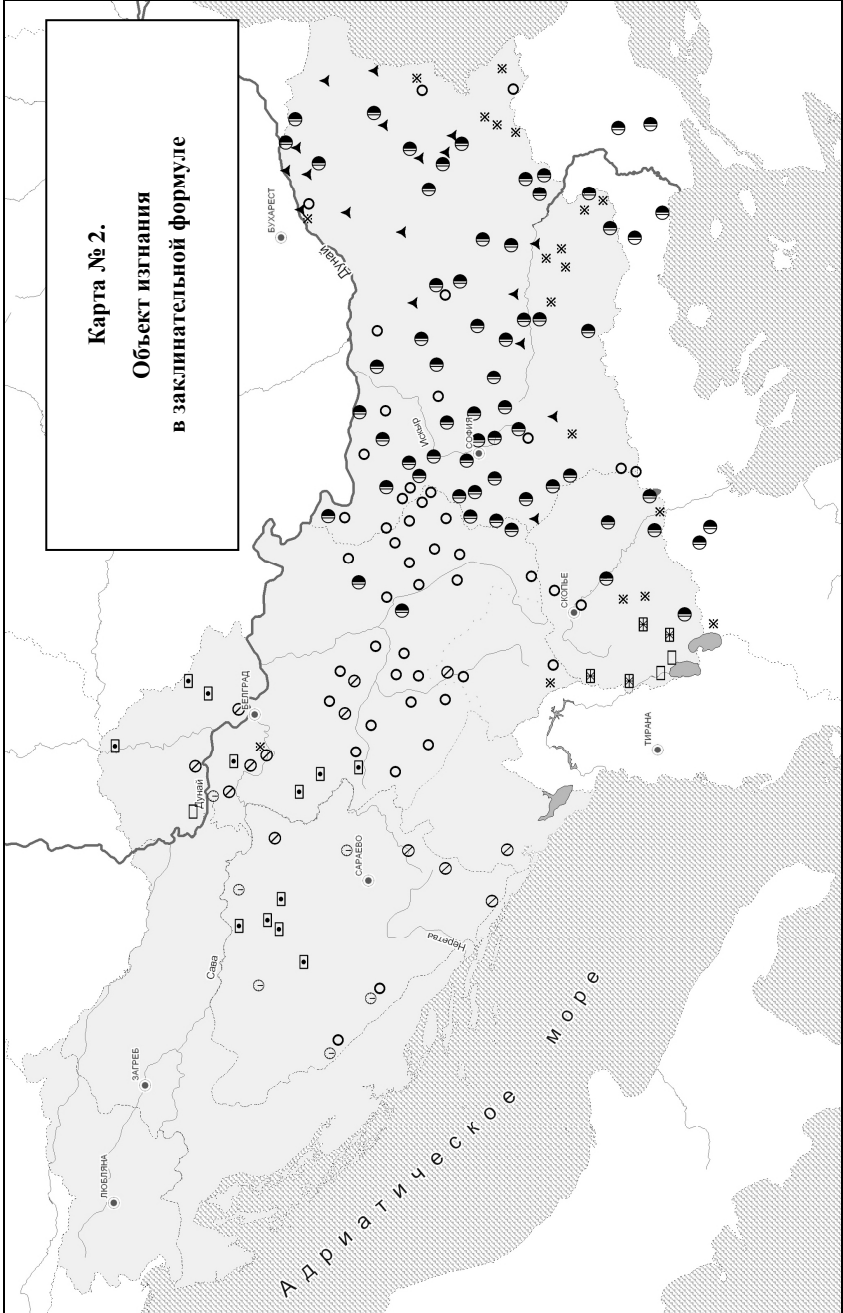
**Карта № 1.**

**Отгонные заклинания в весенние праздники  
у южных славян**

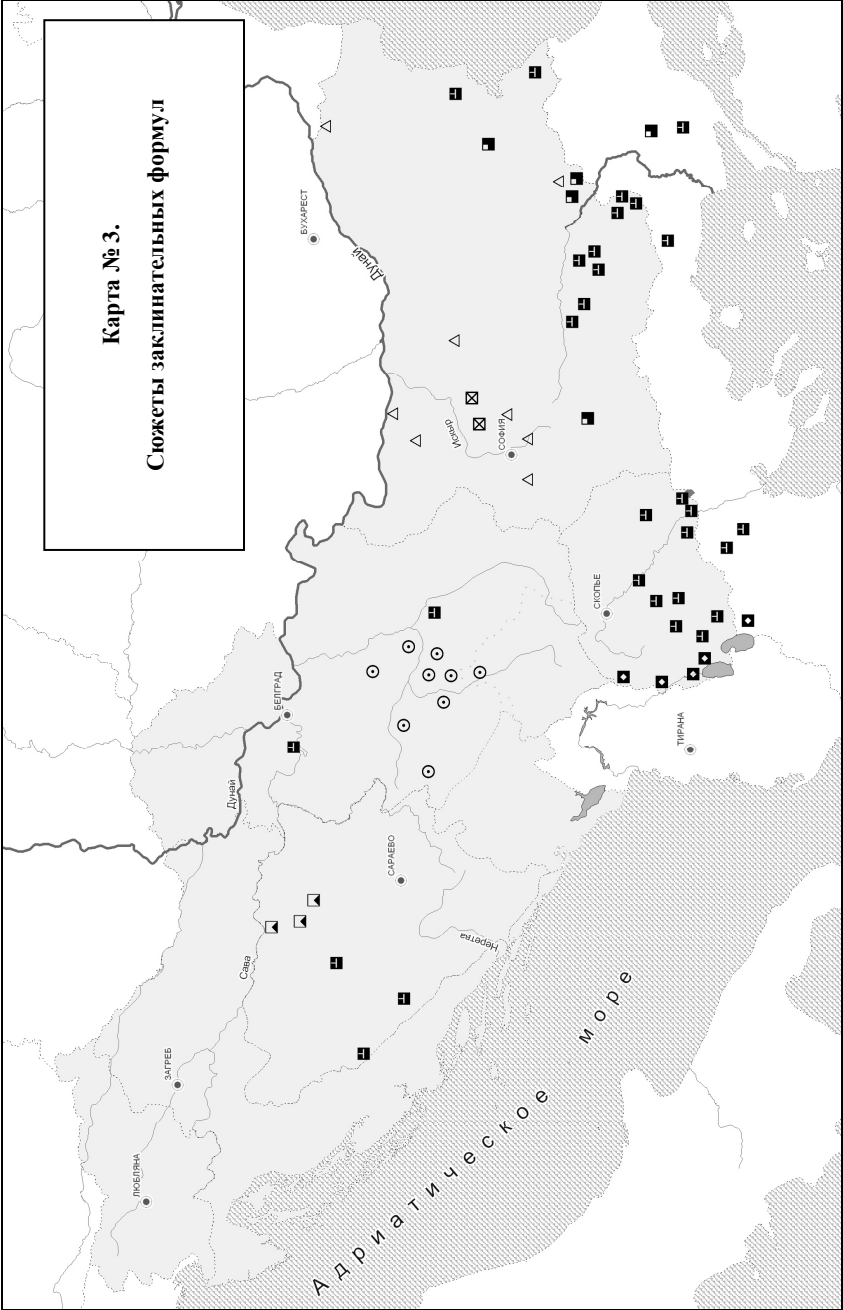




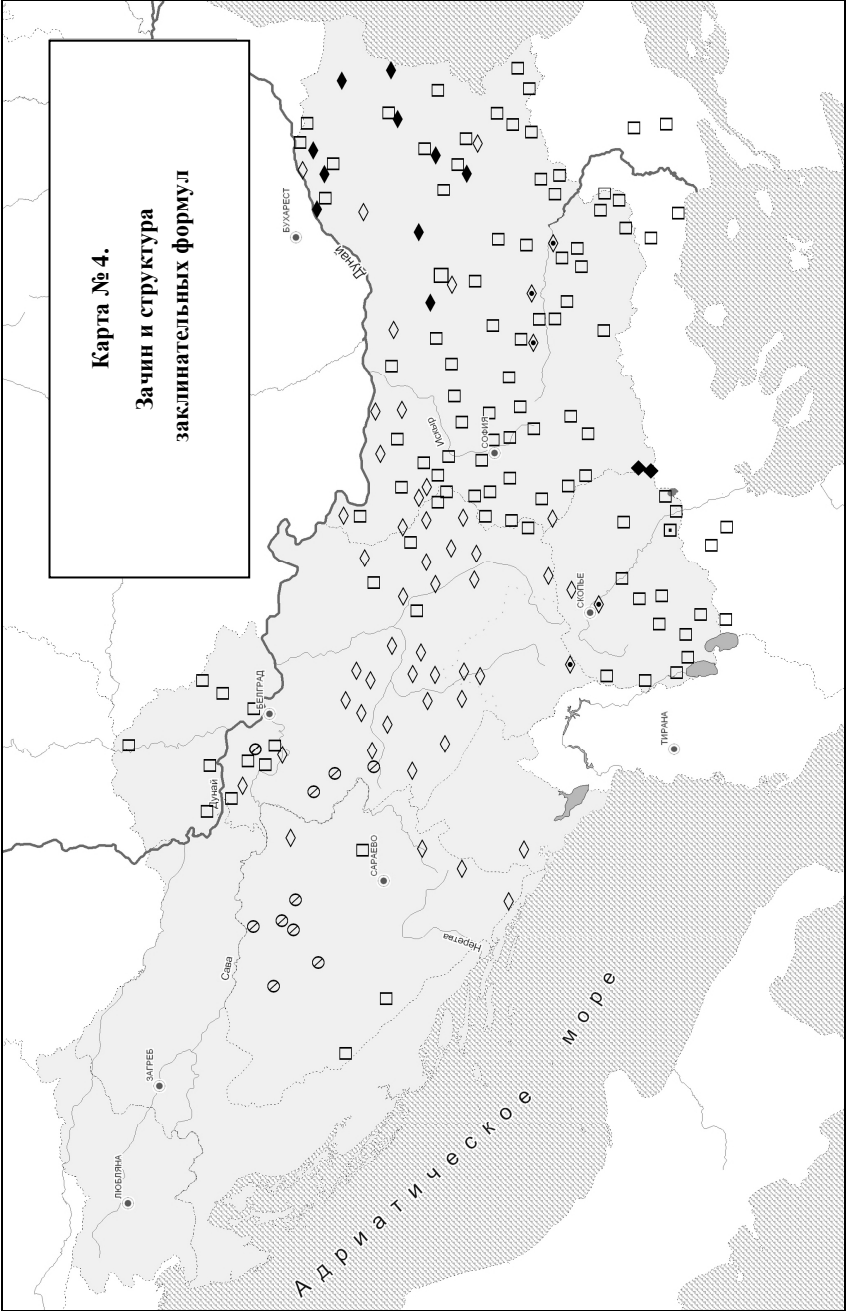
**Карта № 2.**  
**Объект изгнания**  
**в закладной формуле**



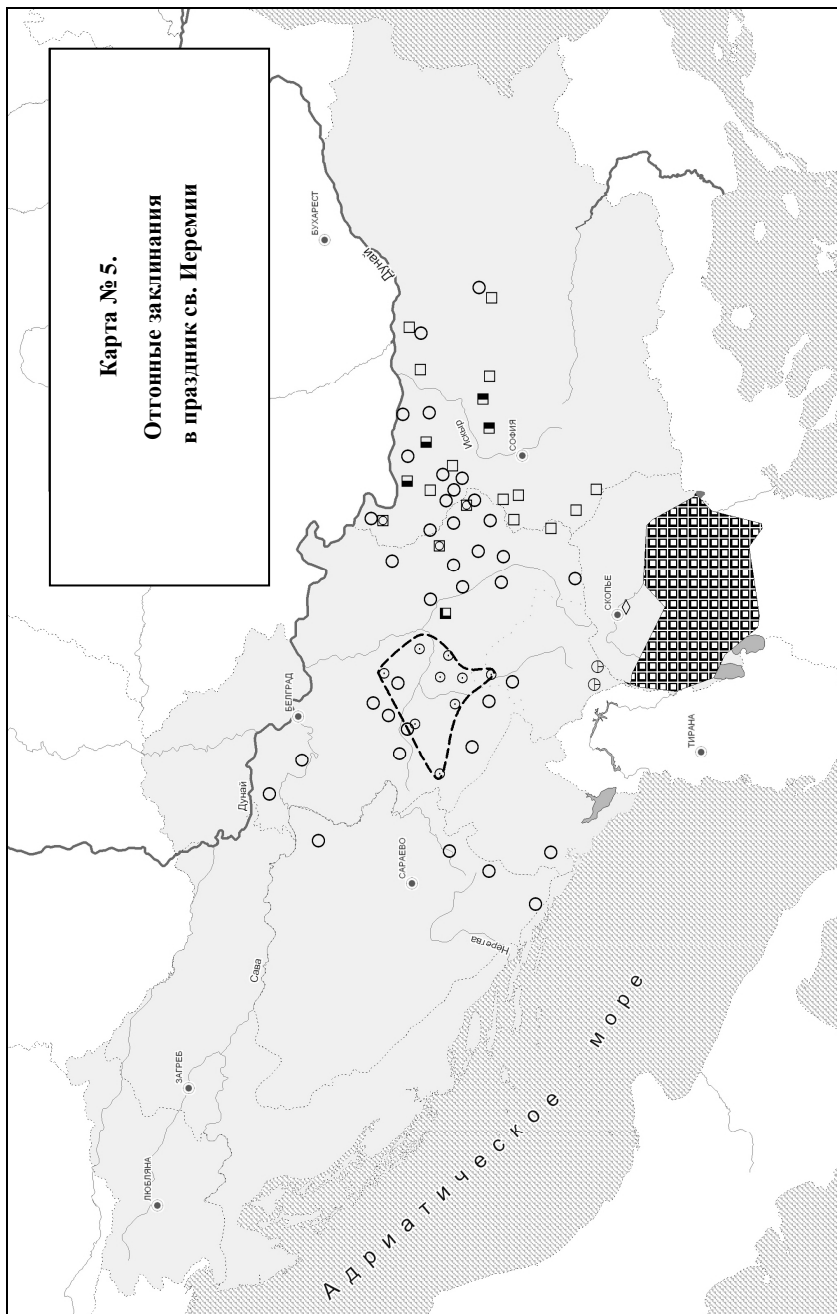
**Карта № 3.**  
**Сюжеты закладных формул**



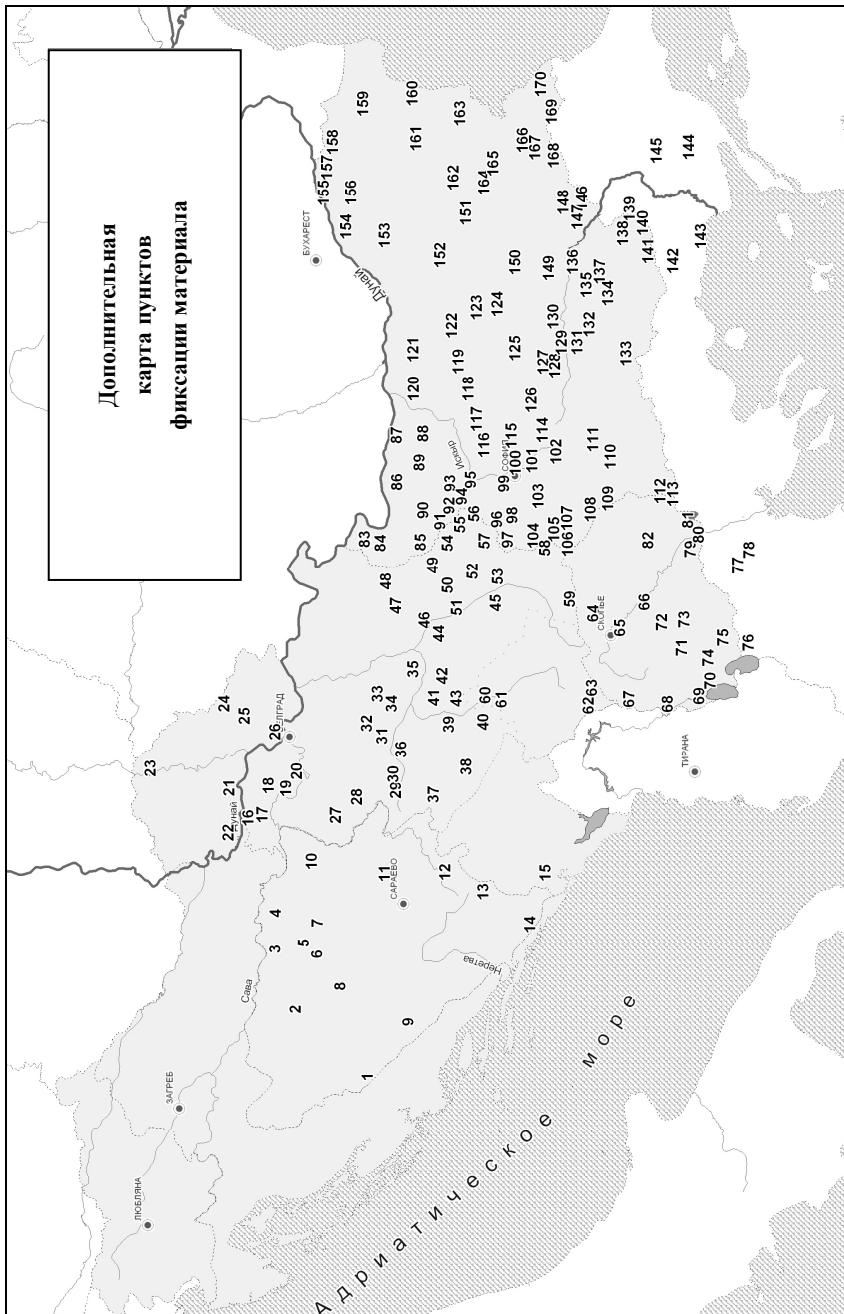
**Карта № 4.**  
**Зачин и структура**  
**заклинательных формул**



**Карта № 5.**  
**Отгонные заклания**  
**в праздник св. Иеремии**



Дополнительная  
карта пунктов  
фиксации материала



Дополнительная карта пунктов фиксации материала<sup>1</sup>

**1. Босанско Грахово** (Босния и Герцеговина; Сикимић 2001: 49). «Бјежи змија плазара / ето светог Лазара / и он носи тавину / осјеће ти главину» [Беги, змея-гадина, вот святой Лазарь, и он несет сковородищу, отрежет тебе главищу].

**2.** Босния (без точной локализации; Пећо 1925: 371). Рано утром в Вербную субботу сжигают мусор, чтобы прогнать змей, а чабан (или кто-либо другой) берет металлический противень, по которому ударяет деревяшкой, и кричит: «Куца, куца, лазарица, бјеж од куће плазарица. Бјежи, плазо, од куће, јер је Лазо код куће» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, ползающая гадина. Беги, гадина, от дома, потому что Лазо в доме].

**3. Дервента** (Босния и Герцеговина, сербы; Kajmaković 1978: 57). В Вербную субботу хозяйка до восхода солнца три раза обходит вокруг дома, ударяя кочергой в совок для углей, и проговаривает: «Куца, куца Лазарица, б’јеж од куће поганица, убиће те стопаница, преко леђа обрамица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, убьет тебя хозяйка, по спине коромыслом].

**4.** Требава (Filipović 1969a: 103). В Лазареву субботу до восхода солнца женщина, раздевшись догола, обегает вокруг дома, ударяя по металлической коробке и выкрикивая: «Danas su lazarice, bjež od kuće plazarice!» [Сегодня – лазарицы, бегите от дома, ползающие гады].

**5. Тешань** (Босния и Герцеговина; Сикимић 2001: 50). Отгонное заклинание: «Куцни, куцни, лазарице, бјеж’ од куће поганице, ето иду стопанице, убиће те обранице» [Стукни, стукни, лазарица, беги от дома, гадина, убьют тебя коромыслом].

**6.** Усора (Босния и Герцеговина; Filipović 1969a: 51). Утром в Лазареву субботу дети стучат по чугунной крышке для выпечки хлеба и обходят дом с криком: «Куса, куса Lazarica, bjež’ od kuće ropanica» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина].

**7.** Озрен и окрестности Маглая (Босния и Герцеговина; Филиповић 1952: 368). В Лазареву субботу дети стучат ключом по металлической

---

<sup>1</sup> Карта отражает всю подборку южнославянских заклинательных формул, на основании которой написана настоящая работа. Пункты фиксации материала приводятся в порядке следования номеров на карте, при этом указания на город или село выделяются полужирным шрифтом; названия областей, краев не выделяются.

крышке, обходя вокруг дома и дворовых постороек со словами: «Куца, куца Лазарица, б'јеж од куће, поганица, стигнуће (= убиће) те обрамица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина настигнет (или: убьет) тебя коромысло].

**8.** Имляни (Босния и Герцеговина; Kaimaković 1962: 148). В Лазареву субботу перед восходом солнца кто-либо из домочадцев три раза обходит дом, стучит в металлические предметы, звонит, распевая: «Kuca, kuca Lazarica, bjež' od kuće, roganica, stići će te Lazarica da te sječe, da te resa, da te ije, nek te nije» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина, настигнет тебя Лазарица, будет тебя резать, будет тебя есть жечь, будет тебя есть, чтобы тебя не было].

**9.** Ливаньско Поле (Босния и Герцеговина; Сикимић 2001: 49). Отгонное заклинание в Лазареву субботу: «Бижи, змија, плазара, ето светог Лазара и он носи тавину одбиће ти главину» (или: «осјећ ће ти главу при јелову пању») [Беги, змея-гадина, вот святой Лазарь, и он несет сковородишу, отвернет тебе главицу; вар.: отрежет тебе голову на еловом пне]. Или: «Бјежи змија плазарица, убиће те лазарица, ево вуче тавину, одбиће ти главину» [Беги, змея ползучая, убьет тебя лазарица, вот тащит сковородишу, отобьет тебе голову].

**10.** Лабудска в Маевице (Босния и Герцеговина; Filipović 1969b: 183). Ранее существовал обычай до восхода солнца в день св. Иеремии обходить дом, стуча по железной сковороде, и петь: «Eremije u polje goni guje u more!» [Иеремиа в поле, гонит змей в море!].

**11.** Кнежине (Босния и Герцеговина; Ђорђевић Т. 1958: 144). В Лазареву субботу стучат по противню и три раза говорят: «Бјежете, плазарице, ето свете Лазарице!» [Бегите, ползучие гады, вот святая Лазарица!].

**12.** Фоча (Босния и Герцеговина; Пећо 1925: 371). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, бјеж'те, гује, у море!» [Иеремиа в поле, убегайте, змеи, в море!].

**13.** Добрели, р-н Гацка (Босния и Герцеговина; Филиповић 1967: 267). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, а гује у море!» [Иеремиа в – поле, а змеи – в море!].

**14.** Попово поле (Босния и Герцеговина; Мићовић 1952: 163). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, а љуте гује у море!» [Иеремиа в поле, а злые змеи – в море!].

**15.** Костайница, р-н Ублей (Черногория; Ровинский 1901: 200). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, а све гује у море!» [Иеремиа в поле, а все змеи – в море!].

**16. Визич** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234–235). В Лазареву субботу женщина чистит двор, разжигает костер и на нем жарит кукурузу, которую затем рассыпает по двору со словами: «Беште, беште, лазарице (змије), ево иду газдарице» [Бегите, бегите, змеи-лазарицы, вот идут хозяйки].

**17. Мартинци** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 304). В день св. Иеремии до восхода солнца хозяйка стучала по металлическим предметам со словами: «Јеремија у поље, а све гује у море!» [Иеремия в поле, а все змеи – в море!].

**18. Бешеново** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234). В Лазареву субботу самая старая женщина в доме обходила вокруг дома, стучала и кричала: «Куца, куца, лазарица, беж' од куће поганица» [Стучит, стучит, лазарица, беги от дома, гадина]; в настоящее время домочадцы стучат в металлические предметы и говорят: «Беште, беште гадије, ево иду лазарије» [Бегите, бегите, гадины, вот идут лазарицы].

**19. Витоевци** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234). В Лазареву субботу женщина с распущенными волосами стучит по металлическому предмету и говорит: «Беште, беште, гујавице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, змеи, вот идут лазарицы].

**20. Обреж** в Среме (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234, 304). В Лазареву субботу женщина обходит двор и стучит, говоря: «Беште змије, беште попци, ево иду Лазарије, да вас пале, да вас жаре, на глогово трње» [Бегите, змеи, бегите, клопы, вот идут лазарицы, чтобы вас поджечь, чтобы вас зажарить на колючках боярышника]. В день св. Иеремии до восхода солнца хозяйка стучала по металлическим предметам со словами: «Јеремија у поље, а све гује у море!» [Иеремия в поле, а все змеи — в море!].

**21. Окрестности Нови Сада** (Воеводина, Сербия; Сикимић 2001: 50). Отгонное заклинание в Лазареву субботу: «Бежите, бежите, вујевице, ево иду лазарице» [Бегите, бегите, змеи, вот идут лазарицы].

**22. Товаришево** в области Бачка (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 234). Женщина в Лазареву субботу произносит заклинание при ритуальном обходе дома: «Беште, беште гадовија, вија вас лазарија» [Бегите, бегите, гады, преследуют вас лазарицы].

**23. Нови Кнежевац** в Банате (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 233–234). Рано утром в Лазареву субботу хозяйка стучит железом по противню, проговаривая: «Беште, беште поганице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, поганные, вот идут лазарицы].



**24. Бока** в Банате (Воеводина, Сербия; Вечански 2003: 387). В Лазареву субботу хозяйка стучит ножом по пустой посуде, обходит три раза дом и затем в дальнем от дома углу двора втыкает нож в землю, проговаривая: «Беште, погани, од мене и моје породице, беште, поганице, терају вас лазарице» [Бегите, поганые, от меня и от моей семьи, бегите поганые, гонят вас лазарицы].

**25. Идвор** в Банате (Воеводина, Сербия; Босић 1996: 233–234). Рано утром в Лазареву субботу хозяйка стучит железом по противню, проговаривая: «Беште, беште поганице, ево иду Лазарице» [Бегите, бегите, поганые, вот идут лазарицы].

**26.** Окрестности Белграда (Сербия; Сикимић 2001: 50). Отгонное заклинание в Лазареву субботу: «Бежите гујарице, јуре вас лазарице» [Бегите, змеи, гонят вас лазарицы].

**27. Бела Црква** в области Раджевина (Сербия; зап. Петровић 2006: 333). Участницы обрядовой процессии «лазарице» пели около костра: «Куца, куца Лазарица, беж од куће поганица» [Стучит, стучит Лазарица, беги от дома, гадина].

**28. Ставе** в р-не Валева (Сербия; зап. Якушкина 2006: 307-308). Известны различные виды отгонных заклинаний в Лазареву субботу в исполнении как хозяйки, так и участниц обрядовой процессии «лазарице». Хозяйка стучит по дереву и кричит: «Куцај, куцај, лазарица, бежи од куће и од стоке поганица» [Стучи, стучи, лазарица, беги от дома и от скота, гадина]. *Лазарице* (обычно – цыганки) поют: «Куцам, куцам лазарицу да отерам поганицу, бежи од куће, поганица» [Стучу, стучу лазарицу, чтобы прогнать гадину, беги от дома, гадина].

**29.** Окрестности Ужице (Сербия; Сикимић 2001: 49). Ритуальный обход в Лазареву субботу с целью прогнать змей; произносится заклинание: «Куцааа лазарица, бјеж’ од кућ[e], поганица!» [Сту-у-учит лазарица, беги от дома, гадина!].

**30.** Ужицко-Пожегский край (Сербия; ГЕМБ 1984/48: 313). В день св. Иеремии женщины до восхода солнца стучали в кастрюли и, обходя дома, с горящими тряпками изгоняли змей, говоря: «Јеремија у поље, змије у море!» [Иеремия – в поле, змеи – в море!].

**31.** Таковци (Сербия; Филиповић 1972: 189). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, гујурине, у море!» [Иеремия – в поле, змеюки – в море!]. Всюду, где слышны звуки ударов в железные предметы, не будет в течение года змей.

**32. Ярменовци** в Шумадии (Сербия; Кнежевић, Јовановић 1958: 114). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беште змије у море!» [Иеремија в поле, убегајте, змеи, в море!].

**33. Драгобрачи, Коричани**, р-н Крагуеваца (Сербия; Петровић 1948: 244–245). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беж’те, змије, у море. Све су редом отишле, само једна остала, и она је пропала: оба ока избола, на два трна глогова, на четири шипова!» [Иеремија в поле, убегајте, змеи, в море. Все послушались и ушли, только одна осталась, и она сдохла: оба глаза выколола, (напоровшись) на две колючки боярышника, на четыре – шиповника!].

**34. Груза** в Шумадии (Сербия) [Петровић 1948: 244–245]. Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беж’те гује у море!» [Иеремија в поле, убегајте, змеи, в море!].

**35. Левач и Темнич** (Сербия; Мијатовић 1907: 108). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, бежте, змије, у море. Наше поље широко, ваше море дубоко, сва до једна побегла, само једна остала, и она се распала» [Иеремија в поле, убегајте, змеи, в море. Наше поле – широкое, ваше море – глубокое. Все, кроме одной, убежали, только одна осталась, и она распалась].

**36. Драгачево** (Сербия; соб. зап.). В самых разных вариантах известен обычай ритуального изгнания змей в день св. Иеремии. Совершаются обходы, во время которых люди стучат в металлическую посуду и кричат: «Јеремија у поље, змије у горе» [Иеремија – в поле, змеи – в лес]. Считается, что везде, куда доходит звук ударов, не будет змей. Варианты заклинания различны в рамках единой схемы, например, в случае отказа хозяев одарить участников процессии те накликают на них беду: «Јеремије у поље, а змије у поњаве» [Иеремија – в поле, а змеи – в одеяла]. При получении вознаграждения они говорят: «Јеремије у поље, змије у Мораву» [Иеремија – в поле, змеи – в Мораву]. И в настоящее время в канун этого дня хозяйка, волоча за собой железный предмет, кричит: «Јеремије у поље, а све змије у море, а гдје која остала, на трн очи избила» [Иеремија – в поле, а все змеи – в море, а если где какая осталась, то шипом себе глаза выколола].

**37. Стари Влах** (Сербия; Сикимић 2001: 47). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беште змије у море, ако која остала, на зло њено остала: оба ока избола на два трна глогова, на четири шипова, на две игле плетиће, на четири шиваће» [Иеремија – в поле, убегајте, змеи, в море; если какая осталась, то себе самой на горе:

оба глаза выколола о две колочки боярышника, о четыре – шиповника, о две спицы вязальные, о четыре иглы для шитья].

**38. Съеница** в области Санджака (Сербия; Милићевић 1984: 126). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Јеремија у поље, а све змије у море!» [Иеремия в поле, а все змеи – в море!].

**39. Рудно** на Голии (Сербия; соб. зап.). Обряд обхода домов на св. Иеремию мальчиками (называемыми *јеремијаше*) с заклинанием: «Јеремија у поље, беште змије у море, ако која остала, на зло њено остала: оба ока избола на два трна глогова, на четири шипова, на две игле плетиће, на четири везиће» [Иеремия – в поле, убегайте, змеи, в море; если какая осталась, то себе самой на горе: оба глаза выколола, о две колочки боярышника, о четыре – шиповника, о две спицы вязальные, о четыре – вышивальные].

**40.** Окрестности Нови Пазара (Сербия; Филиповић 1967: 193). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беште змије у море!» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!].

**41.** Подибар (Сербия; Милићевић 1984: 187). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Јеремија уз поље! Беж’те змије у море! Која змија остала, очи своје избола, на два трна глогова, на четири шипова» [Иеремия рядом с полем! Убегайте, змеи, в море! Если какая-то змея осталась, пусть выколет себе глаза, двумя колочками боярышника, четырьмя – шиповника]. Последняя часть заклинания направлена на то, чтобы «змеи ослепли и не кусали скот в течение лета».

**42. Шлиново** в области Александровацкая жупа (Сербия; Сикимић 2001: 47). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беж’те, змије, у море. Наше поље широко, ваше море дубоко. Само једна остала, и она се распала» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море. Наше поле – широкое, ваше море – глубокое. Только одна осталась, и она распалась].

**43.** Копаоник (Сербия; Милићевић 1984: 127). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље! Беж’те змије у море! Ваше море дубоко, наше поље широко. Сам’ једна остала, за зло своје остала, она ј’очи избола на два трна глогова, на четири шипова» [Иеремия в поле! Убегайте, змеи, в море! Ваше море глубокое, наше поле широкое. Только одна осталась, себе на горе осталась, она себе глаза выколола двумя колочками боярышника, четырьмя – шиповника].

**44. Трняне**, р-н Алексинаца (Сербия; Антонијевић 1971: 187). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию с заклинанием: «Беж’те змије и гуштери, ево иде Јеремија сас рђаво сабљиште, сас краставо коњиште и ће ви погази и да ве исече!» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот идет Иеремия с ржавой саблей на покрытом коростой коне, и он вас затопчет и порубит!].

**45. Алексинац** и окрестности (Сербия; Антонијевић 1971: 187). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, беж’те, змије, у море» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!].

**46. Лесковацкое поморавье** (Сербия; Ђорђевић Д. 1958: 386). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија уз поље, беште змије у море. Наше поље широко, ваше море дубоко» [Иеремия рядом с полем, убегайте, змеи, в море. Наше поле широкое, ваше море глубокое].

**47. Болевацкий край** (Сербия; Грбић 1909: 44, 46). На Благовещение и Сорок мучеников дети стучат по металлической очажной утвари и обходят вокруг дома и дворовых построек, выкрикивая: «Беж’те змије и гуштери, беж’те змије и гуштери!» [Бегите, змеи и ящерицы, бегите, змеи и ящерицы!].

**48. Заечар** (Сербия; Милићевић 1984: 126). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Јеремија у поље, а све змије у море!» [Иеремия в поле, а все змеи – в море!].

**49. Заглавак в р-не Княжеваца** (Сербия; Петровић 1992: 261). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Беж’те змије у море, Јеремије у поље» [Убегайте, змеи, в море, Иеремия – в поле].

**50. Сврлигский край** (Сербия; Петровић 1992: 261). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Јеремија у поље, змија у море!» [Иеремия – в поле, змея – в море!].

**51. Ниш** (Сербия; Сикимић 2001: 48). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, змије у море!» [Иеремия – в поле, змеи – в море!].

**52. Заплане** (Сербия; Петровић 1992: 261). Обряд обхода домов на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Јеремија у гору, беште змије у море!» [Иеремия в лесу, убегайте, змеи, в море!].

**53. Равна Гора**, р-н Власотинцев (Сербия; соб. зап.). На св. Иеремию дети обходят дом, стучат по железу с приговором: «Јеремија у поље, беж’те змије у море!» [Иеремия – в поле, убегайте, змеи, в море!].

**54.** Буджак (Сербия; Пантелић 1974: 220). Обряд обхода домов и полей на св. Иеремию (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Јеремија у поље, беж’те змије у море» [Иеремия в поле, убегайте, змеи, в море!].

**55.** Брлог, Дойкинци в области Горни Висок (Сербия; соб. зап.). В канун дня св. Иеремии дети или хозяйка стучат по железной очажной утвари с заклинанием: «Беж’те змије у гору, Јеремија у поље!» [Убегайте, змеи, в лес, Иеремия – в поле!].

**56.** Еловица в области Горни Висок (Сербия; соб. зап.). Обряд обхода домов и полей в канун св. Иеремии (стучат по железным предметам) с заклинанием: «Беж’те змије, јутре Јеремија!» [Убегайте, змеи, завтра утром – Иеремия!].

**57.** Лужница (Сербия; Сикимић 2001: 48). Обряд обхода домов на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремија у поље, змије у море!» [Иеремие – в поле, змеи – в море!].

**58.** Босилеград (Сербия; Захариев 1918: 157). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бегайте гуштер’е и змии, јутре е Еремија!» [Убегайте, ящерицы и змеи, завтра – Иеремия!].

**59.** Ябланица на р. Пчиня (Сербия; соб. зап.). В канун дня св. Иеремии дети завязывают одному ребенку глаза, он идет, стуча по лопате, и вся процессия три раза обходит дом, заклиная: «Јеремија у поље, змија у море!» [Иеремия – в поле, змея – в море!]. После этого ребенка с завязанными глазами неожиданно заводят в заросли крапивы.

**60.** Область Лепосавича (Косово, Сербия; Vukanović 1986: 403). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Јеремије у поље, беж’те, гује, у море! Само једна остала и она се кајала. Она очи избола, па два трна глогова, па две игле шиће!» [Иеремия в поле! Убегайте, змеи, в море! Только одна осталась, и она каялась, она себе глаза выколола двумя колючками боярышника, четырьмя иголками для шитья]. Жители села одаривали участников обряда.

**61.** Вочняк, р-н Србицы (Косово, Сербия; Vukanović 1986: 405). В день св. Иеремии водят по селу девочку с завязанными глазами, стучат по кастрюлям и звонят в пастушеские колокольчики, распевая: «Јеремије у поље, беж’те, змије, у море!» [Иеремия в поле! Убегайте, змеи, в море!].

**62.** Жур (албанцы в Косово, Сербия; Филиповић 1967: 142). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием (перевод с албанского): «Иеремия, Иеремия, ужи и змеи удавились в Дриме [вар.: уходят в Дрим]».

**63. Богошевце** в Сретечкой жупе (Косово, Сербия; Vukanović 1986: 405). В канун св. Иеремии женщины и дети берут кочергу и лопатку и три раза обходят дом, стуча этими предметами и выкрикивая: «Zmiје u more, Јегетије u polје!» [Змеи – в море, Иеремия в поле!].

**64. Куманово** (Македония; Николов 1960: 356–357). В канун дня св. Иеремии три раза обходят дом и стучат кочергой по лопатке для жара с заклинанием: «Еремија у поље – змија у море!» [Иеремия – в поле, змея – в море!].

**65. Скопска Котлина** (Македония; Филиповић 1939: 400). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Змије у горе, а берићет у поље!» [Змеи – в леса, а урожай – в поле!].

**66. Велес** (Македония; Сикимић 2001: 44). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте, змии и гушчери, каде иде Еремиа сос краставо коньишче сос ѓргъаво сабишче, сос голо главишче» [Убегайте, змеи и ящерицы, оттуда, где идет Иеремия, на коне в струпьях, с ржавой саблей, с непокрытой головой].

**67. Область Река** (Македония; Петреска 1998: 84). В канун дня св. Иеремии дети три раза обходят поля, звенят колокольчиками, стучат в железные предметы и кричат: «Бегај, бегај бубаче [вар.: поганијо]! Ете ти го Еремија со светаго Танасија – ќе ти мотат черевата со целезно мотовило (со дрвено мотовило)» [Убегај, убегај, жук (гадина)! Вот тебе Иеремия со святым Афанасием – они наматывают твои кишки на железное (дервянное) мотовило].

**68. Река**, р-н Дебара (мусульмане и православные, Македония; МФ 1973/12: 209). В день св. Иеремии мальчики ходят по полям и звонят в колокольчики, выкрикивая: «Бегај, бегај, поганијо, ете ти го Еремија со целезно мотовило...» [Убегај, убегај, гадина, вот тебе Иеремия с железным мотовилом...].

**69. Струга** (Македония; МФ 1973/12: 221, 226). В день св. Иеремии (или накануне) исполняется обряд устрашения «всех гадов»: участники стучат в железные предметы (иногда впереди идет старая женщина и окуривает пространство тлеющими углями, за ней – девочка с железным мотовилом) и кричат: «Бегај, бегај, гадуријо! Ете ти ја Еремија, ќе ти мотат черевата со железни мотовила»; «Бегај, бегај, гадотијо! Ете ти ја Еремија, ќе ти мотат черевата на железно мотовило» [Убегај, убегај, гадина, вот тебе Иеремия, он наматывает твои кишки на железное мотовило].

**70. Охридский край** (Македония; СбНУ 1900/16–17: 32). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бéгај, бéгај, гадурио, ето

ти ја Еремија, кѐ ти мотат черѐвата со жѐлезно мотоило» [Убегай, убегай, гадина, вот тебе Иеремия, он наматает твои кишки на железное мотовило].

**71. Крушево** (Македония; Сикимић 2001: 43, 44). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегај, бегај, погания, ето ти го Еремија со светаго Николаја» [Убегай, убегай, гадина! Вот он тебе Иеремия со святым Николаем]. Заклинание в день первого марта: «Бегајте, глвци, еве ви је Марта, ке ве сечи, ке ви печи, ке ве фрли на буниште» [Убегайте, мыши, вот вам Марта, она вас будет резать, она вас будет жечь, она вас бросит на помойку].

**72. Тевово**, р-н Велеса (Македония; соб. зап.). На св. Иеремию дети стучат кочергой по очажной утвари и обходят дом, выкрикивая: «Бегајте змије, смокови, ето го Јеремија со краставо кониште, со рѓаво саблиште, че вие искоља, че вие исеча» [Убегайте, змеи, ужи, вот он, Иеремия, на коне в струпьях, с ржавой саблей, он вас изрежет, он вас изрубит]. Или хозяйка, старая женщина в доме стучит кочергой по очажной лопатке при обходе дома и три раза кричит: «Бѐгајте змии, смѐкои, ѐто го ѓде Јерѐмије, со конишчето красто̀сано, со сабѝшчето рѓ̀сано, ке ви ѓскољи, ке ви ѓздоби» [Убегайте, змеи, ужи, вот идет Иеремия на коне в струпьях, с ржавой саблей, он вас изрежет, он вас изрубит]. Вариант (дом с кочергой и лопаткой обходит сама хозяйка): «Бѐгајте змии, смѐкои, глѐвци, вѐлки, бѐль. Ѓде Еремија со ѓстрата сабља, че ви ѓскоље» [Убегайте, змеи, ужи, мыши, волки, блохи. Идет Иеремия с острой саблей, он вас изрежет]. Повторяют три раза во время трех обходов своего дома.

**73. Прилеп** (Македония; ИБЕ: 248). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змии, смѐко̀и еје го Еремија со красто̀о ко̀ѓниште, кѐ ве ѓсечи, кѐ ви ѓспече» [Убегайте, змеи, ужи, вот Иеремия на коне в струпьях, он вас изрубит, он вас изжарит].

**74. Смилево**, р-н Битола (Македония; Сикимић 2001: 43). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегај, бегај, поганија! Ете ти го Еремија, со светаго Танасија, ке ти сечат ушите» [Убегай, убегай, гадина! Вот тебе Иеремия со святым Афанасием – они отрежут тебе уши].

**75. Битола** (Македония; Сикимић 2001: 44). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте, змии, гуштерици, еве иди Еремија со краставо кониште, со рѓ̀сано саблиште, со сабѝ ке ве исечи, со ножо̀ ке ве одери» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот едет Иеремия, на коне в струпьях, с ржавой саблей, саблей вас изрубит, ножами кожу сдерет].

**76. Лерин** (Греция; Сикимић 2001: 42). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змии и смокови, оти греди Еремија со сабјата до земјата, ќе ви и смота цревата» [Убегайте, змеи и ужи, вот идет Иеремия с саблей до земли, он вам и смотает кишки].

**77. Воден** (Греция; Сикимић 2001: 43). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змии, гуштерици, ја ј' арамииите, ки в' ја сечат главата, ки в' ја фрлат на барата» [Убегайте, змеи, ящерицы, вот разбойники, будут вам резать головы, будут вас бросать в воду].

**78. Меглен** (Греция; Сикимић 2001: 43). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бигајте змии и гуштери, ја и арамииите, ки в' ја сече главата, ки в' ја фрлат на бар'та» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот разбойники, будут вам резать головы, будут вас бросать в воду].

**79. Горна Бошава**, р-н Гевгелии (Македония; Вражиновски 1998: 151–152). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Змии, гуштери, бегайте, арамии идат ќе ве колат, ќе ве бесат, ќе ве печат, ќе ве јадат» [Змеи, ящерицы, убегайте, разбойники придут, будут вас резать, будут вас вешать, будут вас жарить, будут вас есть].

**80. Гевгелийска Каза** (Македония; Тановић 1927: 70). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змији, гуштаре, жаби, жельки, оти Ирмији идат сус климији, ки ва набодат и ки ва истепат!» [Убегайте, змеи, ящерицы, лягушки, черепахи, вот Иеремия идет с деревянным штыком, он вас нанижет на него и вас убьет!].

**81. Дойран** (Македония; Сикимић 2001: 43). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегајте змији, гуштери, час ќе дојде Јеремији, ќе ви склве глава с ћерамиди» [Убегайте, змеи, ящерицы, вот-вот придет Иеремия, он вам отрежет голову черепицей].

**82. Радовиш** (Македония; Делиниколова 1960: 154, 167). В первый день марта хозяйка с лопаткой и кочергой обходит дом три раза, стучит и говорит: «Бегајте змии гушчери, баба Марта дојде» [Убегайте, змеи-ящерицы, баба Марта пришла]. В канун дня св. Иеремии старые женщины стучат кочергой по лопатке для угля и металлической посуде, обходя дом три раза и выкрикивая: «Бегајте змии гушчери, иде Ирмија, сус ќелаво ножишче, сус р'ѓаво сабјишче, ќе ве коле, ќе ве бесе, сус машијата и кацијата, ќе ве изгоре» [Убегайте, змеи, ящерицы, идет Иеремия с обнаженным ножищем, с ржавой саблищей, он вас будет резать, он вас будет вешать; с кочергой и лопаткой, он вас сожжет].

**83. Градец**, р-н Видина (Болгария; зап. Е.С. Узенёвой). В день св. Иеремии дети и женщины били вертелом по железу и кричали: «Еремија



у село, а змии, гущери у полето» [Иеремия – в село, а змеи, ящерицы – в поле].

**84. Средогрив**, р-н Видина (Болгария; Беновска-Събкова 1995: 16). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бежите, змии, в море, Еремия у поле!» [Бегите, змеи, в море, Иеремия – в поле!].

**85. Стакевци**, р-н Белоградчика (Болгария; Трефилова 2004: 372). В день св. Иеремии дети обходят три раза дома и ударяют скребком для сгребания теста по очажной лопатке со словами: «Еремия́ у поле, змиа́ у море» [Иеремия – в поле, змея – в море].

**86. Вылчедрым**, р-н Лома (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Еремия́ у село, змия у поле» [Иеремия – в село, змея – в поле].

**87. Селановци**, р-н Оряхова (Болгария; зап. Е.С. Узенёвой). В день св. Иеремии стучат по противню, чтобы выгнать змей, со словами: «Еремия́ вкъщи, змии, гущери по полето» [Иеремия – в дом, змеи, ящерицы – в поле]. Кроме того, на св. Иеремию рано утром обходили дом с вертелом и кричали: «Зáран е Еремия́, идат татари да ви мёрят с кантари» [С раннего утра Иеремия, идут татары, чтобы вас взвешивать на весах].

**88. Бяла Слатина** (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Еремия у село, змия у море» [Иеремия – в село, змея – в море].

**89. Малорад**, р-н Оряхова (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бягайте, змии, гущери, че идат татари да ви мерят с кантари!» [Убегайте, змеи, ящерицы, идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!].

**90. Долна Рикса**, область Михайловграда (Болгария; Беновска-Събкова 1995: 16). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бегайте, змии и гущери, през Черното море!» [Убегайте, змеи и ящерицы, за Черное море!].

**91. Чипровци** (Болгария; ЧО: 50). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Йеремия́ у пойё, змия́ у морё!» [Иеремия – в поле, змея – в море!].

**92. Главановци**, область Михайловграда (Болгария; Беновска-Събкова 1995: 16). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Еремия у полье, змия у море!» [Иеремия – в поле, змея – в море!].

**93. Замфирово**, р-н Берковицы (Болгария; зап. Е.С. Узенёвой). В канун дня св. Иеремии обходят дома, стуча очажными щипцами по лопатке для углей и выкрикивая: «Бёгайте змии и гүштери, че утре е Еремия!» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра утром — Иеремия!].

**94. Бырзия**, р-н Берковицы (Болгария; зап. Е.С. Узенёвой). В канун Благовещения и в день св. Иеремии обходят дома с очажной лопаткой и стучат по железным предметам, выгоняя змей: «Бéгайте змíи и гúщери, че зáран е Блáговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра с утра – Благовещение]; «Бéгайте, змíи, гúщери, идва Еремíя» [Убегайте, змеи, ящерицы, идет Иеремия].

**95. Миланово**, р-н Софии (ранее – Осиково, р-н Врацы, Болгария; Маринов 1981: 528). В канун Благовещения стучат вертелом по скребку и кричат: «Бежте, зьми и гущери, че заран е Благовец!» [Бегите, змеи и ящерицы, завтра – Благовещение!].

**96. Неделиште** в области Бурел (Болгария; Любенов 1993: 255). В канун дня св. Иеремии обходят дома, стуча по железным предметам и выкрикивая: «Бéжте, змíе, гúщтере, йúтре, кáжу, Еремíя!» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра утром, говорят, – Иеремия!].

**97. Глоговица**, р-н Трына (Болгария; Узенёва 2004б: 318). На св. Иеремию стучали в металлические предметы и кричали: «Бéгайте, змíи, гúщтери...» [Убегайте, змеи, ящерицы...] (Окончание текста информантка не помнит.)

**98. Граово** (Болгария; Мартинов 1958: 738). В канун дня св. Иеремии женщины три раза обходят дома, стуча по железным предметам и выкрикивая: «Бéште, гúщтере и змíе, йúтре кáжу Еремíя!» [Бегите, ящерицы и змеи, завтра утром, говорят, – Иеремия!].

**99. Доброславци**, р-н Софии (Болгария; Гъльбов 2002: 85). Вечером накануне Благовещения стучат очажными щипцами по лемеху и говорят: «Бéгайте, змíи и гúщтере, йúтре е Блáговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра – Благовещение].

**100. Бусманци**, р-н Софии (Болгария; Соф.: 248). Вечером в канун Благовещения дети (иногда – женщины) обходят дома и дворы, стуча по железу и выкрикивая высоким голосом: «Бéгайте, змíи и гúщтере, зарáн е Блáговец!» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра утром – Благовещение].

**101. Долни Пасарел**, р-н Софии (Болгария; Соф.: 248). Вечером в канун Благовещения дети (иногда – женщины) обходят дома и дворы, стуча по железу и выкрикивая высоким голосом: «Бежте, змíи, гущери, утре е Благовец. Идат татаре, да ви мерат с кантаре!» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра Благовещение. Идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!].

**102. Радуил**, р-н Самокова (Болгария; Ангелова 1948: 216). Отгонное заклинание в канун Благовещения: «Беште змíи, гущтере, йúтре казвай Благовец» [Бегите, змеи, ящерицы, завтра, говорят, Благовеще-

ние]. Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бежите, змии, у море, Еремия у поле!» [Бегите, змеи, в море, Иеремия – в поле!].

**103. Кралев Дол**, р-н Перника (Болгария; Трефилова 2006: 246). Вечером перед праздником 40 мучеников, перед Благовещением или днем св. Иеремии дети три раза обходили дом и все дворовые постройки, стучали по какой-нибудь железке и приговаривали, называя день праздника, например на 40 мучеников: «Бéште, змíи-гúштер'е, йúтр'е Младéнци, че надóйда тáтар'е, да ви мéра с кáнтар'е» [Бегите, змеи-ящерицы, завтра 40 мучеников, придут татары, чтобы вас взвешивать на весах].

**104. Метохия**, р-н Кюстендила (Болгария; Захариев 1918: 157). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Беште змии и гуштер'е у море, Еремия у пол'е! Иутре е Еремíя!» [Бегите, змеи и ящерицы, в море, Иеремия – в поле! Завтра – Иеремия!].

**105. Горановци**, р-н Кюстендила (Болгария; Захариев 1963: 389). В канун дня св. Иеремии совершают обряды изгнания змей и произносят заклинание.

**106.** Кюстендилский край (Болгария; Любенов 1887: 14). Чтобы вывести блох из дома, утром первого марта выметаю очаги со словами: «Марта у къщи, а бухи низ къщи» [Марта – в дом, в блохи – из дома].

**107.** Кюстендилска Котловина (Болгария; Захариев 1963: 389). В канун Благовещения дети стучат в железные предметы по всем углам двора и построек, выкрикивая: «Бéште змíи и гúштере, отзарán е Блáговец» [Бегите, змеи и ящерицы, с раннего утра – Благовещение].

**108.** Каменица в Кюстендилском крае (Болгария; Захариев 1935: 226). Обрядовый обход в канун дня св. Иеремии с заклинанием: «Бéште, змíи, бéште, гúштер'е, ютре е Еремíя!» [Бегите, змеи, бегите, ящерицы, завтра – Иеремия!]; в день св. Иеремии: «Бéште, змíи, бéште, гúштер'е, денéск'е е Еремíя!» [Бегите, змеи, бегите, ящерицы, сегодня – Иеремия!].

**109.** Пиянец (Болгария; Захариев 1949: 184). Отгонное заклинание в канун Благовещения: «Бегайте змии и гущери, ете го иде Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, вот он идет Благовец].

**110.** Окрестности Разлога (Болгария; Пир.: 440). На Благовещение разжигают костер перед воротами, дети прыгают около него и кричат три раза: «Бягайте, змии, гущери, бий, Благовец иде» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, Благовец идет].

**111. Якоруда** и окрестности (Болгария; Агапкина 2002: 78). Отгонное заклинание на Благовещение: «Бегайте, бълхи, Благовец ве гони!» [Убегайте, блохи, Благовец вас гонит].

**112. Гега**, р-н Петрича (Болгария; Узенёва 2001: 133). Чтобы избежать летом встречи со змеями, в день первого марта говорили: «Змійте в полéто, йас в планина́та, змійте в планина́та, йас в полéто» [Змеи – в поле, я в горы, змеи – в горы, я в поле].

**113. Габрене**, р-н Петрича (Болгария; Пир.: 440). В день первого марта подметают дом и двор, разжигают костер, вокруг которого прыгают дети и некоторые взрослые, выкрикивая: «Змійте в полéто, аз съм в горáта, аз съм в полéто, змійте в горáта» [Змеи – в поле, я – в лес, я – в поле, змеи – в лес].

**114. Ихтиманский край** (Болгария; БД 3: 40). *Благовец. 7.IV.* «Бéгайте зміи и гу́штере днёска е блáговец-драговец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня Благовец-драговец].

**115. Макоцево**, р-н Софии (Болгария; Стоянов 1970: 164). В канун Благовещения дети стучат по пустой металлической посуде палками и кричат: «Бегайте змии, гущере, че оддол идат татаре да ви мерат с кантаре!» [Убегайте, змеи, ящерицы, идут снизу татары, чтобы вас взвешивать на весах!].

**116. Литаково**, р-н Ботевграда (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бягайте зьме́ и гущере, че е зарáн Ерёмия, ще ви връзва с ремици, ще ви стяга с ремици» [Убегайте, змеи и ящерицы, завтра – Иеремия, он вас свяжет ремнями, он вас стянет ремнями (?)].

**117. Видраре**, р-н Тетевена (Болгария; Лов.: 309). Обряд обхода села на св. Иеремию с заклинанием: «Бягайте, зьйми, че заран е Иримия, ще ви води на кадия!» [Убегайте, змеи, завтра утром – Иеремия, он вас поведет к судье!].

**118. Лесидрен**, р-н Тетевена (Болгария; Маринов 1981: 527). На Благовещение стучат вертелом по щипцам для углей, обходят дом и кричат: «Чу́н, чу́н, чу́н! Бежете, змии, гущери, че иде Блаवेशене» [Динь, динь, динь! Бегите, змеи, ящерицы, идет Благовещение!].

**119. Ловечский край** (Болгария; Лов.: 309). Существует повсеместное убеждение, что на Благовещение змеи и ящерицы выползают из своих зимних убежищ, поэтому рано утром перед восходом солнца женщины подметают постройки и двор, поджигают мусор в трех местах, а затем обходят дом и огород, стуча скребком по металлической посуде и приговаривая: «Бягайте, гущери и зьйми, че отдолу идат татари да ви теглят с кантари!» [Убегайте, ящерицы и змеи, идут снизу татары, чтобы вас взвешивать на весах!].

**120. Трыстеник**, р-н Плевена (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Бягайте, зьми и гущери, че ви гони Еремия!» [Убегайте, змеи и ящерицы, потому что гонит вас Иеремиа!].

**121. Славяново**, р-н Плевена (Болгария; Маринов 1981: 624). Обрядовый обход в канун св. Иеремии с заклинанием: «Еремия в'кщи, зъмя по полето» [Иеремиа – в дом, змея – в поле].

**122. Крамолин**, р-н Габрова (Болгария; Миков 1985: 9). Первого марта перед восходом солнца подметают курятник и дом и кричат: «Вън бъхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь – Марта].

**123. Габровский край** (Болгария; Моллов 1988: 90). В день св. Иеремии исполняются заклинания против змей: «Бягайте, змии и гущери, че ви гони Еремия!» [Убегайте, змеи и ящерицы, гонит вас Иеремиа]; «Еремия в кщи, зъмя по полето» [Иеремиа – в дом, змея – в поле].

**124. Шипка**, р-н Казанлыка (Болгария; Маринов 1981: 528). На Благовещение стучат вертелом по скребку и кричат: «Бягайте, зьми и гущери, че иде дели Марко с топуза!» [Убегайте, змеи и ящерицы, идет молодец Марко с дубиной].

**125. Дыбене**, р-н Карлова (Болгария; Плов.: 265). На Благовещение, чтобы прогнать змей, дети и взрослые бьют по металлическим предметам и звонят в колокольчики и говорят: «Бягайте, зьми и гущери, днеска е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня – Благовещение].

**126. Панагюриште** (Болгария; Маринов 1981: 527). На Благовещение стучат вертелом по очажным щипцам и кричат: «Бежте, зьми и гущери, че идат щръкелите!» [Бегите, змеи и ящерицы, прилетают аисты!].

**127. Неделево**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 265). На Благовещение, чтобы прогнать змей, дети и взрослые бьют по металлическим предметам и звонят в колокольчики и говорят: «Бягайте, зьми и гущери, днеска е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня – Благовещение].

**128. Съединение**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 264). Чтобы избавиться от блох, первого марта выбрасывают мусор на дорогу со словами: «Бъхли вънка, Марта вкщи» [Блохи, вон, Марта – в дом].

**129. Рогош**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 265). На Благовещение, чтобы прогнать змей, дети и взрослые бьют по металлическим предметам и звонят в колокольчики и говорят: «Бягайте, зьми и гущери, днеска е Благовец» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня – Благовещение].

**130. Белозем**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 264). Первого марта жгут мусор, солому и пр., прыгают через костер три раза и говорят: «Бъхли вънка, Марта вкщи» [Блохи, вон, Марта – в дом].

**131. Брестник**, р-н Пловдива (Болгария; Плов.: 265). На Благовещение, чтобы прогнать змей, дети и взрослые бьют по металлическим предметам и звонят в колокольчики и говорят: «Бягайте, зъми и гущери, днеска е Благовец, иде цар цървулан, ша ва муши в миши дупки, ша ва наврѐ в кози рог, ша ва сече мѝра по мѝра» [Убегайте, змеи и ящерицы, сегодня – Благовещение, идет царь-лапотник, он вас запихнет в мышьи норы, он вас скрутит в козий рог, он вас всех изрежет].

**132. Червен**, р-н Асеновграда (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и железната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].

**133. Гела**, р-н Широка Лыки (Болгария; Соболев 2001: 257). Первого марта прыгают через костер, в котором сжигают мусор, и кричат: «Bégajte zmii i gúšterice, míški, bugáncе» [Убегайте, змеи и ящерицы, мышки, блохи]; «Bégajte máрта-пáрта, bégajte gúšterece i zmii!» [Убегайте, марта-парта, убегайте, ящерицы и змеи]. (Транскрипция дается в упрощенном виде.)

**134. Пчеларово**, р-н Кырджали (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и железната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].

**135. Окрестности Хаскова** (Болгария; Сикимић 2001: 44). Заклинание в день первого марта: «Бегайте змии, гущери, бълхи, че баба Марта иде с остра сабия да ви изсече» [Убегайте, змеи, ящерицы, блохи, идет баба Марта с острой саблей, чтобы вас изрезать].

**136. Нова Надежда**, р-н Хаскова (Болгария; Миков 1985: 12). Первого марта выколачивают пыль из одеял и покрывал и говорят: «Бълхит’ъ вьнка, Марта фнетр’ъ» [Блохи, вон, Марта – внутрь].

**137. Царева Поляна**, р-н Хаскова (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и железната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].

**138. Покрован**, р-н Ивайловграда (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат в железо и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и желязната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].

**139. Дребишна**, р-н Ивайловграда (Болгария; Вакарелски 1935: 424). Во дворах жгут костры, прыгают через них, стучат в железо и кричат: «Б'агаите змии, гүштере, баба Марта зь въ напика!» [Убегайте, змеи, ящерицы, баба Марта на вас насыт].

**140. Долно Луково**, р-н Ивайловграда (Болгария; Род.: 101). Ритуальный обход дома первого марта, при этом стучат по железу и кричат: «Бягайте змии, гущери, поганци, че баба Марта иде с железния топуз и желязната патеричка и където удари син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы, гады, придет баба Марта с железной булавой и железной палкой и там, где ударит, синий сок пускает].

**141. Аврен**, р-н Крумовграда, (болгары-мусульмане, Болгария; зап. Е.С. Узенёвой, А.А. Плотниковой). В первые дни марта (на 1-й, 3-й или 9-й день) проводятся очистительные обряды. По дворам ходят маленькие дети, стучат и кричат: «Б'агайте, гүштерчета и змйчета!» [Убегайте, маленькие ящерицы и змейки], за что получают деньги и сухофрукты. В каждом дворе сами хозяева 9 марта все чистят, окуривают дымом, обходят вокруг дома, шумят, звонят в колокольчики для овец и кричат: «Б'агайте, змии, гүшери, баба Марта е дошла» [Убегайте, змеи, ящерицы, баба Марта пришла].

**142. Манастир**, р-н Гюмюрджини (переселенцы, проживающие ныне в Страндже, Греция; Стран.: 329). Первого марта подметают дом и двор, сжигают мусор, хозяйка звонит в колокольчики и кричит: «Бягайте, змии и гущери, че иде Баба Марта, с огън и пламък ще ви изгори!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет баба Марта, она вас огнем и пламенем сожжет!].

**143. Балыккьой**, р-н Дедеагача (Греция; Вакарелски 1935: 424). Утром первого марта ходят по дворам, стучат хлопущками и кричат: «Б'агаите змии, гүштери, че Марта доиде» [Убегайте, змеи, ящерицы, придет Марта].

**144. Лезгар**, р-н Малгары (Турция; Вакарелски 1935: 424). Рано утром первого марта стучат по железу, звенят в колокольчики со словами: «Б'агаите змии, б'агаите гүштери, че баба Марта иде със жел'зната кукучка, пу главичка и нуджичка – ке ве истрепе!» [Убегайте, змеи и

ящерицы, придет баба Марта с железным посошком, по головке и ножкам вас побьет!].

**145. Эрминикьой**, р-н Узункюприи (Турция; Вакарелски 1935: 425). На Благовещение стучат во дворе по железу и кричат: «Б'агаите змии, гуштери» [Убегайте, змеи, ящерицы].

**146. Сакар** (Болгария; Сак.: 346). Ритуальный обход домов на Благовещение со стуком по железу, во время которого кричат: «Бягайте, змии и гущери, че Благовец ва гони» [Убегайте, змеи и ящерицы, вас гонит Благовец].

**147. Младиново** в области Сакар (Болгария; Сак.: 346). На Благовещение стучат по железу во время ритуального обхода дома и кричат: «Бягайте, змии и гущери, Благовец ва гони с куцото магаре!» [Убегайте, змеи и ящерицы, Благовец вас прогоняет на хромом осле].

**148. Мрамор** в области Сакар (Болгария; Сак.: 346). На Благовещение обходят все хозяйственные постройки и стучат по железу со словами: «Бягайте, змии и гущери, че ще дойдат татари, ще ви сложат в десаги, ще ви теглят с кантари» [Убегайте, змеи и ящерицы, придут татары, сложат вас в мешки, будут вас взвешивать на весах].

**149. Бяло Поле**, р-н Стара Загоры (Болгария; Маламов, Каменов 1986: 131). Утром на Благовещение молодые люди из каждой семьи обходили свой двор, стучали по металлической посуде и кричали: «Бягайте, змии и гущери» [Убегайте, змеи и ящерицы].

**150. Дылбоки**, р-н Стара Загоры (Болгария; Узенёва 2004а: 276). На Благовещение сжигают во дворе мусор, обходят дом, стуча в железные предметы со словами: «Бягайт'е гушт'ери, зъми» [Убегайте, ящерицы, змеи].

**151. Шипка**, р-н Казанлыка (Болгария; Маринов 1981: 528). На Благовещение стучат вертелом по скребку для теста и кричат: «Бягайте, зъми и гущери, че иде дели Марко с топуза!» [Убегайте, змеи и ящерицы, придет молодец Марко с булавой!].

**152. Кесарево**, р-н Горно Оряхова (Болгария; Миков 1985: 6–7). Рано утром первого марта бьют мотовилом по всем подушкам, матрасам, тряпкам и кричат: «Вън бълхи, вътре Марта!» [Вон, блохи, внутрь, Марта!].

**153. Капанци** (Болгария; Кап.: 215; Миков 1985: 6). Первого марта бьют пестом по тряпке, разложенной на пороге, или выбивают одеяла и покрывала и кричат: «Марта у къщи, быйлите навън!» [Марта – в дом, блохи – вон!].



**154. Нова Черна**, р-н Силистры (Болгария; Съботинова 1998: 94). В день Сорока мучеников хозяйка обходит дом с кизилковым прутиком и кричит: «Бягайте, зъми, на 40 разкрача» [Убегайте, змеи, на сорок шагов] или поджигает на палке тряпку, седлает ее и обегает дом, непрерывно повторяя: «Бягайте, мишки и зъми, че ще ви запáля» [Убегайте, мыши и змеи, а то я вас подожгу]. Чтобы избавиться от блох, ударяет палкой о порог дома и кричит: «Вън бълхи, вътре Мърта» [Вон, блохи, внутрь, Марта].

**155. Гарван**, р-н Силистры (Болгария; Миков 1985: 12). Утром первого марта мать подметает дом, выносит наружу вещи, один из детей снаружи ее спрашивает: «Какво метеш?» [Что метешь?]. Мать отвечает: «Марта в къщи, бълхи навън!» [Марта – в дом, блохи – вон!].

**156. Подлес**, р-н Силистры (Болгария; Съботинова 1998: 89, 96). Рано утром первого марта хозяйки подметают дом, трясут покрывала, одеяла и приговаривают: «Вън бълхи, вътре Мърта» [Вон, блохи, внутрь, Марта]. На Благовещение обходили дом, двор, стучали по железу и кричали: «Бягайте зъми и гъщери» [Убегайте, змеи и ящерицы].

**157. Калипетрово**, р-н Силистры (Болгария; зап. Е.С. Узенёвой). В день первого марта стучат камнем в дверь снаружи три раза и говорят: «Вън бълхи, вътре Мърта» [Вон, блохи, внутрь, Марта] или «Вън бълхи, вкъщи Мърта» [Вон, блохи, в дом Марта]. На Сорок мучеников обходили дом с палкой, на которую привязывали и поджигали бумагу от белой халвы, стучали железом и говорили: «Бягайте зми и гъщери, краката ви ще изгорят» [Убегайте, змеи и ящерицы, ноги у вас сгорят].

**158. Главан**, р-н Силистры (Болгария; Съботинова 1998: 94, 96). На Сорок мучеников жгут во дворах мусор, а хозяйка с зажженной от костра головней обходит дом и говорит: «Бягайте, зми и гъщери, че ви иде кръсника» [Убегайте, змеи и ящерицы, к вам идет крестный]. На Благовещение ударяют два камня друг о друга со словами: «Бягайте, зъми и гъщери, чи отдолу идат татари да ви теглят на кантáри!» [Убегайте, змеи и ящерицы, снизу идут татары, чтобы вас взвешивать на весах!].

**159. Добруджа** (Болгария; Добр.: 324). В канун первого марта или в день первого марта совершаются различные ритуальные действия (подметают дом, белят место вокруг очага, жгут из мусора костры и прыгают через них), сопровождаемые приговором: «Вън бълхи, вътре Марта» [Вон, блохи, внутрь, Марта].

**160. Варна** (Болгария; Агапкина 2002: 78). Отгонное заклинание на первое марта: «Вънка бълхи, вътре Марта» [Снаружи – блохи, внутри – Марта].

**161. Равна**, р-н Провадии (Болгария; Седакова 2004: 244–245). Первого марта или накануне рано утром женщины стучат камнем по стене или в ворота дома, приговаривая: «Вън бълхї, вътре Мърта» [Вон, блохи, внутрь – Марта]. На Сорок мучеников хозяйка трижды обходила дом с зажженной тряпкой, повторяя: «Бягайте, змиї и гүщери!» [Убегайте, змеи и ящерицы!].

**162. Риш**, р-н Преслава (Болгария; Маринов 1981: 522, 527). Первого марта поджигают веник, обходят с ним двор и кричат: «Вън бълхи, вътре Марта!» [Вон, блохи, внутрь, Марта]. На Благовещение, выполняя те же ритуальные действия, кричат: «Бегайте, змиї и гүщери, да дойде Благошчене!» [Убегайте, змеи и ящерицы, пусть придет Благовещение!].

**163. Козичино**, р-н Бургаса (переселенцы, проживающие ныне в Добрудже, Болгария; Добр.: 326). На Благовещение разжигают костер и обходят дома и дворы, стуча по железу и выкрикивая: «Бягайте, змиї, бляговец ша ва затїсне!» [Убегайте, змеи, Благовец вас задавит!] или: «Бягайте, смюци, гүщери!» [Убегайте, ужи, змеи!].

**164. Терзийско**, р-н Карнобата (Болгария; ИККК: 187). Первого марта две женщины становятся по обе стороны от дверей дома: одна – снаружи, другая – изнутри, стучат камешками по двери и кричат: «Вън блїи – вътре Мърта» [Вон, блохи – внутрь, Марта]. На Сорок мучеников перед восходом солнца женщины выносят во двор крышку от формы для выпечки хлеба, наполненную тлеющими углями, ударяют по ней кочергой, чтобы полетели искры и пепел, обходят три раза вокруг дома и приговаривают: «Бягайте змиї и гүщери, царската земя гори!» [Убегайте, змеи и ящерицы, царская земля горит!].

**165.** Окрестности Карнобата (Болгария; ИККК: 187). Первого марта до восхода солнца хозяйка обходит три раза дом с мотовилом и стучит в двери (или мотает нитки дома), приговаривая: «Мърта вкүщи, бїли вън» [Марта – в дом, блохи – из дома]. На Благовещение перед восходом солнца женщины, иногда вместе с детьми, обходят двор и дворовые постройки, стуча по железу, звеня колокольчиками, и говорят: «Бягайте змиї и гүщери! Благовец ва гони!» [Убегайте, змеи и ящерицы! Благовец вас гонит!].

**166. Грудово** (ранее – Карабунар, р-н Бургаса, Болгария; Маринов 1981: 528). На Благовещение стучат вертелом и говорят: «Бягайте, гүщери, бягайте, мишки, бягайте, смюци!» [Убегайте, ящерицы, убегайте, мыши, убегайте, ужи!].

**167. Тыгарево** в области Странджа (Болгария; Стран.: 331). На Благовещение перед восходом солнца хозяйки оббегают три раза вокруг

дома, стучат по металлической посуде ложкой (или ключом от амбара по колокольчику) и кричат: «Бягайте, змии, гущери и мишки!» [Убегайте, змеи, ящерицы и мыши!].

**168. Воден**, р-н Ямбола (Болгария; Маринов 1981: 527). На Благовещение стучат вертелом по кочерге и кричат: «Бягайте, мишки, смоци, змии, нек ни дойде благо жито» [Убегайте, мышки, ужи, змеи, пусть к нам придет хороший урожай].

**169. Брышлян**, р-н Малко Тырново (Болгария; зап. Е.С. Узенёвой). На Благовещение ходили в поле и кричали: «Бéгайте, змíи, защóто Блáговец íдва» [Убегайте, змеи, потому что идет Благовец].

**170. Кула** в области Странджа (Болгария; Стран.: 331). На Благовещение перед восходом солнца хозяйки обегают три раза вокруг дома, стучат по металлической посуде ложкой (или ключом от амбара по колокольчику) и кричат: «Бягайте, змии, смоци и гущери, че Благовец ще ви удари с железния топуз!» [Убегайте, змеи, ужи и ящерицы, а то Благовец вас ударит железной булавой!].

#### **Первая публикация:**

*А.А. Плотникова*. Весенние заклинательные формулы «изгнания» гадов у южных славян (в ареальной перспективе) // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. М., 2006. С. 319–372.

## Возможности географического изучения фольклора

Отвечая на вопрос о возможностях картографирования фольклора славянских народов, В.М. Жирмунский отмечал, что «картографирование фольклорных явлений не обещает во всех случаях столь несомненных результатов, как географическое изучение диалектных признаков»<sup>1</sup>. И далее: «Что касается произведений устной народной словесности, в особенности песни, отчасти и сказки, то они отличаются, по-видимому, гораздо большей подвижностью, чем язык, и распространяются не только от одного географического пункта к соседнему, но преодолевают большие пространства вместе с передвижением своих носителей, что вносит элемент случайности в картину, отраженную на карте. Поэтому широкие перспективы для картографического обследования открывают лишь отдельные отобранные явления фольклора и этнографии, имеющие более массовый и более устойчивый характер, прежде всего явления материального быта народа (крестьянское жилище, старинные сельскохозяйственные орудия, одежда и т. п.), также некоторые сохранившие еще широкое распространение народные *обычаи и поверья* (курсив наш. – А.П.), из песен – главным образом связанные с местными преданиями, обрядами или детскими играми, – все это, разумеется, только там, где по тем или иным историческим причинам явления старины сохранили массовый характер и достаточно широкое географическое распространение»<sup>2</sup>.

Размышления В.М. Жирмунского по поводу результатов опыта вышедшего в 1937 г. «Немецкого этнографического атласа», безусловно, и до сих пор не утратили важного теоретического значения для определения возможностей географического изучения фольклора. Народные обычаи и поверья и связанные с ними произведения устного народного творчества, как краткие жанры (заговоры, заклинания, словесные клише и т. п.), так и сюжеты повествовательных жанров (например, быличек, местных преданий, легенд), успешно картографируются современными исследователями. Замечание ученого о том, что картографическое обследование перспективно там, где «явления старины сохранили массовый характер и достаточно широкое географическое применение», в полной мере соответствует высказанной гораздо позже теории Н.И. Толстого об архаических зонах на терри-

---

<sup>1</sup> Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. М., 1958. С. 278.

<sup>2</sup> Там же. С. 279.

тории Славии, где подобные исследования возможны и необходимы. Н.И. Толстой пишет: «Архаическая зона – не просто зона хорошей сохранности, хотя без хорошей сохранности архаика не может быть установлена и воспринята как нечто цельное. Наличие определенной устойчивой системы духовной культуры и ряда черт, элементов и атрибутов, свойственных другим, относительно изолированным зонам того же типа в пределах современной Славии, характеризует архаическую зону». И далее: «Затруднительно также без специальных исследований перечислить сейчас славянские архаические зоны, к которым давно, еще со времен К. Мошинского, относили Полесье (“архи-архаическое”, по определению знаменитого польского этнографа), к которым, вероятно, следует отнести Русский Север, западную часть Болгарии, центральную и северо-восточную Сербию<sup>1</sup>, Кашубию, Карпаты и некоторые другие зоны» (Толстой 1995: 50). Здесь же ученый пишет о комплексном характере отдельных славянских зон (Карпаты, Словения), подвергшихся языковой и культурной интерференции, но сохранивших многочисленные архаические черты народной традиции. Все эти вопросы, возникающие в связи с проблемами реконструкции древнеславянской духовной культуры, напрямую соотносятся с географическим изучением особенностей народной традиции в целом и фольклора в частности. Ярким примером реализации теории об архаических зонах современной Славии в применении к конкретной географии фольклорных произведений служит карта С.М. Толстой и Л.Н. Виноградовой «Адресаты приглашений на рождественский ужин» в работе «Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд» (Виноградова, Толстая, 1995: 186), которая показывает бытование формул приглашения мороза и других персонифицированных субъектов этого краткого обрядового текста в Полесье и на примыкающих к нему русских территориях, на Карпатах, на сербско-болгарском пограничье, в Македонии, в южной и центральной Сербии.

---

<sup>1</sup> Здесь бы мы внесли небольшое, но существенное уточнение относительно южнославянских архаических зон: в свете последних исследований сербско-болгарского пограничья, видимо, следует рассматривать восточную Сербию и западную Болгарию (с примыкающими македонскими областями) как одну зону (с учетом ее деления на северную и южную части), для которой характерны как архаические культурно-языковые черты, так и поздние балканские инновации в сфере языка и культуры.

Возвращаясь к вопросу о «массовом характере» тех или иных явлений народной духовной культуры, имеющих значение для реконструкции ее древнеславянских состояний, нельзя не признать, что и по сей день в полевых условиях обследования славянских сел (прежде всего, в указанных выше архаических зонах) фиксируются многочисленные былички – рассказы о встречах человека с нечистой силой (мифологическими персонажами). Картографирование их сюжетов в совокупности с соответствующими поверьями исследуемых регионов<sup>1</sup> показывает устойчивость основных мифологических образов в устной повествовательной традиции какого-либо региона, что открывает путь к реконструкции системы мифологических представлений древних славян.

У южных славян наиболее частотными следует признать мифологические образы ведьмы, вампира, вилы (своего рода южнославянской русалки), моры, змееподобных демонов (драконов и под.), менее распространены представления о духах некрещеных детей, духах – хранителях дома, места, клада и под. До сих пор у южных славян фиксируются «нарративы» о демонах судьбы, предрекающих судьбу младенцу (при этом сами рассказчики нередко определяют свое повествование как «сказка», «детская сказка»). В различных южнославянских ареалах бытуют также мифологические образы ночных духов, сбивающих людей с правильного пути (уносящих, уводящих человека от его места нахождения ночью или заводящих человека на бездорожье и старающихся его погубить). Важно отметить, что каждая локальная традиция южных славян имеет свои особенности как в плане наименований мифологических персонажей (далее – МП), так и с точки зрения характерных мотивов, сюжетов быличек и нарративов.

Лишь немногие из перечисленных МП известны всем южным славянам под одним и тем же именем или сходными, однокорневыми наименованиями. Таковы термины: *мора*, *морав* (женский мифоло-

---

<sup>1</sup> Как показывает опыт изучения мифологических образов славянских народов, возможно раздельное картографирование наименований, признаков и функций мифологических персонажей, фигурирующих в быличках и отмеченных в поверьях, однако более перспективным для определения географии древних мифологических образов представляются комплексные исследования фольклорных жанров и бытующих в настоящее время поверий, тем более что последние, как правило, фиксируются в виде этнодиалектных текстов – «нарративов», имеющих повторяющиеся сюжеты и мотивы (подробнее см. в книге: Плотникова 2004: 243–244).

гический персонаж, который давит и/или сосет кровь спящего человека), *вила*, *самовила* (женский мифологический персонаж привлекательной внешности, помогающий и/или причиняющий вред людям, оказавшимся вне дома). При этом на востоке Южной Славии, у болгар и македонцев, распространены наименования *самовила* и *самодива*, на юге Болгарии и Македонии – *юда*. В большинстве же случаев отмечаются разные наименования МП, сводимых по каким-либо признакам к одному и тому же инварианту или имеющих одинаковые функции. Так, ведьма (МП, который отбирает урожай, молоко, насылет порчу, болезнь и т. д.) известна под разными именами: наиболее употребительно – *вештица*, на востоке Южной Славии также и *магьосница*, *мамница*, на западе – *coprnica*, на юго-западе – *štriga*; вампир (покойник, встающий из гроба и причиняющий вред людям) в западных южнославянских традициях называется *vikodlak* и под., тогда как в восточных регионах преобладает наименование *вампир* (Сербия, Македония, Болгария) наряду с локальными терминами типа болг. родоп. *джин*, в.-серб., з.-болг. *тенџи*, з.-макед., ю.-серб. *гробник* и т. д. Демоны судьбы, определяющие судьбу ребенка, именуются *орисници*, *наречници* (восток), *суђенице* (центр), *rojenice*, *sojenice* (запад)<sup>1</sup>.

В е д ь м а как персонаж быличек известна во всех южнославянских традициях. Помимо функций, которые характерны для ведьмы в представлениях всех славян (отнимать молоко у скота; отбирать урожай в поле), южнославянской ведьме приписывается способность «делать» град и насылать его на людей (Словения, западная Хорватия), пить кровь людей, преимущественно младенцев (Сербия, Черногория, Хорватия, Словения). Кроме того, на юге балканославянских областей, в южной Болгарии, македонских и болгарских селах Греции известны поверья и соответствующие былички о чудесном помощнике ведьмы (чаще всего – цыпленке, которого она вынашивает из черного яйца под мышкой, реже – бабочке; болг. *мамняк*, *мамяк*, *мамник* и под.), отнимающем для ведьмы молоко у коров. В области Сакар в Болгарии рассказывают<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> См. карты наименований южнославянских МП в книге (Плотникова 2004: 614–711).

<sup>2</sup> Здесь и далее приводятся тексты быличек, внесенные в базу данных «Славянские мифологические персонажи» (руководитель проекта – Е.Е. Левкиевская; Институт славяноведения РАН). Подробнее о развитии этой базы данных см. в работе: (Плотникова 2002: 128–154).

«Однажды женщина носила 40 дней яйцо за пазухой. Из этого яйца вылупился цыпленок. Когда этот цыпленок вылупился, то сразу полетел. В какое поле ни пойдет, одно зернышко принесет, принесет сюда, к своей матери, к этой ведьме. Его приманивала мать. Из тех зерен, что брала эта женщина, у них был большой урожай. А у того человека, у которого забирали с поля зернышко, поле опустошалось. Если пойдет в загон, из ведра клянет каплю молока, – принесет. У тех овец исчезает молоко.

Однажды рано утром, когда стало выходить солнце, этот птенец двинулся навстречу солнцу и свалил солнце на землю! Птенец этот свалил его на землю! Примамник!<sup>1</sup> Ничего с ним не сделал, только свалил на землю, и всё же поднялось солнце.

Вот теперь “мамини”, как пойдем на посиделки: мы – дети, “мамини” переговариваются, это их матери об этом рассказывали. А этот примамник – самое худшее, говорят. Чтобы носить яйцо за пазухой сорок дней! Чтобы совсем его не вынимать из-за пазухи. Куры высиживают яйца – на девятнадцатый день цыплята вылупляются. А здесь-то – сорок дней! Чтоб его и не видеть, этого примамника, и не знать о нем! Это птица, и откуда знать, этот мамник, какой он!

Пастухи больше всего боялись, что приблизится к ведру какая-нибудь птица, чтобы хлебнуть оттуда» (с. Устрем, Тополовградский р-н; Мицева 1994: 164).

Подобные нарративы фиксируются в Страндже, Родопах, Фракии. В восточной Болгарии также известны сходные поверья, однако там для наименования чудесного помощника ведьмы используется турцизм *джидия* ‘бабочка, приносящая ведьме урожай’ (с. Алфатар, р-н Силистры; Добр.: 331).

Достаточно сложным в ареальном плане представляется у южных славян мифологический образ в а м п и р а, который в западных областях может выступать как яростный, сильный противник в битве с положительным героем «кресником», а в восточных – как демон, лишь творящий по ночам бесчинства в доме. Характерной чертой образа вампира в ряде региональных традиций южных славян на востоке (например, в зоне сербско-болгарского пограничья, в Македонии) является отсутствие, казалось бы, основной его функции – «пить кровь людей», более того, известны восточносербские, западноболгарские и македонские былички о «вампире», который возвра-

---

<sup>1</sup> Болг. *примамник* букв. «обольститель, соблазнитель, обманщик».



щается домой, чтобы помочь по хозяйству, пока люди этого не видят<sup>1</sup>. Вредоносный характер встающего из могилы покойника в этих региональных южнославянских традициях проявляется в многочисленных бесчинствах, которые он творит по ночам (рассыпает муку, выпускает скот, стучит, гремит на чердаке и пр.), а также в функциях, которые можно обозначить как «вставать из гроба», «являться», т. е. противоречащих естественному порядку вещей в народном мировоззрении, а потому вредоносных. Например, в быличке из восточной Сербии вампир каждое утро выпускает коров из хлева:

«Умерла моя тетка Дара и сразу после погребения стала вампиром. Каждую ночь приходила и выпускала коров. Ее сын каждый вечер запирает коров на замок, замок вешал на ворота, думал, что сосед у него откроет коров и украдет. Когда утром выходит на улицу, видит, что ворота настежь открыты, а коровы выпущены. Так каждое утро. Боже упаси!» (с. Речица; Раденковић 1991: 66).

В быличках из других сел восточной Сербии вампир стучит в доме, переворачивает посуду и т. п.:

«Вот так! Однажды, когда-то давно, когда умирал человек, он становился вампиром. И это было обязательно, это превращение в вампира. Это не так, как сейчас.

Я знаю, когда моя бабушка умерла. Не знаю я, но после мне рассказывали, отец мне рассказывал. И, говорит, они лежали там в комнате, а дом был старый, с очагом. Были у них полки, где держали посуду. И, говорит, “вампирствовала” его мать, “вампирствовала”, “вампирствовала”... Всю ночь, говорит, стучит по дому, по этой посуде, был небольшой стол, и за ним иногда обедали, ужинали. И, когда наступало утро, он встанет, видит – стол перевернут, и миски, и деревянные ложки, и горшки, – все сброшены сверху и все на земле.

И они не знают, как быть, что делать, чтобы избавиться от этого как-нибудь; взяли, колючки боярышника воткнули в окна. Как будто должен погибнуть этот вампир. И это продолжалось, продолжалось и, когда прошло 40 дней, исчезло» (с. Стубица, р-н Парачина; Вучковић 1999: 61).

---

<sup>1</sup> «Рассказывали, что когда-то в селе появился вампир. Он не вредил жителям села, а помогал им. Например, если кто-нибудь собирался на пахоту, вампир запрягал ему волов еще ночью, если женщина собиралась печь хлеб, вампир просеивал ночью муку, и т. п.» (Македония; Вражиновски 1995: 117).

Явление вампира нередко сопровождается его превращением в различных животных, что вызывает резкое неприятие односельчан:

Имáло ту и овдéкај да се утенчíл. У Гóрњу Кáменицу човéк умрéл па се утенчíл и почéл си се јáвља и, нáистин, час се с на ћуран, на пујкá ствóри, час на... на онóј, на јáре час стварáл се. Си по авлију код његови почéл да óди по дрúм. [Было и там, и тут, что превращался в вампира, в ходячего покойника. В селе Горня Каменица человек умер и стал вампиром, и начал являться, и правда, то как индюк, то как этот... в козленка мог превратиться. Начал по улице приходить к своим, по дороге] (с. Доня Каменица, р-н Княжеваца, соб. зап., 1997 г.).

На западе Южной Славии, где вампир или ходячий покойник называется *вукодлак* и под., его образ может иметь черты волка-оборотня, волколака, т. е. персонажа, известного в белорусской, украинской и польской традициях (например, в окрестностях Иванич-Града в Хорватии *вукодлак* – это умерший, вырастающий в огромного злого волка, который обладает способностью превращаться в любое другое животное (Ђорђевић 1953: 154); в восточной Герцеговине это вампир с черным телом, покрытый шерстью (Филиповић 1967: 272). *Volkodlak* как волк-оборотень – образ, характерный для словенской традиции (отдельные свидетельства встречаются в восточной Боснии и Герцеговине, т. е. на границе двух ареалов названий вампира – <sup>+</sup>*vukodlak* и <sup>+</sup>*vampir*).

Достаточно цельный образ в и лы в южнославянском фольклоре на уровне сюжетов нарративов и ряда значимых характеристик этого мифологического персонажа имеет некоторые существенные региональные различия. Так, для западной части Южной Славии (Словения, Хорватия, Босния и Герцеговина, западная Сербия) характерны сюжеты о «вилах» – строительницах удивительных (нерукотворных) архитектурных сооружений (например, амфитеатра в г. Пула на Адриатике)<sup>1</sup>; о воспитании ими брошенных или слабых детей, которые впоследствии становятся «знающими», сильными и т. д. (Далмация в Хорватии, Босния и Герцеговина, западная Сербия)<sup>2</sup>; об их помощи

<sup>1</sup> «Вилы строили амфитеатр в Пуле. Приносили камни, и когда петух закричал, камни у них попадали, и амфитеатр остался открытым» (п-ов Истрия, с. Брсеч; Lozica 2002: 65).

<sup>2</sup> Например: «Королевич нашел вил спящими. Их было двенадцать. И они его наделили силой» (п-ов Истрия, с. Штиня; Воšković-Stulli 1959: 131).

людям при севе и других полезных делах (Словения) и т. д. Для восточной части Южной Славии характерным признаком «вилы» является ее появление вместе с ветром, вихрем (что имеет отдельные аналогии и на западе, в Словении и в Каставском крае в Хорватии), порой – отождествление «вилы» с этими вредоносными стихийными явлениями (получающее наиболее яркое воплощение в образе родопской «юды» в Болгарии); представления о кругах в лесу после хоровода или трапезы этих МП. Вместе с тем для всех южнославянских традиций (как и неславянских балканских) образ «вилы» имеет амбивалентный характер: это мифологическое существо может быть и добрым, и злым по отношению к человеку в зависимости от поведения самого человека, который, по поверьям, не должен вмешиваться (даже случайно) в жизнь этих сверхъестественных существ: не спать под их деревьями и кустами, не наступать на их невидимую трапезу или круг после хоровода, не наблюдать за их танцами, купанием и пр. Например:

«Шла тетка его брата с мальчиком. И он наступил туда, где танцевали самовилы. Утром наступил, а вечером умер. Разорвали они его» (с. Сенокос, р-н Димитровграда, Сербия; Златковић 1998: 53).

«А вилы знаешь как? У этих вил есть стол, там поставленный. И кто наступит на этот стол, тот не имеет больше спасения. Устанавливают под деревом, которое им подходит. В лесу, у воды. И того, кто тут остановится, затем приходится лечить от этого “стола вил”. Это раньше знали бабы и лечили.

А стол вил – это правда. В низине Кривинац и сейчас существует. Из земли, из камней. Круглое, приподнятое от земли, как любой стол, 20–30 см. И на нем никаких там цветов не существует» (с. Стубица, р-н Парачина, Сербия; Вучковић 1999: 71).

«Рассказывал мне Илия Криштушич, что он и покойный Врано Маричушич, с еще двумя детьми ходили за лесными орехами в Багину рошу у Топалы. Собирая орехи, наступил Врано на круг вил. Врану сразу стало плохо. Он потерял сознание, упал на землю, и рот у него искривился, почти на затылок съехал. Илия его схватил и привел домой. Несчастливая мать отвела его к священнику Перичу Ивану в Мемедовичи. Тот над маленьким Враном молил Бога и тряс одеждой, и у малого Враны просветлел взгляд и рот вернулся на свое место. Если бы не Бог и священник Иван, пропал бы маленький Врано Маричушич. После малый Врано рассказывал, что в ореховых кустах видел круг девушек, поющих и танцующих. И все до одной – в белом» (Имотский край в южной Хорватии; Kutleša 1993: 394).

В восточной части Южной Славии, для балканских славян (болгар, македонцев, сербов), типичны поверья и нарративы о змеях-драконах, которые бьются в воздухе, вызывая (или предотвращая) непогоду (бурю, град). В ряде регионов в качестве защитников полей от непогоды выступают реальные люди или животные, наделенные сверхъестественным свойством бороться во время сна с мифическим противником (называемые *здухачи* в Черногории и восточной Герцеговине, *змај*, *змеј*, *змеј* – в Сербии, Македонии, Болгарии). Воздушные противники этих мифических героев – змееподобные существа, летающие по небу драконы: серб., болг. (*х*)*ала*, болг., макед. *ламя*, *ламја* (ср. алб. *куљшедра*), серб., макед., болг. <sup>+</sup>*аждаја*. Так, по рассказам македонцев, «была и ламия. Она двигалась с тучами по полям, на одно, другое, и причиняла вред. Змей не давал ей ходить по полям и приносить ущерб. Он ее прогонял, боролся с ней. Он был сильнее ламии» (Вражиновски 1995: 31). В западной Болгарии известны аналогичные нарративы: «...существовал и змей-человек, который был, как и все люди, но с крыльями под мышками; с их помощью он летал и боролся с халами. Был хромым, потому что ламия ударила его поленом» (Георгиева 1983: 85). Там же существуют и развернутые представления о змеях-покровителях какого-либо региона:

«Покровителем с. Капатово... был змей из Кукуша, потому что дождь шел с горы Кукуша. Он дрался с пиринским змеем и пал раненым, но люди кормили его молоком, и после наступило большое изобилие» (Георгиева 1983: 83).

В отдельных традициях балканских славян представления о воздушной битве демонов непогоды связываются с представлениями о двух «алах» («халах»), которые борются друг с другом:

«Алы дерутся, когда гремит гром, и более сильная ала побеждает» (с. Брлог, обл. Горни Висок; Златковић 1998: 54).

Рассказы о борьбе воздушных змеев – демонов непогоды фиксируются вплоть до западных регионов Сербии, где известны и многочисленные отгонные формулы, заклинания против градоносной тучи с мотивом борьбы змеев, например: «Не иди, ало, на алу! Ова моја ала доста таки' ала прогутала!» [Не иди, ала, на алу! Эта моя ала много таких ал проглотила] (пример из Драгачева; Толстые 1981: 58). Там же – аналогичные заклинания против градоносной тучи с сюжетом змееборчества. Таким образом, граница быличек и поверий о

воздушной битве демонов непогоды змееподобного облика проходит через западную Сербию<sup>1</sup>, что подтверждает балканский характер подобных представлений. В героических песнях балканских славян национальные герои наделяются также свойствами «змея», представляются рожденными от «змея» и обычной женщины.

На более компактной территории восточной части Южной Славии, а именно в Болгарии, Македонии и восточной Сербии, фиксируются былички о встречах с демонами – хранителями построек, происходящими от строительной жертвы (в народе полагают, что следует замуровать в фундамент постройки тень человека или животного, чтобы здание или мост были прочными, однако жертва быстро погибает и становится демоном, стерегущим строение). Характерный для разных фольклорных жанров (в том числе баллад) сюжет о строительной жертве известен и в балканских неславянских фольклорных традициях (греческой, румынской). Для обозначения соответствующего мифологического персонажа у южных славян наиболее известен термин типа болг. *таласъм* (от греч. τέλεσμα ‘жертва’), в отличие, например, от греческой народной традиции, где демон постройки называется στήυό и т. п. Представления о духах – хранителях постройки, произошедших от строительной жертвы (в том числе замурованной тени либо мерки тени человека или животного, после чего сам человек или животное умирают), гораздо шире ареала фиксации термина *†таласъм* и т. п. Так, на востоке Сербии записаны рассказы о явлении духов постройки, при этом наименования их отсутствуют:

Чула съм за у школу... там што је школа... да је, вели, прошлі овчари па измерено овън и ма̀ла овца. Измерена сѣнка и, вели, у глүво дѳба ѳче, вели, да се појави тој као овне. Сѳг да ли је тој тачно, ил не – не знам, као овца, тој смо такѳ чули. [Слышала я про школу... там, где школа... говорят, прошли чабаны и <строители> измерили барана и маленькую овцу. Измерили тень, и, говорят, в полночь является это в виде овец. Не знаю, точно ли это или нет, не знаю, – как овца – так мы об этом слышали] (с. Доня Каменица, р-н Княжеваца, соб. зап., 1997 г.).

«Когда строили церковь св. Богородицы, один пастушок в белой безрукавке был около церкви, а строители замуровали его тень. И он умер. И время от времени появлялся около церкви ночью» (с. Брлог, обл. Горни Висок; Златковић 1998: 56).

<sup>1</sup> См. карту с комментариями в: (Плотникова 2004: 658–665).

«Измерят тень с помощью деревянной мерки или веревочки и замуруют ее. И он, этот мастер, которого невзлюбили, а потому замуровали его тень, вскоре умирает. И эта деревянная мерка или нитка, пока сухо, пока строение имеет крышу, не может сгнить. Но, когда постройка разрушается или сгорит мерка либо нитка, этот человек перестает являться по ночам в том месте» (с. Гостуша, обл. Горни Висок; Златковић 1998: 57).

Распространение поверий и быличек о демонах, происходящих от умерших не крещенными младенцев, на территории Южной Славии представлено в виде отдельных ареалов, где бытуют разные наименования, связанные как с праслав. \**nav-*, так и с различными другими корнями с семантикой ‘кричать’ (серб. *дрекавац*), ‘свистеть’ (серб. *свирац*), ‘плакать’ (герцеговин. *јауд*, *плакавац*). Ареал терминов типа макед. *нави*, *навои*, в.-серб. *навје*, *навђе*, болг. *навяци*, *навјаци* охватывает Македонию, юго-западную Болгарию, восточную Сербию, т. е. так называемые периферийные, архаические (в отличие от центральных областей) зоны Южной Славии. Аналогии прослеживаются на крайнем западе, в Словении: словен. *товје*, *tave*. Во всех случаях речь идет о встрече с вредоносными демонами, нападающими на людей, особенно опасными для новорожденных и рожениц. Так, на востоке Сербии фиксируется:

«Навка летит к детям, которые некрещенные, и гасит свечу. Пьет молоко, ребенок умирает. “Выпивают” его навки. И у матери нет молока, они его выпивают. А у ребенка сосут кровь. Они, как обезьяны, с шерстью, пищат по ночам» (с. Нишор, р-н Пирота; Златковић 1989: 335).

Подобные сюжеты многочисленны в западной Болгарии:

«...Собрались мы, парни, девушки, юноши, – собрались дома. Выхожу я наружу и говорю там, слушаю и говорю: “Войти ли, чтобы им сказать, или не говорить?” И возвращаюсь я туда и говорю:

– Встаньте, дети, чтобы кое-что услышать! То ли вам вру, то ли правду говорю...

Когда встали они, “навьяки” идут: «Мяу! Вяу, мяу, вяу! Оу, ау!» И пастухи с горящими головнями – за ними. Пастухи с головешками гоняют их, и оттуда их прогнали. Встают рано утром, смотрят, здесь ли овцы или их нет. Один пошел, по нужде пошел. Нашел одного “навьяка”, упавшего. Упал, разбился, и – полон молока!

Такой, как птенец, голые крылья, голый, как барабан, такой голый, как желудок... Совсем голый. Совсем голый, как мочевого пузырь из зарезанной свиньи... И там еще есть клювик, что-то такое вроде ротика.

Видела я их. Они движутся ночью, но и днем мы их видели. Днем, но лопнувшего. Лопнувшего его видели, туда ходили. Так лопнул, что и молоко расплескалось...

Появляется, когда дождливо и туманно. Когда туман, дождь начинается и туман...

Причиняют зло женщинам. Женщинам, которые родили. Нужно, чтобы рядом с ней были люди. Идут к ней эти “навьяки”, и чувствуется. Я не почувствовала, когда он сюда пришел... Выпьет у нее кровь, женщина умирает. Женщина эта синеет. Покрывается пятнами. Желтыми пятнами, красными пятнами. И они ее криками сваливают вниз. Выпивают у них кровь и: “Вау, мяу, вау, мяу”. И уходят куда-то. Убегают» (с. Брестово, Благоевградский край; Мицева 1994: 136).

Былички о демонах, происходящих от душ умерших некрещеными детей, которые в облике больших черных птиц с острыми когтями нападают ночью на людей, записаны на севере Словении (Словенские Горы; Kelemina 1997: 119–121). Аналогии с украинскими мифологическими персонажами этого типа (*навки* и под.) наводят на мысль об общеславянском характере этих соответствий, возможно, из периода общности славян до переселения их на Балканский полуостров.

Важно отметить, что сходства мифологических образов, мотивов и сюжетов быличек между крайним западом Южной Славии (словенской, хорватской традициями) и востоком (сербско-болгарским пограничьем как архаической составляющей восточной периферии Южной Славии) далеко не единичны. Даже далекие, на первый взгляд, друг от друга мифологические образы, такие как «мрак», «орко» (западная южнославянская традиция) и «осеня», «омая» (сербско-болгарское пограничье), могут иметь общие функции (*препятствовать продолжению пути человека; сбивать человека с пути ночью; уносить, уводить человека далеко от места назначения*), а связанные с ними нарративы – соответственно общие мотивы и сюжетные линии.

На основе хорватских и словенских быличек об МП, называемом общеславянским <sup>+</sup>*mrak*, а также *orko* (романского происхождения, ср. итал. *orko*, *l'orko*)<sup>1</sup>, вырисовывается достаточно четкий мифологический образ практически без значительных локальных вари-

<sup>1</sup> См. (Lozica 2002: 49; СМЕР: 411).

аций. *Mrak* (*pomračina, mračina*), или *orko* (*lorcko, manjimorgo* и под.)<sup>1</sup>, появляется только в темное время суток, обычно в облике ослика (реже – других животных), соблазняя ночного путника своим кротким видом оседлать его и побыстрее добраться до дома. Когда путник садится на него верхом, «мрак» начинает расти, раздуваться до огромных размеров, оставляя человека где-нибудь на высоком дереве (здании и пр.) далеко от дома или унося его «бог знает куда». На следующее утро человек чудом добирается до дома.

«Говорят, мрак превращается в осла и приближается к человеку, чтобы он сел на него верхом, и тот, кто не догадается, и сядет на него, мрак носит бог знает где, так что нельзя садиться на него верхом» (Перой, п-ов Истрия; Lozica 2002: 67).

«Орко сделается маленьким, как ослик, он под человека подбирается, чтобы тот сел на него верхом, а затем сделается огромным и уносит человека на какую-нибудь высокую колокольню и оставляет его там» (с. Покровник, р-н Шибеника; Lozica 2002: 66).

«Один сапожник работал целый день, и ему нужно было поспешить домой. На дороге, по которой он шел, повстречал осла и сказал:

– А, вот ты, осел, очень хорошо, я устал, довезешь меня до дома.

И он сел на него верхом. И вот, когда поднимались по дороге, оно стало расти вверх, потому что это был не осел, а орко. Сапожник перепугался, не знал, что делать, полез в мешок и взял шило, и начал его колоть, куда придется, и быстро осел начал бежать к дому, а он сказал:

– Орко, ты меня обманул один раз, но больше не будешь»

(с. Пицуда, п-ов Истрия; Vošković-Stulli 1959: 137–138)

---

<sup>1</sup> По поводу наименований типа <sup>+</sup>*orko* (*lorcko, orbo, manjimorgo* и под.) следует заметить, что они имеют более широкую функциональную сферу употребления, так как служат наименованиями духа умершего не крещенным ребенка, вампира, любого пугала, чудовища, привидения, например: «Я один раз видела орба. Я видела его на улице в Лозинах перед домом в олеандре. Все там шумело в олеандре, шуршало, я думала, что это какая-то собака. Поднялась к окну и говорю:

– Ой, да это орбо!»

Большая, большая шерсть, вся густая, спускается по телу донизу. Я перепугалась, это стучало, шумело, мне было страшно, страшно» (с. Опужен, Нижняя Неретва в Хорватии; Lozica 2002: 70). «О лорко говорили, что он встал из мертвых, это то же самое, что и вампир» (с. Чилипи в Конавлях; Lozica 2002: 67). См. также: (Kutleša 1993: 400–401; Вулетић-Вукасовић 1934: 172–174; Lozica 2002: 45–47).



Нередко «мрак» выступает как персонификация темного времени суток, поэтому этот МП может быть огромного размера, иметь нечеткие очертания, сливаясь с окружающим пространством:

«Маре Буйкова шла один раз очень рано в Риеку. Тогда еще не было часов в наших краях, а петуха у нее не было. <...> Как только она вышла из дома, к ней пристал один “мрачина”. Маре бы могла убежать обратно домой, но этого делать нельзя. Он начал ее преследовать. Маре шла по дороге меж скал, а “мрачина” переступал со скалы на скалу. Когда занялась заря, “мрак” исчез, так что она даже не видела ни куда исчез, ни когда исчез. У этого “мрачины” не было ни настоящего тела, ни настоящего лица. Маре, которая видела “мрака”, говорила, этот “мрачина” был, как густая и черная тень» (Каставский край; Jardas 1957: 107).

«Более известен “мрак”. Это великан, шагающий от дерева к дереву, от крыши к крыше. Плохо тому, кто пройдет под ним. Если начнешь нападать на него, он исчезнет. Большой ленивец, и обычно ведет себя спокойно. Хватает детей и уносит далеко от дома» (с. Дубашница, о-в Крк; ZNŽO 1: 227).

Локальной особенностью персонажа «мрак» следует признать именно способность раздуваться, расти, становиться огромным, тогда как другие функции (*соблазнять путника, уносить далеко от дома, оставлять в незнакомом месте*)<sup>1</sup> являются общими с функциями, при-

<sup>1</sup> Показательно сравнение сюжета истрийской былички с представлениями о соответствующем МП «осеня» у информантов из-под г. Княжевац в восточной Сербии. Так, из западной Хорватии: «В 1938 году я был на охоте. Я ходил, ходил вечером по лесу и все время по одному месту. Шел, шел и немного задремал. Когда я проснулся, то был без шапки в своем винограднике. Не знал, куда идти к дому. Тогда я надел наизнанку рубашку и пошел домой, было уже утро. По пути нашел свою шапку. Меня сильно “мрак” попутал, а потом меня забрал и принес в мой виноградник. Когда он меня нес, у меня упала шапка. “Мрак” заплетает коням гривы, и они не идут вперед» (с. Бужиния, п-ов Истрия; Bošković-Stulli 1959: 138). Из восточной Сербии: «Кажу, има осењи, оче те... да идеш негде па те осењи там па не знаш где си» [Говорят, есть «осени», они тебе...сделают так, что идешь куда-нибудь, а тебя «осенит» там, и не знаешь, куда попал] (с. Доня Каменица, р-н Княжеваца, соб. зап.); «Каже, осења има, па то осењила тога, па лутал целу ноћ» [Говорят, есть «осени», и «осенила» одного, и он блуждал целую ночь] (с. Равна, р-н Княжеваца, соб. зап.).

сущими восточносербской «осене» («омае»), которая с теми же целями обращается в разных животных, странных, уродливых людей и пр.:

«Этот наш Милач шел с какими-то людьми из Ртаня. Дошли они до Глоговаца, и ничего им не мешало. И тут перед Глоговацем перебежала им кошка дорогу, и они там ходили целую ночь. Ходили, ходили, а пришли в Глоговац. Когда рассвело, стало светло, какая-то женщина брала воду из колодца.

– Эй, женщина, что за село?

– Глоговац, какое же еще.

– Нас “осенило”. Кошка нас “осенила”, и не можем из села выйти, как будто это Царьград.

Выскочила из места Гмитрин камень, оттуда кошка перед людьми, но была не такая, как все кошки: то вверх – на дорогу, то вниз – под дорогой, и внезапно исчезла. Это была “осеня”, здесь много раз выскакивали “осени»» (с. Орешац, р-н Княжеваца; Раденковић 1991: 90–91).

Или:

«Припозднились мы с отцом и давай через Дубраву к Синим Водам. Когда мы были около загона Сливян, стало что-то тормозить колеса телеги. Отец вел коров, натянул меховую шапку и не оборачивается. Я сижу в телеге. Не крутится одно колесо, не крутится другое, и так тянется телега, будто санки. Я начал кричать: “Эй, остановись, папа, чтобы села эта баба, которая ковыляет за повозкой и не может ухватиться за нее!” Отец не отвечает, идет и ничего не слышит. Тако это было, пока эта баба нам не заморочила голову и не околдовала нас. Когда она нас сбила с толку, мы больше не понимали, где мы и куда едем. Отец вел коров, и мы все ходили по кругу: то по кустам, то по ручью, то снова вдоль одной границы – всё посреди Дубравы. Ничего не понимаем, как потерянные. Я кричу, а та баба смеется...

Когда рассвело, мы увидели, где ехала наша телега и сколько раз мы проезжали по одному и тому же месту, – всё около той границы.

Эта баба была настоящая “осеня” и жила в дупле того дерева, вокруг которого мы кружили» (с. Копайкошара, р-н Сврлига; Раденковић 1991: 33–34).

Особый подвид быличек об «осене» включает сюжет о встрече с МП в облике маленького козленка, которого сердобольный путник сажает в телегу, тем самым обрекая себя на ночные скитания. Этот сюжет известен в северной части сербско-болгарского пограничья – в восточной Сербии и Западной Болгарии, см. (Раденковић 2001: 448).

Как правило, МП передразнивает свою жертву, и в ряде случаев эта функция затемняет основную (*сбивать с пути*), например:

«Пошел дед Лида в Ясене в поле с коровами и телегой, чтобы собирать там коренья. Когда он был у Железных Ворот, к нему в телегу запрыгнул козленок. Дед стал его звать: “Цик, цик, цик, цик!”; козленок отзывался: “Цик, цик, цик, цик!” Так ехали вместе до Эленова источника, и там козленок спрыгнул и убежал куда-то» (с. Орешац, р-н Княжеваца; Раденковић 1991: 91).

Общим мотивом западнохорватских и восточносербских быличек и нарративов о рассматриваемом типе МП оказывается «езда верхом»<sup>1</sup>, однако в восточной Сербии этот мотив реализуется в функции самого МП – *садиться верхом на человека, ездить верхом на путнике*:

---

<sup>1</sup> Об изоморфности мотива «езда человека верхом на МП» и «езда МП верхом на человеке» свидетельствуют былички и представления из южной Хорватии, где считается, что в случае, если человек не соблазняется сесть верхом на встретившееся животное – МП, то МП сам седлает человека: «Андрие Перич из Винян шел с поля домой, сильно уставший, а от поля до дома Перича достаточно далеко. Когда он вышел на дорогу к дому, на дороге лежит, прости господи, осел. А Андрие думает: “О, сейчас могу поехать верхом!” И закинул ногу на осла. Осел начал расти. Рос, рос, рос, вырос больше любого дома. Дунул ветер. Андрие больше не знал, что с ним было, ни куда его осел носил, ни где его бросил. Несчастный Андрие блуждал целую ночь по какой-то долине. Когда рассвело, увидел двух пастушков. Когда увидал пастухов, будто ангелов увидал, рассказывал Андрие. Пошел к ним и спросил: “...дети, скажите, где это я сейчас? Я заблудился”. А они: “Мой кум, ты сейчас в Мосоре, во владениях Бонича. Но откуда ты, кум?” – “Из Имотского, из села Виняни”, – говорю я им. На третий день вернулся я домой, наполовину мертвый от усталости, голода и страха. А тут дома нападает на меня моя злая жена и кричит: “Да где ты есть, куда тебя твой дьявол носит, три дня уже прошло?” Говорю ей я: “Да, жена, как раз дьявол унес меня и оставил в Мосоре, во владениях Банича!” Рассказал ей всё, от начала до конца. Она... засмеялась своим хохотом и говорит мне: “Э, мой Андрие, если бы ты слушался свою Клапирушу, ты бы не пострадал. Разве я тебе не говорила всё время! Мой Андрие, ты часто ходишь ночью с поля домой. А рассказывают люди, что на перекрестке дороги Раделича видят “манийорга”. Превратится в осла и, если тебе захочется на него сесть, унесет тебя даже и до моря. А если ты не сядешь на него верхом, он тебя оседлает. Говорят, что так носил и Мату Раделича...”» (с. Виняни, Имотский край; Kutleša 1993: 400).

«Пошли мои невестки в поле и там остались, не знаю уж, что делали, но сильно припозднились. Одна из них очень плохо слышала. Когда возвращались с поля, та, другая, почувствовала на голове что-то тяжелое, как бронза, и сказала этой глухой: “Ой, Милица, что это у меня на голове такое тяжелое?” А то, что ей село на голову, стало дразниться: “Мой, Ми-и-ица, что это у меня на го-о-ове такое жаркое?” И так говорило еще несколько раз, пока эта глухая не услышала. Когда услышала, то сказала: “Ой, невестушка, это же “осени”!” Как только сказала, это что-то замяукало, как кошка, и скатилось вниз у нее по спине. Тогда они пришли в себя и побежали к дому» (с. Гулиян, р-н Сврлига; Раденковић 1991: 97).

«...Он знал, что существуют “осени” и что они живут в местечке Медник, там у них всё: и посуда, и вода, там ели, там пили, там угощались и ездили верхом на людях» (с. Грбавче, р-н Сврлига; Раденковић 1991: 30)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср. аналогичные мотивы езды верхом на человеке в быличках о встрече с МП, называемом в юго-восточной Сербии *омаја*: «Это было как раз перед Рождеством, на Святки, из-за этого всё и случилось. Я была совсем маленькая, но помню все, как будто вчера было, а было, пусть меня Бог убьет, если это не так, именно так, как тебе сейчас рассказываю. Больше всего я любила спать со своей покойной бабушкой Милкой. Так случилось, что в полночь бабу кто-то стал звать: “Милка, о-о-о, эй Милка! Выйди во двор, я тебе кое-что шепну!”

Бабушка дремала, пригrelась и сразу не поняла, что это такое, что ее зовет, подвинула меня и вышла. “Омая” ее тогда схватила и околдовала, таскала ее по воде, по лесу, туда-сюда. Всю ночь мучила бабушку и всё ей приказывала, что она должна делать. Баба Милка шла за “омаей”, как барашек за солью, носила ее на спине и вынесла ее на крутой берег над долиной. Э, когда ее бабушка вынесла, ей повезло, потому что запели петухи и “омая” должна была уйти.

Когда бабушка пришла домой, мы еще лежали, но нужно было видеть, как бабушка испачкалась, исцарапалась, волосы у нее растрепались, платка нет, ничего нет. Говорит она: “Это было, эта омая, как какая-то огромная жаба с глазами, как солонки, на меня прыгнула и ухватила за меня ногами, и так все гоняла по кустам, по грязи – везде”. Вот как было, чтоб не повторялось!

Бабушка затем несколько дней стонала и ругалась, болела из-за этих мучений и езды верхом» (с. Прва Кутина, р-н Ниша; Раденковић 1991: 93–94).

У болгар подобные функции приписываются персонажу, называемому *караконджо* и под., см. (Седакова 2002: 490, 493).

В связи с хорватским мифологическим образом «мрака» нельзя не обратить внимание на еще одну яркую параллель с восточно-сербскими и, шире, общеславянскими представлениями о демонах, которые вредят новорожденным ночью, вызывая их плач. Так, в восточной Сербии фиксируются МП, называемые «ночницы», «ночничины»:

«Кад дете плаче преко ноћи> плаше га но́чничине, текá су в́рапчичи... У мѐн бѐше једно́м плъка́л, ба́ба има́ше ту́ј в́рачка́ е́дна... ци́ганка. О́на вели́: «Но́чничине пла́ше га но́чу: да ў́знеш па да о́мѐсиш крава́ј, па да ску́ваш јајце...» па некакво́ си ми на́прича, да ў́знем, па да иско́пам у со́бу ба́бу, па да зако́пам, тој ре́ко: “Оу! Не трѐба зако́пујем ја ни́шта...”» [«Если ребенок плачет ночью,> его пугают «ночничины», это воробушки. У меня однажды плакал, а тут есть одна баба, знахарка... цыганка. Она говорит: «Ночничины» его пугают ночью: возьми замеси хлеб, свари яйцо...» Всякого мне нарасказала: «Возьми, выкопай в комнате ямку, закопай». Я говорю: «О-у, ничего мне не надо закапывать...»] (с. Доня Каменица, соб. зап.).

«*Ночни́цы*<sup>1</sup>. (Нападут на некрещеного младенца “ночницы”, и он плачет). Защита от них – свет, который горит непрерывно первые 40 дней, а также чеснок в изголовье. (Рядом с ребенком кладут то, что нужно, чтобы на него не нападали “ночницы”).» (Горни Висок, с. Дойкинцы; Златковић 1998: 52).

Характерны и русские аналоги:

«Ночницы-те, кто ночью приходят, ребенку спать не дают, оттого ребенок плачет, не спит по ночам. Говорили, ночницы к нему пристали. От уроков это бывает» (с. Гривы, Старорусский р-н, Новгородская обл.; Черепанова 1996: 67).

В западной части Южной Славии мифологический персонаж «мрак» (хорв., словен. *mrak, mraki*), имея ту же внутреннюю форму в наименовании (условно определяемую как ‘темное время суток’), те же функции (*вызывать ночной плач ребенка; вызывать бессонницу ребенка; вызывать болезнь ребенка*), имеет свои особенности. Считается, что «мрак» вредит детям в том случае, если «видит» разве-

<sup>1</sup> В.-серб. (Пиротский край) *ночни́це* (соб. зап., 1998; Златковић 1998: 52).

шенные во дворе в темное время суток пеленки, одежду младенца или «видит» самого ребенка:

«Селяне еще остерегаются “мрака”, чтобы он не унес их ребенка или ему не навредил. Поэтому еще до наступления сумерек уносят маленького ребенка в дом и сажают его возле огня, чтобы огонь его охранял от “мрака”. Если кто-нибудь придет в дом во время темноты, хозяйка бросает перед ним тлеющие угли, чтобы отогнать “мрак”, который, быть может, вместе с пришедшим проник в дом» (Брест, пов Истрия; Mikas 1934: 63).

«Одежда, которая сушится во дворе во второй половине дня, должна быть немного прокалена на огне, потому что ее видел «мрак», и тот, кто ее наденет, заболеет. Ребенок всю ночь плачет, если его завернут в пеленки, которые во дворе видел “мрак”» (Каставский край; Jardas 1957: 107).

«Одежду маленького ребенка, которая сушится снаружи, при наступлении темноты следует внести внутрь, иначе на ребенка нападут “мраки”. Также, когда в доме маленький ребенок, а кто-то войдет в дом с наступлением темноты, он должен сначала подойти к печи и взять угли, чтобы “мраки” не нанесли вред ребенку» (с. Брине, Лика; Lozica 2002: 70).

«“Мраки” находятся, обычно когда женщина рожает, снаружи перед воротами и пускают лучи через облака внутрь дома, но стоит мужчине подняться и посмотреть на облако, “мраки” исчезают. Если “мраки” добираются до ребенка, то приносят ему вред, и, когда приходит ночь, ребенок начинает плакать. Поэтому нельзя ребенка никуда выносить из дома в темное время суток» (Самобор в западной Хорватии; Lang 1914: 146)<sup>1</sup>.

Заметим, что сам мотив запрета выносить ребенка вечером на улицу, оставлять пеленки ребенка во дворе имеет более широкое распространение у славян и может связываться с представлениями о том, что ребенок заболеет «от плохого ветра» (Хасковский край в Болгарии), что ветер унесет мысли и память ребенка (южная Польша), см. статью «Ветер» в словаре «Славянские древности» (СД 1).

Таким образом, на примере географии мифологических образов и связанных с ними нарративов у южных славян мы попытались

---

<sup>1</sup> Ср. также аналогичные словенские былички и запреты из словенской части Истрии (Morato 2002: 46).

показать, насколько широки возможности географического изучения тех фольклорных жанров, которые достаточно устойчиво сохраняются в памяти народа. Наиболее ценными источниками таких исследований оказываются сведения, собранные по единой программе и позволяющие проводить сопоставление данных из разных славянских регионов по одним и тем же критериям. При создании такой программы, например для Атласа духовной культуры славян, следует учитывать фактор наибольшей сохранности ряда фольклорных жанров, среди которых можно выделить легенды, нарративы и былички о мифологических персонажах, а также заговоры и заклинания, с ними связанные.

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова.* Возможности географического изучения фольклора // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 1. М., 2005. С. 424–441.

## II. Южнославянские традиции

---

### Заметки о народном календаре Драгачевского края

Драгачево, один из интереснейших регионов западной Сербии, не раз привлекал внимание ученых – этнографов, музыковедов, диалектологов, этнолингвистов<sup>1</sup>. Поездка в этот край, общение с жителями из драгачевских сел, беседы об их обычаях, праздниках, буднях – событие, которое надолго остается в памяти, поэтому я с благодарностью вспоминаю день, когда Светлана Михайловна Толстая убедила меня посетить этот замечательный край и «воочию» познакомиться с его культурным богатством.

Представленные ниже материалы по народному календарю Драгачевского края<sup>2</sup> собраны в августе 1997 г. в четырех близко отстоящих друг от друга селах так называемого Верхнего Драгачева (*Горње Драгачево*): Вича, Котража, Пшаник, Вучковица (см. карту) от следующих информантов: Миляны Главонич (с. Вича, 1929 г.р.), Миломирки Главонич (с. Вича, 1928 г.р.), Момчило Паича (с. Вича, 1919 г.р.), Милоя Янковича (с. Котража, 1925 г.р.), Любицы Дуканац (с. Пшаник, 1933 г.р.), Даницы Мияилович (с. Пшаник, 1920 г.р.), Радосавы Янкович (с. Вучковица, 1926 г.р.), Райки Йованович (с. Вучковица, 1922 г.р.)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См., в частности: (Толстые 1981; Јовашевић 1971; Девић 1986; Комадинић 1995–1996; Николић 1996).

<sup>2</sup> Полевое обследование Драгачева проводилось совместно с сербской коллегой, уроженкой этих мест – Грозданой Комадинић. Пользуясь случаем, хочу выразить глубокую благодарность за организацию и помощь в проведении экспедиции Гроздане Комадинић, ее супругу Драгославу Комадинићу и сестре Любице Лалич, а также всем жителям Драгачева, которые были моими собеседниками.

<sup>3</sup> Далее в статье используются следующие условные обозначения: МГ – Миляна Главонич; ММГ – Миломирка Главонич; МП – Момчило Паич; МЯ – Милое Янкович; ЛД – Любица Дуканац; ДМ – Даница Мияилович; РЯ – Радосава Янкович; РЙ – Райка Йованович.



Необходимо отметить, что собеседницы-женщины, как правило, оказывались родом из окрестных сел: Миросальцы, Трешневица, Дубац, Лиса (см. карту), что в целом типично для Драгачева в ситуации, когда невесту приводили из соседнего села. Многие из рассказанного информантами относятся к временам прошлым («так было раньше, сейчас этого уже никто не делает»); вместе с тем отдельные ритуалы и магические действия практикуются до сих пор.

Этнокультурная лексика и сведения об обычаях, ритуалах и поверьях собирались по вопроснику «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (Плотникова 1996а), который был создан с целью сбора лексики и сведений по народной духовной культуре для Малого диалектологического атласа балканских языков. Успешное применение данного вопросника для исследования западносербского региона Драгачево показало обоснованность постановки вопроса о западной границе ряда балканских лексических изоглосс и соответствующих изодокс.

Материал по народному календарю материала располагается в соответствии с порядком следования пунктов в вопроснике, т. е. по датам праздников годового цикла.

### Зимне-весенний цикл

Андрѣјивдан (*Андрѣјевдан*) (30.XI/13.XII). В этот праздник запрещалось навивать, сновать, прясть, чтобы волки не нападали на скот. С Андреева дня начинались *просењци* – дни, когда соблюдались эти запреты (ЛД). От дня св. Андрея до дня св. Саввы не навивали, не сновали, чтобы волк не трогал скот (ДМ; РЯ). В день св. Андрея нельзя было вязать и прясть (РЙ).

Вариндан, *Варица* (4.XII/17.XII). В этот день варят из разных семян кашу *варица*, чтобы урожай был лучше (МГ). Для этого берут зерно всех сельскохозяйственных культур, «чтобы уродило», «чтобы вредители не тронули урожай» (МЯ).

Никољѣца (*Микољѣца*) (6.XII/19.XII). С этим днем связывают присказку о сваренной в день св. Варвары кашу из зерен («жите» и «пшенице»): *Варица вари, Ладица лади, Никољѣца куса* [Варица варит, (Х)ладица охлаждает, Николица ест] (МГ); *Варица вари, Микољѣца куса* (Варица варит, Миколица ест) (МЯ).

Игњат (20.XII/2.I). Говорят, что св. Игнатий – *Богоносац*; он «носил Бога» (МЯ).



*Туциндан*. В этот день не следует бить детей, иначе их будут бить в течение всего года [МГ].

*Бадњи дан* (Сочельник). Ранним утром хозяйки подметали пол и бросали мусор как можно дальше от дома, «чтобы не разводились блохи» (РЙ).

На утренней заре хозяин шел рубить дубовое<sup>1</sup> дерево – *бадњак* (другое его название в этих селах – *весељак*). Следовало выйти и вернуться с поленом до восхода солнца (МЯ). Хозяин надевал рукавицы и в них сыпал немного зерна («жита»). Срубив дерево, он бросал на пень зерно (ДМ). Пень посыпали из рукавицы зернами нескольких культур (немного пшеницы, кукурузы, овса), чтобы «и звери ощутили приход праздника» (МП). Другие хозяева осыпали дерево зерном по приходе в лес: хозяин крестился, бросал «жито» на дерево и говорил: *Добро јутро. Срећан Божић!* [Доброе утро. Счастливого Рождества!] (РЯ). Говорили также: *Ово је тицама за годину дана* [Это птицам еда на год] (МмГ). Некоторые, выбрав дерево для рубки, осыпали его всеми сортами зерна, «чтобы всё уродило», а на пень клали металлические монеты в качестве «платы» за *бадњак* (МЯ).

Дерево нельзя было рубить с двух сторон (МЯ). Первую отпавшую щепку хозяин клал в карман и приносил хозяйке: она подкладывала ее под молочную посуду, чтобы молоко, брынза и «каймак» (вид мягкого сыра) были жирными (МмГ; МЯ; МП; РЯ).

Верхнюю часть дерева (*овршак*, *вр*) также употребляли в магических целях: кусочки от нее подкладывали под посуду, когда варили молоко (МГ); старые люди хранили две верхушки от *бадњака* и махали ими в сторону градовой тучи, чтобы остановить град (МП). Верхушку оставляли, чтобы на Новый год разложить огонь (РЯ). По другим данным, верхушку у *бадњака* отрубать запрещалось (МГ).

Дерево приносили к дому и оставляли до вечера: тогда его рубали на три части и вносили в дом. Хозяин вносил по очереди части *бадњака*, а хозяйка три раза осыпала его из сита «житом». Каждый раз он спрашивал: *Бе ти носе кокошке?* [Где у тебя несутся куры?] Она отвечала: *У кући, за вратима* [В доме, за дверью] (МГ). Иные хозяева прибегали к таким формам ритуальной речи: один из домочадцев несет в дом поленья и зовет под дверью: *Еј, домаћине!* [Эй, хозяин!] Ему отвечают: *Чујемо* [Слышим]. Он отзывается: *Бог те чуо* [Бог тебя ус-

<sup>1</sup> Как правило, использовали *церово дрво* – «дуб чернильный», *Quercus cerris*.

лышал]. После этого вносят *бадњак* и посыпают друг друга кукурузой (ДМ). Чаще подобные формулы имеют черты обрядового этикета. Хозяин вносит поленья со словами: *Добро вече, сретни Божић!* [Добрый вечер, счастливого Рождества!]; его осыпают зерном и отвечают: *Бог ти помогао, сретан Божић!* [Бог в помощь, счастливого Рождества] (РЯ). В некоторых семьях женщины осыпали трех мужчин, вносящих поленья, зерном всех культур, которое давало урожай (РЙ).

Сначала в дом вносят самую толстую часть полена (*дебљак*), ближайшую к земле при росте дерева. Возложив на огонь, ее мажут медом, а затем все домочадцы лизут понемногу мед и говорят: *Како ми љубимо весељаке, тако љубила крава теле, овца – јагње, крмача – прасе* [Как мы целуем бадняки, так пусть целует корова теленка, овца – ягненка, свинья – поросенка] (РЙ). В разных вариантах этот ритуал известен всем информантам. Часто на утолщенную часть, называемую *глава* 'голова', помимо меда кладут еще и сахар, соль, иногда – хлеб. Домочадцы говорят: *Како ми лизали мед и шећер, тако овца – јагње и крава – теле* [Как мы лизали мед и сахар, так и овца – ягненка и корова – теленка] (ММГ). Намазанную медом и посыпанную солью толстую часть бадняка все домочадцы по очереди, начиная с хозяина, целуют и слегка лизут, стоя на коленях и говоря: *Вако љубила крава теленце, крмача – прасенце, овца – јагњенце* [Вот так пусть целует корова теленка, свинья – поросенка, овца – ягненка] (МГ). Положив на сруб дерева мед, сахар и соль, поленья (*бадњачићи* 'маленькие бадняки') слегка подталкивают, и все домочадцы целуются над ними (ДМ). Огонь, на который возложен бадняк, горит весь вечер, все радуются и веселятся (МП).

Вечером в Сочельник (*Бадња вечер*) раньше вслед за бадняком вносили в дом солому, связанную веревкой, и расстилали ее на полу посреди комнаты. Сверху клали мешок из козьей шерсти, на который ставили ужин (МЯ). Внесение соломы в дом аналогично действиям с бадняком: входящий окликает хозяина (*Еј, домаћине* [Ей, хозяин]), другой отзывается (*Бог те чује* [Бог тебя слышит]). Немного соломы кладут под стол, чтобы куры лучше высиживали цыплят. Женщина, изображая наседку, ложится на солому, рядом с ней пристраивается еще кто-либо и пищит как цыпленок (ДМ). Часто солому вносит женщина и кричит как курица: *Кво, кво, кво*, а дети бегут за ней и пищат, подражая цыплятам: *Пију, пију, пију*, чтобы выводок был здоровый (РЙ). По соломе разбрасывают орехи, сахар, конфеты, мать «кудахчет», а дети пищат и идут за ней, собирая сладости (ММГ).

Вся семья ужинает при зажженной свече на соломе, и никто не смеет подняться, пока ужин не закончится («если встал, то иди вперед, возвращаться нельзя»), поэтому стараются принести заранее всё, что потребуется (РЯ). Еда в это время постная: сливы, картофель, фасоль. Немного фасоли (*пасуль*), которую едят вечером в Сочельник, оставляют до «дня Крещения» (*Крстовдан*), чтобы быть здоровыми (МЯ). Остатки ужина не убирают до утра (МГ). Крошки затем тщательно собирают и уносят подальше от дома в поле со словами: *Ово за годину дана свима штеточинама хране* [Это на весь год всем вредителям еда]. Верят, что после этого не будет потерь в хозяйстве (МЯ). Ложатся спать обязательно в толстых вязаных носках и не гасят свет, чтобы «Богородица могла всё видеть во время родов» (ДМ).

В этот день вечером делали круг из пакли, домочадцы становились внутрь круга, паклю поджигали, и все говорили: *У ватри бисмо – не погоресмо, у болести бисмо – не боловасмо* [В огне были – не сгорели, в болезни были – не болели] (РЙ), (МЯ).

На *Бадњи дан* режут животное, предназначенное для жаркого на Рождество. Иногда его начинают выпекать после полуночи (МГ).

*Божий* (Рождество). Рано утром приносили из источника чистую воду. Кормили кур из сита остатками зерна и брали немного с собой к источнику. Бросали зерно около воды и говорили: *Ово тицама за годину било* [Это для птиц в течение года], чтобы птицы не причиняли вред урожаю. Умывались и приносили домой «первую воду», на которой замешивали хлеб *чесница* (МГ).

Завтрак начинали со скоромного: пробовали сердце запеченного поросенка (РЙ); женщины ели брынзу и «каймак», чтобы плодились ягнята и телята женского пола (ММГ). Во время или после завтрака приходил *положајник* (*положаоник*, *положавник*, *положај*) – первый посетитель на Рождество. В прошлом запрещалось в первой половине дня на Рождество ходить по домам кому-либо, кроме известных заранее «полажайников», чтобы случайно не помешать исполнению ритуалов первым посетителем. Обычно соседи или родственники звали друг друга исполнять эту роль (МГ). Некоторые старались пригласить молодую особу, «счастливчика» (*батлија*) (МП), приятеля, человека с достатком (*који напредује*, *батли*) (МЯ). Иногда роль «полажайника» исполняет любой человек, первым пришедший в дом (ДМ). Его осыпают зерном и приветствуют: *Добро јутро. Добро нам дошао* [Доброе утро. Добро пожаловать] (МП). Гость входит

с веткой бадняка, взятой во дворе, и ворошит (*чара, чарка, процара, креше*) поленья в очаге со словами: *Колко варница, толко оваца, толко јагањаца, толко телади, свиња, пара...* [Сколько искр, столько овец, столько ягнят, столько телят, свиней, денег...]. Так он высекает искры три раза, ему дают подушку, он садится и укутывается одеялом, ковром или покрывалом (МмГ; МЯ). Хозяйка снимает обувь с левой ноги гостя и вешает пояс или *опанак* [кожаный лапоть] на балку дома со словами: *Оволикe ми конопље биле* [Вот такая пусть будет у меня конопля] и, накрыв гостя одеялом, наскакивает на него сзади, говоря: *Овако ми во на краву скакао* [Вот так у меня вол на корову пусть скачет], чтобы у коровы был приплод (ДМ). Гостя угощают и одаривают вязаными носками, рубашкой, деньгами (РЙ), раньше ему давали пояс (МГ). Иногда «орудием» гостя служат три веточки бадняка, связанные красной ниткой. Он подталкивает оставшиеся в очаге поленья и говорит: *Ајд, ајд, ајд, ајд* (понуkanie типа «Давай, давай, давай, давай»), подкладывает в пепел монету (затем хозяйка находит ее и замешивает в *чесницу*), ворошит угли и три раза выкрикивает: *Колко жара, онолико пара, колко варница, онолико говеди, свиња и оваца* [Сколько жара, столько денег, сколько искр, столько коров, свиней и овец]. Этими тремя связанными вместе веточками хозяйка замешивает в этот день обрядовый хлеб *чесница*, а затем хранит их, чтобы использовать в магических действиях. Если ребенок плохо учится в школе или кто-либо в семье долго не женится, следует слегка ударить их этими веточками и сказать: *Ајде, ајде учи школу* [Давай, давай, учись] или: *Ајде, жени се!* [Давай, женись!] Считается, что это должно помочь (ДМ). Раньше в качестве «положайника» в дом вводили вола (ДМ).

Для обеда на Рождество хозяйка выпекает специальный хлеб *чесница* из пшеничной или кукурузной муки. В нее замешивают монету «для домочадцев» и разные зерна (фасоль, кукурузу, овес) – «для скота»: одно зерно «для коров», другое – «для свиней», третье – «для коз» и т. д. Когда едят хлеб, ищут эти зерна и определяют, кто за какими домашними животными будет ухаживать. Нашедший монету будет хозяйничать в доме (РЙ). Его считают счастливым человеком (*бакт, батлина*) (ДМ); полагают, что у него будет много денег в следующем году (МЯ). Эту серебряную монету несут кузнецу, если нужно починить лемех или что-либо другое, чтобы орудие было прочным (МП). Если какое-то из зерен (их число соответствует числу голов определенного вида скота) не найдено, то это означает гибель или продажу того домашнего животного, которое им обознача-

лось (МГ). По иным верованиям, зерна разных культур замешивают в хлеб, чтобы был хороший урожай (МП). Иногда связанными красной нитью веточками бадняка украшают *чесницу* крестиками, сверху мажут «каймаком». Во время обеда ее вертят, окуривают и преломляют (ДМ). «Чесницу» ломают хозяин и «положавник», каждый целует свою часть (МмГ). Кроме того, месят хлеб *проја, пројица* из кукурузной муки (МП; МмГ).

Ритуальное жаркое на Рождество – поросенок (гораздо реже – ягненок), называемый *божићњаке (божитњаке)* или *пецивица*. Его определяют заранее и режут перед праздником, отсюда поговорка: *Зна се ко за Божић прасе* (букв.: «Известно, кто будет поросенок на Рождество», т. е. «Что-либо кому-либо предначертано, определено») (ДМ). По лопатке (*плећка*) поросенка гадают о предстоящих событиях: например, если она «мутная», тусклая, то в следующем году ожидается град и даже война (МГ). Некоторые оставляют лопатку до Богоявления, поскольку «она не может испортиться». Голову запеченного животного едят на Новый год (МЯ).

Некоторые резали на Рождество курицу и все до одной косточки закапывали в муравейник со словами: *Колико имало мрава, онолико је имало јаја и кокошака* [Сколько муравьев, столько яиц и кур] (МГ). Один человек запекал курицу, поворачивая ее на палке над огнем, а другой спрашивал: *Шта то радиш?* [Что это ты делаешь?]. Ответ: *Печем орлу очи, а лисици нокте да не могу кокошку однијети* [Пеку орлу глаза, а лисе – когти, чтобы они не могли утащить курицу] (ДМ).

Вережку, которой связывали в Сочельник солому, на Рождество сворачивали в круг и кормили там кур, «чтобы они лучше неслись» (МГ) и чтобы хищные птицы не уносили живность (МмГ).

Раньше рано утром на Рождество прогоняли скот через зажженные свечи и гребни для расчесывания пряжи: две женщины, каждая с тремя зажженными свечами в руках и гребнем, стоят с двух сторон дороги, где проходят овцы и коровы, затем гребни скрепляют и оставляют в таком виде до дня св. Саввы, чтобы волки не трогали скот (РЯ).

В этот день следовало начинать все домашние и хозяйственные работы: девушки брались за рукоделие, мужчины запрягали волов, коней. Всё, что начинают делать на Рождество, будет иметь успех (МЯ). Даже охотники отправлялись на небольшую охоту, чтобы не забыть свой промысел. Никто не работал в этот день, но каждый «обычая ради» за что-нибудь принимался (МП).

Трећи дан Божића (третий день Рождества) – конец рождественских праздников. Два дня в доме не убираются, а в этот день выносят всё, что скопилось (ДМ). Выносят из дома солому и вешают на плодовые деревья (МГ; РЯ; МЯ). Некоторые оставляют немного этой соломы, чтобы посадить насадку на яйца: тогда якобы все цыплята будут выводиться здоровыми (МЯ).

Обгоревшую головешку от первого полена бадняка кладут на сливовое дерево, чтобы сливы лучше плодоносили (МГ). Некоторые кладут обгоревшее полено бадняка на яблоню или сливу со словами: *Да боље роди!* [Чтобы лучше уродила!] (РЯ).

Раньше в этот день девушки гадали по костям рождественного поросенка: загадывали, где чья кость, разложив их на пороге. Затем звали пса: чью кость пес возьмет в первую очередь, та девушка (или парень) выйдет замуж (или женится) (РЯ; ДМ; МЯ).

Васиљевдан, Нова Година (день св. Василия, Новый год). В этот день пекут из кукурузной муки хлеб, который называют *васиљца*. Раньше украшения на хлебе делали с помощью ткацкой цевки: сначала – крест, а затем – круглые бугорки, накалывая поверхность хлеба трубочкой (для этого используется также полая трубочка бузины или небольшой стаканчик). Получившиеся после выпечки украшения-шарики посыпали солью и скармливали скоту (МГ), чтобы он плодился (ДМ). Этот хлеб ели с головой рождественского поросенка; делали из него тюрю (жидкое кушанье – *попара*) (МЯ). Некоторые в хлеб *васиљца* запекали зерна разных культур, как и в «чесницу», но без монетки. Сверху помимо шариков для скота вставляли зерна фасоли, обозначающие разные виды домашних животных и хозяйственную утварь. *Васиљцу* вертели и преламывали двое, затем части составляли вместе и мазали «каймаком» (ДМ).

Крстовдан (5.1/18.1). От Рождества до «дня Крещения» едят скромную пищу (МГ). В этот период активизируется нечистая сила, появляющаяся ночью в «глухое время» – *глуво доба* (МЯ). В «день Крещения» выбрасывают пепел из очага (МГ).

Богојављење (6.1/19.1). В этот день идут в церковь за святой водой (*за водице*) (МЯ), которая считается целебной. Ею окропляют дом (РЙ), добавляют в колодец во дворе, обмывают больные части тела, оставляют на целый год в доме (ДМ). В ней первый раз купают



новорожденного, поят отправляющегося в первый класс ребенка (воду дают через порог, и ребенок не оборачиваясь идет «вперед», к школе), окропляют ею книги и постель первоклассника, чтобы он был сообразительным (МЯ). Вода в этот день называется *знамење Јована*: «Христос омыт в этот день в реке Йордана, поэтому все воды в этот день “обозначены” (*знамењоване*)». Любая проточная вода в этот день – *знамење*, поэтому может быть использована в лечебных целях (ДМ).

В этот день наблюдают за направлением ветра (МГ).

*Савина, Свети Сава* (14.I/27.I). Считается «волчьим праздником». В это время волки спариваются, поэтому наиболее опасны (РЯ). Последний день запретов, связанных с оберегами от волков. После дня св. Саввы разъединяют гребни, через которые прогоняли скот, возобновляются женские работы (навивание, снование).

*Сретење* (2.II/15.II). Праздник считается «серединой зимы» (*Сретење сред зиме*) (МЯ; МГ).

*Бабини јарци*. Девять дней от первого марта до праздника *Младенци* (Сорок мучеников) называются *бабини јарци* или *деветорожчићи*, что связано с легендой о бабе, неосмотрительно отправившейся в горы (за дровами; на первый выпас) в марте. Сказав месяцу Марту, что холода уже закончились, она вызвала его гнев: бабу засыпало снегом, и она кричала: *Јој, јарчићи, деветорожчићи* [Ой, козлятки девятирогие]<sup>1</sup> (МЯ). Морозные дни в марте также называют *баба Марта* (МГ). Первого марта «по старому стилю» (т. е. четырнадцатого марта) никому ничего не дают из дома, чтобы не навредить скоту (МЯ).

*Младенци* (9.III/22.III). В этот день чествуют все, что «омолаживается» (*што се омлади*), рождается в период от Нового года до праздника *Младенци*: дети, молодняк домашних животных. Детям приносят подарки со словами: *Да омладимо дијете* (букв.: «Омолодим ребенка», т. е. «Поддержим подрастающего ребенка») (МЯ). Чествуются молодожены (МГ), родственники приносят им подарки (МП).

*Благовијес* (25.III/7.IV). После этого дня запрещалось раньше пасти скот по лугам: каждый выгонял скот на свои угодья (МЯ).

---

<sup>1</sup> Имеются в виду «козлята с девятью рогами», т. е. необычные, обладающие особой силой, но тем не менее погибшие от холода вместе с бабой.

*Бурђевдан* (23.IV/6.V). Первое доение овец совершалось до этого праздника, «чтобы было больше молока» (ДМ). Считалось, что в этот праздник и накануне его ведьмы (*чињарице*, *чинилице*, *врачарице*) могли отнять или испортить молоко и молочные продукты у соседей. С этой целью они подбрасывали что-либо в хлев, «въезжали» верхом на палке в помещение для овец (МП). Повсюду известны рассказы о поимке оседлавшей навои соседки-ведьмы: раздевшись догола, она «объезжает» хлев или загон и говорит: *Имам ноге сврачије, музем краве свачије* [У меня ноги сорочьи, я дою у всех коров]. Подкарауливший ведьму хозяин, услышав эти слова, в тон ей отвечает: *Имам ноге тичије, нећеш више ничије* [У меня ноги птичьи, больше не подоишь ничьих]. Затем он хватает, связывает и бьет ведьму (МЯ; МмГ). Считается также, что ведьма доит корову, закинув на луг, где она пасется, тканый пояс, веревку: молоко само течет по ним в подойник ведьме (МЯ; ДМ). Для защиты от подобных вредоносных действий использовали цепь от телеги (*влачег*): накануне праздника обводили ее вокруг своего хлева и затем сворачивали в круг (МЯ).

В этот день рано утром из прутьев лесного ореха делали крестики и давали скоту соль с собранными на заре травами (МГ). Крестики из лещины затыкали в воротах, в поле, на лугу, украшали одежду крапивой, зеленью граба; крапиву подкладывали и под молочную посуду (МмГ). Люди украшали себя крапивой, чтобы быть «крепкими», как крапива (серб.-хорв. *оштар* употребляется в значениях «острый», «режущий», «крепкий»). Крестики из прутьев лесного ореха затыкали в полях с целью защиты от грома: лесной орех – «благословенное дерево, его не поражает гром». Наблюдали, в какую сторону рано утром уходит туман: в этом направлении будут двигаться летом градоносные тучи (МЯ).

На *Бурђевдан* не следует отзывать, если окликают, чтобы не подвергнуться действию порчи. Позвавший человека по имени говорит ему: *Видиш онај зелен дријен, предајем ти мој дријем, видиш ону зелену буку, предајем ти моју муку* [Видишь ли тот зеленый кизил, передаю тебе свою дремоту, видишь ли тот зеленый бук, передаю тебе свою муку]. Пострадавший весь год будет сонливым, понурым (МЯ; РЯ).

Девушки в этот день перед восходом солнца совершали магические действия, чтобы успешно выйти замуж: залезали на лесной орех и расплетали там волосы; раздевшись догола, кричали: *Колко на мене жица, онолико ми чинилица* [Сколько на мне ниток, столько

<навредит> мне ведьма], чтобы никто не помешал их счастливому браку, после чего купались в холодной воде (ДМ).

Јеремјиндан (1.V/14.V). В самых разных вариантах известен обычай ритуального изгнания змей в этот праздник. Совершаются обходы, во время которых люди стучат по металлической посуде и кричат: *Јеремја у поље, змије у горе* [Иеремия – в поле, змеи – в лес]. Считается, что везде, куда доходит звук ударов, не будет змей (МЯ). Варианты заклинания различны в рамках единой схемы, например, в случае отказа хозяев одарить участников процессии те накликают на них беду: *Јеремје у поље, а змије у поњаве* (Иеремие – в поле, а змеи – в деяла). При получении вознаграждения они говорят: *Јеремје у поље, змије у Мораву* [Иеремия – в поле, змеи – в Мораву]<sup>1</sup> (МмГ). И в настоящее время в канун этого дня хозяйка, волоча за собой железный предмет, кричит: *Јеремје у поље, а све змије у море, а где која остала, на трн очи избила* [Иеремия – в поле, а все змеи – в море, а если где какая осталась, то шипом себе глаза выколола] (ДМ).

Костантин и Јелена (21.V/3.VI). В этот праздник следует пойти в сад, сесть под дерево, сосчитать 20 слив и сказать: *Одличан род* [Отличный урожай] (МЯ).

Вртоломија (11.VI/24.VI). Нельзя залезать на деревья: обязательно получишь увечья (МГ). Особенно опасно залезать на дерево черешни<sup>2</sup> (МЯ).

Видовдан (15.VI/28.VI). В этот день девушка на выданье выносит на улицу, показывая всем, свое приданое. Остальные выносят шерстяные вещи «на солнце», чтобы «их было видно». Считается, что после этого их не тронет моль (МЯ).

Ивањдан (24.VI/7.VII). Собирают лекарственные травы (МЯ; РЯ; РЙ). С раннего утра старались как можно дольше продержаться без пищи, овец также до полудня не кормили: заваривали кору черного ясеня и заливали отвар овцам в нос и рот, чтобы они были здоровыми (ДМ).

<sup>1</sup> Имеется в виду протекающая в западной Сербии река Западная Морава.

<sup>2</sup> В данном случае существенна, вероятно, аналогия по звучанию слов *трешња* ‘черешня’ – *трести* ‘трясти’.

### Передвижные праздники пасхального цикла

Беле покладе, Биела неделя, Бела неделя (Масленица). Тот, кто постится, в течение семи дней перед Великим постом употребляет скромную пищу из молочных продуктов (*бијели мрс*) (ММГ).

В это время делали качели с дощечкой и качались (*љуљање* ‘раскачивание на качелях’) (МЯ). Привязывали веревки к деревьям, раскачивались и кричали: *Оволикe нам конопље!* [Вот такая у нас конопля!], чтобы конопля была высокой (ДМ).

Раньше на последней неделе перед Великим постом устраивали обход села ряжеными, называемый *дивља свадба* («дикая свадьба»). Молодые мужчины переодевались, изображая «молодую» (*млада*) и «молодого» (*младожења*), «попа», «деверя», «медведя». «Медведя» сопровождающий воевал по домам, собирая подарки за исполнение «медведем» танца. «Молодую» везли на кобыле, посадив лицом к хвосту животного. «Жениху» делали сзади горб. Вся процессия шла вдоль реки, «поп» «венчал» парочку около каждого дерева, «молодая» не хотела выходить за горбатого жениха, плакала, спрыгивала с коня и бежала к реке, чтобы утопиться. Когда ряженные шли по селу, «поп» читал шуточные молитвы и спрашивал у «молодого» согласия жениться. Тот радостно соглашался, а когда доходила очередь до «молодой», она снова говорила: *Нећу* [Не хочу], «поп» раздражался ругательствами, а собравшаяся публика хохотала и веселилась. «Свадьбу» окуривали ладаном, куда подкладывали острый перец, отчего все присутствующие непрерывно чихали, особенно «молодая». «Это была настоящая дикая свадьба» (МЯ).

Велики пос. Недели Великого поста: *Чиста, Пачиста, Глушина, Средапосна, Светла, Цветна, Велика* (МЯ).

За все время Великого поста не следует говорить о змеях. Если их помянешь, то будешь их видеть в течение года (откуда одно из диалектных названий змеи – *непоменица*) (ЛД).

Чисти понедељак. В понедельник на первой неделе Великого поста чистили и мыли всю посуду щелоком (МГ). Никто не смел оставить что-либо грязным (ММГ). Тщательно убирались в доме, мусор сжигали (МЯ).

Чиста неделя (первая неделя Великого поста). Молодوخа, вышедшая замуж в период от Рождества до Масленицы, к причастию в церковь надевает венок от свадебной фаты (МЯ).

Тодорица, Тодорова субота – суббота на первой неделе Великого поста<sup>1</sup> (МЯ), (ДМ).

Лазарева субота, Врбица (Лазарева суббота). Учащиеся школы идут за вербовыми ветками, освящают их в церкви, совершают обход вокруг церкви (МГ). Вербовые ветки ломали на счастье (МЯ).

Велики петак. В пятницу перед Пасхой красят яйца. Считается, что первое окрашенное яйцо<sup>2</sup> можно оставить до Великой пятницы следующего года: оно не испортится (РЯ). Полагают также, что первое пасхальное яйцо можно хранить в течение пяти лет. Луковый отвар, в котором красили яйца, оставляют и дают только что вылупившимся цыплятам, чтобы защитить их от нападения хищных птиц (МЯ).

Ускрс, Васкрс (Пасха). Обязательно запекают ягненка, мясом которого разговляются (МЯ; РЙ).

Побусани понедељак. В понедельник через неделю после Пасхи посещают кладбище, не работают в память об умерших (МЯ).

Спасовдан (Вознесение). Совершаются обходы (крестный ход – *крстоноше, крстоноши*) с целью защиты села от града. Процессии из двух ближайших сел, например Котражи и Пшаника, с песнопениями (*Господи, људи твоја благословенија...*) движутся навстречу другу другу, образуя замкнутый круг (МЯ). Возглавляемые священником *крстоноши* несут по селу крест, икону и кричат: *Крстоноши крсте носе, и уз крсте Бога моле, а-амин* [«Крестоносцы» носят кресты и с ними просят Бога, аминь]. Женщины выносят украшенную любистком (*селен*) посуду с молоком и брынзой. На дубовом дереве *крстоноши* оставляют *молитве* (т. е. кресты), после чего этот дуб, называемый *запис*, никто не смеет рубить, и он стоит, пока не повалится сам. Обряд исполняется за *љетину* («ради урожая») (ДМ). В некоторых селах процессию *крстоноши* составляют дети, один, старший, ведет их по селу к большой яблоне, которую все обходят три раза. Участникам выносят из домов угощение: мяса, сдобу, сыр, молоко,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в статье при отсутствии сведений об обрядовых действиях в тот или иной праздник указываются только его названия, известные информантам.

<sup>2</sup> Название и иные чудесные свойства первого пасхального яйца информантам не известны.

«каймак». Дети-«крестоносцы» обходят село либо на Вознесение, либо на Троицу (ММГ).

На *Спасовдан*, как на *Ђурђевдан* и *Тројицу*, делают из прутьев лесного ореха крестики. Считается, что в этот праздник ведьмы отбирают у коров молоко (ММГ).

*Тројица* (день св. Троицы, Пятидесятница). В этот праздник в многих селах исполняется обряд *крстоноши*. Священник и сельский староста собирают молодежь, и вся процессия с молитвами и песнями идет по селу. У дерева устраивается обед. Считается, что там, где прошли *крстоноши*, не ударит град (МП).

*Духови* (Духов день, следующий после Пятидесятницы день). В этот день косят травы и разбрасывают их в церкви. Женщины во время молитвы, стоя на коленях, плетут из трав веночки (*венчићи*), кто сколько сможет. Дома ими украшают молочную посуду (ДМ).

### Летний окказиональный обряд вызывания дождя

Раньше в селе были женщины, которые должны были «просить Бога о дожде». Их называли *додоловке*. Группа из 10–20 женщин босиком обходили село, некоторые пели:

*Ми идемо преко села,  
а облаци преко неба.*

*Ми – брже, облак – брже,  
Облаци нас претекоше,  
Кишом жито поросише.*

[Мы идем по селу,  
а облака – по небу.

Мы – быстрее, облако – быстрее,  
Облака нас опередили,  
Дождем жито намочили]<sup>1</sup>.

Другие выкрикивали: *Боже – дај, Боже – дај!* [Боже, дай!]. Хозяйки обливали участниц процессии водой и давали угощение (ДМ).

Были известны и разные другие способы вызывания дождя, например, беременная женщина купалась в реке на мешке из козьей шерсти (МЯ; МЙ); мочили в проточной воде веревку (*текућа вода*), на которой спускали гроб в могилу (ДМ), и т. д.

<sup>1</sup> Ср. характерный для продуцирующей магии мотив движения в ритуальной песне.

### Летне-осенние праздники

Петровдан (29.VI/12.VII). В канун этого дня из коры деревьев (чаще – вишневых или березовых) делают факелы – *лиле*, с которыми вечером при первых сумерках обходят село, помещения для скота, поля, после чего вбивают *лиле* в огороде, картофельном поле. Полагают, что это защищает урожай от непогоды, а скот – от болезней (МЯ). Размахивая этими факелами, обычно бегали по деревне дети (МмГ), они кричали: *Ли́ла гори, крава води, ли́ла гори, крава води* [«Ли́ла» горит, у коровы приплод, «ли́ла» горит, у коровы приплод] (ДМ) или: *Ли́ла гори, жито роди, крава води* [«Ли́ла» горит, жито родит, у коровы приплод] (МП). Затем факелы затыкали в капустном поле, чтобы обезопасить его от кротов (ДМ).

Накануне праздника девочки бегали по лугам и собирали белую ромашку – *петровац*. Из цветов плели венки и украшали ими хозяйственные постройки, молочную посуду (РЯ), чтобы молоко и молочные продукты были белыми, как *петровац* (РЙ). Вечером собирали также ничем не поврежденные цветки, и каждый из домочадцев по старшинству затыкал свой цветок между бревнами дома. Рано утром на *Петровдан* их внимательно рассматривали: цветок, тронутый червем или с отпадшим лепестком, означал болезнь члена семьи (РЯ).

Огъена Марија (17.VIII/30.VII). Запрещалось стирать белье от праздника *Огъена Марија* до праздника *Блага Марија* (22.VIII/4.VII) (МЯ).

Илија Громовник, Илијиндан (20.VIII/2.VIII). В этот день не работали, опасаясь грома (МГ; МЯ). Некоторые варили петуха (МЯ). Считалось, что св. Илия может поразить громом – «стрелкой» (*стрелица*) дом, сено, дерево (МГ).

Преображење (6.VIII/19.VIII) (МГ; МЯ).

Велика Госпођа, Госпојина Велика (15.VIII/28.VIII) (МГ; МЯ).

Јован Сјекован (29.VIII/11.IX). Как и на *Ивањдан*, собирают лекарственные травы (МЯ; МЙ; РЯ).

Мала Госпођа (8.IX/21.IX) (МГ).

Крстовдан (14.IX/27.IX) (МЯ).

Света Петка, Петковдан (14.X/27.X) (МГ).

---

*Введење* (21.XI/4.XII). Как и во время причастия на первой неделе Великого поста, вышедшие в этом году замуж молодые женщины надевали веночки от свадебного наряда, «чтобы было видно, кто замужем, а кто – девушка» (МЯ).

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова.* Заметки о народном календаре Драгачевского края // Славянские этюды: Сб. к юбилею С.М. Толстой / Институт славяноведения и балканистики РАН. М., 1999. С. 348–364.



## Зимние обычаи в области Горни Висок (этнолингвистический аспект)

Представленная в работе лексика, терминология и фразеология зимней календарной обрядности была записана по этнолингвистическому вопроснику (Плотникова 1996а) во время полевого исследования региона Горни Висок в восточной Сербии в июле 1998 г. Совместная работа с сотрудником Музея Понишавья Д. Златковичем проводилась в селах Дойкинци, Брлог, Еловица, Височка Ржана, Рсовци<sup>1</sup>. Этнолингвистический подход к анализу терминологической лексики народной духовной культуры предполагает широкое привлечение контекстов функционирования терминологической лексики народной культуры, а также экстралингвистических данных, которые содержатся в записанных диалектных текстах, служащих иллюстрациями к заглавным словам словаря. Такой подход к полемому материалу широко используется в работах Н.И. Толстого (см., например, Толстой 1995) и его последователей.

Данный обзор народной терминологии календарной обрядности в области Горни Висок охватывает зимний цикл обычаев – наиболее развитый у балканских славян. Полевой материал из сел региона Горни Висок (тимокско-лужницкие говоры) представлен в соответствии с тематическим принципом подачи материала, что показывает возможности создания идеографических словарей на основе данных народной духовной культуры (ср. возможную схему их построения «от значения к слову» в соответствии с примененным вопросником [Плотникова 1997]).

В настоящем фрагменте словаря каждая тема называет один из зимних праздников. Материал в рамках темы дан в порядке следова-

---

<sup>1</sup> Использованные сокращения: *Дојкинци* (Дойкинцы) – Дк; *Брлог* (Брлог) – Бр; *Јеловица* (Еловица) – Ел; *Височка Ржана* (Височка Ржана) – ВР; *Рсовци* (Рсовцы) – Рс. В случае, если собеседница рождена в другом селе, а проживает там, куда была выдана замуж (например, родилась в Брлоге, а проживает в Дойкинцах), было использовано двойное сокращение (например, Бр – Дк), при этом на первом месте указывается то село, откуда родом собеседница. Информанты: *Верка Модић*, 1921 (Бр – Дк); *Пловдина Петровић*, 1936 (Дк); *Милица Модић*, 1908 (Дк); *Јаворка Митић*, 1919 (Бр); *Зорка Јонић*, 1921 (Ел); *Смиља Модић*, 1927 (Ел); *Александар Модић*, 1930 (Ел); *Урош Панић*, 1935 (Ел); *Милица Ранчић*, 1925 (Бр – ВР); *Мирослава Игњатовић*, 1927 (ВР); *Персида Јотић*, 1921 (ВР); *Јевросима Пејчић*, 1917 (Рс).

ния самих обрядов, ритуалов и обычаев в соответствующий день. Терминологическая лексика народной духовной культуры, представленная заглавными словами словаря, сопровождается толкованиями и примерами (переводами на русский язык диалектных текстов), которые характеризуют этнолингвистический контекст их употребления в культурно-языковой традиции региона Горни Висок<sup>1</sup>. Некоторые экстралингвистические данные, дополняющие сведения об обычаях и верованиях, даются в качестве комментариев в статье.

#### День св. Андрея (30 ноября / 13 декабря)

**Андрéвдън** «день св. Андрея» (*Принéло дън кóлко мору́зно зрно од Андрéвдън до Јовáндън, од Јовáндън кóлко јелéн тре́њк да рипне, тóлко* [День увеличился на кукурузное зерно от дня св. Андрея до Богоявления, а от Богоявления – на прыжок оленя-трехлетка] Бр – Дк).

**Мéчкин дън** «день св. Андрея». (Варят кукурузные початки, которые не едят, пока не вынесут медведю – *на мéчку*. Перед днем св. Андрея оставляют початок – *клас* – за дверью. *И јутру домáница се дигне рано, и иде, клас донесé и опечé и на сви ни даде да пробáју да ни не болу́ зуби* [На следующее утро хозяйка встает рано, и идет, початок принесет и обжаривает, затем дает всем куснуть, чтобы не болели зубы]. Обманывают детей: хозяйка надкусит початок – *нагрíзна клас* – и говорит: *Мéчкѣта доодíла и нагрíзла класѣт* [Медведь приходил и отгрыз от початка] Бр – Дк).

**клас** «початок кукурузы – угощение, еда для медведя» (Оставляют початок повыше, чтобы его не трогали собаки. *Ску́ва се и нóси се класѣт увечер на мéчку, али то прé Андрéа, сýтра је Андрéвдън, и то нóсе на мéчку клас* [Варят початок кукурузы и выносят вечером для медведя, но в канун дня св. Андрея, а не на сам день несут початок для медведя] Ел). См. также **Мéчкин дън**.

#### День св. Варвары (4/17 декабря)

**Вървара 1** «день св. Варвары»;

2) «обычай обхода домов девочками для сбора зерен для каши варицы» (*Иду де́ца у вървáру, скúпљају класове: куку́руз, пасу́л; ко́ј*

---

<sup>1</sup> Примеры диалектной речи даны в соответствии со сложившейся в сербской диалектологии традицией, отраженной в «Словаре пиротского говора» Н. Живковича (там же см. и описание пиротского говора: Живковић 1987: 179–184).

*ита има дарује ћи* [Идут дети «в варвару» собирать зерно: кукурузу, фасоль – у кого что есть, дает им] Ел);

3) «разные зерна и фрукты, которые девочки собирают во время обхода села» (ср. выражение: *Мешано као врвара* [Перемешано, как «варвара»] Бр – Дк); *И у корпе ни дају врварау* [И в корзины нам кладут «варвару»] ВР);

4) «каша, ритуальное блюдо из собранных по селу зерен фасоли, гороха, кукурузы» Бр – Дк, Ел. (*И после се скјувају класови, и каже: «врвара»*) [И затем сварят зерна и говорят: «варвара»] Ел).

**врврка** (рл. *врврђе*) «участница обряда, исполняющегося с целью сбора зерен для приготовления “варицы”» (Каждая участница носит корзину – *крбињу* – и просит по два-три зерна от каждого дома; в случае, если у хозяйки нет дочери, хозяйка сама берет для своей «варицы» понемногу зерен из корзины каждой «варварки». Бр – Дк).

День св. Николая (6/19 декабря)

**Свети Никола** «день св. Николая» (Это праздник *слава* в некоторых селах: *То га славе Рсовчани* [Славят его жители Рсовцев] Бр – Дк).

День св. Игнатия (20 декабря / 2 января)

**Игњатовдњ** «день св. Игнатия» (*Кад буде Игњатовдњ ми не смемо да ви́чемо кокошке да ни не носе далеко. А ми – конопче, па ве́жемо, њим ста́вимо да једу* [Когда наступит день св. Игнатия, мы не подзываем кур, чтобы не несли яйца далеко от дома. Мы делаем круг из веревки и туда кладем им корм] Бр – ВР).

**пóдлаза** «обычай первого посещения дома [посторонним человеком] в день св. Игнатия и Сочельник» (*И каква ми је пóдлаза таква ми је сре́ћа у сто́ку пóсле* [И как меня посетили первый раз, таково мое счастье со скотом после]. Если придет удачливый человек, тогда в следующем году овцы ягнятся, козы дают потомство, коровы телются. Бр – Дк, Ел, ВР).

**пoдлáзи** (в.) «действие первого посещения с ритуалами в день св. Игнатия и Сочельник» (*Јутром изађемо и пoдлáзимо у кућу. И узмемо «пíлета» уне́семо* [Утром выйдем и посетим дом. И возьмем внесем веточки – «птенчиков»] Ел).

**пoдлáри** «участники (дети), которые совершают ритуальные обходы домов в день св. Игнатия» ВР. (*Иду нам каже «колéциани» <на Бьдњи дьн>, а кад буде на пoдлазу – «пoдлáри» <на Игњатовдњ>* [Идут к нам, говорят, «колядники» в Сочельник, а в день св. Игнатия – «подлазары»] ВР).

**пíле** «свежая веточка, которой ползник мешают угли, высказывая благопожелания» Бр, Дк, Ел, ВР («Пíле» *зака́чимо у ку́ћу, на вери́ге, <...> и седí до Богоја́вљења, а на Богоја́вљење се ба́ци у ре́ку* [«Птенчика» затыкаем в доме, в цепи над очагом, и остается до Богоявления, а на Богоявление бросаем в реку] Ел).

**пíлич, пилíчи** см. **пíле**. Бр, Дк, ВР («Пилíчи», *па ћи ста́вимо висо́ко и чу́вамо по́сле* [«Птенчики», и кладем их повыше и храним потом] Бр – ВР).

**мéша** (v., см. в выражении: *мéша у жа́р; мéша у о́гњь; мéша у ва́тру; мéша у шпóрет* [букв. «ворошить угли, огонь; ворошить в духовке»]) «действие размешивания углей в очаге во время высказывания благопожеланий на зимние праздники» (*То у шпóрет мéша: «Кóлко íскрице, тóлко јаретíнка, ждребетíнка, телчíнка, дечíца, највише – мéд и мáсло, и белá погáчка!»*) [Это в печке мешают: «Сколько искр, столько козлят, жеребят, телят, детей, больше всего – меда, и масла, и белого хлеба!»] Бр – Дк).

**колéда** «обычай ритуальных обходов в день св. Игнатия и Сочельник» (*Пóјду де́ца у колéду*. [Пойдут дети «в коляду»] Бр – Дк, Ел. В селе Дойкинцы две «коляды» (*колéде*): в день св. Игнатия и в Сочельник, в Брлоге, Еловице, Височка Ржани «коляда» (*колéда*) только в Сочельник. Бр – Дк, Ел, ВР).

**колéцује** (v.) «обрядовое действие обходов детей в день св. Игнатия и Сочельник» см. **колéциани**.

**колéциани** «участники (дети) ритуальных обходов в день св. Игнатия и Сочельник» («*Колéциани колéцују и уз комíн поглецују*». *Кóљемо сви́њу, па мéсо опу́шимо, па у комíн ста́вимо. А онí кад ўму, тáко кáжу* [«Колядники колядуют и в печку поглядывают». Мы режем свинью, мясо закоптим и ставим в печь. А они при входе в дом так говорят] Бр – ВР).

**пепеляшáр** (pl. *пепеляшáре, пепеляшáре*) «маленький хлебец в виде открытой восьмерки, даваемый детям во время ритуальных обходов домов, в основном в день св. Игнатия» Дк, Бр, Ел, ВР (*Пепеляшáре то на Ёгњатовдън, тó мéси* [«Пепеляшары» месят в день св. Игнатия]. Ел.; *На Ёгњатовдън се кáже «пепеляшáр»*) [В день св. Игнатия говорят «пепеляшар»] ВР).

**пепеля́ш** (pl. *пепеля́ши*) Бр – Дк. См. **пепеляшáр**.

**колáчки** «маленькие хлебцы, которые дают детям-колядующим». См. **пепеля́ш**. Бр – Дк.

**чећич** «прут из лещины в виде шпаги, на который колядующие насаживают хлебцы» Бр, Дк, Ел (*Они но́се чећич, де́ца; и на чећич навр́ве колáч, пепеляшáр.* [Дети несут «чечичи», на них нанизывают хлебцы «пепеляшары»] Бр – Дк).

### Святки

**мр́сни д́ни (д́ани)** «Поганые дни, период от Рождества до Богоявления» Бр, Дк, Ел, ВР, Рс (*Не и́демо на седéњћу, кáжемо да су то «мр́сни дни». Кáжемо да гáсимо ви́дело у кућу, да нéма ви́дело у кућу* [Не ходим на посиделки, говорим, что это «поганые дни». Следует гасить свет в доме, чтобы не было света в доме] Бр – ВР; *Од Божич до Богојáвљење. Не пéру од рáне, да не б́уде да доб́ива рáне човéк ил нéшто, ил сто́ка <...> и за то́ј ги зову́ «мр́сни д́ани»* [От Рождества до Богоявления. Не стирают из-за ран, чтобы человек или домашние животные не получили раны, и потому называют «поганые дни»] Ел).

### Сочельник

**Б́дњи д́н** «Сочельник» (*На Б́дњи д́н кад мéсимо, за Б́дњу вéчер да спрэмамо, и тьгáј се мéси и колáч* [В Сочельник печем хлеб, когда готовим блюда для вечерней трапезы, и тогда месим и каравай] ВР).

**Б́дња вéчер** «вечер Сочельника» (*Али то́, па е билó на Б́дњу вéчер: м́и кóј кудé седне <...>, нéма да се покрéне, нéма да се помéшта док не заврши се вéчера. И да се д́гну свé на едну́ стрáну да ни не полéгне ж́ито, да ни не бéгу пчéле* [В Сочельник, сев за трапезу, никто не смеет двигаться, менять место, пока не закончится ужин. А когда встают, все в одну сторону, чтобы у нас колосья в поле не полегли, чтобы пчелы не разлетались] Рс).

**б́дњак** «бадняк, дубовое полено для сожжения в канун Рождества» (*Е, кад и́демо донóсимо бáдњак у кућу, ми ўземо бéлу кошу́љу старинску, му́шку, и по́стремо др́ва, и унесéмо* [Когда мы идем, чтобы принести в дом бадняк, то берем старинную белую рубашку, мужскую, и приготовим дрова, и вносим] ВР; *Такó су ми причáли стáри, каже: ако прегорí б́дњак че се об́лажимо, ако не прегорí и дáље че постимо* [Старики мне так говорили: если сгорит бадняк, то разговеемся, если не сгорит, то и дальше будем поститься] Бр – Дк).

**пóдлаза** см. День св. Игнатия.

**колéда** см. День св. Игнатия.

**колѣџани** см. День св. Игнатия.

**мѣша** (v., в выражении: *мѣша у жър, мѣша у ѳгьѣ*) См. День св. Игнатия.

**пѣле** «свежая веточка, которую вносят колядующие в Сочельник, чтобы размешивать угли при высказывании благопожеланий» ВР (<...> *сáмо нѳсе колáчи што се њим дáли и по јѣдну шѳмку – «пѣле». Тѳ га кáжемо ми: «Пѣле нѳсе». И улáзе, и отвáру шпѳрет, и прѣчу: «Кѳлко ѳскрице, тѳлко јáгѣишта, тѳлко јáришта, тѳлко телчѣнка, тѳлко пращѣнка...»* [...носят только хлебцы, которые им дали и по одной веточке. И входят, и открывают печку, и говорят: «Сколько искр, столько ягнят, столько козлят, столько телят, столько поросят...»] ВР). См. также День св. Игнатия.

**тојáга** «посох, палка – часть снаряжения колядников» ВР (*Нѳсе тојáге. И ѳглу, и кѳнѣ, и око вráта. И кад дѳѳу ми њим дáмо колáч, ѳни стáве на тѳ врѳцу* [Носят палки. И иглу, и нитку на шее. И когда они придут, мы даем им калач, они нанизывают его на эту веревочку] Бр – ВР).

**шáрени лѣбови** «украшенные рисунками хлеба в Сочельник» Дк, Ел, ВР (*Свáкви шáрени лѣбови намѣсимо на Бѣдѳу вѣчер, и погáчу, у њу парѳ* [Разные украшенные хлеба наготовим вечером в Сочельник, и лепешку, и монету в нее «кладем»] Дк).

**колáч 1** «хлеб с украшениями в Сочельник, аналогичный караваю на праздник “Слава”» (Этот хлеб режут в Сочельник (Дк, Ел) или на Рождество (ВР). *Колáч ѳма што си рѣжемо, то је прѳво, као спрот свáку слáву, колáчич* [Каравай бывает, который режем, это в первую очередь, как и перед всякой «Славой», каравайчик] Дк; *Отчиѣѣмо од колáч. Колáч се прѳво прерѣже, пресечѣ. И пѳсле од свѣ се прѳба* [Отрежем от каравая. Каравай режут сначала. А затем другой хлеб начинают есть] Ел.);

2) «хлеб, который готовят для одаривания колядников» (*Тѳ се си и казáло: «Колáчи за колѣду»* [Так и говорили: «Хлебы для коляды»] ВР).

**кѳѣа** «‘дом’, хлеб в Сочельник с украшениями, которые символизируют дом и домочадцев» (*За Бáдѳу вѣчер мѣсимо «кѳчу», мѣсимо «појáту», мѣсимо «градѣну», «ѣѳву», «ливáду», свѣ то пѳсебно мѣсимо* [Для Сочельника готовим «дом», готовим «загон», готовим «огород», «поле», «луг», все это отдельно лепим] Бр – Дк; *А што је «кѳѣа», тѳ се не начѣѣа. Тѳ се сáмо пресѣче, а нѣма да се начѣѣа*

<...> да ми се овце не трљу, да ми курјаци не односе овце [А хлеб «дом» не едят в Сочельник. Его только надрежут, но не начинают есть... чтобы мои овцы не дохли, чтобы волки не таскали у меня овец] ВР).

**појата** «‘загон’, хлеб в Сочельник с украшениями, которые символизируют загон, овец, собаку» (А «појату» коју мѣсимо, њу затворимо. Значи, да е пуна «појата» със овце и затворена врата да не излазе [А «загон», который лепим, делаем закрытым. Это значит, что загон полон овец, и ворота закрыты, чтобы они не выходили] Бр – Дк).

**овчарник** – см. **појата** (Па колач, «кућа», «љаник», «овчарник»). И «краву», и «крта» мѣсимо [Ну, каравай, «дом», «пасека», «овечий хлеб». И «корову», и «крота» готовим] Дк).

**градина** «‘огород’, хлеб в Сочельник с украшениями, которые символизируют овощи, хозяйку» (Исто и градина: ставимо зелье, ставимо градинарку [Также и «огород»: изображаем овощи, хозяйку] Бр – Дк).

**ливáда** «‘луг’, хлеб в Сочельник с украшениями, которые символизируют стога сена, косарей» («Ливáду» напра́мо <...> [«Луг» делаем...] Бр – Дк).

**њыва** «‘поле’, хлеб в Сочельник с украшениями, которые символизируют сжатые копны, жниц» (Крсци, жетваре – све то нашарамо [Копны, жниц – всё это изобразим] Бр – Дк).

**кравá** «‘корова’, хлеб в Сочельник, который символизирует корову» Бр, Дк, Ел (Краву ако имамо, мѣсимо и «краву» [Тот, у кого есть корова, готовит и «корову»] Бр – Дк; Па мѣси се и «кравá», и «свиња» [Готовят и «корову», и «свињью»] Ел).

**свиња** «‘свинья’, хлеб в Сочельник, который символизирует свињью» Ел (Па исто и свиња, само тако се стави да се различи, повише као оне суске, да се познава [Также и «свињья», только делают так, чтобы отличалась от «коровы»: побольше этих, как будто сисек, чтобы узнать] Ел).

**крт** «‘крот’, хлеб в Сочельник, который символизирует крота» («Крта» ја не мѣсим да ми не рије, а кој га мѣси њим рије [«Крота» я не готовлю, чтобы он у меня не копал «огород», а у того, кто его готовит, он копает «огород»] Бр – Дк).

**кртица** см. **крт**. («Кртицу» уопште ми не начињамо. То си цело остане. Мѣсимо да ни не би рила градине [«Крота» мы вообще

не едим. Хлеб целым остается. А выпекаем, чтобы не копал у нас огород] ВР).

**лъанік** «‘пасека’, хлеб в Сочельник с украшениями, которые символизируют ульи» (*Напраімо «лъанік», на «кóшарје»: по две једна врз дру́гу тўртице...* [Сделаем «пасеку», на ней «ульи»: по два шарика один на другом...] Дк).

**пчелі́н** «‘пасека’, хлеб в Сочельник с украшениями, которые символизируют ульи, пчел» (*Месимо «ку́ћу», «њіву», «ливáду», «пчелі́н» ко чу́ва пчэле* [Готовим «дом», «поле», «луг», «пасеку» – тот, кто держит пчел] Ел).

**пресна погáча** «хлеб с монетой в Сочельник» (*Със парўту – пресна погáча, без квáсыц* [С монетой – лепешка без дрожжей] Дк. Этот хлеб делится между домочадцами, которые следят за тем, кому достанется монета: *И сьг у чїји се дѣл пáдне тáј е срѣћан*. Бр – Дк; *И пóсле ўзме дѣда и подѣли, подѣли, подѣли. У чїј дѣл се пáдне парáта тїја е срѣћан* [И вот тот, в чьем куске монета, – счастливчик. И затем возьмет дед <хлеб> и делит, делит, делит. У кого в куске окажется монета, тот счастлив] Рс).

**кравај с парў** – см. **пресна погáча** (*Кравај с парў месимо на Бѣдњу вѣчер, уочи Божїча* [Каравай с монетой готовим для ужина в Сочельник, накануне Рождества] Дк).

**тўрта** – см. **пресна погáча** (*А онóва пóсле тўртуту дѣлимо на свї кому́ че се пáдне парáта* [И после лепешку делим на всех: <наблюдаем>, кому достанется монета] Дк).

**зельáник** «ритуальное блюдо, пирог из кислой капусты для ужина в Сочельник» (*И напраімо зельáник оди кїсело зѣље и премáжемо сьс тїкву, и пресну погáчу. И кад бѹде домáћин читáл <...> јá ўзнем на крўг, стáвим зельáник, погáчу, сóл и бѣли лўк. И свѣчу ўзнем. И до пóла кад бѹдеш читáл јá излáзим нáпоље и зóвем: «Ајде, Свѣти Лїјо, дóђи ми сьг на вѣчѣру, немóј лѣтоска на њіву и на ливáду!»* [И приготовим «капустник» из кислой капусты и намажем мякотью тыквы, и сделаем пресную лепешку. И когда хозяин будет читать молитву, я возьму столик, положу «капустник», лепешку, соль и чеснок. И свечу возьму. И он до середины дочитает, а я выйду во двор и позову: «Давай, святой Илья, приходи ко мне сейчас, но не приходи летом на поле и на луг!»] Бр – Дк).

**óка на вѣчѣру** v. «(обычай) звать на ужин в Сочельник святых, мифологических персонажей, диких зверей». См. также **зельáник**. Дк,



Бр, Ел, ВР, РС (*Напра́ймо тиквеник, зельáник, погáчкуту ту́жу што дѣлимо, свѣчу, – и то изнесé. И прво óка Бóжју мáјку: «Бóжја мáјко, áјде на вечéру!» И пóсле, и дивó, и пítотно, и свé óка на вечéру. <...> Бóжја мáјка, па че óка, мислим, лисице, па че óка јáзьвце, па че óка тице, па че óка да ни не лупе морузу, нарича, нарича, нарича, кóј му дóјде на пáмет и на јéзик, – свé позовé до дóму [Сделаем пирог из тыквы, пирог из кислой капусты, лепешку, которую делим, свечу, и всё это вынесет <из дома хозяин>. И сначала зовет Богоматерь: «Богоматерь, приходи на ужин!» И потом и диких, и домашних зверей – всех зовет на ужин. <...> Богоматерь, потом зовет, я думаю, лисиц, барсуков, птиц, чтобы не клевали у нас кукурузу, перечисляет, перечисляет, перечисляет всех, кто придет ему на ум, кого вспомнит, всех позовет] РС)<sup>1</sup>.*

### Рождество

**Божич** «Рождество» (*За Божич мóра свињу да закóљемо [На Рождество нам полагається зарезать свинью] Бр – Дк. Утром на Рождество сначала разговляются сушеным воробьем: И кад бóде Божич, прво се с то облáжимо да смо лéћи како пíле [И когда придет Рождество, сначала с этим разговляемся, чтобы быть подвижными, как птица] Бр – Дк).*

**колáч** «каравай на Рождество, приготовляемый в Сочельник» ВР (*Стáвено му овáко колáце на средíну, па посéчено рóгови. И тáко, колáч. Прво сéчемо колáч па óнда крстимо се и свí сéднемо да до-ручкујемо [У него сделан круг посередине и разделены края (типа подковы). И такой каравай. Сначала режем каравай, потом крестимся и все садимся завтракать] Бр – ВР; Тáj колáч се сечé на Божич [Этот каравай режут на Рождество] ВР).*

### Новый год

**Василь** «день св. Василия, Новый год» (Гадания с зернами овса на плите: кто умрет; кто кого любит: *Овѣс стáламо спроти Василь [Овес кладем накануне дня св. Василия] Ел; На Бáдњу вéчер кíцамо, па пóсле не кíцамо <орaxe> до Василь, до óну стáру Нóву гóдину што кáжемо. Од рáне нисмо то радéли [В Сочельник колем <грецкие*

<sup>1</sup> Подробнее ритуалы приглашения святых, демонов на трапезу в Сочельник в селах Пиротского края см. в работе: (Златкович 1998).

орехи», а потом не колем до дня св. Василия, до старого Нового года, как мы говорим. Чтобы не было ран, так делали] Бр – Дк).

**Васі́льдън** – см. **Васі́ль** (*Пра́вимо си ніту на Васі́льдън* [Делаем лепешку в день св. Василия] ВР).

**Стára Нова гóдина** – см. **Васі́ль**.

**ба́ница** «ритуальное блюдо из теста и брынзы со знаками для гадания на Новый год» (*А у њи <коре> ста́вимо: на је́дън крај сла́мку, на је́дън – се́но, на је́дън др́во брстíну, и то по́сле заві́јемо с дру́ђе ко́ре и не зна се гдé. Ко́ј ко́је најде у то́га има сре́ће. Туј сла́мка е за говéда, се́но је за о́вце, а брстíната е за ко́њи* [А между ними <слоями теста> кладем: на один конец соломку, на один – сено, на один – прутик, и это после переложим другими слоями, и неизвестно, где они. Кто что найдет, тот будет удачливым <в этих делах>. Соломка <означает> волов и коров, сено – овец, прутик – коней] Дк).

**ні́та** – см. **ба́ница**. ВР.

**раждáица** «новогодний обход школьников с иконой под пение церковных песен» (До Второй мировой войны. *Али скúпљају кола́ч, те íсте пепеляшарé и па́ре, и шуше́ницу мéсо. То е раждáица скупља́ла. Иду у раждáицу* [А собирают хлеб те же «пепеляшары», и деньги, и сухое мясо. «Раждаица» это собирала. Ходят в «раждаицу»] Бр – Дк).

### Канун Богоявления (5/18 января)

**Крстóвдън** «Канун Богоявления, букв. “день креста”» (*Крстóвдън и Водíце, па Светí Јовán по́сле. Али Крстóвдън се не прáзнује, само Водíцете, Богоја́вљење кад бúде* [«День креста», и Богоявление, затем день св. Иоанна. Но ‘день креста’ <= канун Богоявления> не празднуют, только само Богоявление] Бр – Дк; *Обично за Водíце на Крстóвдън ва́ре пити́је* [Обычно для праздника Богоявления готовили в ‘день креста’ холодец] Ел).

### Богоявление (6/19 января)

**Водíце** «Богоявление» (Освящают воду на реке, затем берут домой, брызгают по дому, по загонам, хранят эту воду в течение года. Бр – Дк. *Прво је Крстóвдън, па по́сле су Водíце, Богоја́вљење. И онда у́јутро ишли смо на реку́ па смо се мили* [Сначала канун Богоявления, потом Богоявление. И тогда утром мы шли на реку и обмывались] Ел).

**Богојављење** – см. **Водице** (*Богојављење, ми га кажемо «Водице», ту кувамо питује за тај дан, меси́мо погачу* [Богоявление мы называем «Водице», тогда варим холодец для этого дня, печем лепешку] Бр – Дк).

#### День Иоанна Крестителя (7/20 января)

**Јовандьн** «день св. Иоанна» (*И Јовандьн, то празнујемо* [И день св. Иоанна празднуем] Бр – Дк; *На Јовандьн има да изађемо на улицу: и стари, и млади, и деца. Момци воде девојке и бацају њи у воду, да и купају. А људи има који су узели котле, босиљак. Једьн то носи, а двојица вате човека, мужа и носе га у реку. Ако плати, нема га удаве, ако не плати, пусте га у воду да га «удаве», да га умокре* [В день св. Иоанна все должны выйти на улицу: и старые, и молодые, и дети. Парни водят девушек и бросают их в воду, чтобы искупать. А есть люди, которые берут котелок, базилик. Одни несут это, а другие вдвоем хватают мужчину и тащат к реке. Если заплатит, то его не топят, если не заплатит опускают его в воду, чтобы его «утопить», чтобы его намочить] ВР).

#### «Бабин» день (8/21 января)

**Бабиндьн** «день бабы» (*Е, онда не радимо ништа, на тија Бабиндьн. Не плетемо, не прѣдемо, тако нешто* [Э, тогда не работаем, на этот «день бабы». Не вяжем, не прядем, такие работы не выполняем] Бр – Дк; *Жѣне се скупљају, празник, не раде ништа. Због жабицу, да не би говѣда ватала болес, «жабица» се каже* [Женщины собираются вместе, праздник, ничего не делают. Из-за болезни скота «жабица», чтобы крупный рогатый скот не болел, «жабицей» называют] Ел).

#### Часне вериге (16/29 января)

**Јужнице-Верѣжнице** «Честные цепи»<sup>1</sup> (Празднуется, чтобы гром не ударил. Известно и такое же название радуги, которая, по поверьям, пьет воду из источников в земле: *Јужнице-верѣжнице. И напију се воду, лѣзне, напију се воду, и даље че дѣзу увѣс* [«Южицы-верижицы». И напьются они <г. е. радуга> воды, и снова поднимаются вверх] Дк).

<sup>1</sup> Ср. также: (Петровић 1997: 242); праздник упоминается и в описании Т. Панайотовичем обычаев всего Пиротского края (Панайотовић 1986: 122).

Трифонов день (1/14 февраля)

**Зарезо́ја** «день св. Трифона» (*Зарезо́ја... Пра́зњуемо њега од жы́то. Вра́нци да ни не кљу́цу жы́то* [Зарезой... чествуем его из-за жита, чтобы воробьи не клевали у нас зерно] Бр – Дк).

Сретение (2/15 февраля)

**Господи́ње Сретéње** «Сретение» Бр – Дк.

**Богорóдично Сретéње** «Сретение» Ел.

Харлампиев день (10/23 февраля)

**Аралáмпиија** «день св. Харлампия» (*Аралáмпиија не́ка сла́ва, сла́ви ћу не́кој* [Это домашний праздник, кое-кто его празднует] Бр – Дк).

День св. Власия (11/24 февраля)

**Влáсовдън** «день св. Власия» (*На говéда сла́ва, та́ј дан ми сла́вимо на бла́го* [«Воловий», «коровий» праздник, этот день мы празднуем ради скота] Бр – Дк; *Кад óблак б́уде, исто пáлимо ту свéчу, чу́вамо је од Влáсовдън. Нáрочито, за пред óблак. Свéча је исто осу́кана <...> и пóсле ћу свé текá лепо омóтамо с бéл коньц и с црвén коньц. И чу́вамо ћу. То горí тьгáј док се колáч пресечé и пóсле се чу́ва. Па ле́то кад б́уде, пóјде стра́шан óблак, и свéчуту упáлимо и држ́имо ју нáпоље у рúку да се óблак расту́ри* [При приближении градоносной тучи мы зажигаем свечу, которую храним со дня св. Власия. Специально, для защиты от тучи. Свечу обматываем <...> красиво белой и красной нитью. И храним ее. На празднике она горит, пока разрезаем каравай, а потом хранится. И когда приходит лето, пойдет черная туча, а мы зажигаем свечу и держим ее в руке, выйдя из дома, чтобы прогнать тучу] Бр.).

**колáч за говéда** «хлеб, который готовят и режут для коров, волов в день св. Власия» (Кроме каравай «для волов», который режут при зажженной свече, выпекают еще и по одной маленькой булочке для каждого животного: *Уочи, спроти та́ј Влáсовдън рéже се колáч за говéда. На свáко говéдо се омéси јéдна, такорећи, туртица, да ми кáжемо, погáчка малéчка, оволи́ка. И прерéжемо колáч <...>, ја одлáзим у штáлу, свéча си горí, нóсим на свáку, кóлко íмам крáва, или тéлад. На свáко, крáву и тéлад, дадéм ту погáчку, туртицу да рúча, и на њу сол íма исто* [Накануне дня св. Власия режут каравай для

крупного рогатого скота. Для каждой коровы и теленка пекут одну булочку, маленькую лепешечку, вот такую. И режем крест-накрест каравай <...>, я иду в хлев, свеча горит, несу для каждой, сколько у меня есть коров или телят. Каждой корове и каждому теленку даю эту булочку, лепешечку, чтобы покушала, с солью] Ел.).

### Заговенье

**Месне поклáде** «мясное заговенье, последний день перед Масленицей» Бр – Дк.

**Сърна недела** «Сырная неделя, масленица» (*Цела недела Сърна недела се каже. Целу неделу љуљћу и не одврзују ћу. Врђу на неку врбу велику* [Вся неделя называется «сырной». Всю неделю качаются на качелях и не отвязывают их. Привязывают на какую-нибудь большую вербу]. Качаются все по порядку, от молодых до старых баб. Когда качаются первый раз, кричат: «*Да се рóде гр̀снице-е-е! Дуђе, дуђе како реку, тьње, тьње како иглу, а густе како маглу*» [«Пусть уродит конопля-а-а! Длинная, длинная, как река, тонкая, тонкая, как игла, и густая, как туман»] Бр – Дк).

**Сърне поклáде, Сирна поклáда** «последний день Масленицы перед Великим постом» Бр – Дк, Ел (*Последња је Сърна Поклáда*. Ел).

**Простéне поклáде** – см. **Сърне поклáде**. Бр – Дк.

**прóчка** «обычай посещения кумовьев и взаимного прощения обид в воскресенье, последний день Масленицы» (*И дође ни кум на прóчку* [И приходит к нам кум, чтобы мы друг друга простили] Бр – Дк).

**орьтњак, орьтња** «наполненная соломой рогатина, которую поджигают и крутят на Масленицу» (*Исто сламу метну у оно дво-стручно дрво, орьтњак се каже. И напљне, и запáле, и окрѣћу око њи* [Солому затыкают в раздвоенную палку, «оратняк» называется. Наполнят, подожгут и крутят вокруг себя] Бр – Дк. *На обе – на Сърне и на Месне вртү то и кажу га «орьтња»* [На оба – на сырное и на мясное заговенье вертят их и называют «оратня»] Ел. *Па óку: «Орьте-копьте, орьтњаџи вртете, бљéте свé у младéте невесте!»* [И кричат: «Орате-копате, “оратняки” крутятся, все блохи бегут к молодыухам!»]<sup>1</sup> Рс; Затем солому относят к ульям, чтобы пчелы роились вокруг ульев. Бр, Дк, Ел, Рс: *Орьтња кад прегóри, ондѣк се однесе... где има кошинице* [Когда «оратня» сгорит, тогда ее несут к ульям] Ел).

<sup>1</sup> Ср. также: (Златковић 1989: 386).

**а́ньһање** «игра, обычай в последний день Масленицы хватать зубами кусочек пирога, уголек, яйцо, которые привязывают на нитку» (Иногда действия различны: *Бáницуту а́ньһамо, у́гленѣт дѹвамо, а јáјцѣто ќлцамо сѣз зѹби на њѣга. Лѹльамо бáницу, и јáјцѣ лѹльамо, и жѣвѣ у́глен. У́глена дѹвамо да ни се не пѹцају у́снице. Бáницуту зѣвамо на њѹ као да ћу једѣмо. А на јáјцѣто исто и на њѣга текá ни од ѓрад ли штá ли је...* [Пирог «амкаем», на уголек дуем, яйцо хватаем зубами. Раскачиваем и пирог, и яйцо, и тлеющий уголек. На уголек дуем, чтобы у нас не потрескались губы. На пирог открываем рот, как будто ее едим. И яйцо тоже, от града, что ли...] Бр – Дк. Нитку завязывают в узлы в нескольких местах, загадывая, на кого из стариков в селе их завязали, затем ее поджигают и наблюдают: до какого узла дойдет огонь, тот умрет в этом году: *Ако стѹгне та вáтра до тѹја у́зъл, че у́мре* [Если дойдет огонь до этого узла, «считается», что человек умрет] Бр – Дк. *А́ньһа се то јáје. Свáки спрема јáје зѣне и кáже: «Дáј, да а́ньһамо, кáже, јáје»* [«Амкают» это яйцо: каждый открывает рот около яйца и говорит: «Дай-ка поамкаем яйцо»] Ел. Кое-где нитку хранят, чтобы связывать ею ноги заболевших овец, коз, после чего животные выздоравливают: *<...> И оди тѹја кóньцѹ у́знемo тамo вѣжемo на нóђе и óно тáко, тáко, на прóѣ. Те текá смо на стóку везувáли: б́ило јá-гáњци, било јáришита* [И от этой нитки берем кусок и привязываем на ноги <животных>, постепенно, постепенно – и <болезнь> проходит. Это мы так на скот привязывали: на ягнят или на козлят] Рс).

### Зимний обход с убитым волком

**прóси на влч́ину** «ритуальный обход с убитым волком с целью сбора подарков, в основном из шерсти» (*Уб́или бѣоше вѹка преди т́ри-чѣтири гóдине и тѹ га у нас дрáше, и кóжу му напл́нише сѣс слáму, па га нос́ише по селó. Кóј њим дáде чорáнци, кóј њим дáде пáре <...>, пѹно бѣоше збрáли!* [Три-четыре года назад убили волка и здесь его у нас ободрали, волчью шкуру наполнили соломой и носили его по селу. Кто-то им давал шерстяные носки, кто-то – деньги <...> много насобирали!] Бр – Дк).

### **Первая публикация на сербскохорватском языке:**

*Ана А. Плотњикова.* Зимски обичаји у Горњем Високу у етнолингвистичком светлу // Расковник. Београд, 1999. Година XXV. Бр. 95–98. С. 106–119.

## «Лада» – предсвадебный ритуал в области Горни Висок\*

Часть обширного горного массива Стара Планина на сербско-болгарском пограничье, от сел Дойкинцы и Рсовцы на севере до Криводола и Волковии на юге, называется Горни Висок (*Горњи Висок*). Это самая восточная окраина Пиротского края, достаточно удаленная от основных путей сообщения в восточной Сербии. Во время неоднократных посещений этого края Д. Златковичем, а также работы совместной российско-сербской этнолингвистической экспедиции, проведенной в июле 1998 г. Д. Златковичем и А. Плотниковой, были записаны подробные рассказы местных жителей о старинном предсвадебном обычае, который в других регионах Пиротского края не отмечается.

Обычай условно назван нами «лада» по его наименованию в ряде сел на северо-востоке края (Дойкинцы, Брлог, Еловица, Рсовцы): *ладу правимо* «устраиваем ладу», *пошлѣ девојџе на ладу* «отправились девушки на ладу», хотя часто встречаются и иные термины – *правимо Дѣну* «устраиваем дѣну» (Височка Ржана, Росомач), *вију бѣну* «вьют Бѣну» (Еловица), *прави се урубница* «устраивается урубница» (Росомач, Сенокос, Болевдол, Горни Криводол, Гуленовцы). Под именем «лада» ритуал кратко описан Т. Панайотовичем в книге, посвященной обычаям населения Пиротского края (автор описывает материал из сел Дойкинцы, Брлог, Рсовцы) (Панайотовић 1986). Кроме того, из ряда этнографических источников известны аналоги описываемого ритуала на сопредельной территории северо-запада Болгарии (Врачанский, Белоградчицкий, Берковицкий, Оряховский районы) (Маринов 1984: 452–455; Елчинова 1989: 108–124), где весь обычай называется *ладуване*, а основной персонаж – *лада* [Маринов 1984: 453]. При этом особая степень сохранности ритуала в Болгарии отмечается в селах, расположенных вдоль болгарско-сербской границы на территории горного массива Стара-планина<sup>1</sup>, т. е. ближайших к региону Горни Висок в Пиротской области. Как отмечают болгарские исследователи, на территории вне северо-западной Болгарии подобные обычаи не встречаются (Иванова 1995: 131). Таким образом, ритуал имеет

---

\* В соавторстве с Д. Златковичем.

<sup>1</sup> См. (Елчинова 1989: 112). Ср. также сведения Р. Ивановой о том, как ей лично в 1982 г. удалось увидеть ритуал «лада» в с. Копиловцы (Михайловградская область, ныне область Монтана), см. (Иванова 1995: 131).

четкую локализацию на севере сербско-болгарского пограничья – архаической по целому ряду культурно-языковых признаков балканославянской зоне.

На территории Стара-планины в Сербии свадебный обряд представляет собой сложный комплекс ритуалов, который включает несколько этапов и продолжается от двух до четырех недель, иногда даже и дольше. Предсвадебные ритуалы – договор (*уду́мушка*); «малое» и «большое» сватовство (*ма́ли ниша́н, голéми ниша́н*); «проверка» (*и́спит*), покупка одежды и обуви для невесты; *лада* (в селах региона Горни Висок); витье венков и бритье жениха. Сама свадьба совершается в воскресенье, в этот день невесту приводят в дом жениха. На следующий день, в понедельник, до восхода солнца ведут молодую за водой (*на́-воду*), после чего ее посещают родственники. В четверг после свадьбы родственники молодого идут в дом невесты, таким образом «возвращая визит» (*врча се го́сје*). Через неделю (иногда – через две или больше) ближайшие родственники молодоженов снова обмениваются визитами (*ма́ло го́сје*), и на этом свадьба завершается.

Ритуал «лада» исполняется на неделе, предшествующей свадьбе, чаще – до полудня в пятницу, иногда утром в четверг или субботу, а также и в субботу вечером. В селах, где проживает болгарское национальное меньшинство, ритуал называется *урубница* и совершается в субботу вечером. В Дойкинцах, Брлоге, Еловице, Рсовцах, Болевдоле, Сенокосе, Гуленовцах его исполняют только молодые девушки, в с. Горни Криводол – вся деревенская молодежь. По сведениям Т. Панайотовича, в «ладе» должно участвовать нечетное число девушек: самое меньшее – семь, самое большее – одиннадцать (Панайотовић 1986: 49).

Приготовление к исполнению ритуала происходит в доме жениха, куда собираются все участницы, причем каждая девушка приносит цветы или веточки вечнозеленых растений для венков на посуду с ракией и для украшения ворот и дверей дома жениха. Затем вся процессия во главе с главным персонажем – ряженой в «невесту» девушкой – с песнями и музыкой движется по селу к источнику, где совершается основное действие ритуала: «невеста» трижды набирает воду. Другой значимый компонент ритуала – приготовление «невес-той» одного из свадебных хлебов, осуществляемое перед отправлением к источнику или по возвращении в дом с водой для замешивания этого хлеба. Шествие процессии по ряду признаков уподобляется настоящей свадьбе, в частности – ритуалу посещения источника



настоящей невестой в первый день после свадьбы. Наиболее полная имитация свадебного шествия отмечена в с. Дойкинцы, где в процессии участвует не только «невеста», но и «жених»; участницы несут свадебное знамя; их сопровождает флейтист или даже группа музыкантов, как на настоящей свадьбе.

Группа девушек может называться *ла́да*, *бе́на*, *де́на* или *уру́бница* (*ору́бница*), название может быть образовано по образцу терминов, употребляемых по отношению к другим обрядовым девическим обходам, – *бенáрђе*, *венчáрђе* (ср. здешние термины *лазарђе* «девушки, совершающие обход села на Лазареву субботу», *вьрвьрђе* «исполнительницы обхода на Варвару», *росманђе* «исполнительницы обряда вызывания дождя»). Одна из девушек – «невеста»: *невéста*, *Ла́да*, *Бе́на*, *Де́на*; в селе Гуленовцы ее называют *кваитáрка*, в Росомаче – *ору́бничарка* (наряду с *Де́на*). В Дойкинцах и Рсовцах вместе с «невестой» шествует и «жених» (*младожéња*) – наряженная в мужскую одежду девушка; в Дойкинцах – обязательно из семьи жениха.

«Невесту» выбирает либо свекровь, либо жених, либо сами девушки выбирают самую красивую и бойкую подругу: «Самая лучшая девушка в селе – Бена» (Сенокос); «Дена – та, которая красивее всех, лучше других поет и танцует, самая хорошая девушка в селе» (Росомач). В большинстве сел одна и та же деревенская красавица становится «невестой» на разных свадьбах. Однако эту роль может исполнять только та девушка, у которой живы и мать, и отец. В одних селах следят за тем, чтобы она не состояла в родстве с женихом (Дойкинцы, Брлог, Росомач, Височка Ржана, Сенокос): «Выбирают молоденькую девушку, которая не приходится жениху родственницей» (Брлог); «родственница не может быть Ладой» (Дойкинцы). В ряде сел, наоборот, выбирают родственницу (Горни Криводол, Болевдол, Гуленовцы). Иногда в одном селе встречаются противоречивые требования к «Ладе»: так, в Дойкинцах можно услышать, что «Лада – родственница или соседка». В с. Брлог считается, что «Ладой» должна быть та, «которая не была девушкой жениха на этом свете». Достаточно часто бывает и так, что прежняя девушка жениха или любящая, но отвергнутая им девушка, просится на роль «невесты» в предсвадебном ритуале, чтобы быть потом парню невестой на том свете: «Первая, что ходила с парнем, она потом – Дена, ведь если он меня любит, а мы не поженились, так я на том свете буду его невестой» (Росомач). Практически повсеместно распространено поверье о том, что девушка, «которая в *ладе* становится невестой, будет потом его

невестой на том свете» (Еловица), «на том свете будет его женой» (Дойкинцы, Брлог, Височка Ржана), «будет настоящей невестой для жениха, когда они уйдут на тот свет» (Панајотовић 1986: 49).

Все девушки, как правило, нарядно одеты, особенно «невеста». В Дойкинцах «только невеста и жених в праздничной одежде, а остальные девушки одеты обычно»; «одна одевается, как невеста, или же все наряжаются, как невесты, так что на всех – что-нибудь необычно красивое, с вышивкой». В с. Еловица «невесту» одевают в праздничную одежду красного цвета (*невѣсту напράје а́леву*). На голове у нее маленькая красная шапочка, сплошь украшенная серебряными монетками (*кајџа*), или мужская шапка (Дойкинцы, Рсовцы), или шапка, которую жених наденет на предстоящей свадьбе (Сенокос, Гуленовцы), или цветной красный платок, край которого свисает на глаза (*једно перо да висі над лево око*), или платок, прикрывающий лицо (Брлог), глаза («Лада – та, которая закрывает глаза платком», Еловица).

Набор разных предметов «невеста» затыкает за пояс: деревянный стержень от воловьего ярма (*жесгла*), сверло, конскую уздечку (которую впоследствии надевают на коня настоящего жениха) и рукавицу или мешочек с зерном пшеницы (Дойкинцы). В некоторых селах к поясу привязывают кувшин (Брлог, Височка Ржана, Горни Криводол, Гуленовцы), шапочку *кајџу*, оброть, колышек, при помощи которого связывают снопы, гвоздь от санок или топорик-тесло. В с. Горни Криводол уздечка от коня жениха висит у «невесты» на шее. В Гуленовцах вместо уздечки «невеста» носит на шее и левом плече кожаную петлю в виде восьмерки, применяемую для соединения ярма с дышлом (*привој*). Во многих селах нет сведений о том, что к воде следует носить мешочек с зерном, сверло и некоторые другие предметы, однако сельские жители «слышали, что когда-то и такое носили» (Болевдол, Гуленовцы).

К источнику «невеста» идет с одним или двумя кувшинами для воды или котелком. Иногда котелок несут сопровождающие девушки. В Болевдоле прилепляют к кувшину воск и вдавливают в воск монетку. В Дойкинцах к воде носят и маленькую украшенную цветами фляжку для ракии (*шуленце*), которую затем используют на настоящей свадьбе.

Во время шествия по селу одна из девушек несет «свадебное знамя» (*барјак*) – длинную палку с привязанными к ней вышитыми холстами и тряпками или ярким полотном, чаще всего – красного

цвета. Затем его используют на настоящей свадьбе (Дойкинцы). В Росомаче все участницы танцуют, пока идут по селу, чтобы село процветало (*да буде напредак*), что связано с известными у южных славян продуцирующими функциями движения, и в частности обрядового танца.

Процессия девушек идет через село, и все, кроме «невесты», поют ритуальную песню: *Пошла је лада на-воду / Ој леле, леле на-воду!* – [Пошла Лада за водой, ой, леле, леле, за водой!] (Дойкинцы, Брлог); *Пошла је бена на-воду!* [Пошла Бена за водой!] (Сенокос, Горни Криводол, Болевдол); *Пошла је бена на-воду! / Пред њу је, зад њу је млад војна!* [Пошла Бена за водой! Перед ней, за ней – молодой супруг] (Дойкинцы); *Пошла је дена на-воду / на-воду за невесту / Ајде, дено, напредак да буде / Ајде, дено, на-воду д-идемо!* [Пошла Дена за водой, за водой, как невеста. Давай, Дена, пусть все плодоносит, давай, Дена, за водой пойдём!] (Росомач). «Невеста» несет посуду для воды и только улыбается. Жители села выходят посмотреть на «ладу».

У источника, куда через два-три дня (в понедельник после свадьбы) придет настоящая невеста брать воду, «невеста» наполняет свои кувшины и ставит их неподалеку. Вместе с «невестой» девушки начинают танцевать *зтворено коло* (танец типа хоровода) вокруг посуды с водой, смеясь и задевая кувшин ногами. Сосуд опрокидывается, его снова наполняют водой, и все опять танцуют таким же образом. Когда «невеста» в третий раз набирает воду, танец продолжается, но посуду уже никто не трогает. В с. Брлог кувшин бьет ногой ребенок, проливая воду два раза, а иногда и сама невеста опрокидывает посуду с водой. В Дойкинцах кувшин также наполняют водой три раза, три раза танцуют вокруг и три раза «слегка ударяют его ногами, чтобы только немножко воды пролить». Бывает, что сначала парни загрязняют воду, подсыпая в нее пепел и заставляя невесту менять воду (что напоминает подшучивание над настоящей невестой, отправляющейся за водой после свадьбы). Игры у источника заканчиваются танцем *отворено коло* («открытый хоровод»).

Ритуальные действия «невесты» с водой последовательно отражаются в песнях, которые поют девушки. Пока «невеста» набирает воду, в с. Горни Криводол поют: *Бена тóчи вóду!* [Бена набирает воду!], а когда танцуют все вместе вокруг посуды, то поют: *Бена вóди кóло!* [Бена ведет танец!]. Во всех селах возвращение «невесты» с источника отмечено пением соответствующих песен: *Бена се врча од-воду!* [Бена возвращается с воды!] или: *Лада се врча од-воду!* [Лада

возвращается с воды!]. Когда группа достигает улицы, где живет жених, девушки поют: *Врну се Бена од-воду / Пред њу је, зад њу је млад војна!* [Вернулась Бена с воды. Перед ней, за ней – молодой супруг] (Дойкинцы). В с. Височка Ржана говорят, что поют и другие «венчарские песни» (*венчарске пјесме*), «кто какие знает».

При подходе к дому жениха «невеста» бросает в сторону дома горсть зерна из рукавицы, следя за тем, чтобы большую часть пшеницы оставить для настоящей невесты, которая во время свадьбы из сита осыпает этим зерном дом жениха. В Дойкинцах, помимо «невесты», и другие девушки-участницы ритуала носят мешочки с пшеницей, которую затем бросают на дом, на «жениха» и на всех окружающих. Невеста здесь «бросает зерно на дом как можно выше», затем три раза понемногу «сеет» вокруг, а оставшуюся пшеницу вместе с рукавицей оставляет женщинам для передачи настоящей невесте. В Гуленовцах, наоборот, женщины из дома жениха осыпают зерном вернувшихся от источника девушек.

По возвращении с источника «невеста» поливает свекру руки, в с. Височка Ржана – и свекру, и свекрови, причем девушки подшучивают и над свекровью, и над «невестой», посыпая им на руки пепел вместо воды. В Дойкинцах «невеста» рубит деревянный стержень от воловьего ярма на кладке дров (что соответствует ритуальному действию, которое совершает по приходе в дом жениха настоящая невеста). Конскую уздечку она старается перебросить через крышу дома, «где пониже», или через низкое строение во дворе.

Принесенную с источника воду используют для выпечки обрядового хлеба – лепешки (*пита, турта, погача за ладу, погача за урубницу*). Кроме того, в Дойкинцах, Брлоге, Еловице, Росомаче и Сенокосе на этой воде замешивают еще и *косичњак* – хлеб с дыркой посередине. В некоторых селах «невеста» или пожилые участницы ритуала готовят также хлеб, называемый *ставеница* (Брлог, Росомач, Еловица). Именно этот вариант ритуала распространен в селах на территории северо-западной Болгарии, где выпечка свадебного хлеба, для которой приносят воду из источника, – заключительная часть ритуала *ладуване*.

Примечательно, что во многих селах региона Горни Висок с приготовления свадебного хлеба начинается весь ритуал «лада». В Дойкинцах иногда «невеста» – *Лада* – рано утром прежде всего замешивает «погачу». В Сенокосе рассказывают, что «невеста» сначала «просеивает муку для хлеба, затем замешивает, выпекает и делит

его, после чего все идут на воду». Нередко «невесте» помогают девушки и пожилые женщины, которые иногда даже пекут этот хлеб, пока молодежь совершает ритуал у источника.

Во всех случаях важным является участие «невесты» в процессе приготовления хлеба, особенно в его начале, когда она сама «обычая ради» должна просеять хотя бы часть муки через сито. Во время этой процедуры следят за тем, чтобы не слышно было ударов рук о сито, «чтобы не били после невесту». В с. Сенюк, пока невеста просеивает муку и делает закваску, девушки поют: *Јунакова мајка нѣчи растребјава. Квасъц помешала! Руће, беле руће, ружу ли сте жэле ил' бѣлу белију? Несмо ружу жэле нел' бѣлу белију* [Мать богатыря квашню чистит, закваску размешала! Руки, белые руки, розу ли вы жали или белую пшеницу? Не жали мы розу, а жали белую пшеницу].

Приготовленный хлеб (*ногачу, ниту* и т. д.) по возвращении с источника едят все участницы ритуала (Болевдол, Дойкинцы, Брлог). При этом повсеместно недопеченный хлеб означает, что молодые будут счастливы. В селах Сенюк и Брлог вечером на «ладу» подбрасывают вверх *косичьак*, и неженатые мужчины, парни борются за то, чтобы отломить от него кусок; в других селах это происходит на настоящей свадьбе. В Еловице молодая ломает и раздает *косичьак* во время свадебной трапезы в доме жениха; в Дойкинцах и Росомаче приготовленный на «ладу» *косичьак* молодожены едят перед брачной ночью, чтобы иметь детей. Кусок этого хлеба впоследствии скормливают домашним животным для повышения удоев молока. На разных этапах свадьбы используют хлеб *ставеница*: его ломают и передают по кругу во время самой свадебной трапезы (Росомач); едят *на госје* – в понедельник после свадьбы (Еловица) и т. д.

Обрядовые действия на «ладу» заканчиваются вечером: под конец дня девушки плетут венки для ворот и дверей дома жениха, а также и для украшения кубка для ракии, который затем используется для приглашения гостей на свадьбу.

В селах северо-западной Болгарии ритуал имеет ряд черт, которые можно считать типичными для «лады» в целом. Вместе с тем в болгарском ритуале наблюдаются и специфические локальные особенности. В этом регионе рано утром в день венчания выбирают не собирающуюся в текущем году замуж девушку или даже девочку, у которой живы мать и отец (в приграничных с Сербией селах считают, что она не должна быть родственницей жениху), наряжают ее в

одежды невесты и украшают так, как будто «сама невеста отправилась на венчание» (Елчинова 1989: 112). В селах вдоль болгарско-сербской границы «ладуване» проводят утром в пятницу, сразу после приготовления свадебного знамени *уруѓлица*, с которым девушки идут к источнику (Там же). К источнику «Ладу» ведут свахи и девери, она несет посуду для воды, причем коромысло украшено венками из базилика и других цветов, откуда, возможно, другое название ритуала в этих областях – *изнасяне на китка* (‘вынос букета’). В с. Рабиша (р-н Белоградчика) две свахи сами несут ведро, повесив его на сверло. Они поют песни с характерными для ритуала мотивами, например: «Пошла лада на воду...» (с. Чупрене, р-н Белоградчика); «Пойде лада на воду, / Пред нью, зад нью млад войно...» (с. Копиловцы, р-н Берковицы) (Маринов 1984: 453). У источника исполняются танцы вокруг посуды с водой, во время которых разливают воду, заставляя «невесту» до трех раз наполнять сосуды. На обратном пути в дом жениха поют песню «Врѣну се лада отводу, По нью иде млад войно...» (с. Чупрене, р-н Белоградчика) [Там же: 454]. На принесенной воде «Лада» замешивает хлеб (*шугава турта*, *прѣсна турта*), который затем мажут медом и называют *меденик*. Этот хлеб впоследствии используют в свадебном обряде: участники свадьбы разрывают его на куски, стремясь обнаружить запеченную в хлебе монету. В селах болгарско-сербского приграничья окончание ритуала отмечается большой трапезой, на которой присутствуют только женщины, девушки и дети, а прислуживает всем «Лада». Во время трапезы испеченный хлеб кладут на венок «Лады», а затем разламывают на куски: первый кусок предназначается свекрови или настоящей невесте; иногда свекровь прячет в деже два куса для молодых и дает их им во время свадьбы вместе с красным яблоком, «чтобы дети были здоровыми» (Елчинова 1989: 113). По окончании ритуала «ладуване» с девушки снимают свадебный наряд и облачают в него настоящую невесту.

Как видно из изложенного материала, предсвадебный ритуал «лада» характеризуется большим количеством структурных сходств и перекличек с центральным актом свадебного обряда, повторяя и дублируя его разные компоненты. Известно, что большие праздники обычно предваряются так называемыми «канунами», дублирующая семантика которых призвана усилить сакральное значение главных дней в календаре и семейном цикле обрядности. Аналогичный смысл имеет и предсвадебный ритуал «лада» с его ярко выраженными про-

дуцирующими и апотропейными функциями. Своего рода «зеркальное» отражение основного свадебного обряда дополняется и мифологическим подтекстом ритуала, в котором «Лада» – «будущая невеста» жениха на том свете. В этом плане интересны не только очевидные совпадения (свадебный наряд невесты, употребляемый термин *невеста*, дублируемые «невестой» ритуальные действия и т. д.), но также и символика предметов, которые являются атрибутами «невесты» в «ладе». Помимо колющих и режущих предметов-оберегов (гвоздь, тесло) для ритуала в регионе Горни Висок характерно использование в апотропейческих целях воска, металлической монеты. Значимы здесь и предметы с продуцирующими свойствами: пшеничное зерно, колышек для связывания снопов, а также многочисленные предметы упряжи и «конские» атрибуты, типичные для балканославянской свадьбы в целом. Как известно, в разных сербских и болгарских регионах при вводе в новый дом настоящую невесту (иногда вместе с женихом) нередко символически запрягают, «втягивают» за уздечку, проводят под конским ярмом, «нагружают, как кобылу», хлебом и т. д. И в сербском, и в болгарском ритуале «лада» отмечено использование сверла, наделяемого здесь особым символическим значением в связи с продуцирующими действиями кручения, верчения, совершаемых с его помощью (сверлом проворачивают дырку в рождественском полене «бадняк»; оставляют сверло накануне Рождества между ульями, а затем делают отверстие в дереве, «чтобы вилась и роились пчелы» и т. д.). Мотив начала, зарождения новой жизни, характерный для подобных действий, прослеживается в самых разных контекстах народной культуры балканских славян, в том числе и в свадебном обряде.

**Первая публикация:**

Д. Златкович, А.А. Плотникова. «Лада» – предсвадебный ритуал в области Горни Висок // Живая старина. М., 1999. № 3 (23). С. 5–8.

## Былички из восточной Сербии

В ходе диалектологических и этнолингвистических исследований в августе 1997 г. в восточной Сербии мы познакомились с Радомиром Виденовичем, 54 лет, уроженцем с. Шестигабар, со слов которого записали ряд мифологических рассказов, или быличек. Наш собеседник имеет неоконченное высшее образование (два года на филологическом факультете в Белграде по специальности «Зарубежная литература») и проживает практически постоянно в своем селе, интересуясь всеми удивительными и необъяснимыми явлениями, которые там происходят.

Рассказы Р. Виденовича совмещают аналитический и обобщающий подход к явлениям с традиционными сюжетами и особенностями былички. Неизменно сохраняются все характерные элементы быличек, придающие событию статус достоверности: обязательное указание на определенное место и время встречи с нечистой силой, ссылки на соседей, знакомых, родственников, а также и на личный опыт в этих происшествиях. Нередко отмечается троекратность в действиях героя происшествия; используются популярные в данной локальной традиции «мифические» имена и названия мест. Образ вампира Саввы, гора *Орлов камен* (Орлиный камень) на границе Сербии и Болгарии (излюбленное место обитания воздушных мифологических персонажей) впоследствии не раз встретились мне в ходе полевых исследований в окрестностях г. Княжеваца. Интересна и современная атрибутика быличек: трактор с прицепом, куда садится мифический персонаж «ала»; принадлежащая автору иномарка «джип» румынского производства, у которой постоянно глохнет мотор под действием порчи, сглаза, и др. Многие встречи с нечистой силой завершаются трагически; в ряде же случаев рассказчик подчеркивает, что употребление апотропейных средств (сук боярышника, закрещение) способствует избавлению от тяжелых последствий. Набор действующих в быличках демонологических персонажей можно считать типичным для мифологии Заглавака и Буджака. Характерно и хронологическое противопоставление необычных явлений: о приходах Чумы рассказчик сообщает как о событиях далекого прошлого, а все другие «встречи» соотносит со временем настоящим. Его собственные замечания подчеркивают позицию стороннего наблюдателя и человека образованного.



В речи Р. Виденовича сохранялись отдельные диалектные черты, но в целом он стремился представить свои наблюдения как определенный научный опыт о необычайных явлениях, поэтому некоторые ожидаемые нами диалектизмы намеренно не употреблял. Вместе с тем лексику и терминологию мифологических персонажей, явлений, действий мой собеседник с удовольствием использовал, считая названия важной составной частью своих рассказов. Название своего села Шестигабар («частый, т. е. густой, граб»)¹ он осознал как некий «Шестой Габар», склоняя синтагму по нормам литературного сербского языка («в селе Шестом Габре...»), хотя в целом именно для говора этого края употребление косвенных падежей не характерно. При переводе рассказов на русский язык я стремился по возможности передать речевые особенности рассказчика.

### Ала (1)

Люди в Шестом Габре многие годы верят, что ала² – сверхъестественное существо, которое появляется в определенных местах, всегда в одних и тех же. А это обычно такие места, которые находятся вне дома. И случалось, уже и сейчас, не только в прошлом, но и совсем недавно, что молодые люди встречались с этими алами. Они появляются в «глухое время ночи», значит – от полуночи до первых петухов. И конкретно на одном месте, недалеко от моего дома, многие годы, на самом деле – веками, появляется эта ала в виде очень сильного ветра, который шумит, сгибает до самой земли деревья. И как раз мой двоюродный брат ехал на тракторе (что очень интересно: трактор и ала; брат не был верхом на коне и не шел пешком), а ала также в облике этого сильного ветра, бури, которая охватывает определенное пространство, села к нему в прицеп трактора, но была настолько тяжелой, что трактором нельзя было сдвинуть прицеп. Брат обернулся, закурил сигарету и рассказывает, что видел ее в облике

---

¹ На эту этимологию указал мне участник экспедиции проф. Н. Богданович. Ср. также восточносербские топонимы *Габровница*, *Габарье*; последний и ряд других топонимов, образованных от *Граб* см.: (Вельковић 1996: 89).

² Название *ала* в селах восточной Сербии имеет ряд близких значений: «сильный ветер, вихрь», «демонический персонаж, ведущий грозные облака», «прожорливое чудовище, уничтожающее урожай», «ненасытный человек» и т. д.

какой-то тени, не животного, а тени, какой-то огромной прозрачной глыбы, которая легла в прицеп. И он снова попробовал поехать на тракторе и снова не смог его сдвинуть с места. Тогда он спустился, закурил сигарету, вспомнил, что следует перекреститься, хотя он и был коммунистом, не верил в Бога, некрещеный. И после того как перекрестился, он снова сел в трактор и, говорит, снова услышал этот страшный ветер, этот страшный шум: ала слезла с трактора, ушла вниз по дороге, опять гнула деревья, поднимала в воздух листья, вырывала траву. И трактор поехал, а он добрался до дома.

### Ала (2)

В том же самом месте, которое называется Велики Кладенац, многие годы появляется эта ала. И есть еще один случай помимо этого человека, к которому она села в прицеп. Шел к своему тестю и теще один молодой человек, который жил в Белграде (что очень интересно), у него был пистолет, и вообще он не боялся. Шел ночью, поздно ночью, и тогда появилась эта ала в том же самом облике: значит, сильный ветер, мощный ветер, сгибает деревья. Однако он ругался. Говорят, что ала не любит, когда человек ее ругает, обзывает и так далее. Он вынул пистолет и выстрелил в сторону этого урагана, этого ветра. Однако ала рассердилась, он ее спровоцировал, она рассердилась, схватила его и подняла достаточно высоко, и отпустила с целью, естественно, чтобы он разбился. Всё же ему повезло: внизу, где он упал, был куст – орех, большой лесной орех, а в нем росла эта лоза – «павит», одно такое многолетнее растение. И он упал туда, как на пружины, так что вообще ничего себе не сломал, немного оцарапался, пистолет потерял. Ала удалилась, считая, что его убила. А он потом вылез из этого куста и ушел домой. На следующий день вернулся, нашел пистолет, психически был совершенно нормален<sup>1</sup>, говорит, что испугался в тот момент, когда ала его очень высоко подняла, и он уже считал, что погибнет, но, к счастью, упал на этот огромный куст, как на пружины, и, таким образом, не погиб. И он вот уже долгие годы говорит, что не боится этой алы, но там не проходит ночью ни в коем случае!

---

<sup>1</sup> Это замечание вполне уместно в свете восточносербских представлений о вихре как причине душевных болезней.

### Змей и змеица

Змей-мужчина или змеица-самка – это нечто иное<sup>1</sup>. Имеет свой облик, конкретный, происходит от змеи, которая очень долго живет. Змея, которая не погибла в течение 77 лет, забирается в свое логовище, в свою нору и 19 лет оттуда не выходит. У нее вырастают крылья, ноги, она приобретает свой облик. Змей и змеица всегда имеют свой облик. А когда приходят <...>, если это змей, то – к женщине, если змеица – к мужчине, то превращаются в красивого мужчину либо в красивую женщину. И как раз недавно было два случая<sup>2</sup>: к одному парню приходила змеица и к одному человеку лет пятидесяти, относительно молодому, также приходила змеица. Два-три года они дружили, постоянно, этот человек становится слегка задумчивым, удаляется от своей жены определенным образом, спит один в комнате, оставляет открытым окно, змеица приходит, входит. Домашние или посторонние люди обычно видят ее, когда она летит. Во время полета, когда она расправляет крылья, можно видеть сияние, как у светлячка. Когда она складывает крылья, тогда его нет. И так вот за ней наблюдают. И затем она обычно останавливается на какой-нибудь ветке, дереве, входит внутрь и там принимает облик женщины (или облик мужчины). И с тем, и с другим змеицы дружили, вступали в любовные отношения, нормально, в течение двух-трех, четырех лет, с тем парнем – около четырех лет. И существует поверье, что если этот мужчина или эта женщина, как у нас говорят, «испортытся»<sup>3</sup>, значит, духовно замараются: духом, душой цыганки (или цыганина, если это женщина), тогда змеица перестанет приходить к ним. И в самом деле, и одного и другого, и человека пятидесяти лет и двадцатилетнего парня, водили спать на одну ночь к цыганке, поскольку они мужчины. И змеицы после этого появлялись, страдали, летали над домом, испускали эти свои крики (звуки, как у дикой утки: «тиюк, тиюк, тиюк, тиюк, тиюк»). И потом исчезли куда-то там, неизвестно куда. Я двадцать лет назад по следам рассказа этого нашего земляка из Шестого Габра... Говорят, что эта его змеица живет на

<sup>1</sup> Имеется в виду, что персонажи, называемые рассказчиком *змеј* (иногда *змај*) и *змејица*, отличаются от предыдущего – от «алы».

<sup>2</sup> В этой быличке совмещены несколько сюжетов, объединенные предполагаемым местом обитания этих персонажей (Орлиный камень) и сообщением о посещении этой горы самим любознательным рассказчиком.

<sup>3</sup> В рассказе был употреблен термин *огалáте се*.

Старой Горе<sup>1</sup> на самой границе с Болгарией. Существует такая гора – Орлиный камень. Там находится пещера, отверстие. Говорят, что тут и живет эта змеица.

Да и гораздо раньше, когда мой отец изучал вязальное ремесло, так там к жене его мастера приходил тоже змей, мужчина. И потом он украл и унес на спине его жену. И также на этом Орлином камне обитал, и муж позвал жандармов, в то время (сейчас – милиционеры) они назывались жандармами. Они пошли, нашли ее сидящей там и привели домой, жену. Однако змей пришел, и жандармы ждали его с ружьями, стреляли, а этого змея видит только женщина или только мужчина, к которым он приходит. Остальные его не видят. Значит, для других он – невидимый. Так вот она им показала, на каком он дереве, на одном дереве, на тутовом, на его ветке. Она показала под давлением мужа, показала жандармам. Они стреляли из ружей и ранили его в правую ногу. И он улетел и больше не возвращался. Я ходил в эту пещеру, заинтересовавшись этим, чтобы увидеть, есть ли там какие-нибудь следы. Там было полно летучих мышей и след в виде серебряной нити, такой, как оставляет улитка. И в этой пещере, там, на Орлином камне, значит, на самой границе Сербии и Болгарии, мы нашли один скелет, который действительно был похож на змея, как о нем рассказывают. Значит, была у него голова, позвоночник, передние ноги, задние ноги и хвост. Только кости. Большой; больше, чем человек, мужчина или женщина. Предполагается, что здесь этот змей или змеица умерла (умер) и что остался скелет.

Недавно этот парень, этот парень недалеко от Орлиного камня в селе Папратна, дружил с этой молодой змеицей. А потом, когда его водили к цыганке (переспал с ней, значит, она его, по поверью, духовно замарала), змеица долго кружила над этим селом и тосковала по нему. Они его скрывали, естественно, мужчина или женщина должны скрываться, поскольку змей или змеица рассержены, нервозны, в отчаянии и так далее. Тем не менее она добралась до него, подняла очень высоко в облака, отпустила, и он разбился. Мне рассказывал директор гимназии, учитель гимназии в Княжеваце, он из этого села и был на похоронах этого парня. Действительно парень упал с какой-то огромной высоты, так как весь разбился. Там нет ни скалы, ни такого дерева, чтобы упасть и так сильно разбиться, а известно было, что в течение нескольких лет змеица приходила к юноше. И предпо-

---

<sup>1</sup> В оригинале – топоним *Стара Планина*.

лагается, что эта змеица жила недалеко от села, тоже в одной пещере. Позже в ущелье, где находилась эта пещера, солдаты строили дорогу, и все пещеры разрушены. Там ли эта змеица теперь или нет?..

### Осени (1)

В том же самом селе, в Шестом Габре, появляются, тоже в течение многих лет, на самом деле – веками, осени<sup>1</sup>. Осени появляются в строго определенных местах, живут обычно в каком-нибудь старом дереве с дуплом, в какой-нибудь речке, рядом с огромной скалой, но всегда в одном и том же месте. И появляются в определенных обликах, например, на одном месте появляются в виде кошки, на другом – в виде курицы с цыплятами, на третьем – в виде женщины. Я знаю конкретно все три случая. И появляются обычно в «глухое время»<sup>2</sup> и пока тепло, значит, весной, летом и осенью. Не отмечен случай их появления зимой. И недавно один молодой человек, тоже сорок третьего года рождения<sup>3</sup>, ему тогда было сорок лет, повстречался с осенем, т. е. осень «осенил»<sup>4</sup> его в образе женщины, точнее двух женщин, которых он знал раньше, но они предстали перед ним голыми, выйдя из одной вербы, и приказали ему запрячь коров в телегу и пойти вверх по горе, куда бы он сам ни в коем случае не мог отправиться. Он погонял коров, а они толкали, помогали, и коровы, действительно, тащили телегу; предполагается, что осени имеют большую силу. Они затолкали вверх эту телегу, железную, на колесах, с мукой, которую везли с мельницы. И осени имеют намерение причинить какое-нибудь зло человеку, например уморить его, утопить и тому подобное. И они попробовали этого молодого человека сбить с дороги, столкнуть его в пропасть, чтобы он пострадал. Тем не менее, хотя этот мужчина и был «осенен», коров осень «осенить» не может;

<sup>1</sup> *Óseň* (pl. *óseni*) – характерный для восточной Сербии демонологический персонаж, выступающий в роли или привидения, или дьявола, черта, способного принимать различные зооморфные и антропоморфные облики, сбивая людей с дороги, заманивая их в непроходимые места, очень часто – в воду (реку, болото). См. также в настоящем издании стр. 136–139.

<sup>2</sup> Серб. *глуво доба* (букв. «глухое время») ‘ночное, позднее время’.

<sup>3</sup> Имеется в виду, что рассказчик и герой былички одного и того же года рождения.

<sup>4</sup> *Осэньи* – околдовать, заворожить, зачаровать, затмить кому-либо ум, память (Динић 1988: 188).

например, корову, овцу, собаку и так далее – не может. Только людей. Коров, значит, не мог «осенить», и коровы были для него спасением. И эти две «осенице»<sup>1</sup>, они долго мучились с ним, чтобы его уничтожить. Однако прошло уже довольно много времени, и в одном доме на краю деревни залаял пес и запел петух, а как только осень слышит, что лает пес или поет петух, он сразу оставляет свою жертву и убегает, исчезает.

### Осени (2)

Есть и много других случаев с этими осенями, например, «осенили» одного пожилого мужчину. Осень предстал в облике животного и вел его вниз вдоль реки очень долго, как будто бы завел его в один кабак и дал чашу с вином, чтобы с ним выпить. Такие были у этого человека, который «осенен», ощущения. Однако он вспомнил, что следует перекреститься, перед тем как выпить. Перекрестился, осень убежал, а он увидел, что оказался в реке, точнее в омуте, в воде, сидит весь мокрый, весь выпачканный в грязи и в руках держит не чашу, а череп коня. Гораздо раньше здесь где-то погиб конь, и остались кости, череп, и дьявол... ээ... осень<sup>2</sup> дал ему этот конский череп вместо чаши, чтобы пить из него вино.

### Вампир или тенац

Обычно, когда умирает мужчина, обычно мужчины приходят, появляются в облике вампира и в облике тенца. И существует верование: перед похоронами нужно мертвецу, мужчине, иголкой или колючкой<sup>3</sup> проколоть ухо и не допустить, чтобы через него перескочила кошка. Если такое случится (а обычно мертвеца сторожат в течение одной-двух ночей в доме), перепрыгнет через него кошка и

---

<sup>1</sup> *Óсењице* (f. pl.) – такой словообразовательный вариант встретился мне единственный раз.

<sup>2</sup> Характерной можно считать внезапную замену имени *осень* на *ђаво*, поскольку нередко в представлениях жителей восточной Сербии оба этих персонажа объединяются, причем *ђаво(л)*, *ђаволи* часто служит собирательным названием нечисти.

<sup>3</sup> В оригинале *трн*, т. е. возможен перевод «колючка, шип», а также «терн колючий, боярышник». Возможно, речь идет о колючке боярышника как апотропейном средстве.

его, как говорят в Шестом Габре, «не начнут»<sup>1</sup> иголкой или колючкой, тогда он до 40 дней превращается в тенца<sup>2</sup> и как тенац приходит в дом, где жил, обычно он приходит к своей жене, к своим детям и вытворяет определенные трюки: забирается на чердак, скидывает вещи, пытается сбросить крышу с дома, открыть загон с овцами и выпустить их ночью, вывести коров из хлева. Его можно увидеть в облике тени, значит, домашние видят его как тень и слышат, как он двигает вещи, дышит, зовет людей по именам и так далее, до 40 дней. А после 40 дней он больше не приходит. ...Вампир появляется и после 40 дней, он может появляться многие годы. И он приходит в свой дом и в чужие дома по соседству. Вампир приходит более долгое время, тенац приходит до 40 дней.

Я слышал также один рассказ, его мне рассказал мой дед, отец моей матери. Некий Савва приходил как вампир в течение многих лет, звал людей, выпускал на улицу коров, овец ночью. Открывал ворота во двор, открывал двери дома, и тогда они стали бороться против этого вампира. Лучшая защита от вампира – колючка боярышника<sup>3</sup>. И они его сторожили, поджидали, пока он попадет в такое положение, что можно будет уколоть его шипом боярышника. Говорят, что у него только кожа, а внутри – какая-то жидкость в виде вроде бы крови. У него нет костей, выглядит так же, как человек. У него внешность человека, который умер и превратился в тенца. И тогда его обманули однажды ночью: ждали его на могиле, на той могиле, в которой похоронен этот человек – Савва. Он выходил из своей могилы через какую-то дыру, отверстие в земле. Ждали его там два храбрых человека и этой колючкой его укололи, и тогда он лопнул, как мячик, детский мячик, если его проткнуть, сплющился, и из этой кожи, которая осталась на могиле (в виде змеиной кожи), вытекла какая-то жидкость: была ли это кровь или какая-то другая жидкость? И этот вампир больше не возвращался. Значит, убили его.

---

<sup>1</sup> Этот термин известен и в других селах из окрестностей Княжеваца: *мртвац се начне*, т. е. покойника надкалывают, надрезают металлическими предметами и другими орудиями-апотропеями.

<sup>2</sup> В.-серб. *тенџ* ‘вампир, в которого превратился покойник до того как прошли 40 дней после смерти (без плоти)’. Ср. также: *тенџ* «вампир» (Динић 1988: 276).

<sup>3</sup> В оригинале *глогов трн* – апотропейное средство, известное по поверьям из многих южнославянских регионов.

### Чума

Это происходило гораздо раньше в Шестом Габре, может быть, 80–100 и более лет назад. Приходила в определенные дома и совершала свои разбойные нападения, значит, убивала обычно детей чума – мальчиков, девочек. Она невидима, приходит ночью. Есть конкретные случаи: у мужа и жены был сын, единственный ребенок, его убила чума, так рассказывают. Я случайно слышал эту женщину, которая умерла лет пять-шесть назад. Приходила чума и убила ее сына, единственного ребенка. Приходила она много раз в этот дом, они оставляли на пороге своего дома, в дверях, ветку боярышника. Боярышник – это колючий куст. Оставляли ветку боярышника, поскольку верили, что чума, так же как и вампир, убегает от него, от шипа боярышника. И они оставляли, однако она приходила с другой стороны дома, из другого окна; говорят, что чума поднимается под крышу на чердаке и тогда целую ночь там гремит<sup>1</sup>, как говорит эта баба, значит, бегаёт, носится, дышит, бросает вещи, которые лежат на чердаке, стремится уморить ребенка, которого себе наметила. И ей удалось уморить их сына.

### Маджиярка

Говорят: женщина – маджиярка<sup>2</sup>. Она занимается магией<sup>3</sup>. Есть такие женщины, которые могут сделать так, чтобы у коровы не было молока или вместо молока текла бы кровь, потом может сделать так, что целая семья попадает в беду: работа ни у кого не ладится, брак распадается, хозяйство пропадает, люди непрерывно ссорятся, дерутся и всякое такое. Как раз в моем селе Шестом Габре жила одна женщина, которую звали Надица. Она была сухая, черная, худая, она умела наводить порчу, обучившись этому у своей бабки еще девушкой. И она многим соседям вредила: и скоту, и людям. Между тем говорят, и я лично слышал это, а позднее и сам наблюдал: когда та женщина, которая занимается колдовством и вредит людям, скоту, умирает, то перед смертью она не может говорить, а только лает, как собака, или блеет, как овца, или мекает, как коза. И как раз эта со-

---

<sup>1</sup> В оригинале используется глагол *тутњи* – громыхать, грохотать, греметь.

<sup>2</sup> В.-серб. *маџијарка* – колдунья, ведьма, чаровница.

<sup>3</sup> В оригинале распространенный в этих селах устойчивый оборот, обозначающий занятия магией с целью нанесения вреда: *пра(ви) маџије*.



седка Надица в восемьдесят с лишним лет, за месяц до смерти, не проговорила ни одного слова, а лаяла, как собака. Поскольку ее дом был рядом с моим, я много раз приходил к ней. Она вообще ни слова... а мы ее знаем как маджиярку, многим вредила, и сейчас, на исходе жизни, значит, за месяц до смерти, она ни одного-единственного слова не проговорила, а только лаяла, как пес, как собака.

### Дурной глаз

В том же самом селе, в Шестом Габре, и в других селах существуют поверья (а известны и почти подлинные случаи), что есть женщины с дурным глазом<sup>1</sup>, а есть и такие мужчины. И, например, если кто-то куда-то отправляется, а они его непосредственно перед дорогой или перед началом работы видят, либо о чем-то спрашивают, либо посмотрят на него, то должно произойти какое-нибудь несчастье: или у человека сломается машина, или он упадет с дерева, с груши, яблони, сливы, или произойдет несчастный случай. Как раз в моем селе по соседству живет один пожилой человек, ему шестьдесят с небольшим, так у него глаза посажены очень глубоко, и он как будто бы смотрит из какого-то дупла. И когда он посмотрит на человека или спросит его, куда тот идет... Со мной случалось, например, конкретно, есть у меня автомобиль, «джип» румынского производства, и человек этот выйдет, посмотрит перед тем, как мне нужно ехать (два-три раза так со мной случилось) или спросит, куда еду и в таком духе; обычно не спрашивают, куда отправляешься, а он спрашивает, так автомобиль просто едет и вдруг останавливается, глохнет мотор, не двигается с места – и всё тут. И вообще, происходят события, которые несколько непонятны современным людям, а объяснимы только с учетом того, что у этого человека – дурной глаз.

#### Первая публикация:

А.А. Плотникова. Мифологические рассказы из восточной Сербии // Живая старина. М., 1998. № 1 (17). С. 53–55.

---

<sup>1</sup> В оригинале: *жене које имају урокљиве очи*.

## Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян

Демонологический аспект славянских народных поверий о погоде, атмосферных явлениях и воздушных стихиях связывается в основном с негативными природными феноменами: сильным ветром, вихрем, бурей, градом, громом, молнией, засухой и т. д. Мифические черты и демонические характеристики приписываются также необычным природным явлениям: сиянию солнца во время дождя, появлению на небе комет и метеоритов, затмению солнца или месяца. Никак не отмеченными, мифологически нейтральными оказываются обычные, привычные, «средние», «нормальные» условия существования человека: тихая, безветренная погода (если только это не чрезмерное затишье перед грозой или в полуденный час), солнечный день (но не жара и зной), морозный день без снегопада и метели и т. д.

Разбушевавшаяся стихия служит источником разнообразных поверий о драках, преследованиях, плясках демонов, а также их нападениях на людей, животных, растения, предметы человеческого труда. Нередко происхождение сильного ветра, вихря, бури, града связывается с представлениями о блужданиях душ умерших несправедливой смертью людей – так называемых заложных покойников. Метафорическое соотнесение атмосферных и небесных явлений с действиями демонических персонажей в основном обусловлено наблюдениями за самими природными феноменами: пронесшийся по небу метеорит или комета вызывает к жизни представление о полете рассыпающего искры змея, крутящийся ветер, вихрь – поверье о пляске (свадьбе) ведьм, чертей, «самовил» и т. п., буря с сильными порывами ветра ассоциируется с дракой леших, летающих змеев, «здухачей» и т. п., затмение, т. е. исчезновение небесного светила с небосвода, – с поеданием, проглатыванием его каким-либо демоном или сбрасыванием его на землю вредоносными мифическими персонажами, гром – со стуком колес небесной повозки Св. Ильи или Бога и т. д.<sup>1</sup> Полет, пляску (или шире – свадьбу), драку мифических персонажей можно отнести к основным мотивам славянских представлений о негативных атмосферных явлениях. Вместе с тем выделяется и целый ряд

---

<sup>1</sup> Подобные аналогии в трактовках славянами окружающих природных явлений были замечены и описаны еще А.Н. Афанасьевым в «Поэтических воззрениях славян на природу» (Афанасьев 1994).

характерных действий мифических персонажей, связанных с нежелательными или необычными природными явлениями: кручение (верчение, витье), битье, метание предметов, преследование, бег, вождение, выдувание (воздуха), плач, свист, игра на музыкальных инструментах, громохание, пожирание и даже доение (например, небесного светила ведьмой, по болгарским представлениям). Следует заметить, что нередко происходит и прямое отождествление природных явлений и демонических персонажей, например: вихрь = «але» (в.-серб.), вихрь = «юда» (болг. Родопы), вихрь = душа умершего, вихрь = ходячий покойник (в.-болг.), вихрь = черт (полес., пол.) и т. д.

Ареальная картина распределения приписываемых нечистой силе небесных явлений показывает, что большинство перечисленных действий известно в поверьях всех славянских народов, причем такие действия, как, например, кручение, верчение, битье, свист, имеют ярко выраженные отрицательные коннотации, когда речь идет о природных феноменах. В поверьях всех славянских (и европейских) народов выражен мотив полета нечистой силы как толкование причины каких-либо атмосферных изменений. Активные перемены в воздушной среде связываются у славян с пляской, а также свадьбой демонов, что нередко находит отражение в языке (например, мотив свадьбы в представлениях о вихре: полес. *чортово весилля*, белор. *ведзьмина вяселле*; мотив пляски: серб. *играју коло ђаволи*, в.-серб. *играле се але* 'вихрь') и поддается картографированию как на концептуальном, так и на лексико-фразеологическом уровне. Мотив борьбы, драки воздушных демонов характерен для представлений южнославянской и карпатской зон. У балканских славян этот сюжет чаще связывается с образом демона-покровителя, защищающего принадлежащее ему пространство (село и сельские земельные угодья). Такой демон-защитник в восточной части балканославянского ареала представляется в змееподобном облике, что, в частности, отражают его названия: серб. *змај*, *змеј*, з.-болг. *змеј*, макед. *ламја*, болг. *ламя* и др.

В южнославянских поверьях об атмосферных и небесных явлениях отмечаются мотивы и сюжеты, или характерные для всех славянских народов, или общие только для южных славян, а также и те, которые объединяют верования балканских славян с инославянскими балканскими представлениями о природе<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Более широкий ареал (например представления европейских народов) в статье не рассматривается.

**Ветер, вихрь, буря, град.** Всем славянским народам известны верования в сверхъестественные существа, которые управляют, повелевают ветрами (или же вызывают, «водят» их). Ветер может осознаваться и как самостоятельный антропоморфный персонаж: по южнославянским поверьям, он рождается, крестится, женится, имеет дочь, живет на высокой горе или в пещере (Ковачев 1914: 68; Кулишић 1970: 63; Јанковић 1951: 36; Matičetov 1965: 1213).

Воспринимая ветер как приходящее к ним живое существо, люди обращаются к нему за помощью: дуют, свистят, поют, призывая его в нужное время. Известны многочисленные способы задабривания, увещевания ветра: приглашения на рождественский ужин, кормление остатками пищи, дар и своеобразная жертва ветру. Вызывая ветер в полуденную жару, во время жатвы или молотбы, следовало дуть, свистеть и даже петь: «Дуни, севере, дуни...» (Косово; Филиповић 1967: 71). В Македонии и южной Сербии приглашали ветер на рождественский ужин или на обед в «сырный понедельник»: выставляли на дворе еду (хлеб, молоко, ракию), дули на нее и обращались к желаемому гостю со словами: «Ела, ветре, да ручаме, а на лето да веџме» [Давай, ветер, пообедаем, а летом будем веять, т. е. молотить зерно] (Дебар; ЖС 1899: 121)<sup>1</sup>. В различных регионах Словении, задабривая ветер, оставляли для него еду на ветвях деревьев, бросали в воздух муку, зерно, крупу, остатки праздничных блюд, пепел от костей животных, потроха. В Штирии при выпечке хлеба оставляли на окне по куску для каждого из «четырех ветров», чтобы они «не так сильно дули» (Matičetov 1965: 1212; Radešček 1984: 268). В сербских селах Хорватии и Боснии, желая остановить сильный ветер, сжигали в печи лохмотья или старую обувь (Filipović 1969a: 54; Кулишић 1970: 63). Жертва или дар ветру встречается в том или ином виде и у западных, и у восточных славян. Например, в восточной Польше, приглашая во время жары ветер, говорили: «Подуй, ветерок, подуй, дадим тебе Анусю» (называли при этом имя какой-нибудь девочки) (Kolberg 1967: 267). В Архангельской губернии (Русский Север) женщины прибрежных селений выходили вечером к морю *молить ветер*, чтобы он помог их близким на воде. Они обращались к желаемому восточному ветру с обещанием наварить каши и

<sup>1</sup> Аналогичные народные ритуалы фиксируются у македонцев в Велесе, Струге, Охридском крае, Дебаре, Скопской Котлине, см. (Плотникова 1999: 339).

напечь блинов, хвалили его «жену» и в то же время посылали угрозы западному ветру, препятствующему возвращению мужей с моря (Подвысоцкий 1885: 28).

Ветер может выступать и как демон разбушевавшейся стихии, непогоды, приносящий вред людям и сельскохозяйственным угождениям. В этом случае он отождествляется с такими отрицательными мифологическими персонажами, как (*хала* (серб., болг.), *аждаја*, *ламња* (серб.), *ламја*, *ламя* (макед., болг.), *аламуња*, *аламуњчина* (южносерб.) и т. п. По верованиям балканских славян, *хала*, *аждаја* и *ламя* – это летающие (или живущие в воде) змеи, драконы. Как воздушные демоны они олицетворяют бурю, сильный ветер, вихрь. По верованиям сербов из окрестностей Болеваца, *ала* – черное и страшное существо в виде ветра, убивающее людей своим дыханием (Грбић 1909: 326). В селах недалеко от Княжеваца (восточная Сербия) *ала* – огромное, темное, как туман, существо, сильный вихрь, который сметает всё вокруг и нападает на людей, если они пытаются показать ему свою агрессивность<sup>1</sup>. По болгарским и македонским поверьям, когда рассерженная *хала* или *ламя* дует в воздух, возникает ветер. Название *хала* как обозначение сильного ветра с дождем, градом и громом известно в диалекте банатских болгар, в северозападной Болгарии *хала* – это вихрь, вырывающий с корнем деревья и рушащий дома (Стойков 1968: 262; Маринов 1984: 57), в окрестностях Софии *Пиротска хала* – ветер, пригоняющий градоносные облака со стороны сербского города Пирота в сторону Софии, и напротив, у сербов *Тимочка хала* – восточный ветер, дующий со стороны реки Тимок на запад, к региону Ресавы (Ковачев 1914: 69; Михајловић 1966: 117). У македонцев вихрь отождествляется с невидимым змеем-драконом *ламја* (ее атрибутами считаются темный туман, туча, облако), который может, например, закрутить оставленную во время работ в поле люльку с ребенком, отчего ребенок становится уродом, и про него говорят: *ламјосало го* (Вражиновски 1995: 49). В северноболгарских областях считается, что вихрь есть не что иное, как *змеј*, «който се увртял» [который внедрился] или в поле рядом с селом, или в самом селе, если охотится за любимой девушкой (Маринов 1984: 166; Кап.: 264).

Представления о вихре как результате различных действий демонологических персонажей *але* (*ала* типологически аналогична балканославянским змеям-драконам женского пола *ламја*, *аждаја*)

<sup>1</sup> Соб. зап. от информанта из с. Шестигабар (р-н Буджака).

находят отражение в соответствующей терминологии и словесных клише, например *свртéле се áле, игрáле су áле* («свились» алы, танцевали алы, в.-серб.)<sup>1</sup>. При встрече с этими воплощающими вихрь демонами предпринимаются различные защитные действия, например, в селах на Тимоке считается, что следует плюнуть в сторону вихря и сказать: «Тфу, алы, посере ми се, помоча ми се!» [Тьфу, алы, хочется мне с..., хочется мне с...!]<sup>2</sup>. Если человек, попавший под сильный ветер или в вихрь, получил увечья или помешался, сошел с ума, то об этом говорят: *сътíгле га áле, сринúле га áле, узéле га áле, заузéле су га áле, однесóше га áле* («настигли его алы», «свалили его алы», «взяли его алы», «захватили его алы», «унесли его алы»)<sup>3</sup>, откуда и соответствующие ругательства, например: *áле те однéле, áле те спáлиле* [пусть тебя алы унесут, пусть тебя алы сожгут]<sup>4</sup>. Обычно предполагается, что пострадавший получил увечья вблизи деревьев (*укачíл се у дрво, сътíгле га áле*), полежав в траве на «плохом месте» (*на лóше мéсто лéгла*). В этом случае месяц три булочки и с сосудом вина идут задабривать демонов: оставляют угощение на том месте, где человек получил увечья, подпал под действие ветра или вихря, после чего болезнь быстро проходит (с. Ново Корито, соб. зап.).

На территории центральной, восточной и южной Сербии, западной Болгарии и Македонии, где (*х*)ала или аналогичный змееподобный персонаж, называемый у южных славян *ламија* (*ламња*), *аждаја*, по поверьям, «водит» градоносные облака и своими ударами уничтожает посевы, распространен мотив противоборства «алы» и змея, защищающим от нее свое село. Как правило, по балканославянским народным представлениям, демонический противник нападает на село, земельные уголья, а его антипод, змееподобный покровитель села и земельных угодий (нередко это человек со свойствами

<sup>1</sup> Архивные материалы Малого диалектологического атласа балканских языков (МДАБЯ): община Княжевац, с. Доня Каменица (соб. зап.), а также собственные материалы из других пунктов, не входящих в сетку МДАБЯ: с. Равна, с. Ново Корито (община Княжевац). Этнолингвистический материал в Сербии и Македонии собирался по вопроснику для изучения лексики и традиционной народной духовной культуры балканских культурно-языковых традиций (Плотникова 1996а).

<sup>2</sup> МДАБЯ, Доня Каменица, соб. зап.

<sup>3</sup> МДАБЯ, Доня Каменица, соб. зап.; Ново Корито, соб. зап.

<sup>4</sup> МДАБЯ, Доня Каменица, соб. зап.

змееподобного демона, например рожденный от змея), защищает свою территорию от непогоды. Так, у македонцев «говорят, что он был как человек, от человека. Но была и *ламја*. Она ходила с тучами по житу, на одно поле, на другое и наносила ущерб. *Змеј* не давал ей ходить по ниве и уничтожать ее. Он ее прогонял, боролся с ней. Он был сильнее, чем *ламја*» (Вражиновски 1995: 41). Заметим, что поверья о битве мифологических персонажей как причина бури, града и прочих непогодных условий известны и в других южнославянских регионах<sup>1</sup>, а также западным и восточным славянам, прежде всего карпатского ареала. Вместе с тем функция защитника (покровителя) какого-либо надела земли присуща только балканославянскому типу воздушного змееподобного демона, т. е. на востоке южнославянской территории («Моя задача, – рассказывает в македонской быличке человек-змей, – летать по облакам и следить, чтобы град не ударил по посевам. Я прогоняю “ламино”, которая стремится “выпить урожай” из моих владений, а в других владениях есть другой змей, который наблюдает за своими полями...»); Македония; Вражиновски 1995: 37).

Если в роли демона, который гонит к селу грозовые и градоносные тучи, выступает женский змееподобный демонический персонаж («говорят, град – от “ламин” был: как только появится *ламја*, урожай больше нет»; «верили, что *ламња* водит облака с градом <...> это чудовище женского пола, ненасытное, мстительное, настоящая обжора: отобранное зерно она переносит в ушах в другое село» (Вражиновски 1995: 50; Зечевић 1981: 66) и т. д.), то функция защитника закреплена за мужским персонажем – героем-змеем или его чадом (серб. диал. *змајевито дете*, *змејаво дете*, реже – *аловито дете*), рожденным от связи с обычной женщиной. Исключение составляют случаи борьбы «хороших» и «плохих», т. е. «своих» и «чужих», змеев или возможного смешения функций. Характерным явлением для поверий юго-восточной Сербии и Македонии можно считать способность змея или его необыкновенного ребенка к борьбе во время сна. Пока человек-змей или животное-змей спит, его душа в облике орла, цыпленка

---

<sup>1</sup> См. целый ряд сюжетов о борьбе мифологических защитников села с демоническими предводителями градоносных туч отмечен на территории Сербии (Толстые 1981: 102–108); об ареальных особенностях персонажей и сюжетов подобных поверий см. карту с комментариями в книге: (Плотникова 2004: 222–231, 658–665); в настоящем издании о географии в западной части Южной Славии: стр. 51–65.

и т. п. отправляется на битву с врагом земельных угодий и урожая, см., например, (Плотникова 2004: 224–225). Аналогичные метаморфозы отмечаются и в балканославянских представлениях о противнике змея – «але», которая во время битвы превращается в орла, ворона (Зечевић 1981: 63, 67). Мотив расставания души с телом во время сна обоих противников – демонов непогоды – характеризует поверья о битвах «здухачей» (*здухачи, стухе, вједогоње, вјетровњаџи*) в западной Сербии, Черногории, восточной Герцеговине. Разрушения и потери после бури с грозой, сильным ветром, вихрем приписываются в этих регионах битвам «здухачей» из соседних областей и краев, при этом считается, что победившая сторона забирает урожай и плодородие себе. По некоторым черногорским поверьям, противостоящие друг другу «здухачи» вступают в борьбу в облике орлов (Дучић 1931: 279–280).

На достаточно компактной балканославянской территории, а именно на юге, фиксируются представления о ветре и вихре, связанные с мифологическими персонажами типа «самодива», «самовила», «вила», «юда»: Родопы, Пирин, Македония, отчасти западная Болгария и восточная Сербия, а также приморские области Адриатики. В прибрежных славянских регионах Адриатики подобная связь прослеживается эпизодически, например в отгонных формулах при приближении вихря: «Вук, виле, вук, у трн и у купину, јами црно јагње, па с ним у планину!» [Волк, вилы, волк, в колочки и ежевику, возьми черного ягненка и уходи в горы!] (Мићовић 1952: 257). В юго-западной Болгарии отождествление вихря с мифической «юдой», «самодивой» находит отражение как в языке (*юда, зла юда, пиринска юда* ‘вихрь’; Колев 1980: 82), так и в поверьях, ритуалах, обрядовой практике, народной медицине, текстах фольклорных произведений. По данным, собранным И. Георгиевой, болгарская *самовила*, *самодива* рождается в вихре, имеет его облик, «летает», пребывает в нем; нередко вихрь связывается с танцем этих персонажей (Георгиева 1983: 117), ср. также аналогичные восточномакедонские поверья о *самовиле* (Павловић 1959: 281). В Скопской Котлине возникновение вихря связывается с представлением о воздушной драке между «вилами»; от этой борьбы происходят опасные для людей *ветришта* или *самовили*, что, по замечанию М. Филиповича, отражает идентичные для этой местности понятия (Филиповић 1939: 516). Отождествление «самовилы» с ветром, вихрем фиксируется в целом ряде быличек, записанных на территории Македонии в конце XX в.: «*Самовили* – это ветры. Когда начнут



по кругу вертеться, как кольцо, дуют, завывают... говорят, что это *самовили*. Если ночью во двор выйдешь, *самовили* воют: уу, уу. Воют и гуляют. Могут и на человека напасть. Тогда он заболевает...» (Вражиновски 1995: 27). В западноболгарских областях нередко переплетаются представления о ветре-«самодиве» и ветре-«хале». Так, по описанию из окрестностей Самокова, демонические существа *вирушки*, *вихрушки* – почти то же самое, что *самодиви* и *самовили*, но если *самодиви* – легкие и невидимые существа, переносимые ветром, то *вирушки* – это «целые *хали*: они завывают и вьются, и тяжело приходится тому, кто окажется перед ними» (Ангелова 1948: 242). В западной Болгарии распространены также поверья о том, что *вихрушки* – сестры «самодив», которые им помогают; ветры – также помощники «самодив», разносящие во все стороны неблагоприятные желания и плохие мысли, которые «самодивы» внушают человеку (Маринов 1984: 62–64).

В ряде регионов Болгарии распространены поверья о вихре как о танце демонов, имеющих иное происхождение, нежели напрямую отождествляемые с ветром или вихрем «самовилы», змеи-драконы. Представление о вихре как о танце дьявола (дьяволов) или «караконджолов» встречаются в северной, центральной и южной Болгарии, реже отмечается сюжет о пляске «таласамов» (Северная Добруджа и др.), см. (Колев 1980: 78). Демоны, по балканославянским поверьям, участвующие в плясках и вызывающие тем самым вихрь, как правило, обретают некий обобщенный, собирательный образ нечистой силы. Мотив танца нечисти в вихре прослеживается в поверьях самых разных южнославянских регионов, в то время как сюжеты борьбы и противостояния атмосферных демонов-драконов, «врагов» и «защитников», а также связи «самовилы» с метеорологическими явлениями наиболее распространены в балканославянской части южнославянского ареала.

По представлениям всех славян, в том числе и на Балканах, душа умершего человека сродни духу, дыханию, дуновению ветра: если она не находит себе пристанища на том свете, то скитается в облаках, по небу; как правило, это души некрещеных детей или умерших противоестественной, насильственной смертью. По верованиям балканских славян, их души «не принимает небо» и они носятся по свету, создавая сильные ветры, вихри, бурю. В селах восточной Сербии на Тимоке полагали, что души висельников или утопленников *не идут пред Бóга него идут пред облак* (т. е. идут не к Богу, а предводительствуют облаками), поскольку эти люди «сами себе учинили

смерть». Земляки обращаются к ним за помощью при приближении градоносного облака, зовут их по именам и просят: «*Пренеси га...*» [Перенеси его... <облако>] или «*У помоч, вáрдите нас*» [На помощь, защитите нас]<sup>1</sup>. Аналогичные обращения к висельникам и утопленникам при борьбе с градом известны по описаниям из других сербских регионов (Драгачево, Шумадия, Поцерина, Копаоник и др.; Толстые 1981). Душа, «идущая не к Богу, а в облака», сама обретает демонический характер, а в ряде южнославянских отгонных формул и текстов обращение к душе несправедливо умершего коррелирует с обращением к мифологическому персонажу. Так, в восточносербской области Буджак люди обращались с просьбой отогнать градоносное облако не только к самоубийцам, называя их по имени, но и к христианскому святому Герману: *Пренеси га Бермане* (Пантелић 1974: 224), образ которого на юго-востоке Сербии и в Македонии приобрел отчетливые демонические характеристики: в Рождественский сочельник его вместе с тучей приглашают на ужин и «кормят», имя святого упоминается в болгарских и македонских проклятиях и т. д.

Объяснение причин возникновения сильного ветра и вихря как самоубийство, смерть новорожденного или убийство невинного человека широко известно в разных славянских ареалах. У мораван, словаков, поляков, украинцев и белорусов сильные порывы ветра связываются с самоубийцами – висельником, утопленником; так, в селам Волынской области «...кольбсь казáлы, як повíсыцца хто, то вíтэр вжэ вэлы́кый» (ПА, с. Красностав, зап. М.Н. Толстой); «лю́ди говоры́ли шо то хтось повíсывся, якáсь холэра вжэ повíсылась, а як на водí пиднима́ється, то хтось втопíвся» (ПА, с. Забужье, Волынская обл., зап. С. Белозеровой). По поверьям поляков, в шуме ветра слышны крики и стоны умерших неестественной смертью. В Полесье распространены представления о ветре, вихре, буре как следствии смерти колдуна, знахаря, которые «знали черта» при жизни, поэтому после смерти их души (как и души самоубийц) становились добычей нечистой силы, чертей, которые гнались за ними, вызывая непогоду: «Як шчо буря идэ, то ка́жуть, шчо колдуна́ хорáнять» (ПА, с. Забужье, Волынская обл., зап. Н. Мисник); «Деь якась повéсилось, чи утопíлось чи там по́мер пога́ный – шо так бури́ць, метé» (ПА, с. Боровое, Ровенская обл., зап. Т.А. Коноваловой); «Бу́ра нэ́гдэ, ка́жуть, зна́хор нэ́гдэ поме́р» (ПА, с. Радчицк, Брестская обл., соб. зап.); «Як

<sup>1</sup> МДАБЯ, Доня Каменица, соб. зап.; Ново Корито, соб. зап.

зрѡбица вихѡр ды бѡба якѡясь умѣрла, бѡюць: “Гѣто знахѡрка булѡ”» (ПА, с. Радчицк, Брестская обл., зап. Е. Плетневой) и т. д.

**Гром, молния.** С громом и молнией у всех славян связаны представления о преследовании Богом или Св. Ильей дьявола, который прячется в разных местах, а громовая стрела (удар грома, молния, орудие, которым бьет гром) его где-либо настигает, например, полес. [вихрь – это «чорт»], «на тѡго чѡрта и бѣе Пѣрун» или: «То на грѣм кѡжутъ полѣтила скалѡ, бо скалѡ чѡрта лѡпае, а як злѡпае, то грѣм вдѡрыть и забѣе чѡрта, и то всѡ починѡе горѣты, бо нѣчыста сѣла розльвѡеться смолѡю. Спочѡтку лѣтыть блѣскавка, а пѡтом Пѣрун бѣе» (ПА, с. Забужье, Волынская обл., зап. С. Белозеровой). О русских поверьях М. Забылин пишет: «...простой народ еще и до сих пор уверен, что когда слышат раскаты грома, значит, едет Илья-пророк, на огненной колеснице и убивает дьявола, который в то время укрывается, обращаясь при этом в разные виды, а особенно во младенцев, просит у людей укрыться; но ежели бы демон и за Икону Божию спрятался, то образ пощажен не будет. Громовая стрела, убив дьявола, уходит в землю и там, пролежав три года скрытно, потом объявляется в виде продолговатого пальцеобразного кремня» (Забылин 1990: 263–264). Аналогичные поверья известны южным славянам. Вук Караджич в своем «Сербском словаре» пишет: «Когда гремит гром, в народе говорят, что св. Илия по велению Божьему поражает дьявола [откуда сербская поговорка] *узврдао се као ђаво испред грома* [засуетился, как дьявол перед громом]» (Караѡић 1852: 163–164). Нередко в поверьях балканских славян место гонимого противника занимает не дьявол, а змей; это можно считать более архаичным явлением народной мифологии. Так, по убеждению македонцев, ударом грома св. Илия убивает «ламию»: он разъезжает на своей колеснице по небу и борется против «ламии», бросая в нее «громы», особенно в летнее время, когда вредоносная «ламия» уничтожает («пѣет») жито. Полагают также, что св. Илия бросает в нее морской камень, и от этого сильного удара возникает огонь. С этими представлениями связаны и некоторые бытовые запреты у македонцев: например, во время грома нельзя принимать пищу, поскольку «ламия» прячется за хлебом около людей, «чтобы ее не поразил сверху гром» (Тановић 1927: 390; Врѡжиновски 1995: 47, 50).

Прослеживая «участие» змееподобного персонажа в небесных баталиях, нельзя не отметить, что причиной грома в восточносербских

и западноболгарских областях нередко считаются действия самих змееподобных персонажей – «алы», «ламии», «змея». Так, в окрестностях Самокова (западная Болгария) верят, что гром и молнии вызывает выпрыгивающая из воды *ала* (Ангелова 1948: 242). В Бобошево (р-н Дупницы) полагают, что гром – результат жестокой битвы змеев (Кепов 1936: 116). По поверьям сербов на юге Косова, *змај* «выглядит как женщина, у которой есть крылья; она летает, выпускает гром и “поедает” человека» [Vukanović 1986: 445]. В этом веровании очевидно влияние представлений об «але», албанской «кульшедре» и других подобных им балканских «прожорливых» женских демонах, способных вызвать гром и грозовые тучи. Добавим, что, по южносербским поверьям, во время боя «змая» с «кульшедрой» возможно даже землетрясение (ср. албанские представления о землетрясении как о феномене, сопутствующем появлению «кульшедры»).

**Звезды, кометы, метеориты.** У славянских (и шире – европейских) народов распространены верования о звезде как спутнике человеческой жизни. В самых разных южнославянских регионах известны поверья о появлении новой звезды при рождении человека и о ее угасании с его смертью. Нередко падающие звезды рассматриваются как знаки смерти людей. В некоторых южных балканославянских регионах звезды, наоборот, считаются душами умерших людей, поэтому они появляются «тогда, когда живые спят» (Тановић 1927: 433). Отождествление звезды с человеческой душой после смерти встречается в сербском веровании о том, что падающая звезда означает, что чья-то душа убежала из ада (Чајкановић 1994: 340), ср. известное южным славянам в различных зонах поверье о падающей звезде как о побеге «раба из рабства»: увидев, такую звезду следует молчать, нельзя удивляться и т. п. Заметим, что поверья о падающих звездах как душах некрещенных детей обнаруживаются в полесских селах; так, в Волынском селе Забужье, увидев падающую звезду, давали ей имя: «Як зірка падае, то кажуць [крестя ребенка]: “Имя ойца и сына, чы Іван, чы Марына”, бо то, кажуць, нэкрэщэны дзіты падаюць» (ПА, зап. Н. Скарбо); «Як нихрэшэнны ўмрэ, а вийдэш на двір і падаэ зірка, то ка[ж]уць, такó перэхрэстіти і да́ти імя, дава́ты і мужски, і жыно́чэ, любэ́ імя, то́льки то і то. То ўжэ, ка[ж]уць, ста́нэш на том сві́те кумо́й» (ПА, зап. В.И. Харитоновой).

Наиболее выраженный мифологический аспект в верованиях балканских славян о ночных небесных явлениях связан с представ-

лениями о падающей звезде, метеорите или комете как о летящем змее, имеющем облик раскаленного тела, рассыпающего вокруг себя искры. Ст. Дучич, описывая традиционную народную культуру черногорского племени кучи, отмечает: «Змеи в сказках, рассказах и песнях представляются как некие огненные тела, которые с молниеносной скоростью перелетают из одного края в другой. Так и крупные падающие звезды отождествляются со змеями. ...Змей в своем полете падает в какое-нибудь озеро, иначе во всем крае наступила бы сильнейшая засуха» (Дучић 1931: 277). По наблюдениям С. Трояновича, записанным в г. Чачак (западная Сербия), «вечером над городом пролетел метеорит, окруженный светлым пламенем, так что осветил все окрестности, а простой народ говорил, что это *змај*, который полетел к своей любовнице» (Тројановић 1983: 151). Соответствующие представления распространены в восточной Сербии, Болгарии, Македонии. До сих пор можно услышать рассказы «очевидцев» посещения летящим змеем своей любовницы: «Моя бабушка встала на порог, а я была маленькая и вспоминаю об этом, как будто всё видела во сне. Она говорит: “Дети, идите посмотрите, как змей отправляется в полет к какой-то женщине”. И оно движется, а как движется, так за ним только искры летят. Это я и видела: оно летит как огонь» (восточная Сербия, р-н Княжеваца, с. Равна, соб. зап.).

**Засуха**<sup>1</sup>. Балканославянские поверья о летающем змее, который посещает свою любовницу, тесно связаны с представлениями о причинах наступающей в этих местах засухи. В основе подобных верований лежат два комплекса идей о летающем змее. Во-первых, змей как раскаленное, огненное тело, воцарившись в селе у своей возлюбленной, препятствует появлению дождя. Отсюда, по-видимому, происходят некоторые специфические способы борьбы с ним, например, в селе Равна в восточной Сербии, чтобы избавить бедную женщину от посещений змея, ставили при выходе из дома большую кадку с

---

<sup>1</sup> В данной статье не рассматривается круг сюжетов, связанных с засухой как следствием «неправильного» захоронения заложных покойников, как и проистекающие отсюда способы вызывания дождя, например потопление «пеперугами» креста в реке в селах восточной Сербии и др., подобные поверья и ритуальные действия в сопоставительном аспекте (полесско-сербские, полесско-болгарские параллели) подробно описаны в статье Н.И. и С.М. Толстых (Толстые 1978).

водой, «чтобы змей утопился» (восточная Сербия, с. Равна, соб. зап.), т. е., вероятно, утратил свои основные качества огненного, жаркого сверхъестественного существа. Во-вторых, в тех балканославянских регионах, где змею приписываются функции защитника полей от непогоды (восточная Сербия, западная Болгария, Македония), считается, что, задержавшись у своей возлюбленной, змей забывает о своей роли «подавателя дождя» (Зечевић 1993: 259; Вражиновски 1995: 37–40). С целью восстановить благоприятные погодные условия жители совершают обряд изгнания змея из села достаточно традиционными для подобных ритуалов способами – с помощью создания шумового эффекта.

В начале века, по сведениям М. Станоевича, обряды изгнания змея из тимокских сел в случае продолжительной засухи проводились достаточно часто: «Змея прогоняли следующим способом. Вечером в определенном месте собирались мужчины, в основном парни, и каждый нес с собой какой-нибудь металлический предмет: кастрюлю, кочергу, сковородку, крышку и т. п. В полночь вся толпа со страшным шумом начинала свой путь по селу, от начала до конца. Очень следили за тем, чтобы никто не проговорил даже слова, чтобы змей не догадался, что его прогоняют люди, иначе бы он снова приходил начал приходить в село. ...Обряд часто повторяли до тех пор, пока не пойдет дождь» (Станојевић 1931:113). В селе Ново Корито рядом с сербско-болгарской границей и сегодня можно услышать рассказы о том, как *гонили змеја*: «Ночью собираются мужчины, кричат, стучат, гонят змея. И вот нет, нет дождя, а после этого пойдет. Преследуют змея, чтобы он ушел подальше, тогда здесь пройдет дождь. Вот как сейчас, гремит, гремит, облачно, а дождя нет. “Э, – говорят, – это змей не дает”. А мужчины тогда соберутся вечером, стучат, стреляют, гонят. И только после этого пойдет дождь» (р-н Княжеваца, с. Ново Корито, соб. зап.). Аналогичные обряды известны в северо-западной Болгарии: группа мужчин, раздевшись донага, в определенное время ночи обходит дома с дубинками в руках. Считается, что змей (прогнавший дождевые облака и закрутившийся в селе в виде вихря у какой-нибудь девушки) может спрятаться в любом строении, поэтому *гонци* обходят все закутки домов и дворов. Ни один из «гонителей» не смеет проговорить ни слова, иначе сойдет с ума, пострадает от змея (Маринов 1984: 166).

Иногда наступление засухи или выпадение дождя связывается с природой появляющегося в селе змея. В селах на Тимоке считается,

что существует два вида змеев: одни происходят от земноводной змеи или черепахи; такие змеи не бьются с облаками, а наоборот, приводят их туда, куда направляются сами. Если же змей произошел от сухопутной змеи или черепахи, то он при виде дождевого облака выходит на битву с ним, т. е. со змеем, который ведет за собой дождевое облако. Если победит нападающий, то наступит засуха, а если защищающийся, то хлынет дождь. Об их битве говорят: *бију се але* [дерутся алы] (Станојевић 1931: 112). Этот сюжет также представляет собой вариант традиционных для балканославянских народов верований в «добротого» (приносящего дождь) змея, который защищает поля от вредоносного змея-дракона («алы»), уничтожающего урожай, в данном случае – навлекающего засуху.

**Затмение.** В народных представлениях небесные светила Солнце и Луна наиболее подвержены действию демонических сил. Всем славянским народам известны верования о похищении светил с неба разными демонами. При этом наиболее распространенным является поверье о поедании, пожирании светила мифологическим персонажем. Более локальное распространение имеет балканославянский сюжет о «сваливании» Луны с неба с помощью определенных магических действий, превращения ее в корову и «доении» ведьмами, вештицами<sup>1</sup>.

Поверья о поедании, пожирании Солнца или Месяца как причине затмения (ср. устойчивые сербские обороты, характеризующие затмение: *једе се сунце, месец; уфати се сунце*) у балканских славян связывается с мифологическим персонажем типа дракона (змееподобного существа) или вампиром. Очень часто в подобных поверьях наблюдается смешение представлений о внешнем облике и функциях разных демонов, объединяемых одним именем – *вукодлак* (*влькодлак*<sup>2</sup>, *врколак* и т. п.). В верованиях Черногории и Далмации имя *вукодлак* относится к вампиру – покойнику, встающему по ночам из могилы. Предполагается, что в этом значении оно было заимствовано другими балканскими народами, албанцами и греками. О том, что в этих областях затмение солнца связывается с «поеданием» его вампиром, находим подтверждение в поверьях албанцев Черногории

---

<sup>1</sup> Данному сюжету посвящена недавняя работа О.В. Чёхи, выполненная на широком балканском фоне, см. (Чёха 2012: 230–247).

<sup>2</sup> О поедании светил как причине затмения мифическими существами, именуемыми **влькодлаци**, говорится в сербском памятнике 1262 г. (СД 1: 419).

(Кучи), которые полагают, что месяц «давит» *лампијер* (= *вампир*, фонетический вариант), а потому затмение называют *љугат*, т.е. «вампир» (Дучић 1931: 331. Вместе с тем в восточной Сербии (Тимокская Краина) сельские жители считают, что затмение Солнца вызывает «некий дракон (*аждаја*) по имени *врколак*, который стремится проглотить светило» (Ђорђевић Т. 1958/1: 41). Таким образом, в этом регионе за именем, близким «вукодлаку», кроется иной персонаж, выступающий в роли пожирателя Солнца. Аналогичны сведения о подобных мифологических существах у румын соседней Буковины: «*vircolaci* – змеи с песьими головами – во время затмения грызут Месяц или Солнце» (Там же). По верованиям вlahов северо-восточной Сербии, *врколак* – человек-демон, душа которого покидает тело; в это время «врколаки» едят Солнце и Луну, а потому считаются главными виновниками затмения небесных светил (Дурлић 1995: 238). В западной Болгарии также известны поверья о том, что затмение наступает вследствие поедания Солнца демоном *врколак* (БМ: 141). Но в болгарской традиции за этим именем также кроется не один образ: это и персонаж, сходный с вампиром, и человек-волк сродни восточнославянским образам «волколака». Заметим, что в восточнославянских традициях известны поверья, близкие восточносербским: так, в Проскуровском уезде на Украине записано: «затмение солнца, по народному понятию, происходит от того, что “ёго хтять крилати вовкулаки зьисти”» (Чубинский 1872: 13).

Ответ на вопрос, какой именно персонаж кроется за «крылатым вовкулаком», пожирающем Солнце, возможно, подсказывают многочисленные восточносербские поверья, аналогичные указанному выше из Тимокской Краины (*аждаја* по имени *врколак* стремится проглотить Солнце). С одной стороны, в соседних регионах (Болевац, Хомолье, Шумадия) отмечены представления о том, что змееподобные персонажи *але*, *хале* нападают на Солнце и поедают его, с другой – известны поверья о «поедании» его «большим черным быком» или «большим черным вепрем» или «огромным черным волком с большой пастью и длинным хвостом». Примечательно, что все эти мифические существа способны превращаться в людей (их можно узнать по шести пальцам на ногах) и считаются рожденными от «ал», которые нападают на Месяц (Милосављевић 1913: 400–401). Таким образом, в верованиях о «врколаке» на этой части балканославянского ареала отражается контаминация поверий о человеке-волке, человеке-демоне и змееподобном существе, пожирающем небесные светила.





Исследование демонических признаков, приписываемых в южнославянских поверьях атмосферным и небесным явлениям, показывает, что на балканославянской территории (восточная часть южнославянского ареала) отчетливо прослеживается мотив вредоносных змееподобных мифологических персонажей, которые связываются с непогодой. Чаще они предстают в облике женских демонов, с которыми вступают в борьбу защитники, покровители определенных мест и владений (змеи или сходные с ними персонажи, например люди-демоны, рожденные от змея, или люди, наделенные способностью противостоять непогоде, и т. д.). Сюжет борьбы, битвы атмосферных демонов известен в том же балканославянском ареале (битва змеев-драконов), а также и в западных зонах (западная Сербия, Черногория, восточная Герцеговина, Приморье), где распространен сюжет борьбы «здухов» и подобных им демонов непогоды, не связанных с мотивом змееборчества, но имеющих характеристики защитников определенной территории.

Карпатославянские (южнопольские, словацкие, западноукраинские) данные о демонических существах «планетниках», «хмурниках», которые во время сна борются с бурей и градом, с одной стороны, и о «смоках», «шарканях», преследующих друг друга и вызывающих ветер с бурей, – с другой, имеют много общего с балканославянскими (балканскими) сюжетами о борьбе атмосферных демонов. Вместе с тем для балканского ареала более характерна идея покровительства, защиты определенного места атмосферным демоном. Она прослеживается во всех сюжетах, связанных с метеорологическими явлениями, которые влияют на благосостояние общины, села: ветер, град, дождь, засуха. Отождествление разных других атмосферных и небесных явлений со змеем или его действиями находит особенно яркое отражение также в поверьях из балканославянских зон. Не менее характерная для южных славян связь метеорологических феноменов с действиями душ неправедно умерших (как и с иной нечистой силой, за исключением характерных балканских персонажей типа «самовила») имеет множество параллелей во многих других славянских ареалах.

#### **Первая публикация:**

*А.А. Плотникова.* Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / Институт славяноведения и балканистики РАН. М., 2000. С. 243–258.

## Мифологические ипостаси тени

В традиционных народных представлениях разных народов тень человека (или любого живого существа) воспринимается как его мифическая замена. Проекцией человека и своего рода его заменой в народных представлениях могут быть и тень, и след, и отражение в воде (например, в специальной жидкости для гаданий и пр.). При этом тень оказывается двойником человека (или животного) и может подвергаться мифическим метаморфозам вместо самого хозяина. У балканских народов эта идея реализуется в целом ряде мифологических контекстов. Формы подобных представлений и корреспондирующая лексика образуют значимые изоглоссы (изодоксы и изолексы) в пространстве Балкан.

Широко распространенные на Балканах поверья о строительной жертве с целью сохранения, как правило, важного для людей сооружения (моста, церкви и др.) основывались на представлениях о том, что тень человека (или животного) может быть замурована вместо своего хозяина. Например, мастер незаметно для окружающих измерял тень человека (или животного), оказавшегося вблизи строительства. Жертва подобных магических действий постепенно угасала и уходила из жизни, постройка же впоследствии обретала своего духа-хранителя: являющегося в облике тени существа, очертания которого напоминали умершего человека или любое другое существо, тень которого была замурована (овцу, быка и т. п.).

Подобные представления известны грекам, болгарам, македонцам, сербам, румынам; существуют баллады с общим сюжетом о замурованной невесте (жене) мастера-строителя уникального сооружения (греч. «Мост в Арте», болг. «Замурованная невеста», серб. «Строительство Скадара», рум. «Мастер Маноле» и т. д.). Такова, например, баллада, основанная на соответствующей легенде о кафедральном соборе в монастыре Куртя-де-Арджеш. По легенде, впервые опубликованной В. Александри в форме баллады, Черный князь (*Negru-vodă*) возмечтал построить Божий храм необыкновенной красоты, равного которому нет в мире. В поисках места для строительства князь с девятью зодчими и главным мастером Маноле проезжал по берегу реки Арджеш и встретился с пастушком, которого князь спросил, не знает ли тот о старых забытых недостроенных стенах. Пастушок привел свиту князя к этим стенам, и князь приказал рабочим и зодчим во главе с Маноле возвести там невиданной красоты храм. Мастера рьяно

взялись за дело, однако всё построенное за день ночью по неизвестным причинам рушилось. Томясь в раздумьях, Маноле увидел необычный сон, после чего сообщил зодчим и рабочим о голосе, который подсказал разрешение проблемы: в стену следует замуровать живую женщину, тогда строительство будет успешно завершено. Мастер Маноле умолял своих двенадцать рабочих и девять зодчих не сообщать ничего об этом своим женам. Однако помощники не сдержали данного слова, и рано утром все увидели, что к стене приближается только жена самого Маноле, чтобы принести завтрак мужу. В панике и горе мастер обратился к Господу с мольбой наслать бурю и дождь, ветер, мрак, дабы жена его вернулась домой. Преодолевая ненастье, женщина все-таки добирается до мужа, и тот вынужден приказать подсобникам замуровать жену в глухую стену. Таким образом, чудесный храм был достроен, однако Черный князь, увидев красоту храма, спросил мастеров, смогли бы они построить еще один такой же чудесный храм. Получив утвердительный ответ, князь вместо награды приказал убрать со стен храма лестницы, чтобы успешные строители навеки остались на стенах единственного по красоте храма. Осужденные на смерть сделали крылья из фанеры, но разбились. Там, где разбился мастер Маноле, появилась криница с чистой водой (РНП: 30–44)<sup>1</sup>.

С этой известной легендой (и балладой) соотносятся народные румынские поверья о тени; так, в Буковине верят, что строители, мастеращие большую стену, измеряют с помощью веревки тень каждого проходящего мимо строительства и замуровывают ее в стену, после чего человек, чья тень использована, долго не живет (Gorovei 1915: 336). В плане соответствий данной баллады народным балканским поверьям о замурованной в постройку тени представляется важным болгарский вариант баллады о мастере Маноиле, отмеченный М. Арнаудовым: мастер измеряет и замуровывает в фундамент постройки **тень** своей жены, после чего женщина чувствует озноб, лихорадку, заболевает и умирает (Арнаудов 1969: 682)<sup>2</sup>. Для современной греческой традиции, по наблюдениям К.А. Климовой, характерно превращение души человека в духа-хранителя постройки в результате различных дейст-

---

<sup>1</sup> О распространении типов баллады в пространстве карпато-балканского ареала существует объемный корпус исследований, см. литературу в работе (Иванов 2003).

<sup>2</sup> Подробнее о вариантах баллады в карпато-балканском ареале см. также недавно опубликованную работу (Голант 2009: 135–138).

вий строителей, в том числе и неумышленных: например, если во время строительства тень человека случайно упала на стену, т. е. несчастному «застроили» тень (Климова 2008: 51). По поверьям сербов, переселившихся в Румынию в результате нашествия турок, замуровать тень человека означало отделить душу от тела (Радан 2004: 135).

Для южных славян это типичный сюжет нарративов, которые фиксируются в восточной части южнославянского континуума, причем в еще более узком ареале отмечены и соответствующие наименования мифологического персонажа, происходящего от строительной жертвы (как правило, тени живого существа): в.-серб. *таласон*, *сења* 'тень', мак. *толосом*, *таласам*, *сениште* 'привидение в виде тени', болг. *таласъм*, *сенчище* и под. (подробнее см.: Плотникова 2004: 678–684). Например, по верованиям македонцев, человек, чья тень была замурована, умирал через 40 дней, затем в течение первых 40 дней его душа бродила в виде тени (*сенка*), а на сороковой день превращалась в демона – хранителя постройки, называемого *таласон* (Вражиновски 1998: 213–214).

Вот типичный нарратив из Болгарии о замурованной в стену тени, превращающейся в демона *таласъм*: «Едно време имало такива майстори, кат зафанат например голяма сграда, чешма, кладенец и вече те искат това да се пази. И кат искат това да се пази, зимат сянката<sup>1</sup> на някой си. Обаче те знаят как да му я земат тая сянка. Например, аз минавам, земат мойта сенка, аз до четиресто ше умра. И като умра до четиресто, моя дух веке отива във тая стая, в тая сграда, в тая чешма, в тоа кладенец и отива вече там. И аз паза го, паза го от лошите работи. От бомба например мога да го предпазя, бомбата да га изфърлям настрани, от вода мога да го предпазя – да не га извлече; от гръм мога да го предпазя – да поиде надалече грома. Такъва сила има таласъма. И той е от човек и от животно. Пак му земат сянката, турват га в тимеля» [Были когда-то такие мастера, как начнут строить, например, большое здание, источник, колодец и уже хотят, чтобы это охранялось. И когда захотят, чтобы это всё сохранилось, берут чью-нибудь тень. Но они знают, как брать у него тень. Например, я прохожу, берут мою тень, и я до сорока дней умираю. И когда умру до сорока дней, мой дух уже уходит в ту комнату, в то здание, в тот источник, в тот колодец, и уходит уже туда. И я стерегу его, стерегу его от неприятностей. От бомбы, например, могу его уберечь, бомбу

<sup>1</sup> Здесь и далее по тексту подчернуто мною. – А.П.

выброшу в сторону, от воды могу его уберечь, чтобы его не разрушила, от грома могу его уберечь, чтобы пошел далеко гром. Такая сила у «таласыма». И он происходит от человека и от животного. И берут у него тень, кладут ее в фундамент] (село Мустрак в области Сакар; Сак.: 248–249).

Граница бытования специфических наименований, обозначающих духа-хозяина постройки, который возникает из строительной жертвы, проходит через восточную и юго-восточную Сербию (Плотникова 2004: 678–684), сами легенды и поверья о строительной жертве известны на всей территории проживания сербов, а также и черногорцев и боснийцев. Идея связи тени с духом-хранителем дома у черногорцев отражена в специфическом поверье о том, что при убийстве домашней змеи (*змија кућница*) «погибает тень одного из домоцадцев и что через год он тоже умрет» (Дучић 1931: 323).

Другая мифологическая ипостась тени, отраженная в балканославянских регионах через лексемы \**sěn* / \**těn*’, – это образ вампира, ходячего покойника. Речь идет о центральных областях Македонии (велес. *сенка*, *сениште* ‘вампир, ходячий покойник’) и двух периферийных зонах Южной Славии: о восточносербско-западноболгарском пограничье (в.-серб. *тенџи*, з.-болг. *тенец*, *тенчоморац*) и побережье с островной частью Адриатики (Черногория и южная Хорватия), где отмечены лексемы *tenac*, *ten’ac*, *pote(n)chenik* (Плотникова 2004: 634–643). Одно из характерных восточносербских описаний такого мифологического персонажа – невидимая **душа** не имеющего покоя усопшего, которая в течение первых 40 дней после смерти бродит по чердаку, крыше, переворачивает и бросает вещи, скрипит воротами, выгоняет на улицу скот, рассыпает муку, выливает вино и т. д. Если в первые 40 дней после смерти этот персонаж, называемый *тенџи*, не исчезнет, то приобретает плоть и кровь (например, напивается вина из открытого сосуда) и превращается в вампира (*ванџир*) и живет среди людей, становясь более опасным для них<sup>1</sup>. Соответственно, само действие превращения в вампира, ходячего покойника обозначается глаголом *утенчи се*, *потенчи се*, *отенчи се* и т. п. (например: *Мртвџак се утѣнчи*, *ствџори се на тенџа* [Мертвец становится ходячим покойником, делается «тенцом»], с. Еловица, область Горни Висок, соб. зап.). Распространение подобной лексики в так называемой латераль-

<sup>1</sup> Соб. зап. в области Горни Висок (восточная Сербия), 1998 г., см. также (Златковић 1998: 46–48, 57–60).

ной зоне Южной Славии может свидетельствовать о ее более архаичном характере по сравнению с лексикой, обозначающей вампира в центральной части южнославянского культурно-языкового континуума. Вместе с тем сами поверья о тени как облике вампира, вурдалака встречаются на более широкой балканославянской территории; известны они и в соседней Греции (Климова 2008: 144).

В восточной Сербии встречается и демонический персонаж *осен, осења*, в функции которого входит запугивание ночных путников, катание на них верхом, сбивание с пути, одурманивание и пр. Например, в нарративах из восточной Сербии *осења* может предстать перед встречными в облике собачонки, белого ягненка, пестрых коз, дьявольской свадьбы и т. д. (Раденковић 1991: 24, 27–28, 28–29, 30). При этом *осења* может отождествляться с вампиром: *осења – вампир* (Раденковић 1991: 32).

Термины *сенка, сениште* в южных регионах Македонии (Битола, Гевгелия) известны как наименования родильных демонов, нападающих на роженицу в течение первых 40 дней после родов. *Сенка* является к роженице ночью в облике кошки, курицы или любого другого животного, передвигающегося бесшумно и обладающего мощью ввергнуть мать младенца в беспамятство, отнять голос и задавить будто бы своей тяжелой массой (Тановић 1927: 111; РНММ: 389). По верованиям из других македонских регионов (Велес), некие женские демоны, причиняющие вред роженице, нападая на нее, уносят далеко за море ее тень, которая там скитается некоторое время, после чего больная умирает (Георгиева 1983: 165).

По народным представлениям, демонические передвижения тени, существующей самостоятельно от тела человека, происходят также и во время его сна. Такие поверья на Балканах обычно связаны с людьми, наделенными сверхъестественными свойствами приносить пользу или вред окружающим во время сна. Как правило, во время сна тело такого персонажа остается неподвижным, а покинувшая его **душа** совершает какие-либо необычные действия: борется с противником, защищая село и урожай (черног., герцоговин. *здухаћ, стухаћ, стува*, серб. *змај*), или, напротив, пьет кровь младенцев, душит спящих и т. п. (серб., черног. *вештица* ‘ведьма’). Вместе с тем черногорские свидетельства о том, что в Рождественский сочельник тени (*сјенови*) ведьм собираются на шабаш, пока их тела находятся в бессознательном состоянии (Дучић 1931: 298), еще раз подтверждают изоморфизм понятий **тень – душа** у балканских народов.

По народным представлениям болгар, «душа – это что-то как тень», *сэниште* (района Пазарджика, Беркова, Тетевена; Вакарелски 1990: 31). В этой связи следует упомянуть и о специфических болгарских погребальных обычаях, связанных с поминовением души покойного: в Ловечском крае на 40-й день «для тени» (*за сянка*) раздают хлебцы присутствующим на поминальной трапезе женщинам (Лов.: 420). В районе Бяла Слатина (с. Габрене) приготовленную в дар «для тени умершего» одежду развешивают на веревке, завязанной над покойником, затем ее относят в церковь на время отпевания и раздают после погребения<sup>1</sup>. Иногда считается, что сама раздаваемая на 40-й день одежда должна служить тенью для души умершего на том свете, иначе оставленный без прикрытия покойный будет приходить к живым ночью или являться им во сне, требуя себе облачение (Лов.: 232). Поскольку в поминальных обрядах славян одежда часто замещает самого умершего (СД 3: 531), в данном случае можно видеть еще одну, уже двойную, символическую замену души покойного: душа – тень – одежда.

У всех балканских славян распространено гадание о смерти (т. е. о выходе души из тела) в течение следующего года по тени, отражению домочадцев в Рождественский сочельник или на Рождество, а также на Иванов день (24.VI/7.VII): те, кто не увидит свою тень на стене, умрет в следующем году. Потеря тени как смерть, а также и перевоплощение ее в демона – сюжет, известный в самых разных балканских регионах.

Таким образом, мифологические превращения тени человека или животного на Балканах включают целый комплекс поверий, который условно можно поделить на несколько групп, причем все они указывают на тесную связь двух неуловимых ипостасей – двойников человека – души и тени:

(1) Прежде всего, это верования о передаче души живого существа дому, постройке, т. е. вселение души (тени) в дом, вследствие представлений о том, что строение должно приобрести душу, иначе не будет держаться. Ср. идеи М. Элиаде в интерпретации Вяч. Вс. Иванова: «“Передача” души возможна только посредством кровавого жертвоприношения» (Иванов 2003: 423).

---

<sup>1</sup> Рукописные дипломные работы, выполненные под рук. С. Романского (Софийский университет, Болгария; Фонд С. Романского, № 330). Благодарю И.А. Седакову за предоставленные материалы.

(2) Поверья о внешнем облике встающих из могилы покойных, имеющих облик тени, очень часто сам термин, связанный с \**šēn'* / \**tēn'*, относятся к покойным, являющимся людям до 40 дней после смерти, т. е. в период, когда душа умершего еще не попала на тот свет. Характерны и действия этого персонажа: как правило, он не пьет кровь у людей и не душит их, а лишь шумит по ночам, устраивает беспорядок, будоражит и пугает родственников.

(3) Этот сюжет находит продолжение в представлениях о родильных демонах, посещающих роженицу в первые 40 дней после рождения ребенка, т. е. тогда, когда она сама находится между жизнью и смертью, для нее открыты ворота того света. Возможно, македонские представления о родильных демонах *сенка*, *сениште* связаны с поверьями о генезисе этих демонов – происхождении их от умерших рожениц, чьи тени (души) скитаются далеко за морем.

(4) Характерна и взаимосвязь субстанций тень – душа в балканских поверьях о спящих людях, обладающих сверхъестественными признаками, – ведьмах, змеях-героях, «здухачах», «стухах» и др., как отрицательных, так и положительных персонажах балканославянской народной демонологии.

#### **Первая публикация:**

А.А. Плотникова. Мифологические ипостаси тени на Балканах // X Конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Париж, 24–26 сентября 2009 г.): Доклады российских ученых. СПб., 2009. С. 270–279.





# III. Общеславянский контекст

---

## От знака к ритуалу: встреча

### I.

Встреча как знак, предопределяющий дальнейшую судьбу человека, составляет объект многих примет, поверий, гаданий, а также отдельных обрядовых действий и ритуалов. Такой параллелизм мифологического содержания «кратких» (типа приметы, гадания) и развернутых (типа ритуала) форм традиционной народной духовной культуры обнаруживается при изучении целого ряда ее символов и концептов<sup>1</sup>. Это особенно наглядно показывает работа над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» (см. СД), где прием рубрикации в словарной статье отражает многообразие «жанровых» форм, в которых закрепляется единое мифологическое содержание какого-либо фрагмента традиционной духовной культуры. При этом собственно фольклорные жанры (пословица, поговорка, загадка, быличка, сказка и т. д.) органически включаются в круг рассматриваемых исследователями текстов<sup>2</sup>.

Символическое значение, приписываемое встрече, прослеживается на самых различных уровнях народного восприятия и отображения общей картины мира: в языке, как показывает лексика и словесные клише, связанные с праслав. *\*sъrětja*; в текстах, традиционно относимых к так называемым малым фольклорным жанрам (пословицы, поговорки и др.) или имеющих форму былички, притчи, сказки; а также в текстах, отражающих связь знака и его толкования – приметах, связанных с ними гаданиях и других ритуалах, в основе которых заложено восприятие встречи как судьбы.

Случайная непредвиденная встреча рассматривается в народе как знак, влияющий на дальнейший ход событий в жизни человека. По

---

<sup>1</sup> См., например, исследование концепта *\*vesel-* в славянской народной духовной культуре (Голстой 1995: 289–316).

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. (Виноградова 1989: 101–121).

всей видимости, первоначально этот «знак» соотносился с неожиданным приобретением «счастья», «удачи», «счастливой доли»: именно такое значение праславянского \**srětja* сохраняется в южнославянских языках: серб.-хорв. *sręħa* ‘счастье’, словен. *sręħa* ‘счастье, благополучие, удача’, *sręħta* ‘счастье’<sup>1</sup>. По сербским поверьям, счастье можно обрести, только встретив его (ср. сербскую поговорку *Sręħu ako ne sręħneš, neħeš je stiħi* [Счастья не обретешь, если не встретишь его]), поэтому у сербов пожелание путнику звучит так: *Sręħan put, ġde ġoħio, sręħu naħoħio* [Счастливого пути, куда пойдешь, пусть там счастье найдешь] (СМР 1970: 274). В русских поговорках встреча также связывается со счастливым исходом событий в жизни человека, например: «Быть было худу, да подкрасила (поправила) встреча» (Даль 1: 271).

О древности верований в приметы, связанные со встречами, свидетельствует их обличение как ереси со стороны церкви: как следует из текстов древнерусских памятников XIV–XV вв., за веру в «стречю» предусматривалось наказание, например «пост – 6 дней» (Гальковский 1913: 293–297)<sup>2</sup>. Впрочем, верования во встречу оказались достаточно устойчивы и сохраняются до нынешних дней, отчасти даже и в городской культуре.

По поверьям, встреча может иметь не только положительные, но и отрицательные последствия<sup>3</sup>, причем последнее часто объясняется действием нечистой силы, например, в вологодских говорах *встретилось* значит «приключилось что-либо плохое под действием нечистой силы» (ср. также соответствующие названия демонов-болезней в русских диалектах<sup>4</sup>, а также ст.-слав. *сърѡца* ‘зараза, заражение’). В славянских верованиях известны и особые демоны, которые причиняют людям вред, встречая их на дороге и прерывая дальнейший путь: *стреш-*

<sup>1</sup> См. также: (Иванов, Топоров 1965: 71–73).

<sup>2</sup> См. также анализ древнерусских поучений против язычества в работе (Иванов, Топоров 1965: 71–72).

<sup>3</sup> Сведения и отдельные упоминания о различных приметах и поверьях о встрече собраны нами при анализе относительно большого (но, конечно, не исчерпывающего проблематику) корпуса этнографических источников, таких, как белградский «Сербский этнографический сборник» (СЕЗБ), софийский «Сборник народного творчества» (СБНУ), загребский «Сборник о народной жизни и обычаях» (ZNZO) и многих других, в частности Полесского архива Института славяноведения РАН (ПА).

<sup>4</sup> Подробнее о названиях болезней, например вологод. *встретище* ‘паралич’ (СРНГ 5: 216) и т. п., см. статью «Встреча» (СД 1: 452).

ник наносит травмы, *встрешный* избивает пьяных и злых, *встречник* (нечистый злой дух) в виде воздушной полосы стремительно мчится по проезжим дорогам за душой умирающего грешника, сметая всё вокруг. Поверье о встрече человека со Смертью в Поволжье связывают с праздником *Сретенье*, когда отправление в путь сулит человеку гибель.

Если встречи с различными демоническими существами «происходят», главным образом, в местах их обитания или в так называемых «нечистых» местах (таких как перекресток, пустошь, кладбище и т. п.), то судьбоносные встречи, влияющие на дальнейшую жизнь человека и, в частности, на успех предстоящего в ближайшем будущем дела, совершаются, как правило, в начале пути (например, на пороге дома) и особенно часто – на дороге. Поэтому очень тщательно следят, чтобы кто-либо не «перешел» дорогу и не навредил таким образом намеченному делу. Это, прежде всего, относится к занятиям различными ремеслами: охоте, рыболовству, бортничеству. Не менее опасными могут стать и встречи при начале сева, пахоты, первом выгоне скота и т. д. В этих случаях старались избегать встреч с колдунами и колдуньями, людьми, имеющими «дурной глаз», например с женщинами, человеком, которого в детстве дважды отлучали от груди, и т. д.

Встреча как первопричина ряда событий связывается с категорией начала: знак судьбы воплощает собой именно *первый встречный*, поэтому с ним сопряжены многочисленные приметы, предопределяющие события следующего года, а при рождении ребенка – и всей его жизни. Первая встреча на Новый год с молодой особой, по верованиям поляков Силезии, приносит счастье (Rośpiech 1987: 115); сербы Алексинацкого Поморавья верят, что встретивший рано утром на Сретенье цыгана будет счастлив весь год (Неделькович 1990: 233), и т. д. Для славянских поверий о судьбе новорожденного характерно представление о том, что случайный прохожий, первый встречный, приглашенный в кумовья, принесет ему счастье. Более того, если в семье умирали дети, то родители, желая сохранить ребенка, выходили на дорогу, перекресток, к церкви, чтобы попросить в кумовья первого встречного. В некоторых болгарских селах новорожденному принято давать имя того человека, который первым встречается на пути в церковь, когда ребенка несут на крещение (Плов.: 217).

Случайные встречи с различными людьми, некоторыми животными, а также с такими обрядовыми процессиями, как похороны, свадьба, представляют собой «добрые» и «недобрые» для человека знаки. Дуализм этих верований позволяет описывать их через систему

признаков, представленных в виде бинарных оппозиций (например, мужской – женский, молодой – старый и т. д.)<sup>1</sup>. Традиционным является поверье о встрече с человеком, несущим (везущим) что-либо полное или пустое: так, полные ведра, сосуд, корзина, воз, узлы, мешки и т. п. означают успех, удачу, а порожний воз, сосуд и др. – несчастье, неудачу, особенно для охотников, рыболовов. У белорусов тот, кто несет полные ведра воды, приветствует всех встречных, желая им «полного счастья», за что все его благодарят (Богданович 1895: 177). У черногорцев молодые снохи, отправляясь рано утром на Рождество за водой, стараются обойти одна другую, чтобы не стать причиной несчастья в случае, если у одной из них окажутся пустые ведра (Ровинский 1901: 178). У сербов Баната, чтобы навести порчу на молодую по возвращении новобрачных из церкви, недоброжелатели несут им навстречу пустую посуду (БХ: 242). Впрочем, у русских неудачную совместную жизнь молодоженам предвещает, напротив, полный воз дров (Мансуров 1029: 33), что видимо, связано с символикой расщепления, рассечения чего-либо на мелкие части.

К определению «счастливых» и «несчастливых» встреч с разными людьми применимы и другие релевантные для славянской народной культуры признаки: мужской – женский, молодой – старый. Так, встреча с мужчиной сулит удачу тем, кто отправляется по какому-либо делу, с женщиной – наоборот, невезение. После встречи с женщиной нельзя начинать какую бы то ни было работу, весь день считается испорченным. В Польше охотники и рыбаки стараются с ней не разговаривать и даже возвращаются домой. По представлениям разных славянских народов, при встрече с женщиной следовало также вернуться тем, кто шел сеять, чтобы не повредить урожаю, кто нес ребенка на крещение, иначе жизнь ребенка была бы несчастной. На Карпатах и у южных славян особенно опасной считается встреча со старой женщиной. Но лужичане расценивают встречу со стариком или девушкой как благоприятную. У сербов хорошим знаком для путника является встреча с красивой молодой особой любого пола. У поляков Бельского воеводства встреча с молодым человеком для идущего на суд означала выигрыш дела.

Различно трактуется встреча с беременной женщиной: как знак большой прибыли в торговле, охоте и т. п. или как несчастье, приоб-

---

<sup>1</sup> О семиотических оппозициях в народной культуре см. (Иванов, Топоров 1974: 260–266; Толстой 1995: 151–166).

речение «тяжести», «бремени» и т. п. Например, охотники в Македонии, встретившись с беременной, возвращаются домой и переобуваются, считая, что таким образом оставляют дома переданную им «тяжесть» беременной женщины. В тех же краях жницы по дороге в поле избегают встреч с беременной женщиной, так как полагают, что у них отяжелеют, опухнут во время работы руки (ГЕМБ 1934/9: 41; Тановић 1927: 104, 386).

Особо отмеченными при интерпретации встречи оказываются люди, которые по каким-либо признакам (социальный статус, национальная принадлежность, физиологические особенности) выделяются из общей массы, привлекая к себе повышенное внимание окружающих: это может быть духовное лицо, инородец, нищий, калека, горбатый и т. д. Практически у всех славян счастливой считается встреча с инородцем: евреем, цыганом, группой цыган и даже – со старой цыганкой. Встреча с нищим или нищенкой также считается благоприятной, однако в некоторых польских селах рыбаки рассматривают такую встречу как знак невезения, поэтому у встретившегося нищего отбирают палку, стараются что-либо украсть и т. п. (Znamie-gowska-Prüfferowa 1947: 1–37). У русских как плохое предзнаменование расценивалась также встреча с кривым, калекой; у поляков – с рыжим, горбатым, с человеком, несущим топор или что-либо режущее, поскольку это предвещало травмы. Общеславянским является поверье, что несчастье, неудача происходят в результате встречи со священником или монахом. Чтобы предохранить себя от последствий этой встречи, нужно вернуться домой или продолжить путь, но при этом плюнуть, сделав пальцами рога и показав в сторону от себя; оторвать что-либо от одежды, чтобы «понести потери» тут же, при встрече; бросить вслед священнику соломинку, шпильку, булавку и т. п. В Полесье обоснованием неприличных действий при встрече с попом служило убеждение в том, что вблизи священника всегда обитает дьявол. Различные защитные действия предпринимаются также и в тех случаях, когда неизбежна встреча с людьми, способными нанести порчу, демонологическими персонажами (например, русалкой, лешим).

Определенный этикет наблюдается при доброжелательных отношениях двух повстречавшихся людей. Наиболее распространен запрет на раскрытие цели предстоящего дела, как и провоцирующий вопрос «Куда идешь?» и ему подобные. Обычно встреча сопровождается приветствием или благопожеланием без упоминания о предмете, к которому относится. В дальнейшем разговоре также избегают

темы, касающейся охоты, рыбной ловли, судебного разбирательства и т. д.

Очень часто оба субъекта встречи оказываются уязвимыми: две невесты, беременные женщины, роженицы, некрещеные дети. Так, у болгар Фракии роженицы не смеют встречаться во избежание болезни, если же это случайно произошло, то следует чем-либо обменяться: монетками, кольцами, одеждой (Вакарелски 1935: 308). Сербы Косова прятали невесту во время свадьбы при встрече с другим свадебным поездом; считалось, что невеста, увидевшая другую первой, будет жить дольше нее (ГЕМБ 1933/8: 42). У беременных женщин взаимная встреча предвещает трудные роды, как полагают поляки<sup>1</sup>.

Встреча с животными – волком, собакой, лисицей – обычно считается счастливой, а с зайцем, котом, змеей – наоборот, неудачной. Так, у белорусов существует поговорка: «Ему волк дорогу перебеж», употребляющаяся по отношению к человеку, которому сопутствовала удача в каком-либо безнадежном деле (Богданович 1895: 177–178). Поляки объясняют веру в «добрую встречу» с волком тем, что это животное якобы «происходит от человека» (Znamierowska-Prüffegowa 1947: 16).

В народных представлениях славян особый смысл придается встречам с обрядовыми процессиями. У русских встреча со свадебным поездом означает неудачу, а с похоронной процессией – как правило, благополучный исход какого либо дела. По польским и украинским представлениям, встреча с похоронной процессией ведет к беде, поэтому следует уклоняться от этой встречи, прекращать все полевые работы; запрещено также оглядываться вслед погребальному шествию. Учитывается и направление его движения: при встрече с похоронной процессией на пути к селу существует опасность возвращения в село духа умершего вместе со встречной повозкой. Особенно неприятна такая встреча для молодоженов: она предвещает смерть одного из супругов<sup>2</sup>. В южнорусских областях встречей с покойником (точнее, переходом дороги перед мертвым) объяснялось возникновение болячек, чирьев на теле. У южных славян, напротив, встреча с погребальным

---

<sup>1</sup> По материалам неопубликованных томов «Польского этнографического атласа», хранящихся в Архиве филиала Института истории материальной культуры во Вроцлаве (карта № 462); за предоставленные данные благодарю А. В. Гуру.

<sup>2</sup> Подробнее см. (Fischer 1921: 323–324).

шествием может быть использована в лечебно-магических целях: сербы выносят на дорогу больных детей, чтобы болезнь перешла на покойного, болгары кладут в рот землю, чтобы не болели зубы, и т. п.

Встреча как знак последующих событий может быть способом познания будущего в гаданиях, главным образом о замужестве, причем у восточных славян – на святки, а у южных – на Сретенье. В этих гаданиях имеют значение имя встречного, его социальное положение, внешность, особенности характера и т. п. В Полесье, например, девушки на Рождество выбегали с первым блином на улицу и, встретив парня, спрашивали его имя, узнавая таким образом имя будущего мужа. В Македонии девушка полагала, что выйдет замуж за зрелого мужчину, если первым на Сретенье ей попадется старик, за богатого – если встречала в этот день человека с достатком, и т. д. (Тановић 1927: 29). В Черногории роженицы, отправляясь после сорока дней с ребенком в церковь, по первому встречному гадали о поле следующего ребенка (ГЕМБ 1936/11: 60–62).

## II.

Как видно из изложенного выше, по народным представлениям, встреча определяет дальнейшие события в жизни человека. При этом каждая случайная непредполагаемая встреча, вызывая какие-либо неизбежные последствия, расценивается как знак некоей высшей силы, которая наделяет человека «долей», «счастьем». Не менее очевидны и попытки самого человека повлиять на свою «долю», «счастье-несчастье». Стремлением изменить предначертание судьбы объясняется осторожное наблюдение за встречными прохожими на дороге (с целью вовремя избежать встречи, свернуть с намеченного пути), запрет пропускать встречного с правой стороны (как это принято у черногорцев), осуществление различных апотропеических действий, а также и специальный договор с «нужной» персоной, положительной во всех отношениях, для первой встречи с ней на Рождество, Новый год, день св. Игнатия и т. д. Таким образом, встреча как знак будущей судьбы настолько значима, что в ряде случаев становится частью обряда, ритуалом, в котором заранее определены участники, действия, сакральные предметы и т. д.

Пожалуй, наиболее ярким примером «ритуализации» благоприятного знака может служить южнославянский обряд «полазник», основная цель которого – обеспечить счастье, благополучие и достаток



в доме на весь следующий год. В южных краях Сербии, в Македонии, Болгарии человека для роли полазника не выбирают специально. Например, в Косово по первому посетителю определяют, «каково будет счастье в доме в течение всего года»: если какой-нибудь удачливый и «легкий» человек приходит в день св. Игнатия, в доме все будет удаваться в следующем году, если же придет неудачник, трус, тогда весь год в доме не будет добра и порядка (Дебелькович 1907: 278). В восточной Сербии тот, кто первым войдет на Рождество в дом, называется *положајник*. Как только он переступает порог дома, ему сразу об этом сообщают, и он садится у очага. Считают, чтобы не случилось так, что дом посетит тот, кто «нема среће» [не имеет удачи], многие здесь заранее зовут «счастлищика» (серб. *батуља*), который по просьбе хозяев первым приходит на Рождество в дом (Станојевић 1929: 51). В селах региона Фрушка Гора (Воеводина) никто из чужих не должен входить в дом, пока не нанесет визит полазник (Шкарић 1939: 88).

Если в Сербии полазник – это чаще всего первый случайный гость или специально позванный человек, который приходит ранним утром в дом, то в Хорватии, Боснии время его прихода и другие обязательные обрядовые характеристики могут быть иными. Например, у сербов Хорватии (Славонская Пожега) *положајник* приходит в первый день Рождества после ужина (Franić 1936: 129); у хорватов Боснии функции полазника передаются человеку, который приносил в Сочельник обрядовое полено – *бадњак* (Marković 1940: 26–29); в Отоке (Славония) дом посещает зять и т. д. В этих и многих других случаях большее внимание уделяется самим обрядовым действиям полазника и хозяев. Встреча-прием полазника, как правило, сопровождается магическими действиями, направленными на благосостояние дома. Так, хозяева закутывают гостя в толстое одеяло, осыпают семенами, орехами и даже поливают молоком, чтобы обеспечить урожай, обилие плодов, чтобы была густая сметана и т. д. Человек, исполняющий роль полазника, ворошит в очаге угли и произносит благопожелания<sup>1</sup>.

Таким образом, исполнение магических действий, составляющих обряд встречи первого гостя, усиливает сакральный смысл «счастливого знака». От правильности их исполнения также зависит успех и благополучие в доме, например, в Копривнице (Хорватия), когда полазника угощают ракией и пирогами, следят, чтобы он съел это

---

<sup>1</sup> Подробный анализ структуры и семантики обряда «полазник» см. в работе (Усачева 1978).

тут же, в доме, «иначе в следующем году в доме не будет здоровья, скот перестанет плодиться, куры – нестись» (Ногват 1896: 240).

В роли полазника может выступать и какое-либо животное. В этом случае предпочтение отдается первой встрече с животным, приносящим добро, благополучие, удачу. У сербов это прежде всего вол, кормилец дома. Так, сербы Краины в Хорватии вводили в дом самого красивого вола, украшали его растениями, красной лентой и пр. Хозяин давал ему кусок обрядового пирога и поливал вином, после чего обряженное животное торжественно возвращали в хлев (Беговић 1887: 91). В качестве полазника сербы вводят овцу, коня, петуха. В Болгарии же только случайно перешагнувшее порог дома животное (собака, петух, теленок, свинья) считается полазником и предвещает добро; его кормят обрядовым хлебом (Седакова 1984: 25).

Ритуальная встреча, которая чаще интерпретируется как прием полазника, ряженных, колядующих и др., в своей основе связана с приходом необычного гостя или гостей, которые и приносят благоприятный для дома знак. Как видим, такой встрече-приему уделяется особое внимание; у южных славян определенные ритуальные действия совершаются при входе во двор или в дом самых различных процессов ряженных, обходчиков. Например, в Болгарии девушек, исполнявших обряд *лазарки*, хозяйка встречала с решетом жита и осыпала их зерном; в Хорватии (Лика) участников обходов с волком (которого старались убить в период от праздника Трех королей до Срестья) хозяйка угощала водкой, хозяин дарил им зерно, вяленое мясо, девушки выносили кудель, полотенца (Толстой 1992: 50). Широко известное у славян угощение, одаривание колядующих и других обходчиков имеет различные объяснения (трактуются как «жертва», дар могущественным пришельцам, как плата за произнесенные благопожелания; связывается с боязнью отмщения обделенных дарами обходчиков или неисполнением их благопожеланий и т. д.), но в любом случае выступает как необходимый элемент ритуала встречи.

При случайной встрече прохожего с обрядовой процессией ряженных он вынужден был давать им выкуп, плату, иначе ряженные, показывая свое могущество, причастность к «сверхъестественному» миру, совершали нежелательные для него ритуальные действия. В Болгарии «кукеры» преследовали и «брили» встречных деревянной бритвой (СБНУ 1920/34: 15); в Рязанской губернии в последний день Масленицы ряженные «горбуны» гнали всех встречных плетью готовить к весне соху (Мансуров 1930: 5); в западной Словакии женщины, по-

сетившие новорожденного, кружили до изнеможения встретившегося на их пути домой мужчину (Воднар 1911: 238) и т. д. У южных славян встречи двух облеченных силой групп ряженных считались несчастьем и заканчивались ритуальными драками, нередко со смертельным исходом<sup>1</sup>.

Одаривание как компонент ритуальной встречи характерно и для семейной обрядности, например при встрече молодых, невесты, что объясняется высоким сакральным статусом встречаемого лица. В русской похоронной обрядности известно одаривание первого встречного на пути от дома покойного к кладбищу. При выносе усопшего из дома родственники берут с собой пшеничный пирог или кусок холста, в который завернута восковая свеча, хлеб, монета. Эти ритуальные предметы называют *встречник*, *перва встреча*, *стрешник*, *подорожна*, их дарят первому встречному (который, видимо, отождествляется с первым встречным на пути покойного на тот свет), например для того чтобы усопшему простился его первый грех (Мансуров 1930: 12). Получивший «первую встречу» считается счастливым: на том свете его будет первым встречать покойный, загораживая от «плохих путей» и постилая холст на пути к местам блаженства (Завойко 1914: 94).

### III.

Обобщая сказанное выше, следует отметить, что релевантным для встречи-знака и встречи-ритуала оказывается определенный набор «положительных» признаков, наличие которых позволяет отнести субъект встречи к категории лиц (или существ), приносящих добро, счастье, богатство. Вместе с тем в ритуале эта семантика имеет характер цели, и ее достижение зависит не только от факта самой встречи (знака благополучия), но и от исполнения специальных обрядовых и магических действий.

#### **Первая публикация:**

А.А. Плотникова. От знака к ритуалу. Встреча // *Studies in Slavic Folklore and Folk Culture*. Berkeley, 1997. С. 94–104.

---

<sup>1</sup> Известны и соответствующие топонимы – обозначения мест гибели таких групп во время драки при встрече у сербов: *коледарско гробље* [кладбище колядующих], *чаројичарско гробље* [кладбище ‘чароичаров’] и т. п.

## Слав. \*viti в этнокультурном аспекте

Столь значимые в славянской народной культуре действия витья и аналогичного ему кручения, верчения относятся к числу ее наиболее «мифологизированных» и ритуально маркированных акциональных элементов. Соответствующая терминология традиционной народной культуры, связанная с \*viti, и синонимичные ему \*vřtěti, \*krōtiti, отличаются ярким многообразием значений, отражая при этом смысловую амбивалентность данного круга действий (движений). Соотносимые с этими глаголами действия обладают неоднозначной символикой, более того – для них характерны два противоположных смысловых ряда значений. С одной стороны, эти действия осознаются как позитивные, символизирующие зарождение, рост, приумножение, *раз-витие*, с другой – как негативные, вредоносные, связанные с нечистой силой.

Отрицательный ряд символических значений \*viti и ему подобных соотносится с «непрямым», а потому «неправильным» движением мифических субъектов (ср. также аналогичное противопоставление прямой – кривой, соответствующее оппозициям добро – зло, правда – кривда и т. п.). Именно с лексемами \*viti, \*krōtiti связаны названия вредоносных демонов и обозначения их вредоносных действий, таких как верчение, кручение, вращение, спиралевидное движение. Это прежде всего «воздушные» ветряные демоны, например: укр. волын. *v'j'ya, v'xop*, серб. *v'itl'ov* 'демон, вызывающий тучи и грозы', кашуб. *krack, kracěšk* 'черт', 'вихрь' (по верованиям кашубов, *kracěšk* – внезапно появляющийся вихрь, вызванный чертом, преследующим человеческую душу; а в *kracěsku* находится злой дух, который поднимает вверх живых людей [Sychta 2: 242–243]). К. Мошинский отмечал, что крестьяне окрестностей Ченстоховы на вопрос о вихре отвечали: *diabeł to wije* (Moszyński 1967: 476). Аналогичные сообщения о происхождении вихря можно услышать в Полесье, например: «Кажуть – чертово весилля. То Бог согнав с ноба 12 ангелов и казав: “Вийтэ ветром, водой”, – воны и виють» (ПА, с. Ветлы, Волынская обл., Любешовский р-н). В южной Мазовии и других польских регионах о злых духах в целом говорили, что они *kręca się, wija się w powietrzu* [крутятся, вьются в воздухе] (Archiwum: 7856/9a)<sup>1</sup>. Южным славянам ши-

---

<sup>1</sup> Благодарю А.В. Гуру за предоставленные материалы из Архива Кафедры этнографии славян Ягеллонского университета в Кракове.

роко известна *вила* (серб.)<sup>1</sup>, *самовила* (макед., болг.), признаками появления которой часто бывают ветер, вихрь<sup>2</sup>. Кроме того, болгарская *самовила*, *самодива* нередко отождествляется с вихрем: рождается в вихре, имеет его облик, «летает», пребывает в нем и т. д. Когда возникает вихрь, болгары говорят: *свила се юда*, причем ряд болезней, связанных с этой опасной для человека стихией, приписывается действию «юды», «самовилы», «самодивы» (Георгиева 1983: 117–118). В болгарской народной песне описывается, как *вила завила*, т. е. очаровала, *окрутила* юношу и затем ослепила его (Дювернуа 1885–1889: 655). Интересно, что одним из локусов пребывания болгарских «самовил» считается *уврат* – место, где «поворачивается на поле рало» (Пир.: 472). Ряд названий мифологических персонажей связан с таким «нечистым» местом их обитания, как водоворот: пол. *wirnik* (от *wir* ‘водоворот’; Санникова 1990: 41), хорв. *vijolândo* (Dulčić 1985: 717). Подобные термины могут рассматриваться и как наименования по функции персонажа: «вызывающий водоворот, создающий его за счет способности вертеться, крутиться в воде».

Характерным проявлением злых сил и черной магии являются колдовские действия закручивания, завивания чего-либо с целью на-

<sup>1</sup> Этимология слова *vila* многими учеными связывается с *\*viti*, что определяет происхождение «вилы» как демона природы – воздушного (ср. *\*viti* – *\*vixъrь*), как считает К. Мошинский (Moszyński 1967: 477), или речного (ср. *\*viti* – *\*vir*), как полагает В. Пизани, см. (Kulišić 1979: 147). Другие семантические модели связи *\*vila* – *\*viti* строятся на таких глагольных значениях, как «плести, скручивать», откуда определение «вилы» как демона судьбы, прядущего нити жизни (Волоцкая 1995: 248), что менее убедительно в свете реконструкции мифологических представлений о «виле» (ср. ее «природное» происхождение, соответствующие места обитания вне жилища человека и календарное время появления, приуроченное к весне и лету; см. СД 1: 369–371), как и построения на основе значений «извиваться, ускользать, обманывать» и т. п. Новые этимологические исследования в этой области уточняют этимологию *vila* из и.-е. *\*vei*, давшего в серб.-хорв. *vijati* ‘гнать’ (с долгим восходящим ударением) в отличие от *vĭjati* ‘веять’ (с кратким нисходящим ударением), что не исключает последующего «переkrešivania этих корней, возможно, по причине потребности подчеркнуть интенсивность и демонический характер данных явлений» (Бжелетић 2002: 80); см. также: (Плотникова 2004: 206).

<sup>2</sup> Ареал мотива появления (и отождествления) «вилы» с вихрем, ветром на карте Южной Славии см. книге: (Плотникова 2004: 614–624, 718).

нести вред, ущерб человеку. Известные в Полесье, в восточной Польше заломы в жите, называемые *заво́й, завивало, за́витка, за́выўка, закрутичка, за́крут*, пол. *zawitka*, рассматриваются как дело рук колдуна, ведьмы. Подобные опасные «продукты» витья следовало обходить стороной: «Завива́ли за́вить у жы́ти. Ста́рые, ста́рые лю́ди гавари́ли. Са жме́ню жы́та ву́злам завя́жэ и колас уве́рх. Шось пригаварува́ла, ка́да закру́чувала эту за́вить. Гавара́ть, шо семья забале́е. За́вити той никто́ не жал. Агнё́м спа́лить да и ўсе́» (ПА, с. Старые Яриловичи, Черниговская обл., Репкинский р-н, зап. С.М. Толстой). Вредоносные действия достигали результата в случае так называемого «развития» завитки: «За́витку разви́ла, – кажу́ть, – чи рука́ забалить, чи нага́!» (ПА, с. Злеев, Черниговская обл., Репкинский р-н.). Для магического «возвращения» вредоносных действий обидчику ворожбу осуществляли в аналогичных по типу негативных признаков «нечистых» местах: завитки бросали «в *вир*, в воду» и говорили: «Щё ты мне делаешь, пусть тебе» (ПА, с. Хоромск, Брестская обл., Столинский р-н.). К числу подобных вредоносных предметов – «продуктов» витья – относится и сплетаемый из веток колдунами и колдуньями специальный прут (бел. *вицина*), от удара которого корова становится бесплодной (Никифоровский 1897: 147).

Широко распространены у славян бытовые запреты на действия типа *вить – крутить – мотать – вертеть* в определенные опасные для людей праздники, некоторые дни недели. Отрицательные последствия могут сказаться на потомстве беременной женщины, на приплоде скота, на посевах в поле. По мнению крестьян севернобелорусских сел, в день посева ржи нельзя вить в доме ни кнута, ни веревки, иначе летом ветер будет скручивать и пригибать к земле посеянную рожь (Никифоровский 1897: 107). По полесским представлениям, если в праздники навивать основу, у беременной женщины «у перёдке пазакруцицца, пазавертицца»; кроме того, «у пятницу и серяду нельзя вить крутить – куранёнок скрутицца» и т. п. (ПА). Действия ткаческого производства получают также значение «действий притягивания, прививания к одному месту: можно привить (или присновать) волков, бешеных собак, жаб, змей, тараканов, мух, пауков, червей, вообще – несчастье» (Павлова 1990: 48). В мотивировках подобных запретов встречаются и объяснения, которые непосредственно связаны с аналогичными действиями нечистой силы. Например, в южной Польше считалось, что нельзя мотать нитки на масленицу, особенно вечером, *bo się dyabli wtedy krecą* (Świątek 1893: 558). В южной

Мазовии запрет прясть в праздники также объясняется опасностью появления злых духов, которые в это время «крутятся, вьются» по близости (Archiwum: 7856/9a; Moszyński 1967: 476).

Другой аспект символики действий, связанных с *\*viti*, *\*vьrtěti*, *\*kr titi*, может быть охарактеризован как зарождение, развитие, приумножение некоего блага (богатства, успеха) и шире – как начало какой-либо новой структуры. Последнее характерно не только для свадебной обрядности, но и в целом для народных космологических представлений о мире, человеческих и духовных ценностях, процесс сотворения которых нередко уподобляется действиям витья, плетения: ср. серб.-хорв. *вити вијек* ‘жить’, *вити игру, коло, оро, танац* ‘танцевать в хороводе, вести хоровод’, *вити песму* ‘петь песню’ (РСКНД 2: 668–670); болг. *завито, извито пеене* ‘прекрасное, красивое пение’ (Геров 2: 47); тот же по существу метафорический перенос значения отличает и рус. *плетение словес* (ср. семантический антипод подобных выражений: *из песку веревки вить, вить веревочки* ‘заниматься заведомо бесплодной деятельностью’ [Мокиенко 1989: 81]).

Употребление славянских образований от *\*viti* (и подобных) в этнокультурных контекстах показывает, что создание коннотаций, уточняющих семантику обрядовых терминов, достигается за счет типичных для системы глагольных префиксов значений, например, серб. *за-вити, за-вртети* нередко связываются с символикой начала, зарождения чего-либо, *по-вити* – с символикой укрытия, защиты, откуда серб. *повојница* ‘подарок новорожденному’. Отметим, что в южнославянской родинной обрядности пеленание (ср. серб. *повој* ‘пеленка’), подарки новорожденному получают дополнительный магический смысл защиты ребенка от злых сил: у болгар для первого повивания используется отцовская рубашка, ребенку и роженице приносят дар в виде хлеба – «повойницу». У сербов существует поверье, что долго не вступающие в брак юноша или девушка лишены были в свое время этого дара, поэтому мать *повије* (пеленает) великовозрастного сына в кусок грубого полотна и вручает ему *повојницу* (хлеб), чтобы тот смог жениться (Шумадия; Милићевић 1894: 199), или ближайшая родня тайком приносит неудачнику (неудачнице) *повојницу* (Банат; БХ: 235).

В обрядах, связанных с рождением ребенка, особое место занимает ритуальная стрижка первых волос ребенка: при этом сербы состригают и хранят замотанным в воск локон волос *на завијутку* (*завијутак*, т. е. макушка головы, считается средоточием ума, счастья,

мудрости и силы человека; ГЕМБ 1926: 59). Жители сел центральной Сербии верят, что человек столько раз в жизни женится, сколько подобных *завојака* (завитков) имеет на голове (Мијатовић 1907: 99). Эти тексты (в семиотическом и буквальном смысле), в которых \*viti получает номинативное оформление, объединяет идея начала, связанная и с рождением человека, и с созданием новой семьи.

Символика (и мотив) витья как зарождения новой структуры характерна для различных ритуалов свадебной обрядности. Метафорический ряд значений \*viti в свадебной песенной лирике относится прежде всего к образу девушки, невесты. Так, в черногорской песне поется:

*Повила се златна жица од ведра неба,  
Савила се младожењи око калпака.  
То не била златна жица од ведра неба,  
Но то била л'јена Маре од добра рода!*

[Спустилась золотая нить с ясного неба,  
Обкрутилась молодому вокруг шапки.  
Это была не золотая нить с ясного неба,  
А была красавица Мара из хорошего рода!] (ГЦМ: 145).

Ср. и не раз цитировавшийся в этнографической литературе болгарский пример: «Ела се вие-превива, мома се с рода прощава...» [Ель вьется-извивается, девка с родными прощается...]<sup>1</sup>.

Многозначность символики витья проявляется и в комплексе ритуалов, «обслуживающих» невесту. С семантикой прикрытия, защиты новобрачной от злых сил, действующих во время и после свадьбы, связан целый ряд названий женского головного убора, символизирующего вступление в брак и одеваемого на невесту сразу после венча-

---

<sup>1</sup> См., например, (Вакарелски 1974: 573). Из новейших исследований семантики витья, верчения, кружения в болгарской свадьбе следует отметить этнолингвистическое исследование Е.С. Узеновой, где показано, что на самых разных этапах свадьбы используется терминология от \*viti: как обозначение процессов приготовления обрядового реквизита (знамени, букета, венков), наименований хлеба (например, *вит колак*, *навита баница* 'свадебный каравай'), тогда как сами ритуальные действия, отмечающие переход молодых в статус женатых людей, сопровождаются песнями, в которых молодые уподобляются вьющимся растениям (Узенева 2010: 159).



ния (рус. *повојник*, бел. *павойник*, укр. *завивайло*, *завивало*; такого же типа и болгарское название *витіци*, обозначающее используемые вместо вуали спускающиеся на лицо невесты частые нити с нанизанными на них мелкими монетами, см. Соф.: 211). С тем же глаголом связана терминология самого обряда закрывать волосы замужней женщине (морав.-словац. *zavijeni*, укр., бел. *сповивання молодої*, ср. укр. синонимы *завивати* и *покривати* в значении ‘надевать на голову убор замужней женщине’). Заслуживает внимания и возможность иных толкований данного ритуала и соответствующей терминологии: например, по наблюдениям Д.К. Зеленина, у восточных славян существовало поверье, что женщина с непокрытыми волосами могла нанести вред хозяйству, урожаю; это особенно касалось родившей вне брака, ее стремились «завить» как можно скорее, иначе встреча с ней, по гуцульским верованиям, грозила несчастьем (Зеленин 1926: 315–317).

Более общий смысл имеет распространенный славянский свадебный ритуал (и песенный мотив) витья венка, деревца. У южных славян этот сюжет находит отражение и в терминологии свадебных танцев. В Лике (Хорватия) перед самым венчанием исполняется обрядовый танец (*kolo*), фрагмент которого называется *pletenje vinca (vijenca)*: в «веночек»-хоровод вступают все новые участники, и каждый танцующий перед тем, как встать в круг, обязан положить в поставленную в центре корзину подарок для невесты; после окончания танца плетут уже настоящий венок для невесты, сопровождая действия песней, в которой его плетение символизирует как расцвет, зрелость, готовность девушки к браку, так и переход ее из своего дома, где она «плела венок», в чужой, где его «расплетала» (Ivančan 1971: 66). В болгарских свадебных песнях, исполняющихся при витье венка, «китки» (букета), нередко звучат мотивы зарождения благосостояния, богатой жизни в новой семье:

*Вила ела се шарени венци:  
Един вила за живот и здраве,  
Други вила за вакли ягненца,  
Трети вила за бела ченица.*

[Плела Ёлка пестрые венки:  
Один плела для жизни и здоровья,  
Другой плела для черных ягнят,  
Третий плела для белой пшеницы] (Соф.: 209).

Ритуальные действия «завивания», «закручивания», направленные на зарождение и обеспечение благосостояния, богатства в доме, у балканских славян встречаются главным образом в рождественско-новогодней и весенней обрядности. Ярким примером реализации указанной семантики могут служить символические действия колядующих южной Сербии. Получив от хозяина дома в дар муку, они со словами благопожелания вращают чашу из-под муки по большому блюду с целью, чтобы «имущество не пропадало, а именно здесь *завертелось*» (Ђорђевић Д. 1958: 334), т. е., иными словами, взяло бы начало благосостояние дома в новом году. В других южноморавских селах Сербии колядующие, распределившись по старшинству, ходят, держась за руки, слева направо вокруг блюда, в котором находится хлеб, пряжа, разные виды злаков и пищи; поднимают это блюдо три раза вверх и поизносят заклинание: «Једни колачи се вртели, други се рађали» [Одни булки вертятся, другие зарождаются] (Там же: 333). Сами названия южнославянских рождественско-новогодних и весенних (например, пасхальных) караваев и хлебцев часто связаны с глаголом \*viti: болг. *вит*, *превит кравай* (Арнаутов 1969: 298), серб. *витица* (СМР 1970: 283) и др., что прежде всего отражает технологию их изготовления, хотя календарная приуроченность выпечки подобных хлебов позволяет усматривать в этих названиях дополнительные семантические коннотации (ср. соответствующие русские диалектные названия хлебных изделий, в том числе свадебного печенья: *витушки*, *витушкі* [Подвысоцкий 1885: 19] и т. п.)<sup>1</sup>. Продуцирующую семантику имеет жатвенная обрядность, заключительный ритуал которой у восточных славян отмечен фразеологизмом *бородá завіть* (Там же: 9), *борóдка завивáть* (Васнецов 1907: 18–19) и т. п., что, очевидно, связано со стремлением магически способствовать (положить начало) урожаю следующего года. Вероятно, в том же ключе можно рассматривать восточнославянские весенние ритуалы завивания березки или венков, где идея чествования растительного мира получает особенно яркое воплощение.

В продуцирующих обрядах весеннего цикла особое значение имеют ритуальные танцы. Как пишет Х. Вакарелский, совсем неслу-

---

<sup>1</sup> Рассматривая терминологию свадебного хлеба (типа *коровай вити* и др.), А.Б. Страхов отмечает, что глагол \*viti, «будучи включен в систему свадебных номинаций, получает дополнительные семантические обертоны» (Страхов 1986: 10).

чайно устойчивое выражение, приглашающее к танцу: «Да поиграем хоро, за да расте житото (ленът, конопът)» [Давайте станцуем «хоро», чтобы росла пшеница (лен, конопля)] (Вакарелски 1974: 524). У славян восточной и центральной части Балкан подобные танцы были обязательны в самые ответственные моменты весенних обрядов хозяйственного цикла: прежде всего, в день св. Георгия, при первом ритуальном доении, при отделении ягнят от овец, при открытии «бачии» (овчарни, где доят овец и делают брынзу, масло, сыр) (Колева 1981: 199) и т. д. Соотносимый с идеей зарождения блага (плодородия, плодоношения, размножения) танец *коло*, (*хоро*), символика которого, как уже упоминалось, находит отражение в ряде фразеологизмов с \**viti*, у южных славян осмысливается как точка отсчета, начало движения целого ряда событий, обеспечивающих жизнедеятельность села, семьи, отдельного человека. Впрочем, в данном случае имеет смысл заметить, что символика танца как быстрого, стремительного, «витиеватого» движения под музыку очень неоднозначна: достаточно вспомнить «бесовские» пляски воздушных демонов, в частности полесские представления о вихре как разнузданной свадьбе чертей, словенские фольклорные мотивы об исчезновении девушки в лихой пляске с демоном и т. п. Возможно, не лишено оснований предположение о том, что «демоническая» природа танца связана, прежде всего, с его о ч е н ь б ы с т р ы м исполнением (например, кружением, верчением в быстром вальсе), в то время как размеренно-ритмичные движения в хороводе соотносятся с естественным ритмом природы.

«Витье хоровода» характерно и для магических действий, совершаемых у сербов и болгар с целью благотворно повлиять на роение пчел (возникновение потомственного пчелиного роя). Характерным признаком роения пчел считается «круговое», «спиралевидное» движение насекомых, собирающихся в одно целое. Символическими знаками подобного движения становятся определенные действия людей – участников различных ритуалов: вождение хоровода (т. е. *витье* хоровода); «кружение» участника обряда, например «Лазаря», со словами: «Вий се, вий се, Лазаре, да се вият кошере» [Кружись, кружись, Лазарь, чтобы умножились улы] (Дювернуа 1885–1889: 243)<sup>1</sup>;

---

<sup>1</sup> Магическое влияние обрядового танца «лазарок» на успех в пчеловодстве характерно для поверий из окрестностей Софии. По наблюдениям исследователей, лазарки танцуют *хоро* только в домах тех хозяев, которые разводят пчел. Участницы обряда двигаются слева направо с песней, в которой

витье нитки, веревки, привязанной к улью или положенной на пасеке; обходы, бег вокруг ульев и т. п. Например, в западной Сербии на Рождество до восхода солнца девушка из дома пасечника идет с пряжей и веретенком к пчелам, где начинает прясть нить, привязав ее к летку улья; двигаясь по кругу, девушка продолжает свое занятие до тех пор, пока не соединит концы нити, «обвив» ею улей; всё это для того, чтобы пчелы летом «свивались» вокруг улья (Ђорђевић Т. 1958/2: 225). Особенно часто в аналогичных ритуалах используются предметы, служащие в быту для «завинчивания», «кручения», «навивания»: мотовило или шпулька для наматывания пряжи (серб. *витао*), сверло (серб. *сврдао*, *сврдо*), вертел и т. п. В окрестностях Златибора (западная Сербия) накануне Рождества хозяева оставляют между ульями *витао* (*витао*) и сверло, которое им следует немного «завертеть» (например, в дерево на небольшой высоте от земли) и «крутить», поворачивать (*окретати*) по направлению к пчелам, чтобы они не улетали далеко, а роились возле пасеки (Там же). В центральной Сербии кто-нибудь из домашних в день Рождества берет вертел и ткаческие инструменты, в том числе обязательно *витао*, и три раза обегает вокруг пчелиного улья. Делает он это для того, чтобы пчелы только в этих местах «вились» («да се само туда *витлају*») и нигде не улетали при роении (Мијатовић 1907: 125). Легко заметить, что в целом ряде случаев релевантно «магическое» совпадение лексем типа серб. *витао* (инструмент) – *вити се*, *витлати се* (движение пчел), *савити жицу* (свить нить) – *савијати се* (о роении пчел), серб., болг. \**viti se*, употребляемого по отношению к танцу-хороводу и к рою пчел.

---

обращаются к самим себе с просьбой «витьеся», чтобы «вились», умножались ульи:

*Вийте се, вийте лазарки,  
Да са вийат кошере  
По два, по три наедно,  
По крушови клонове,  
По лозови огради.*

[Вейтесь, вейтесь, лазарки,  
чтобы умножались ульи,  
по два, по три сразу,  
по веткам груши,  
по оградкам из виноградной лозы] (Василева 1982: 16).

Таким образом, мы попытались представить определенную «полярность» в семантике и символике таких значимых в народной культуре действий, как витье, кручение, верчение. Семантические поля терминов, производных от *\*viti*, *\*krōtiti*, *\*vʹrtěti*, также отражают противопоставление, сводимое в общем виде к признакам «плохой» – «хороший». Интересно и разделение сфер функционирования позитивных и негативных смыслов рассматриваемых терминов и соответствующих действий: если негативная семантика свойственна в основном демонической сфере, то позитивная – таким жизнеутверждающим обрядам, как рождение, свадьба, рождественско-новогодняя, весенняя обрядность. Но поскольку самим дням календарного цикла присуща определенная амбивалентность признаков (например, «опасные» дни и одновременно – дни начала приобретения нового блага), то и такие бытовые действия, как, например, витье веревки, могут предписываться и совершаться с целью способствовать роению пчел или, наоборот, быть запрещены как «опасные», разрушительно действующие на будущий урожай и др.

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова. Слав. \*viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 104–113.*

## О символике свиста

*Лици-свищи ветра в поле*  
(Народная поговорка)

Среди резких, нарушающих покой и размеренность жизни звуков особое место занимает свист – явление, неизменно связываемое в народных представлениях с призывом зла, лиха, беды, нечистой силы. В регламентации правил поведения эта связь отражается в целом ряде запретов, касающихся повседневной жизни. Их мотивировки ясно указывают на демоническую природу данного звукового феномена. Свист входит в совокупность «неправильных», «нечестивых» действий, составляющих левую часть оппозиций языческой – христианский, грешный – праведный. М.Д. Чулков в «Абевега русских суеверий» (XVIII в.) приводит следующее поверье: «Суеверы утверждают, что ежели кто свистит, то от того Богородицын лик отвращается» (Чулков 1786: 285–286). По представлениям поляков, когда свистит женщина, то семь костелов сотрясаются, а Богоматерь плачет (Udziała: 56); аналогично восприятие подобного поведения у румын: «нехорошо девушке свистеть, потому что Богоматерь будет плакать» (Цивьян 1985: 171). По полесским верованиям, нельзя свистеть в доме, иначе там заведутся ужи, «черт прилетит», поднимется ветер, разыграется буря (ТС 5: 21). У севернорусских крестьян считалось грехом «свистать» где бы то ни было, в особенности – в избе. Так как свист в простонародье назывался «подражанием чертям», то о свистящих говорили: *засвистал, как черт* (Бурцев 1902: 167). По поверью сербов Боснии, ночью (а в доме – в любое время суток) нельзя свистеть, поскольку *натемъаци* ‘дьяволы, черти’ свистят сами, а также откликаются, приходят на свист (Филиповић 1949: 214). Грешным делом считали поляки Сандомирской пуши выделку свистков из вербовых веток (Gaj-Piotrowski 1967: 95), видимо, в силу представлений о связи вербы с чертом, нечистой силой.

Казалось бы, существуют некоторые аспекты народных верований, которые связаны со свистом только в смысле его подражания природным явлениям, таким, например, как ветер. Свистом вызывают ветер для работы мельниц, во время молотьбы, рыбной ловли, мореплавания и просто в жаркую погоду. Для этого в подражание ветру дуют<sup>1</sup> и свистят в нужном направлении, о чем свидетельствуют вос-

---

<sup>1</sup> См. также о южнославянских (македонских и сербских) ритуалах вызывания ветра во время новогодней символической молотьбы на гумне (Плот-

точно- и западнославянские этнографические данные. Так, поморы считали, «что следует насвистывать, чтобы было поветерье» (Подвысоцкий 1885: 28), ср. русскую поговорку моряков *свистать по ветер* ‘свистом вызывать ветер’ (Афанасьев 1: 90)<sup>1</sup>. Кашубские рыбаки, желая вызвать ветер во время затишья на море, свистят (Sychta 6: 122); на Черниговщине «як дуже пече, коли худобу пасуть, чи ідуть за батьком з Київ... , то свищать, щоб вітер був», а также «як на весні багато мошки, то теж свищать, щоб вітер був» (Заглада 1929: 137). Признак свиста нередко лежит в основе названий ветра и олицетворяющих его мифологических персонажей, так, пол. диал. *Świsták* – название ветра (Karłowicz 5: 371–372), *świstun*, *świst*, *poswist*, *pochwist*, *pochwiściel* ‘демон ветра’ (Karłowicz 5: 372; Санникова 1990: 37).

В народных представлениях возникновение ветра связывается с действием демонов (которые управляют ветром, летают, обитают в нем), душ умерших, а иногда – и тех и других вместе. Поэтому даже безобидное обращение к ветру, его призывание с помощью свиста для содействия в работе может быть чревато неприятностями. В Рязанской губернии, чтобы способствовать усилению ветра при веянии хлеба, «выходят за овин и тихонько (разрядка наша. – А.П.) свистят; если же ветер вертит, то свистеть нельзя – он будет еще сильнее разыгрываться» (Мансуров 1933: 28). Польские поморы, прибегающие к аналогичной форме вызывания ветра, остерегались свистеть даже при небольшом ветерке, иначе, согласно поверью, поднимется буря (Guttowa 1950/1951: 479). Учитывая, что «злой», «крутой» ветер, вихрь («крутень»), буря есть порождение, результат действия нечистой силы и одновременно ее воплощение, нетрудно понять причины приведенных запретов и предостережений.

У западных и восточных славян со свистом и ветром связаны такие демонические персонажи, как черт, леший. Так, ветер *gvizdovka*, по мнению кашубов, подвластен дьяволу, играющему на вербовой дудочке (Sychta 1: 395), ср. также пол. *gwizdek* ‘черт’ (Санникова 1990:

---

никова 1993: 138–139); в настоящем издании: «Об одном новогоднем обряде у сербов», стр. 17–25.

<sup>1</sup> Среди старообрядцев Добруджи в Румынии (села Сарикей, Журиловка, Махмудия) до сих пор бытует прочное убеждение, что, находясь в лодке, нельзя свистеть, чтобы не вызвать бурю на озере или море; спутника, который свистит, могут даже выбросить из лодки, отправив до берега вплавь (соб. зап., 2006–2013).

37). Русского лешего всегда сопровождает сильный ветер (Мандельштам 1882: 171); в Тульской губернии полагали, что вихрь происходит оттого, что леший сильно кружится и машет крыльями (Ермолов 1882: 395). Именно эти демоны чаще и скорее других откликаются на свист. С помощью свистка пасет свой скот севернорусский пастух, и смерть от лешего грозит ему в случае, если он воспользуется свистком в неурочное время и в неполюженном месте (Рейли 1989: 191). В полесской быличке рассказывается о том, как удачливый мужик, которому богатство приносят черти, созывает их на кладбище свистом. По украинским поверьям, ночью в лесу нельзя свистеть, иначе прилетит черт, леший или злой дух в виде ветра. Очень опасно также свистеть в сараях, предназначенных для лошадей: таким образом можно раздражить поселившегося там дьявола, который замучает животных (Данильченко 1869: 9). Нельзя ни свистеть, ни петь во время грозы, так как это веселит и привлекает к человеку черта, а гром, направленный на дьявола с неба, может случайно убить человека (Чубинский 1872: 23; Волков 1916: 600).

У южных славян сильный ветер, вихрь, ураган нередко отождествляется со змеем, драконом, которого называют *ала*, *хала*, *аждаја* и др. В «Сербском мифологическом словаре» читаем: «*Ала* или *ала(х)ука* – название холодного северного ветра, который, быстро перемещаясь, свистит, как *ала*, вырывает с корнем деревья и срывает крыши домов» (СМР 1970: 5). Происхождение ветра, причины его возникновения в верованиях южных славян часто связываются с действиями большого змея: он сопит, дует, выпускает дух, будучи при смерти, в результате чего образуется ветер. Свист, приписываемый воздушным демонам, попадает в ряд аналогичных действий: выдыхать – выпускать воздух – дуть – сопеть. Свист как характерная черта мифических образов змеи (змея) отмечается в целом ряде фольклорных текстов и народных поверьях, см. (Гура 1997). По аналогии со змеей, драконом тот же признак приписывается саламандре (которую называют *звиздењак*): в Боснии полагают, что человек, взявший в руки или наступивший на нее, оглохнет, если саламандра свистнет (Филиповић 1949: 195). Таким образом, по народным верованиям, не только демоны, но и живые существа, которым приписывается признак свиста, оказывают губительное воздействие на человека.

Как видим, свист сопровождает проявление нечистой силы, злого духа, выступающего в самых разных обликах. Н.Я. Никифоровский о нечистых духах вообще («нечистиках») писал: «Пока бес не принял



вещественного облика, незримое присутствие его дается лишь демоноподобникам, остальными же людьми оно определяется по следующим приблизительным данным: у человека пропадает молитвенное настроение, а начатая молитва не выливается из уст, слова ее путаются, вокруг слышится особенный звук – смешение вопля, стоны, свиста...» (Никифоровский 1907: 14–15). Таким образом, резкие, неприятные для слуха звуки (подобно резким «неправильным» движениям, как, например, кручение, верчение, витье), в парадигму которых входит свист, связываются прежде всего с нечистой силой. Нередко свист как звуковая характеристика демона вообще не вычленяется из потока визга, хохота, хлопанья, крика и т. п. Русский леший пугает путников в лесу свистом, топотом, порывом ветра, хлопаньем в ладоши. Кикимора, поселившаяся в доме, стучит, свистит, ходит, пляшет, гремит посудой и громыкает мебелью (Зиновьев 1987: 306, 310). Обитающий в сарае для сена (пуне) пунник запугивает людей неестественным аханьем, храпом и свистом или жалобным воем (Никифоровский 1907: 59). Впрочем, свист нередко бывает основным признаком звуковой характеристики мифологического персонажа, например, леший в русской быличке предстает в таком облике: «И вот дверь-то распахнулась – влетел человек во всем черном, а пояс красный – искры на обеих стороны! Как засвистит! И повернул, и обратно ушел» (Зиновьев 1987: 45).

Согласно славянским поверьям, неожиданные порывы, стон, свист ветра возникают в случае насильственной смерти человека или означают появление висельника, утопленника в округе. Свист (как и иные подобные ему звуки) бывает знаком незримого присутствия души заложного покойника. По южносербским верованиям, по свисту обнаруживают приближение души некрещеного или мертворожденного ребенка в облике птицы, называемой *свирац* (серб.-хорв. *свирати* ‘свистеть, гудеть’). Все части тела этой птицы, маленькой, как ладонь, напоминают ребенка. Она летает ночью и непрерывно свистит. Дети, услышавшие этот свист, заболевают, а беременной женщине он грозит выкидышем (Зечевић 1981: 123–124). По верованиям из других южнославянских регионов, подобные мифологические персонажи называются *дрекавац*, *плакавац*, *јауд* (от серб.-хорв. глаголов «кричать», «плакать», «рыдать»)¹. Словенцы представляют души умерших «без

---

¹ Карта (и комментарии) распространения названий этих мифологических персонажей на территории Южной Славии дается в работе (Плотникова 2004: 686–693).

креста» детей в виде черных птиц, летающих в небе ночью и издающих странные звуки. Эти существа (*tavje, movje, morje*) готовы растерзать каждого, кто посмеет насмеяться над их голосом или же имитировать его, насвистывая в их присутствии (Rajek 1884: 106–108). Украинцы полагали, что душа утопленника приходит ночью к телу и воет на берегу, после чего бросается в воду и там стонет, свистит, кричит: «О-ох! О-ой!» (Иванов 1893: 63). Самоубийца, как повествует украинская быличка, отдает свою душу *тому, що свистить* (Білий 1927: 90), т. е., очевидно, черту, нечистой силе.

Описанный Д.К. Зелениным вятский обычай устраивать свист на могилах покойников совершался во время годового поминовения и назывался *свистунья, свистопляска*. На месте погребения убитых происходили пляски, которые сопровождалась неумолкаемым свистом. Здесь, как и в других русских областях, на поминальных обрядах-праздниках продавались в большом количестве детские игрушки-свистульки. Всякий богомолец считал своей обязанностью купить у «дудника» ту или иную игрушку для своих детей. Свист в связи с поминовением покойников, умерших не своей смертью, рассматривается Д.К. Зелениным как достаточно частое явление (Зеленин 1995: 134–135, 139). По всей видимости, вятский обычай также связан с верой в то, что души умерших (в данном случае – насильственно убитых) издают свистящие звуки, подражание которым способно их же и отпугнуть.

Амбивалентность свиста (как характерного приема призвать нечистую силу и как способа ее отпугивания) не вызывает сомнения. Вместе с тем отрицательные последствия этого звукового действия отмечаются гораздо чаще. Так, у карпатских скотоводов запрет свистеть в стае, на стойбище, во время выпаса и доения овец объясняется, в частности, тем, что свист вызывает болезнь животных («лишайі») или их буйство («На овійць ни мош свистати, коли оні стоять у кошарі, бо вівці бйут собов, бляють, мѳжут і кошару розломити»), провоцирует нападение на скот диких зверей ([свистеть нельзя]), «шобі звір ни свистав за вівцями» (Дзедзелевский 1984: 266). Согласно верованиям черногорцев, в доме нельзя свистеть, иначе соберутся мыши (Вујчић 1992: 65). Эти и другие мотивировки запрета свистеть так или иначе связаны с опасностью невольного «призыва» либо хтонических животных (волков, мышей, змей), либо болезней (которые также исходят от нечистой силы или вообще выступают как демонические персонажи), либо собственно нечистой силы в разных ее обличьях

(леший, черт), в том числе и отождествляемой с природными явлениями (ветер, буря, вихрь).

Свист как призыв представляет собой обращение к потустороннему миру, которое само по себе очень опасно и ведет к опустошению близкого человеку пространства. Как известно, нечистая сила собирается в местах пустых, безлюдных: в пустых сараях и других хозяйственных постройках заводятся различные демоны; на заброшенное гумно, по сербским поверьям, слетаются ведьмы и черти, чтобы танцевать, веселиться, договариваться о новых злодеяниях; кладбище как локус, принадлежащий «миру иному» и находящийся вне пространства повседневной жизнедеятельности людей, также является местом пребывания нечистой силы. Даже пустая посуда (открытый горшок, кувшин [СД 1: 526–530]) оказывается «заполненной» нечистью, духами. Признак п у с т о й – п о л н ы й в этом смысле коррелирует с оппозицией о т к р ы т ы й – з а к р ы т ы й: открытое пространство или открытый предмет («объект») становится легкой добычей нечистой силы – ее вместилищем. Напомним, что, по поверьям, стоит открыть рот человеку (например, зевнуть), как болезнь или демон проникает в человека вместе с воздухом, ветерком.

Мотивировки запрета свистеть в самых разных славянских регионах включают угрозу опустошения дома, поля, стойбища для скота. В словаре М.Д. Чулкова отмечено: «ежели [кто] свищет в доме, то дому, конечно, опустеет»<sup>1</sup> (Чулков 1786: 286). В Могилевской губернии при посеве льна сеющий не должен был говорить ни единого слова, пока не окончит дела; даже если прохожий скажет ему: «Бог в помощь!» – сеющий только кивнет ему головой: «причина та, чтобы при говоре не раздался как бы свист из уст сеятеля; а раздайся хотя бы и маленький свист, и лен тогда, по мнению селян, нужно считать погибшим: он даже не взойдет» (Крачковский 1874: 94). По русским приметам, если свистеть во время весенних посевов, то зерно будет вывезено с пашни ветрами и не даст всходов. Запрещалось также свистеть в помещении, где сидит на яйцах наседка: «цыплята замрут» (Афанасьев 1: 308–309). Карпатские овцеводы верят, что свистеть

---

<sup>1</sup> Живучесть подобных поверий поистине поразительна; их можно наблюдать и в современной жизни города; вот, например, шутка из телевизионного «Клуба веселых и находчивых», где говорящий, изображая председателя Государственной Думы, обращается к свистунам в зале: «Не свистите, товарищи, денег в бюджете не будет» (1999 год).

среди овец нельзя, «шчоб не відсвистати молоко», «бо може си зроби́ти пусти́ня, вівці си зні́шют (пропадут)», и вообще, «де сві́шчут, там скоро ро́битси пу́стка» (Дзензелевский 1984: 266). У польских рыбаков запрещается свистеть во время работы, чтобы не «высвистеть рыбу» (Znamierowska-Prüfferowa 1947: 28)<sup>1</sup>. Аналогичную семантику опустошения, пропажи создаваемого блага имеют русские поговорки типа: *По закромам ветер свищет* (все пусто); *Свищи да ищи* (пропало); *Дождись Юрьева дня, когда рак свистнет*, выражение *просвистался* (промотал все), ср. также связываемое с этим корнем *свищ* ‘пустой светский человек, тунеядец’ и ‘дыра в одежде’, *свистяга* ‘тунеядец, гуляка’, *свистуля* ‘женщина легкого поведения’ (Даль 4: 151).

Итак, свист как обращение к потустороннему миру ведет к опустошению и заполнению пустого, открытого («освободившегося») пространства нечистой силой. Пустое (незаполненное) и нечистое дополняют друг друга. Поэтому свистеть значит опустошать и призывать нечисть. Кстати, потусторонний мир в народных представлениях также отличается незаполненностью. Что «там» есть? Прежде всего, демонические силы, души предков. Свист есть прямое попадание в ничто и в никуда, где господствует нечистая сила, обитают души предков, что, впрочем, очевидно, одно и то же по своей природе. Всякое отсутствие творения, созидательного начала ассоциируется со свистом. Пустое, открытое пространство, по которому гуляет ветер, – вот место, закрепленное за свистом. Между прочим, и сам ветер «уносит» с собой всё реально существующее, материальные и духовные ценности, творения рук человеческих.

На первый взгляд, в некотором противоречии с выше изложенным оказываются сведения о свисте во время тризны, поминок: вятская *свистунья*, *свистопляска* – обычай свистеть на могилах с целью отгона, как справедливо предполагает Д.К. Зеленин, нечистой силы. Апотропеическая семантика свиста, как и других звуковых явлений, проявляется в целом ряде календарных обрядов. Возможно, что здесь происходит сознательное уподобление нечистой силе (как, например, во время ряжения) с целью спуститься (или подняться?) до ее уровня, чтобы иметь возможность (получить «сакральное» право) с ней бороться. В то же время нельзя отрицать влияния элемен-

---

<sup>1</sup> Аналогично – у старообрядцев-рыбаков Добруджи в Румынии (соб. зап.), см. также стр. 238, сноска 1.

тарных представлений о гомеопатической магии: «подобное излечивается подобным». В символике свиста присутствует и момент имитации разудалого, беспечного веселья (создания нарочитого веселья), которое также является сопутствующим ритуальным компонентом (противоестественным с точки зрения просвещенного ума) похоронных и поминальных обрядов (о ритуализованном выражении подобных эмоциональных состояний см.: Толстые 1993: 177–178).

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова.* О символике свиста // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 295–304.

## Не зевай!

До Никиты Ильича Толстого мало кто из лингвистов изучал фразеологию и паремии, истоки и происхождение которых связаны с народными верованиями и обрядами. Я имею в виду его яркие этюды-зарисовки «*Пьян, как земля*», «*Здрав као риба*», «*Соленый болгарин*»<sup>1</sup> и многие другие, им аналогичные. По примеру Никиты Ильича подобными выражениями стали интересоваться и его ученики: в рубрике «Из истории слов и выражений» журнала «Русская речь» появляются краткие очерки «*На кудыкину гору*», «*Чур меня!*», «*Гороху объесться*», «*Дух вон*»<sup>2</sup>.

Предметом настоящей заметки является предостережение «Не зевай!», которое высказывается с целью уберечь собеседника от бездействия и невнимательности, заставить его сосредоточиться и не упустить из виду что-либо важное. В противном случае говорят «прозевал» или «зевнул», «проворонил», «рот разинул» или «ротозей», «разиня».

В народе с зевотой связываются самые различные поверья, которые характеризуют это явление как результат порчи, сглаза, действия нечистой силы. В XIX в. в русских деревнях признаками сглаза считали зевоту, озноб, жар, а у детей – бессонницу (см., например: Авдеева 1842: 133–134). Украинцы полагали, что зевота, неожиданно напавшая на человека, означает, что на него напущена порча (Потебня 1905: 520). По верованиям из центральной России, если заболевший начинает зевать, то его болезнь происходит от «дурного глаза» (КСБ 1903/4: 69).

В русских говорах *озёва* значит «сглаз», «порча», а *озевать* – «сглазить» (Буслаев 1861: 192). Лексема с тем же корнем встречается в заговоре, записанном в начале XX в. в Приамурье: «Отмывай сего раба божьего скорбные болезни, порчи и уроки, и зевы, и переполохи» (СРНГ 11: 242). В Сибири в конце прошлого столетия *озевы* объясняли так: если кто-то громко выскажет похвалу чьему-либо здоровью, красоте, веселому настроению, т. е. *озеват* его, то человек от этого *позеват* – потеряет здоровье и радость, станет сонливым, мед-

---

<sup>1</sup> Эти статьи вошли в книгу: (Толстой 1995: 405–426).

<sup>2</sup> См.: *Топорков А.Л.* «На кудыкину гору» // *Русская речь*. 1990. № 3. С. 141–144; *Топорков А.Л.* «Чур меня!» // *Русская речь*. 1990. № 1. С. 151–155; *Плотникова А.А.* «Гороху объесться» // *Русская речь*. 1992. № 1. С. 107–109; *Плотникова А.А.* «Дух вон» // *Русская речь*. 1993. № 4. С. 100–102.

лительным, больным. Лечат его наговорами и травами, как при порче (ЖС 1897/1: 84). Колыбель новорожденного закрывали ситцевой тканью, чтобы приходящие в дом не зевали на ребенка, т. е. не причиняли ему вред (Там же: 97). Таким образом, в целом ряде поверий отмечается возможность передачи зла от лица, наносящего порчу, к жертве через зевоту, громкое говорение, принятие пищи, т. е. тогда, когда человек открывает рот, *зевает* (именно такое значение было у слова *зевать* в древнерусском языке). Другое значение этого слова, известное в русском литературном языке и сегодня, получает дополнительные отрицательные коннотации, поскольку зевота воспринимается как знак физической усталости, недосыпания, недомогания человека, что также приписывается в народе действию порчи, нечистой силы.

Весьма распространены у русских и других славян верования в то, что через открытый рот в человека вселяются бесы, демоны, нечистая сила: «Все болезни, которыми чаще всего страдают женщины, как, например, кликушество, и вообще порчи всякого рода (истерии) приписываются бесспорно бесам. Причем сами женщины твердо убеждены, что это бесы вселились внутрь испорченных, что они вошли через некрещеный рот во время зевоты или в питье, или в еде» (Максимов 1994: 26). По народным поверьям, колдуны, знахари, ворожеи, ведьмы посылают порчу различными способами: в пищу, по воде, по ветру. Так, выйдет колдун на улицу, встанет против ветра и скажет нужное слово, которое ветер подхватит, и тот, кто первый вдохнет его, «изурочится» – пострадает «от уроков». По наблюдениям писателей XIX в., занимавшихся бытописанием русской деревни, наговорщик или наговорщица, желая нанести человеку порчу, начинают зевать, а потом строить разные гримасы, так что слезы катятся у них из глаз (Авдеева 1842: 134-135). Впрочем, у южных славян зевота считается не только способом нанесения порчи, но и сопутствующим действием при ее излечении. В восточной Сербии ворожеи лечат болезни, нашептывая и зевая (СЕЗб 1913/20: 37). По сведениям из Преславского края (Болгария), знахарка начинает особенно сильно зевать, если человек действительно тяжело болен, и глаза у нее слезятся (Дечева 1931: 424). По мнению Л. Раденковича, в отдельных текстах сербских заговоров можно найти детали, указывающие на то, что знахарка боролась против нечистой силы «своей душой», создавая возможность для выхода души из тела постоянной зевотой и проговариванием заклинания на одном дыхании (Раденкович 1995: 49; Раденковић 1996: 78).

По обычаям, записанным в украинских селах, произвольно зевающему человеку следовало сказать: «А в солому! А на двор!» – во избежание перехода вредоносной зевоты на окружающих. О зевающем человеке говорили: «Оце зіхає!.. Нехай сам здихає». При толковании подобных приговоров поясняли, что нельзя ни на кого зевать, нужно прикрывать рот рукой; нельзя также и сонливо потягиваться в сторону находящегося рядом человека – он может умереть. Во всех этих случаях озева, зевы – зевоту манили спать подальше от людей: «Чіпа, чіпа! В солому спати!» (Номис 1864: 221). Мораль этих предписаний достаточно ясна: пострадавшему от порчи, зараженному зевотой человеку следует воздерживаться от того, чтобы передавать ее дальше.

Аналогичные представления о зевоте встречаются у болгар: в окрестностях Самокова полагают, что зевота – знак того, что кто-то вспоминает о человеке с недобрыми чувствами, плохо о нем думает, поэтому в этих случаях принято говорить: «Зевота пусть идет с дерева на дерево!». Произнесенное заклинание разносит зевоту по деревьям, и они начинают колыхаться одно за другим (Ангелова 1948: 250). По некоторым поверьям, отмеченным в Подолии, если человек зевает, то значит, его кто-то осуждает (Данильченко 1869: 41). И эта примета по своему смыслу связана с нанесением вреда или порчи, но – «на расстоянии».

Как видим, зевота в народных поверьях осознается прежде всего как признак нанесенной порчи, подавляющей жизнеспособность человека. Не менее опасным оказывается воздействие этого состояния на окружающих. В этом случае зевота аналогична неуместному слову, нарочитому восхвалению, «косому» взгляду и тому подобным способам нанесения порчи. Связь зевоты с дремой, сонливостью ассоциируется с болезнью, апатией, потерей бодрости, близостью человека к смерти. Можно заключить, что предостережение «Не зевай!», в семантике которого неразделимы оба значения глагола *зевать* – устаревшее «открывать рот» и известное сегодня, – по сути своей гораздо более серьезно, чем может показаться на первый взгляд.

#### **Первая публикация:**

А.А. Плотникова. *Не зевай!* // Живая старина. М., 1997. № 2 (14). С. 35–36.



## Поверья о крошках хлеба

Символика и метафорические образы, связанные с крошками хлеба, обусловлены соотношением «целого» (хлеба) и его «части» (крошки, куска, краюшки). Многие сакральные черты и магические свойства хлеба, в том числе обрядового, переносятся на его мельчайшие составные части. Важнейшие культурно-ценностные атрибуты приписываются хлебу, который употребляется повседневно, поэтому соответствующие правила этикета относятся к любой его крошке, что прежде всего отражается в строгих запретах и предписаниях при обращении с отпавшими кусочками хлеба. Магические свойства рождественского, пасхального и другого обрядового хлеба (например, способствовать урожаю, плодовитости скота и птицы) распространяются на оставшиеся от него крошки. Эти предварительные соображения представляются исходной точкой размышления о выбранном нами предмете, тем не менее интерпретация различных славянских поверий о крошках хлеба не может быть ограничена лишь этим очевидным наблюдением; ее возможности значительно расширяются при учете общего семиотического фона функционирования многих аналогичных знаков культуры, в частности, таких, как зерно, колос, мука, крупа, каша и т. д. Следует принять во внимание и общие семиотические оппозиции, реализующиеся в верованиях и ритуальных действиях с крошками: первый – последний, верх – низ и некоторые другие.

Бережное, осторожное обращение с крошками хлеба продиктовано прежде всего соответствующим отношением к хлебу вообще. Бросать, топтать «дар Божий» считается большим грехом, поэтому крошки, упавшие со стола, тщательно собирают, целуют, стряхивают в огонь, скармливают домашней птице, скоту<sup>1</sup>. По сербским и болгарским поверьям, человек, растоптавший крошки, будет плохо спать, кричать ночью, видеть во сне змей, ящериц и т. п. Непочтительное отношение к крошкам может повлечь за собой и большую кару: македонцы полагают, что растоптавший крошки обязательно ослепнет; по поверьям словенцев и чехов, если человек наступит на крошку, она, как живая, вскрикнет от боли, а человек от этого крика оглохнет на всю жизнь (Рајек 1884: 83; ČL 1912/21: 439). Согласно верованиям поляков, расточительная хозяйка после своей смерти будет искать каждую утерянную ею крошку и душа ее не будет знать покоя до тех

---

<sup>1</sup> См., например, (Бессараба 1903: 158; Świętek 1893: 557; Sychta 3: 300; Рајек 1884: 83) и др.

пор, пока все крошки не будут собраны (Jakobson 1950: 162). Словенцы Мурского поля полагают, что душа человека пребывает в муках столько лет, сколько крошек он растерял или растоптал (Pajek 1884: 83). По поверьям из других славянских регионов, о которых пишет Р. Якобсон, на суде Божьем потерянные человеком крошки кладутся на чашу весов и, если они перевесят обвиняемого, душа его принадлежит сатане (Jakobson 1950: 162). Эти представления наводят на мысль о параллелизме, символическом уподоблении души человека отдельной крошке хлеба, а душ грешников – множеству оброненных людьми крошек. В одном из словенских рассказов о растоптанных крошках говорится о том, что грешные люди кричат и стонут в муках на том свете, когда люди наступают на крошки (Pajek 1884: 83).

Представления о грехе и возмездии за подобные действия закрепляются поверьями о том, что разбросанные крошки становятся легкой добычей нечистой силы. Как полагали в селах Герцеговины, неаккуратное обращение с крошками привлекает к людям дьявола, «вештиц», которые, торжествуя, собираются вокруг упавшего кусочка, разглядывают его и переговариваются, в то время как брошенная в огонь крошка мгновенно прогоняет всякую нечисть своим благословенным запахом, и ее используют вместо ладана (Zovko 1901: 292, 300). Аналогичные представления о притягательной для нечисти силе оставленной без присмотра крошки бытуют в селах Словакии, где крошки от рождественского ужина тщательно собирают и прикрывают на ночь скатертью, чтобы гуляющие в это время ведьмы (*strigy*) их не нашли и не использовали для нанесения порчи хозяевам: обнаружив и съев крошки, ведьмы таким образом отберут урожай в наступающем году (Markuš 1972: 91). При этом, как и в герцеговинских селах, большинство словацких информаторов М. Маркуша уверены в том, что дым сожженных хлебных крошек отгоняет ведьм и нечистую силу от дома (Там же: 92). По-видимому, тот же механизм «привлечения» нечистой силы к искомому объекту лежит в основе поверий о том, что человек, рассыпавший в полночь на церковном кладбище крошки, во время пасхальной мессы сможет увидеть у алтаря всех деревенских ведьм – «стриг» (Там же: 91). Аналогичное поверье существует у сербов Воеводины в регионе Фрушка Гора, которые полагали, что человек, принесший в церковь утром на Рождество крошки от вечерней трапезы в Сочельник, узнает всех «вештиц» (Шкарић 1939: 138).

Отпавшая крошка символизирует «отделение», «удаление», уход или смерть кого-либо из семьи. По русской примете, если крош-

ки изо рта валятся – к смерти. В предзнаменованиях такого типа, как и в поверьях о мучающихся грешных душах, также прослеживается символическое уподобление крошки душе человека, жизни отдельного индивидуума среди множества ему подобных. У южных славян эти поверья связаны с определенными праздниками: так, у сербов крошка, упавшая при преломлении рождественского хлеба или каравая, испеченного на семейный, родовой праздник *Слава*, предвещает смерть кого-либо в доме до конца следующего года (Недельковий 1990: 218). Аналогичное поверье при преломлении хлеба в Сочельник известно сербам Сьеничко-Пештерского плоскогорья (Костић 1989: 81); украинцы Закарпатья полагают, что раскрошившаяся в печи *наска* предвещает смерть хозяина или хозяйки (Богатырев 1971: 231). Упавшая крошка или кусочек хлеба может быть и знаком того, что кто-то в семье терпит голод (Klarić 1901: 283).

Ряд запретов ронять крошки мотивирован опасением потерять скот, зерно, что также связано с приписываемой отпадающим крошкам семантикой удаления, потери, утраты, как и возможной порчей, «относом» урожая и плодovitости в чужое хозяйство, передачей своего «добра» демоноподобным существам или покойнику, забирающему на тот свет свою долю благосостояния. Так, пинчуки за ужином в Новый год стараются не разбрасывать крошек – в противном случае не будут водиться овцы (ЗК: 351). В украинском Закарпатье зафиксирован запрет ронять крошки или кусочки хлеба в сторону находящегося в доме тела покойника, иначе хлеб и зерно «умрут» (Богатырев 1971: 269). В болгарских селах, по свидетельству Х. Вакарелского, совершаются особые действия с крошками, мукой, зерном, солью, чтобы сохранить счастье умершего в доме: для этого их пересыпают через пальцы покойника и добавляют в корм скоту (Вакарелски 1974: 493).

Непочтительное отношение к крошкам хлеба считается причиной неурожая или мора скота в самых различных славянских регионах. Так, у сербов из окрестностей Враня (юго-восток страны) предписывается сметать крошки со стола не рукавицей, а рукой, иначе подохнет скот (СЕЗб 1925/32: 390). Очень часто предпринимаются специальные действия с крошками, чтобы способствовать урожаю и плодovitости скота, домашней птицы и др. В этих случаях, как правило, используется обрядовый хлеб и другая обрядовая пища. Актуализация символики урожая, плодovitости и благосостояния в целом характерна для обрядовой терминологии и ритуальной речи, которой сопровождаются действия исполнителей таких обрядов. В Боке Котор-

ской (Черногория) вечером в Рождественский Сочельник хозяйка, передавая хозяину обрядовый каравай, произносит: «Колико мрва у колачу, толико наплетка у стоци» [Сколько крошек в хлебе, столько приплода у скота]. Хозяин, откусив от хлеба три раза в трех местах, отвечает ей: «Колико мрва, толико сређе и наплетка» [Сколько крошек, столько счастья и благополучия] (Влаховић 1931: 347). У словаков благополучное Рождество связывается с изготовлением обрядового каравая *mrvaň* (от словац. *mrva* 'крошка'). Оставшиеся от пасхальной или рождественской трапезы крошки словаки кладут в семена для весеннего посева, рассыпают в четырех углах избы, чтобы урожай и богатство прирастали со всех сторон, кормят ими скот и домашнюю птицу с целью благоприятно повлиять на их размножение (Horváthová 1986: 74, 98; Markuš 1972: 91–94). В Пиринском крае крошки от пасхального хлеба вместе с яичной скорлупой носят в поля и виноградники во второй четверг после Пасхи, «чтобы они больше уродили» (Пир.: 444). В Северной Болгарии с этой целью разбрасывают по полю крошки каравая, испеченного в день св. Георгия (Колева 1981: 112). Ритуальное использование крошек в болгарских жатвенных обрядах при плетении «бороды» в поле также связано с приписываемой крошкой семантикой множественности – плодородия – плодovitости. В ритуально-обрядовой практике крошки уподобляются семенам, зернам и становятся символом урожая, плодovitости, чему, в частности, способствует и их восприятие как некоего нечленимого множества (ср. зерно, горох, орехи и т. п.).

Идентичность крошек и зерна подчеркивается в ряде фольклорных текстов, где крошки выступают как «последняя» субстанция выросшего из зерна хлеба: так, у сербов Верхней Краины хозяин обращался со словами приветствия к только что испеченному рождественскому хлебу «чесница», прослеживая ее путь от зерна в поле до крошек на столе: «Благословио те Бог и данашњи год, у пољу се нарасла, српом се нажињала, на вршају се навршила, у амбару се насипала, а у млину се намиљала, у наћвама се накувала, у ватри напјецала, а на столу се размрвила» [Благослови тебя Бог и в этом году, в поле выросла, серпом была сжата, на току смолота, в амбаре насыпана, на мельнице смолота, в квашне настоялась, в огне напеклась, а на столе раскрошилась] (Кулишић 1970: 58).

По обрядовым и магическим функциям крошки сближаются с хлебными зернами как началом произрастания хлеба и конечным результатом процесса созревания колоса. Символика «начала» и «кон-

ца», за которым следует новое «начало», присуща и зернам хлеба, и крошкам. Западнославянские поверья, связанные с крошками хлеба, легли в основу весьма экстравагантных ритуальных и магических действий с остатками хлеба и обрядовых трапез, а именно: оставшиеся крошки высевают с целью не только способствовать урожаю зерна в будущем году, но и получить на их месте, вырастить специальные целебные растения. Обычай подсыпать крошки с рождественского стола в семена для посева или к корням фруктовых деревьев фиксируется в различных областях Чехии и Словакии (Nahodil, Robek 1952: 76, 79; Markuš 1972: 93). В то же время интерпретация подобных ритуальных действий может быть совершенно неожиданной. Так, чешские крестьяне закапывали крошки с рождественского стола в сад, полагая, что на этом месте весной вырастет лекарственное растение пижма (ČL 1905/15: 159). На словацком Гемере широко распространено поверье о том, что из рождественских крошек вырастает лекарственная ромашка (Markuš 1972: 92). В окрестностях словацкого города Кошице суеверные старушки убеждены в том, что из рассыпанных в траве рождественских крошек весной появятся из земли различные виды цветов (Там же). Этим представлениям соответствуют данные из западной части южнославянского ареала – хорватского Междумурья, где на Рождество бережно собирают разбросанные по столу крошки и хранят до весны, а затем высевают в укромном месте. По мнению исполнителей ритуала, из них вырастает зеленое растение, которое называется *koledno droptinje* («рождественские крошки») и употребляется в качестве лекарства от различных болезней (Mikac 1907: 298–301).

Идея крошки-зерна прослеживается и в ряде ритуалов, где крошки являются субститутом зерна, употребляются как его замена. В этом смысле особенно показательным можно считать распространенный в Словакии обычай собирать во время рождественского ужина и подкладывать под хлеб на столе крошки от трапезы, оставляя их там на весь период Святков. В других славянских регионах известны украшающие рождественский стол композиции, составленные из нескольких положенных друг на друга караваев, хлебов или пирогов (в хорватском Приморье такие «конструкции» называются *gobin*, что этимологически связывается с заимствованием из готского *gabej*, *gabeins* в значении ‘богатство, урожай’). В некоторых хорватских селах на праздничный хлеб во время Святков ставят миску с ростками посеянного накануне зерна. В словацком же варианте внизу, под рождественским хлебом, оказываются крошки как символ конечного и экви-

валент исходного продукта, из которого в будущем году вырастет хлеб. При обращении к условной вертикали – крошки (заменяющие зерно) / хлеб (продукт, получаемый из прорастающих зерен) – проясняется семантика места крошек в ритуале «под-кладывания» их под хлеб. В данном случае характерно не только стремление спрятать сакральный объект от посягательств нечистой силы, но и положить крошки на должное место – вниз (в некоторых селах их оставляли на ночь под столом; Markuš 1972: 93).

Связанная с крошками семантика плодovitости, размножения прослеживается и в поверьях, которые отражают представления о том, что крошечная частичка хлеба служит символом начала человеческой жизни. Например, по западноболгарскому поверью, тот, кто во время еды роняет много крошек, будет иметь много детей (р-н Дупницы; Кепов 1936: 116). Аналогии с зерном как зародышем, символом начала растительного и жизненного цикла не нуждаются в комментариях: широко известны славянские ритуалы осыпания невесты зерном с целью способствовать рождению детей, сказочные мотивы поедания горошины, семечка как причины беременности и т. д. (ср. также русское ласкательное название ребенка – «крошка»).

Приобретая свойства хлеба, т. е. «целого», его «частицы» не только их сохраняют, но и усиливают, что прежде всего обусловлено семантикой последнего компонента обрядовой или культурно значимой реалии, каковой является любой хлеб. Категорией «последнего», остатков (ср. русское выражение из детской речи *остатки сладки*, что означает «мой», «никому не отдам») закрепляется статус крошек как самостоятельных магических объектов. В похоронной и календарной обрядности крошки и остатки съестного используются как пища для душ умерших, жертва стихиям, источникам, деревьям, демоническим существам.

Крошки хлеба, как и остатки иных блюд, служат пищей для душ умерших, особенно в дни календарных праздников и поминок. Аналогичное ритуальное употребление характерно и для хлебных зерен, а также гороха, бобов<sup>1</sup> – объектов, совмещающих семантику «начала» жизнедеятельности, «конца» и нового «начала». Словаки и чехи откладывали крошки от рождественских блюд для умерших или оставляли их на столе, чтобы «душечки» могли что-нибудь для себя выбрать (Horváthová 1986: 71; ČL 1892/2: 407). В словацкой области Земплин

---

<sup>1</sup> Подробнее о семантике бобов, фасоли, гороха см. (СД 1: 201–202, 523–526), а также: (Плотникова 1996б: 46–57).

крошки хлеба считались единственной подходящей пищей для душ умерших членов семьи, якобы посещающих дом в рождественскую ночь (Markuš 1972: 93). Полесское поминальное блюдо *канун*, *коливо*, *кутья*, *мёд*, предназначенное «покойничкам», «дедам», готовилось из хлеба, крошенного в сладкую воду. По-видимому, с представлениями о птицах и муравьях как душах умерших связаны ритуалы кормления их крошками от различных обрядовых блюд или хлеба, взятого с собой в поле. Об этом свидетельствуют приговоры, которыми сопровождаются подобные действия. Так, белорусы при кормлении птиц и муравьев крошками хлеба, оставшимися после жнивных работ в поле или при первом выгоне скота, ласково обращались к «птушечкам» и «мурашечкам» с просьбой собрать «крошечки» и защитить посевы, скот от «воронов», волков и т. п. (ПА). Кормление птиц крошками от трапезы в Сочельник или на Рождество птиц известно в разных областях Сербии.

С целью задабривания или обезвреживания крошками хлеба приносилась жертва стихиям, совершалось кормление демонов и других вредоносных «субъектов» (мышей, кротов, ворон и т. п.). В Тренчинской области Словакии на Рождество от каждого из выпеченных для праздника хлебов несколько крошек бросали в огонь, в ветер и в воду (в колодец) (Horváthová 1986: 60). В некоторых селах подобные действия предпринимались окказионально, например, во время сильной метели, бури хозяин бросал несколько крошек навстречу ветру (Markuš 1972: 92). «Кормление» ветра в таких случаях остатками рождественской пищи, а также кашей, крупой, зерном распространено в селах Словении; эти ритуалы справедливо рассматриваются учеными как реликты жертвоприношений разбушевавшейся стихии<sup>1</sup>. Аналогичные акты задабривания стихий и природных явлений встречаются в различных западнославянских регионах. Так, во многих чешских селах в верховьях Моравы упавшие (или специально собранные) на Рождество крошки кидали в огонь, чтобы в течение года не было пожара (ČL 1892/2: 402, 406; Nahodil, Robek 1952: 88). Очищая весной колодцы, девушки в Ходском крае (Чехия) бросают туда крошки хлеба, чтобы вода была чистой и «здоровой» (Nahodil, Robek 1952: 67). Поляки, набирая воду в лечебных целях или срывая целебные травы, сыплют хлебные крошки в ручей или под корни растений (Kubiak 1981: 162).

При возможных контактах со сверхъестественными существами крошки хлеба использовались как пища для демонов и как апо-

---

<sup>1</sup> См., например, (Matičeto 1965).

тропией от нечистой силы. Совмещение этих функций характерно для целого ряда магических объектов, употребляемых в качестве оберегов. В русских губерниях перед началом сева рыбаки задабривали водяного, бросая ему в числе прочих продуктов и крошки хлеба. В Северо-Восточной Болгарии роженице под подушку клали крошки, защищая ее от вредоносных духов *лахуси*, а чтобы в дом не проникло зло и лоша *среща* [зло и горе-злосчастье], крошки оставляли под порогом (Маринов 1981: 220). По западнославянским поверьям, чтобы избавиться от демонов, заставляющих человека блуждать по лесу в поисках дороги (*svetlonos*, *blędnik* и др.), следует носить с собой крошки хлеба и высыпать их на демона при встрече (Bodnar 1911: 266; Czerny 1896: 89), ср. славянские представления о блуждающих огоньках, заманивающих человека в трясину: эти демоны, уподобляемые некоему неопределенному множеству, уничтожаются с помощью крошек – подобных себе дробных объектов, принадлежащих к категории неисчислимого множества. Характер обезвреживающего и одновременно «задабривающего» средства носят действия при попытке завладения кладом, охраняемым, как правило, мифическими существами. По поверьям чехов из Скутеча, во время службы на Страстной неделе можно увидеть клады, а чтобы они не сгорели, достаточно бросить в пламя крошки хлеба (ČL 1892/2: 604).

Элементы ритуального кормления прослеживаются в обычаях подбрасывания хлебных и иных крошек с праздничного стола мышам. В окрестностях Хотеборжа и других чешских областях, предотвращая потери зерна от мышей, на Рождество в амбаре оставляли крошки хлеба со словами: «Jezte, myši, droběčku, a obilí pečte» [Ешьте, мыши, крошки, а не зерно] (ČL 1892/2: 401). Иногда преподнесенные мышам крошки представляли как богатое и щедрое для них рождественское угощение.

Употребление крошек в лечебной магии во многом обусловлено аналогичными свойствами хлеба и обрядовой пищи; вместе с тем в магии и целительстве предпочтение нередко отдается именно этим последним частичкам «целого». В Яворниках (моравско-словацкое пограничье) крошки хлеба служили составной частью при приготовлении «магической воды» (*úrokova voda*) для нанесения порчи или в лечебных целях (Ногӑ.: 292). Поляки полагали, что крошки хлеба или белой булки, выпавшие при еде изо рта, избавляют от бородавок, если обвести ими вокруг наростов<sup>1</sup> (что аналогично использованию

---

<sup>1</sup> См. (Kubiak 1981: 155).



зерен гороха, пшеница, ячменя и ряда других мелких, дробных предметов для избавления от бородавок). Особое значение в магических и целебных действиях приписывалось дыму сожженных крошек хлеба. Подкуривание купленного улья найденными под ним крошками предписывалось обычаями купли-продажи пчел у словаков (ČL 1912/21: 452). Считалось, что дым горящих крошек, сохранных с рождественской трапезы, охраняет дом от нечистой силы, бури, молнии; им также окуривали заболевших в течение года членов семьи (Markuš 1972: 92–93). В Западной Болгарии (Пиянец) крошки от сырого теста для выпекаемого в Сочельник хлеба хранили и подкуривали ими в случае болезни глаз (Захариев 1949: 188).

В народном целительстве украинцев, белорусов, поляков нередко использовали крошки «из сумки нищего». Так, по старому польскому рецепту от лихорадки, следует найти в корнях старого куста полыни три зерна, измельчить их и, смешав с крошками из торбы нищего, давать во время приступа больному, усадив его на сено (Kubiak 1981: 147). В Брестском Полесье воду из трех колодцев смешивали с крошками из двенадцати одежек или из сумки нищего, после чего давали корове, чтобы у нее появилось молоко (ПА). Широко использовались в народной медицине крошки от трапезы в Рождественский сочельник, Рождество, в день св. Стефана.

Совокупность славянских поверий о крошках хлеба и обрядовой пищи в целом (которая по функциональной значимости изоморфна обрядовому хлебу) показывает возможности выделения нескольких значимых комплексов в народных представлениях о крошках; так, прослеживаются аналогии с душой, жизнью отдельного человека в семье или в обществе (ср. верования о грешных душах, «отпавших» от общины праведников), символическое уподобление крошек зернам (или зерну, из которого произрастает и затем выпекается хлеб), семенам различных растений, а также и любым мелким, дробным предметам. Для характеристики функциональных особенностей использования крошек в различных обрядах имеет значение их принадлежность к категории «последних» компонентов культурно значимого объекта народных представлений – хлеба.

#### **Первая публикация:**

*А.А. Плотникова.* Славянские поверья о крошках хлеба // Хлябът в славянската култура / Етнографски Институт с музей БАН. София, 1997. С. 156–165.

## IV. Карпато-балканские параллели

---

### Этнолингвистическое исследование Карпат в балканской перспективе

В настоящее время, когда при исследовании традиционной народной духовной культуры широко применяются этнолингвистические методы<sup>1</sup>, стало возможным углубленное изучение различных карпатских культурных феноменов, особенно тех, которые находят отражение в соответствующих языках и диалектах. Поскольку карпатская культурно-языковая общность объединяет генетически разнородные традиции, ее осмысление базируется на уже разработанных подходах к такого типа общностям, а именно на изучении балканского языкового союза (далее – БЯС) и балканской картины мира (БКМ)<sup>2</sup>. Балканская перспектива при исследовании карпатских культурно-языковых явлений важна не только в плане методологии, но и как важная составляющая тех работ, которые направлены на поиск карпато-балканских культурно-языковых параллелей, а также на возможности интерпретации их возникновения, так как большое число таких соответствий традиционно связывается с процессами заселения славянами Балканского полуострова, с движением балканских народов на север (с «валашской колонизацией» XIV–XVI вв.), с перекрестными влияниями в языке и народной культуре.

В российской этнолингвистике глубоко укоренились ареальные методы исследования явлений народной культуры<sup>3</sup> – как имеющих отражение в языке (культурные термины, обрядовая лексика и др.<sup>4</sup>), так и не находящих такового, в том числе существующих на уровне текстов (былички, баллады или их отдельные мотивы, вербальные клише и др.), ритуально-магических действий и предписаний и т. д. Архаичность этих фрагментов культуры давно не вызывает сомнения, сопоставление их на генетически единой основе способствует рекон-

---

<sup>1</sup> Подробнее в работах: (Толстая 2010, Плотникова 2004).

<sup>2</sup> См. об этом, например: (Цивьян 1990, Клепикова 2003).

<sup>3</sup> Подробнее см. (Плотникова 2004).

<sup>4</sup> См. (Толстая 1989).

струкции древних форм народной культуры в плане языка, а также символики и семантики самих явлений. Иллюстрацией тому служит пятитомный этнолингвистический словарь «Славянские древности» (СД). Ареальные методы исследования в этнолингвистике как продолжение опытов картографирования в этнографии и культурологии<sup>1</sup> не только получили статус иллюстраций распространения тех или иных явлений народной культуры, но и стали инструментом изучения балканославянских ареалов в плане их выявления и взаимодействия.<sup>2</sup> Этнолингвистические карты показывают различные конфигурации балканославянских ареалов, тенденции к их расширению в определенных направлениях и различный пространственный охват – с включением севернобалканской (румынской) зоны<sup>3</sup>, а также – албанской<sup>4</sup>, греческой<sup>5</sup>.

Ареальное этнолингвистическое изучение балканославянских и, шире, южнославянских традиций, с одной стороны, и собственно балканских (языки и диалекты, составляющие БЯС) – с другой, на сегодняшний день имеет основательную базу для сопоставления полученных в этой области фактов с карпатскими этнолингвистическими данными. Поэтому при изучении карпатских традиций (румынской, западноукраинской, словацкой, венгерской) был применен этнолингвистический вопросник, задействованный ранее при полевом обследовании балканского ареала (Плотникова 1996а). Опора на единую программу, созданную по принципу «от значения к слову»<sup>6</sup>, обеспечивает надежную сопоставимость результатов.

Карпатские данные собирались по этнолингвистическому вопроснику в Южных Карпатах (Мунтения, Олтения, Горж, Мехединц

---

<sup>1</sup> См., например, сборники XX в. на эту тему: «Ареальные исследования в языкознании и этнографии» (Л., 1977; Л., 1983), «Проблемы картографирования в языкознании и этнографии» (Л., 1974).

<sup>2</sup> Подробнее см. (Плотникова 2004: 250–721).

<sup>3</sup> Подробнее см. работу в настоящем издании: стр. 268–284.

<sup>4</sup> См. полевые этнолингвистические исследования северной и южной Албании А.Н. Соболева и Дж. Юллы (Юллы, Соболев 2002; Юллы, Соболев 2003).

<sup>5</sup> Эти исследования начаты в работах К.А. Климовой, см. например (Климова 2008).

<sup>6</sup> Ср. иные лексические вопросники того же типа в лингвистических атласах, охватывающих генетически разнородные языковые традиции, например МДАБЯ (Домосилецкая, Жугра 1997).

в Румынии)<sup>1</sup>, в Восточных Карпатах (Закарпатье на Украине)<sup>2</sup>, в Западных Карпатах (Орава и Верхний Грон в Словакии, венгры Гонта в Словакии, горный массив Баконь в северо-западной Венгрии)<sup>3</sup>. Наиболее полно этнолингвистические данные по вопроснику, изначально ориентированному на балканославянские ареалы, удалось собрать в Южных Карпатах (румынские села). Этот результат был ожидаем, однако число румынско-южнославянских культурно-языковых соответствий превзошло даже самые смелые предположения. Исключительно важными стали этнолингвистические сведения, собранные в Закарпатье (Межгорский район и Гуцульщина), поскольку в данном случае высоко число карпато-балканских культурно-языковых соответствий, а их региональная дифференциация (Верховина Межгорского района / Гуцульщина) отражает противопоставленность центрального – периферийного ареалов Южной Славии. Словацкие и венгерские этнолингвистические полевые данные также как пополняют лингвогеографический перечень так называемых «карпатизмов»<sup>4</sup>, так и расширяют общую картину ряда балкано-карпатских соответствий («карпато-балканизмов»)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Экспедиции Н.Г. Голант, А.А. Плотниковой в Румынии (2006–2010 гг.).

<sup>2</sup> Экспедиции А.А. Плотниковой, Е.С. Узенёвой на Украине (2007–2010 гг.).

<sup>3</sup> Экспедиции Е.С. Узенёвой, М.М. Валенцовой в Словакии (2008–2009 гг.), Д.Ю. Анисимовой – в Венгрии (2009–2010 гг.).

<sup>4</sup> Ср. толкование термина «карпатизм» С.Б. Бернштейном и Г.П. Клепиковой: «В практике синхронных, в том числе лингвогеографических, исследований “карпатизмы” – это в с е специфические элементы, характерные для языков (геср. диалектов) к а р п а т с к о г о ареала, независимо от их происхождения (или непосредственного источника иррадиации)» (Бернштейн 2000: 232–233).

<sup>5</sup> По поводу термина «карпато-балканизм» уместно напомнить его принятое в лингвистике толкование: «...очевидно, что при изучении карпатской ситуации с учетом балканского материала, т.е. в масштабах карпато-балканского лингвистического пространства, целесообразно использовать термин “карпато-балканизмы”...» – с той существенной оговоркой, что «в диахронических исследованиях следует различать как “карпатизмы” – элементы, происхождение которых локализуется в карпатской зоне, так и “балканизмы” – общекарпатские элементы, вошедшие в языки ареала в результате миграции балканского населения в Средние века к северу от Дуная» (Бернштейн 2000: 233).

**Южные Карпаты.** Значительная часть этнолингвистического материала, собранного в Мунтении, Олтении и Мехединце (Румыния), соотносится с балканославянскими и, шире, балканскими, данными. Экспедиция 2009 г. в села Половрадъ и Бае-де-Фьер (Горж, Румыния)<sup>1</sup> расширила представления о традиции румынской Валахии (в данном случае – олтянской). В этом регионе был зафиксирован обряд посещения первого гостя в канун Рождества, причем ритуальные действия основного участника обряда (это должен быть обязательно мужчина) соответствуют традиционным действиям известного в балканославянских традициях «полазника»: гость кочергой шевелит горящие угли, чтобы «дому сопутствовала удача», чтобы обеспечить процветание (*spor*) дома («Как не гаснут угли в печи, так пусть не гаснет “спор” дома!»). Там же отмечен редкий для Олтении новогодний обходной обряд парней «с плугом» (*cu plûgu*), когда участники (*plugări*) идут с настоящим плугом по улицам села, проводя борозду по снегу или по земле. Этот обряд имеет соответствия в ритуалах имитации пахоты у южных славян («кукерские» обряды на Масленицу у болгар и на западе Южной Славии – у хорватов и словенцев). В Горже зафиксирован другой новогодний обычай, называемый *sor-sova* (из болгарского) и широко известный в восточной части южнославянского культурно-языкового континуума, где он обозначается развитой терминологией от <sup>+</sup>*surva*. В данном случае новыми полевыми данными подтверждается непрерывный карпато-балканский ареал обычая и обозначающей его терминологической лексики<sup>2</sup>. Не столь частые для области Горж обходы «калушаров» были представлены в с. Половрадъ как танцы приходящих из других сел участников *cu călușu* («с кобылкой»), этот обряд имеет продолжение на территории Болгарии (болг. *калушари*), где, как и в румынской традиции, он исполняется на Троицу. Само наименование Троицкой недели *Rusălii*, а также бытующие в Горже запреты работать в это время (*dăcă lucrăzi în Rusălii, te pocăște* [если работаешь на Русалии, тебя изувечит]) обнаруживают многочисленные параллели в балканославянских региональных традициях. Типичные для карпато-балканского ареала сведения из Половрадъа о весенних обычаях *babele* (первые 9 дней марта,

<sup>1</sup> Участники экспедиции – А.А. Плотникова, Н.Г. Голант.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. в настоящем издании: стр. 272–274. Карта и описание распространения термина и обычая в пространстве Южной Славии представлены в (Плотникова 2004: 420–433).

когда гадают о погоде по характеру разных женщин в селе), о мартовских нитях (*mărțișoare*) имеют аналогии в разных частях балканославянского и балканского континуума: при этом мартовский период, называемый «бабы», фиксируется в имеющем четкие границы македонском ареале (включая южные зоны восточной Сербии и западной Болгарии), «мартеницы» известны на всей территории Болгарии, Македонии, Греции, Албании (наименования обрядовой реалии происходят преимущественно от названия месяца марта во всех языках).

К общебалканским явлениям в сфере семейной обрядности, подробно записанной в Горже, следует отнести обычай повторного погребения покойного, называемого *a două mormântăre, remormântăre, dezgropăre*, которое проводится через семь лет после смерти. Могилу вскрывают, вытаскивают из нее гроб, проводят заупокойную службу в церкви (гроб с останками стоит одну ночь в церкви), затем гроб снова несут на кладбище, вынимают из него кости, кропят их маслом и вином и складывают в мешок из белого полотна. Типичные балканские сюжеты о рождении «в рубашечке» ребенка со сверхъестественными способностями реализуются в Горже через представления о рождении «в шапочке» (*cu tichie*) младенца, который будет необычным человеком в течение всей жизни: более удачливым, более смелым, а также сможет чудесным образом открыть любую дверь.

В сфере народной мифологии очевидны балканские параллели к зафиксированным в Горже мифологическим персонажам, предсказывающим судьбу ребенка: *ursătóri(le)*, *ursitóri(le)* или *ursătoăre(le)*, прихода которых в виде трех женщин в белых одеждах ожидают на третью ночь после рождения ребенка. Их нельзя увидеть, однако можно услышать их голоса, либо услышать разговор этих существ может мать ребенка или повитуха, по некоторым сведениям – любой человек, который находится в той же комнате, что и ребенок. Готовясь к приходу демонов судьбы, жители с. Половрадъ ставят на стол угощение – хлеб, вино и фруктовую водку, а также различные предметы, указывающие на желаемые качества ребенка – книгу, карандаш, ручку (чтобы он преуспел в учебе), клещи или др. инструменты (чтобы он был хорошим хозяином) и т. д. Хлеб с сахаром и вино на следующее утро делят между тремя детьми. Подобные контексты «встречи» мифологических существ, предсказывающих судьбу новорожденного, известны и в сербской, и в болгарской, и в греческой традициях, и даже у словенцев.

Общебалканские мотивы отмечены и в отношении мифологических персонажей, которые именуются жителями Горжа *ăle sfinte, céle*

*sfinte* (букв. «те святые») или *sfintele* ‘святые’. По полевым данным из с. Половрадж, эти персонажи водят хороводы на холмах, и в тех местах, где они танцевали, на земле можно увидеть круги, образованные высохшей травой или часто растущими мелкими грибами. Танец этих существ, как и место, где можно увидеть их следы, обозначается терминами *hóră* или *joc* (оба термина обозначают танец, причем первый известен широко на Балканах). Нередко упоминалось, что *ăle sfinte* танцуют в тех местах, где зарыты клады. Встречается и представление о том, что на это место нельзя наступать. Человек, оказавшийся в полночь поблизости от того места, где танцуют *ăle sfinte*, и услышавший их голоса (пение), сойдет с ума или будет парализован (для обозначения подобного заболевания в Горже употребляется выражение *te po-seá* (букв. «тебя калечит», «тебя уродует»). Записана и локальная румынская версия, согласно которой существа, голоса которых, услышанные ночью, могут стать причиной болезни, именуются *éle* (букв. «они» – pl. f.), тогда как *ăle sfinte* – добрые духи и никакой опасности для людей не представляют<sup>1</sup>. Для ареальных исследований карпато-балканского континуума важной стала также фиксация в Горже сведений о мифических существах, называемых *băbițe*, – демонах болезни в облике безобразных женщин (или мужчин), нападающих на ребенка и вызывающих его плач. О ребенке, который не мог спать и постоянно плакал, говорили: *e lovît din băbițe* [его ударили *băbițe*]. Причиной этого считалось то, что мать ребенка нарушила какой-либо из запретов, существовавших для рожениц, например занималась прядением до истечения шести недель после родов. В данном случае восточносербско-западноболгарский ареал наименований *бабице* ‘демоны болезни новорожденного и/или роженицы’ находит важные ареальные соответствия на территории Румынии. Более точная ареальная картина, показывающая конфигурацию ареалов, в дальнейшем поможет ответить на вопрос о причине бытования термина в этой зоне – как факта славянского влияния на романскую традицию либо как результата вторичного южнославянского влияния в Средние века в области Южных Карпат. Многие вопросы происхождения тех или иных явлений в терминологической лексике народной духовной культуры и соответствующих контекстах ее функционирования могут быть прояснены только при картографировании материала, собранного в Карпатах по густой сетке.

---

<sup>1</sup> См. также статью Н.Г. Голант по полевым исследованиям народной мифологии в Горже (Голант 2010).

Этнолингвистическая экспедиция в коммуну Поноаре, область Мехединц в юго-западной Румынии, проведенная Н.Г. Голант в 2010 г., позволила обнаружить большое число не отмеченных ранее при полевом обследовании румынской зоны обычаев и поверий, сходных с южнославянскими: обычай встречи первого гостя (преимущественно в день св. Варвары) – вошедший должен какое-то время посидеть неподвижно, чтобы наседка спокойно высидивала яйца (специальный термин, обозначающий первого посетителя, отсутствует); ритуал первого доения через хлеб в форме кольца в день св. Георгия (аналогично в восточной Сербии и Болгарии). Кроме того, были записаны реликты уже встречавшегося ранее обычая повторного погребения – поминки по истечении семи лет (*potana de 7ani*). Соответствует сербским быличкам о чуме легенда об избавлении села от чумы, представляемой как безобразная старуха, для которой изготовили «рубаху чумы» и, получив которую, чума ушла (в память о событии из легенды празднуется *vinerea ciumei* ‘пятница чумы’). Отмеченные в Мехединце наименования *hala*, относимые к прожорливому человеку или животному, дикому или домашнему (*mănîncă ca o hală* ‘жрет, как хала’), соотносятся с балканославянскими поверьями о прожорливости летающего и уничтожающего урожай змея, именуемого *hala* (серб., болг.), ср. также значения лексемы в южнославянских диалектах: ‘прожорливый человек’, ‘прожорливое существо’.

**Восточные Карпаты.** В 2010 г. было продолжено этнолингвистическое обследование области Верховины в Закарпатье (Межгорский район). Экспедиция в села Колочава и Негровец на р. Теревля<sup>1</sup> значительно дополнила сведения об этой зоне и показала некоторые различия между колочавскими и торуньскими народными представлениями в рамках одной традиции. Отмечена локальная диалектная лексика вместе с соответствующими экстралингвистическими контекстами, в которой выделяются наименования, характерные для других традиций карпатского ареала: *крэчун* (*кречун*, *кричун*) ‘новогодний каравай’, *курайстра* ‘первое молоко коровы’, *нанашка* ‘крестная мать’, *нанашко* ‘крестный отец’, *копыле* ‘незаконнорожденный ребенок’ (считавшийся счастливым в делах), *урочиты* ‘сглазить’ (ср. балканские аналоги перечисленной лексики); «карпатизмы» по исключительной локализации данной терминологической лексики на

<sup>1</sup> Участники экспедиции – А.А. Плотникова, Е.С. Узенёва.



Карпатах: *дводушник* ‘ходячий покойник’<sup>1</sup>, *борсоканя* (*борсоганя*) ‘ведьма’, *борсокун* ‘колдун; человек, способный превращаться в волка’ (другое название – *воукун*)<sup>2</sup>, «карпатизмы» по происхождению: *шаркань* ‘дракон’ (из венг.; огромный змей якобы в настоящее время лежит в земле под Колочавой и близкими селами: «голова в Негровце, а хвост – в горах»).

В этих селах записаны многочисленные варианты былички с мотивом распознавания в волке человека-оборотня по куску платья женщины в зубах (аналогичным у балканских славян – сербов и болгар). Мифологические рассказы о встрече с нечистой силой отражают те функции демонических существ, которые типичны для балканского ареала: ведьма седлает человека (*борсокані ся на тобі носили* – о человеке со странностями); *ночник*, *блудник* заводит человека в лесу, «идет» с ветром; *повітруля* в виде опасного ветра, вихря уносит человека; колдун вызывает бурю и др.

**Западные Карпаты.** Во время этнолингвистической экспедиции в венгерское село Ипойфедемаш (2009 г.) Д.Ю. Анисимовой записаны обряды первого посещения дома специальным гостем – пастухом (*pa:stor*) – в день св. Игната и на Рождество, имеющие много общего с балканскими: ветку, с которой приходит пастух-«полазник» в дом, называемую здесь *apro:sent* ‘мелкий святой’, *csorda:sh kut’a:ja* ‘собака пастуха’, ею пастух бил хозяйку по ногам, «чтобы та была свежей»; затем эту ветку ставили в угол комнаты и оставляли до Святка. Здесь же зафиксированы и сведения о двух помолвках («малой» – *kishlagzi* ‘малая свадьба’, *kendõva:lta:sh* ‘обмен платками’ и «большой» – *ke:zfogo*: ‘держание за руки’, *kendõ:laka:sh* ‘обживание платков’), о повторном погребении покойного и др.<sup>3</sup>

Из области народной мифологии венгерской деревни особо следует отметить венг. *šarkan* – летающий змей, который появляется летом в туче вместе с громом и молниями; у змея три хвоста, которыми он бьет по земле и уничтожает урожай (с. Ипойфедемаш, зап. Д.Ю. Анисимовой), что соответствует сербско-болгарскому мотиву «пожирания» урожая змеем, приводящим в село градоносные тучи и непогоду (серб.,

<sup>1</sup> См. (СД 2: 29–31).

<sup>2</sup> Подробнее о карпатской лексике, связанной с <sup>+</sup>*bosor* венгерского происхождения, см. (Усачева 2008).

<sup>3</sup> См. (Анисимова 2012: 424–455).

болг. *ала*, макед. *ламја*). Важно отметить, что лексема венгерского происхождения *šarkan'* в том же значении прочно вошла в соседние культурно-языковые традиции карпатского ареала (з.-укр. *шаркань*, словац. *šarkan'*) и севернобалканской зоны (рум. *șărkan*, хорв. славон. *šarkanj*). Мифологический персонаж, называемый *šarkanj*, отмечен в народных поверьях и нарративах северной части Южной Славии – в славонских селах Хорватии, в бачских селах Сербии. По данным Архива «Этнологического атласа Югославии», хранящегося в Университете в Загребе, «na zemlji svako područje ima svog šarkanja koji međusobno vode borbu. Onaj koji izgubi, na njegovom području tada pada led (tuča)» [каждый участок на земле имеет своего «шарканя», и они борются между собой. Во владениях того, кто проиграет битву, выпадает град] (с. Вашка, р-н Слатины; Arhiv EAJ, сJ 324). Встречается и близкий карпатскому мотив о том, что атмосферным демоном – змеем – управляет особый мифологический персонаж, подобный предводителю ветров, колдуну, «чернокнижнику»: «Šarkan – zmaj koji živi pod oblacima. Kad ide jako velik crn oblak obično su ranije stariji govorili ide šarkan. Na šarkanu jaše černoknjažik. Ako šarkan zamotne repom – ruši sve za sobom» [«Шаркань» – змей, который живет под облаками. Когда идет очень большая черная туча, обычно раньше старики говорили, что «идет шаркань». На шаркане едет верхом чернокнижник. Если шаркань махнет хвостом, то уничтожает всё после себя] (с. Селенче, р-н Бача; Arhiv EAJ, dM 423). Как представляется, само *н а и м е н о в а н и е* <sup>+</sup>*šarkanj* в качестве обозначения мифического змея – погодного демона – формирует особый карпато-балканский ареал, который в своей «балканской» части охватывает лишь паннонские области (север Южной Славии).

Этнолингвистическая экспедиция Д.Ю. Анисимовой в села Шашка и Дюлакеси (горный массив Баконь в северо-западной Венгрии) в 2010 г. позволила провести сопоставление с уже собранными данными, а также выявить специфические черты терминологической лексики и народной духовной культуры, бытующей в Западных Карпатах. Жители обоих близко расположенных высокогорных сел – Шашки и Дюлакеси<sup>1</sup> – говорят на задунайском диалекте венгерского языка (существенно отличающемся от палочкого диалекта, репрезен-

---

<sup>1</sup> По сведениям Д.Ю. Анисимовой, в Шашке (село впервые упоминается в конце XIV в.) в настоящее время проживает около 312 аутентичных венгров и около 50 венгров с немецкими фамилиями; в Дюлакеси (основано в XIII веке) – 750 аутентичных венгров и около 50 цыган.

тант которого – с. Ипойфедемаш). У задунайских венгров, как и у палочких, зафиксирована сходная терминологическая лексика духовной культуры: *Kara:chon* ‘Рождество’, *kerest* ‘крест’, *vi:zkerest* ‘Крещение’ (праздник), *na:s* ‘свадьба’, *komata:l* букв. ‘тарелка кумы, крестной’ (угощение для роженицы), *bosorka:n* ‘ведьма’ и др. Отсутствует лексема *sha:rka:n* ‘дракон’, известная в этом значении в палочких селах, *bosorka:njok* в значении ‘нечистая сила, действующая в период Святков’, *morva:n*<sup>1</sup> ‘каравай, который невеста получает перед свадьбой’, *druzhiba:k* ‘сваты, отправляемые в дом невесты’ и др. Как и у палочких венгров, отмечены имеющие много общего с балканскими обряды первого посещения дома специальным гостем – пастухом (в Шашке – на Новый год): пастух несет ветку *apro:sent* ‘мелкий святой’, которым он бьет в первую очередь хозяйку дома и далее всех женщин в доме, чтобы те «были свежими». Вместе с тем ряд обходов имеет аналоги у западных славян и в западноевропейских традициях: *bethleHEMEZE:sh* – обход деревни с макетом пещеры и маленькими фигурками, символизирующими Христа, деву Марию и волхвов; *buchu* ‘прощание’ – местный праздник села, связанный с окончанием жатвы; *regöle:sh* – детские обходы с благопожеланиями на Масленицу (Дюлакеси) и др.

В с л о в а ц к и х селах Верхнего Грона (экспедиция 2009 г.) записаны поверья о предсказательницах судьбы ребенка, называемых *sudički*; тексты с мотивом кругового танца, исполняемого женскими мифологическими персонажами (в данном случае – ведьмами, которых можно увидеть в день св. Люции через отверстие в специально изготовленном стульчике); верования и былички о женских персонажах, совпадающих и по основным характеристикам, и по наименованию с южнославянскими (словац., серб., хорв., словен. *vila*). Более полно было обследовано с. Гельпа<sup>2</sup>, где были выявлены ставшие уже традиционными при полевом обследовании карпатизмы в лексике народной культуры: *polaznička* ‘новогоднее деревце, елка’, *Kračun* ‘Рождество’, *šarkan* ‘змей летающий’ и др. Ряд отмеченных в селе признаков культурно-языковой традиции имеет аналогии в более широком карпато-балканском ареале: *vila* – женский мифологический персонаж, сходный с южнославянским мифологическим персо-

<sup>1</sup> Ср. словац. *mrvit* ‘крошить’; сербхорв. *mrva* ‘крошка’ (из \**mrva*, подробнее: Snój 2003: 422), о семантике крошек в традиционной народной духовной культуре славян см. в настоящем издании: стр. 248–256.

<sup>2</sup> См. статью: (Валенцова 2012: 298–327).

нажем *вила* (записаны былички о круговом танце персонажей, об их следах в виде круга вытопанной травы, о способностях погубить с помощью танца заблудившегося в лесу или в горах мужчину и пр.), особенностью данной традиции можно считать контаминированный образ «полевой русалки» (*polna vila, rusalka*), живущей в поле и появляющейся до выпадения росы. В плане карпато-балканских соответствий показательны также наименования мифологических персонажей и соответствующие, известные и на Карпатах, и на Балканах, поверья: славизм (от *\*sqd-*) *sudički* – предсказательницы судьбы ребенка при рождении (ср. карту распространения наименований от *\*sqd-* у славян на Балканах (Плотникова 2004: 694–711)); романизм *striga* ‘ведьма’, характерный для карпато-балканского ареала в целом<sup>1</sup>.

\* \* \*

Этнолингвистические экспедиции в Карпаты и основанные на собранных материалах научные изыскания направлены на введение в научный оборот большого числа данных, собранных по единой программе, на выявление общих карпатских и карпато-балканских явлений в народной культуре и корреспондирующей лексике и фразеологии, на сопоставление полученных этнолингвистических данных с результатами уже созданных лингвистических атласов (ОКДА и КДА) и исследовательских работ, посвященных отдельным темам из сферы традиционной народной культуры и обслуживающей ее лексики. Карпатистика как особая сфера знаний, а также в комплексе с балканистическими штудиями (что представляет собой уже сложившуюся традицию при изучении явлений в карпатских традициях, см., например, (Клепикова 2008: 357–361)) содержит значительный и далеко не востребованный потенциал как в плане синхронного изучения культурно-языковой ситуации на Карпатах и Балканах, так и в плане реконструкции славянских и индоевропейских древностей.

#### **Первая публикация:**

А.А. Плотникова. Карпатские традиции в балканской перспективе: этнолингвистический аспект // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 2: 2009–2011 / Институт славяноведения РАН. М., 2012. С. 211–222.

---

<sup>1</sup> См. (Клепикова 1996).

## Южные Карпаты: Румыния (народный календарь и демонология)

Полевое этнолингвистическое исследование румынской части Карпат проводилось по проекту «Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура во взаимодействии». Основной задачей, решаемой участниками проекта, была апробация этнолингвистического вопросника (Плотникова 1996а), предназначенного первоначально для сбора диалектного материала в рамках «Малого диалектологического атласа балканских языков»<sup>1</sup> севернее Дуная в карпатских селах (т. е. в севернобалканском ареале, как его называл С.Б. Бернштейн). Было важно определить наличие «балканизмов», т. е. общих для всех балканских традиций явлений, в терминологической лексике народной духовной культуры и особенностях соответствующих экстралингвистических феноменов. Этнолингвистический вопросник включает вопросы, сформулированные таким образом, чтобы собрать терминологическую лексику в генетически разных языках (принцип «от значения к слову»)<sup>2</sup>, а также и экстралингвистические сведения о самих реалиях, для чего введены темы для бесед по народному календарю, семейной обрядности (рождение, свадьба, смерть) и народной мифологии. Разработанная методика опроса предполагает выявление наиболее существенных для исследуемой традиции культурных явлений с последующим выяснением их местных наименований. Одной из частных задач полевых исследований стало также выяснение степени

---

<sup>1</sup> Географическая сетка «Малого диалектологического атласа балканских языков» под редакцией А.Н. Соболева включает всего 12 пунктов на значительно большей территории, включающей Хорватию, Черногорию, Сербию, Македонию, Болгарию, Албанию, Грецию (МДАБЯ 2005: 12–14). Этнолингвистический вопросник, активно используемый в последние годы после работы над атласом в Сербии, Болгарии, Македонии, значительно уплотнил первоначальную сетку пунктов этнолингвистических полевых исследований, см., например, публикации собранных по вопроснику материалов в Болгарии (Узенёва 2004а, 2004б; 2006; Трефилова 2004, 2006), Македонии (Плотникова 2006), Сербии (Якушкина 2006), Греции (Пономарченко 2001).

<sup>2</sup> Исключение представляет фрагмент в разделе «Народная мифология», где вопросы формулируются по принципу «от значения к слову» с целью выявить различные значения общей для ряда балканских языков лексики, например <sup>+</sup>*blavor*: серб. *блавор*, *блавур*, *блаор*, *блор*, рум. *balaur*. 1) ‘крылатый змей, дракон’, 2) ‘демон непогоды, приносящий градовую тучу’ 3) ‘полоз’ (вид змеи)... (Плотникова 1996а: 52–53).

сохранности как терминологии, так и архаических контекстов исполнения того или иного ритуала, представлений о народной мифологии и под. Терминологическая лексика традиционной духовной культуры села (пункта обследования) и соответствующие культурные феномены находились в центре внимания собирателя полевого материала.

При расширении территории полевого обследования на север предполагалось охватить часть карпатского ареала (южную Румынию и западную часть Украины) с целью апробации вопросника на материале неславянской карпатской традиции (Румыния) и восточнославянской карпатской традиции (западная Украина). В результате в 2006–2008 гг. были успешно обследованы Южные Карпаты в Румынии (регионы Вылча в Олтении и Бузэу в Мунтении) и бойковские,<sup>1</sup> гуцульские<sup>2</sup> и верховинские закарпатские говоры<sup>3</sup> западной Украины. По мере работы над проектом полевые исследования по этнолингвистическому вопроснику были распространены также на регионы Средней Словакии (Малая Фатра, Орава)<sup>4</sup>. При этом постоянно продолжалась работа над пополнением базы фактографических данных по южнославянским селам новыми полевыми материалами, собранными по единому этнолингвистическому вопроснику<sup>5</sup>. В южных Карпатах в Румынии основное внимание было уделено предгорным районам Олтении<sup>6</sup> и Мунтении, причем мунтянский регион Бу-

---

<sup>1</sup> Село Межиброды Сколевского района Львовской области было обследовано преподавателем Львовского государственного университета Н.В. Хобзей в 2006 году.

<sup>2</sup> Села Устерики и Криворивня Ивано-Франковской области были обследованы Е.С. Узенёвой (Институт славяноведения РАН); Устерики Верховинского района – в октябре 2007 года, Криворивня Косовского района – в июле 2008 г. См. (Узенёва 2008: 323–247).

<sup>3</sup> Село Торунь с прилегающими к нему селами Титковцы, Прислоп Межгорского района было обследовано в марте 2008 г. А.А. Плотниковой и Е.С. Узенёвой.

<sup>4</sup> В этих регионах было проведено две экспедиции Е.С. Узенёвой (2007–2008 гг.).

<sup>5</sup> В 2006 г. Е.С. Узенёвой было исследовано село Осмар в северо-восточной Болгарии, в 2007 г. – село Тенево, область Ямбола, в юго-восточной Болгарии, в 2008 г. – село Момчиловцы, область Смоляна, южная Болгария.

<sup>6</sup> По полевым исследованиям Олтении 2006 г. уже опубликованы материалы работы по этнолингвистическому вопроснику Н.Г. Голант в регионе Вылча, коммуна Мэлая (Голант 2008).

ззу (на изломе Карпат), был обследован по этнолингвистическому вопроснику как в своей западной предгорной части<sup>1</sup>, так и в северной, горной<sup>2</sup>. Выбор южной Румынии в ее (пред)горной части<sup>3</sup>, т. е. исторической области Валахии, был предопределен, во-первых, соседством балканославянских традиций, болгарской и сербской, и во-вторых, стремлением обнаружить результаты «карпатской миграции славян» в позднепраславянскую эпоху, а также и обратного движения балканских народов на север в Средние века (XIV–XVII вв.) на материале терминологической лексики традиционной народной духовной культуры и соответствующих экстралингвистических явлений<sup>4</sup>. Архаические традиции зоны Южных Карпат в Румынии представлялись особенно интересными для полевого этнолингвистического исследования и с учетом параллельного изучения украинских Карпат, что подтвердилось данными состоявшихся экспедиций.

К культурно-языковым признакам изученных региональных традиций Олтении и Мунтении, имеющим непосредственные аналогии в балканославянских (и неславянских балканских традициях) на уровне как культурной терминологии, так и обозначаемых обычаев, обрядов, ритуалов, поверий, мифологических образов, можно отнести целый ряд отмеченных культурно-языковых феноменов. Далее приводятся некоторые из них.

В сфере народного календаря:

---

<sup>1</sup> В октябре 2007 года была проведена экспедиция в село Сэрата-Монтеору (коммуна Мерей) с выездом в более удаленное село Дара, относящееся к соседней коммуне Пьетроаселе. Собиратели материала – А.А. Плотникова (Институт славяноведения РАН) и К. Секара (Институт этнографии и фольклора Румынской Академии). Пользуясь случаем, приношу благодарность К. Секара, директору Института этнографии и фольклора Сабине Испас и сотруднику Румынской Академии г-же Татьяне Опреску за оказанную организационную и научную помощь в работе.

<sup>2</sup> Коммуна Мынзлешть вместе с ближайшим селом Меледик были исследованы в январе 2008 г. Н.Г. Голант (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург).

<sup>3</sup> Опубликован общий труд Н.Г. Голант и А.А. Плотниковой по региону Буззу в Румынии (Голант, Плотникова 2012: 361–423).

<sup>4</sup> В плане реконструкции содержательного плана изучаемых традиций необходимо учитывать также и античное наследие у восточных романцев и южных славян, см. в этой связи (Златковская 1978).

- 1) *sórcova* – новогодний обычай с использованием обрядовых атрибутов – «оплодотворяющих» палочек (олт., мунт.)<sup>1</sup>;
- 2) *pluguşóru* – новогодний обычай с плугом (олт., мунт.);
- 3) *bábele* ‘первые 9 дней марта’ (олт.), *bábele, zilele bábelor* ‘дни старух, 01–09.ІІІ’ (мунт.), связанные с легендой о мартовской старухе наименования первых дней марта, ср. также: *baba bună* ‘хороший, погожий день’ (букв. ‘хорошая баба’), олт., мунт., *baba rea* ‘плохой дождливый день в марте’ (букв. ‘плохая баба’), олт., мунт.;
- 4) *mărţişór* – украшение-оберег в день 1 марта (олт., мунт.);
- 5) *căluşári* – троицкие обходы домов (олт.);
- 6) *paparúda* – окказиональный обряд вызывания дождя с обливанием водой участников / основной участницы (олт., мунт.);
- 7) *Caloián* – окказиональный обряд вызывания дождя, включающий имитацию похорон специально сделанной для этого куклы (мунт.).

Из народной мифологии:

- 8) *ursători(le)*<sup>2</sup>, *céle trei ursători, ursitóri* (олт.), *ursitoare* (мунт.) – женские мифические существа, предсказывающие судьбу новорожденного;
- 9) *ăle sfinte* (олт.), *iele(le), sânzâiene(le)* (мунт.) – мифические существа в облике чудесных девушек, оставляющих следы в виде необычного круга травы после ночного танца (серб., хорв., словен. *vila*, макед., болг. *самовила*, болг. *самовила, самодива*);
- 10) поверья о демонических свойствах ребенка, рожденного в рубашечке, точнее – «в шапочке» (*cu tichie pe cap*), который считается потенциальным вампиром после смерти (олт.).

Из сферы семейной обрядности:

- 12) поверья о неразрывной связи судьбы «одномесечников» (т. е. рожденных в один и тот же месяц), называемых *lunatici* от *lună* ‘месяц’ (олт., мунт.);

---

<sup>1</sup> Помета «олт.», указывающая на олтянскую традицию, здесь и далее относится к материалу, собранному в регионе Вылчи Н.Г. Голант и опубликованному в сборнике, обобщающем итоги работы над проектом (Голант 2008). Помета «мунт.», указывающая на мунтянскую традицию, здесь и далее относится к материалу, собранному в регионе Бузэу в селах Сэрата Монтеору (коммуна Мерей) и Дара (коммуна Пьетроаселе) А.А. Плотниковой и К. Секара.

<sup>2</sup> В селах коммуны Мэлая – форма мужского рода, но с определенным артиклем женского рода (Голант 2008: 316).



13) повторное погребение покойного – *reînmormântâre* (букв. «перезахоронение»), олт., мунт.

Далее будет кратко охарактеризован балканский контекст части указанных явлений в дополнение к тем, что уже исследованы в этом аспекте в сборнике «Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой» (КБДЛ 1)<sup>1</sup>.

**1. *Sórcova*.** Записанный в Олтении и Мунтении новогодний обычай *sórcova* с использованием обрядовых атрибутов – приносящих здоровье и удачу палочек (прутьев), которыми участники обряда ударяют хозяев по спине с целью наделить их здоровьем, – распространен преимущественно в южной Румынии, в областях, примыкающих к болгарскому культурно-диалектному континууму (*umblă, mergu cu sorcova* ‘идут с «сорковой»’). Этот обряд широко известен в восточной части южнославянского культурно-языкового континуума, где он обозначается развитой терминологией от <sup>+</sup>*surva* (Плотникова 2004: 420). Кроме того, и в северногреческих областях фиксируется весь спектр значений <sup>+</sup>*surva*, известных в болгарском и македонском языках: та Σούρβα ‘вечер перед Новым годом’; ‘группа детей или взрослых, обходящих дома с благопожеланиями на Новый год’; ‘новогодняя ночь’; ‘дары колядующим и ритуальный хлеб для них’, а также и ‘кизилевая палка или ветка, которой колядующие били встречных в ночь на Новый год’ (Зайковские 2001: 159). В данном случае очевиден непрерывный карпато-балканский ареал обычая и обозначающей его терминологической лексики.

По греческой версии происхождения обряда и обслуживающей его терминологии, σούρβα ‘обряд новогоднего битья ветками’, ‘ветка, обрядовый атрибут’ связана с σούρβα ‘плоды дикой груши’ (σούρβιά ‘дикая груша’ из лат. *sorbus* ‘груша’) (Филипова-Байрова 1969: 161). Высказывается гипотеза о том, что обычай болгарского «сурваканья» первоначально появляется в Македонии и восточной Фракии под влиянием подобных обычаев в Византии (известных до настоящего времени в Понте и Кападокии), в свое время заимствованных у римлян (Филипова-Байрова 1965: 515–519).

Славянская версия происхождения термина связывается с *сy-ров* в значениях ‘сырой, влажный’, ‘дающий жизнь’ (Т. Тодоров) или

<sup>1</sup> См., в частности, комментарий к терминологической лексике из сферы семейной обрядности (Плотникова 2008а: 17–18), которая здесь уже подробно не рассматривается.

же со значением ‘крепкий’, ‘твердый’ (Ст. Младенов). При этом северногреческие термины рассматриваются как заимствования (вместе с обрядом) из болгарского, поскольку это территория тесных славяно-греческих контактов (Тодоров 1993/1994: 344). В этой связи представляются важными периферийные формы *сировари* (южная, юго-восточная Сербия), *сироваритине* (западная Болгария), иногда рассматриваемые сторонниками греческой этимологии как действие «народной этимологии» в южнославянских языках, усиливающей сходжение со значениями ‘сырой, влажный’ и под. В славянской версии происхождения термина подчеркивается изначальное функционирование <sup>†</sup>*surva* в качестве заклинательной формулы (зачины благопожеланий: *Сурва, сурва година* или *Сурова, сурова година*), при этом вторичными являются глагол *сурвакам*, отглагольные существительные *сурвакане* и под. (Тодоров 1993/1994). Достаточно логично в таком случае, что рум. *sorcova* ‘ветка для новогоднего обхода с битьем’ рассматривается как существительное от глагола *a sorcovi*, которое в свою очередь происходит от болг. *сурвакам*. Любопытно, что именно в румынской традиции на уровне самого обрядового текста сохраняется идея битья «живой, сырой, свежей» веткой: в Олтении в день св. Андрея дети отрезают ветки плодовых деревьев – яблони, груши, черешни, сливы – и ставят в теплое место в сосуд с водой, чтобы на Новый год при обходе для битья родителей и родственников использовать уже давшие листву и расцветшие ветки (Pamfile 2005: 230–231). Эти наблюдения, записанные в начале прошлого века, подтвердились и при полевом исследовании в с. Сэрата-Монтеору (регион Бузэу в Мунтении): собеседники рассказывали, что на св. Андрея приносят и ставят в кувшин с водой ветки яблони, груши, вишни, мирабели, сирени, которые расцветают до Нового года. Во время обхода участники бьют по спине хозяев «этими цветочками», приговаривая: «Веселая *Sorcova*, живите до старости, как яблоня, как груша, как стебель розы и т. д.»

Ареальная картина бытования термина показывает, что по первой версии (греческой) распространение обряда и термина шло с юга на север (из Греции через всю Болгарию в Румынию), захватывая примыкающие к болгарско-македонской зоне и области южной и юго-восточной Сербии, где известны формы типа с *сиров-* (*сировари* и под.). По второй версии, центр иррадиации термина следует искать на территории восточной части южнославянского континуума, возможно, на территории греко-славянских контактов, т. е. у славян в той же фракийской области Греции, откуда они распространились далее на север,

либо же в зоне архаического сербско-болгарского пограничья, в южной его части, где до сих пор сохраняются формы с *сиров-*, т. е. на периферии всего южнославянского ареала <sup>+</sup>*surva*. Обе версии о балканском, южнославянском или греческом, заимствовании культурного термина *sorcova* вместе с обозначаемым им обрядом подтверждает ареальный критерий.

**2. *Plugişóru*.** Новогодний обычай с плугом, называемый *plugişóru* (олт., мунт.), проходил в канун Нового года, при этом в регионе Буззу зафиксированы обряды *Plugişóru Mic* ‘маленький плужок’, *cu Plugişóru ăl Mic* ‘с маленьким плужком’ и *Plúgu ăl Máre* ‘большой плуг’, *cu Plúgu ăl Máre* ‘с большим плугом’ (Сэрата-Монтеору). С «большим плугом» совершали обход взрослые парни, они запрягали четырех волов в плуг и тянули, чтобы сделать борозду; на день раньше (или в тот же день, но раньше) совершался обход детей с «маленьким плугом», по всей видимости с миниатюрной моделью плуга. Во всех случаях исполнялись колядки с пожеланием хорошего плодородного года<sup>1</sup>. Обычай обхода с плугом в балканославянских традициях не имеют названий, связанных с *\*plugъ*<sup>2</sup>, однако сам ритуал имитации пахоты с последующим «севом» (т. е. разбрасыванием семян) отмечается у южных славян в отдельных болгарских областях (обряд *кукери*) и на крайнем западе Южной Славии – в Хорватии и особенно Словении (СД 3: 656–657). Если у румын ритуальная пахота совершается в день св. Василия (на Новый год) и первая борозда проводится по снегу, то у южных славян аналогичные обрядовые действия исполняются на Масленицу, а также в первый день после масленичной недели (болг. *Кукеровден*, *Куковден* ‘день кукуров’). Болгарский обряд *кукери* известен в восточной и южной Фракии, в Родопах, Средней Горе и отдельных областях восточной Болгарии. Кульминацией игр «кукуров», в которых обязательно карнавальное распределение ролей («царь», «баба» и др.), является обрядовая «пахота и засевание». Обычно «царь» или главный «кукер» делает на главной площади три борозды и «засевает» их с пожеланием плодородия. Следует отметить, что следы ритуальной пахоты в весенние

<sup>1</sup> Мифопоэтический анализ колядного текста «Плугушор» подробно исследован Т.В. Цивьян (Цивьян 1984, там же литература).

<sup>2</sup> Отмечаются лишь названия участников обряда – «пахари» (словен., хорв.), а также на западе и юге Чехии название всего обряда – *voračky*, *voraček*, связанное с именованьем пахаря – *orač* (СД 3: 657).

праздники сохранились и у западных славян, в частности у чехов (СД 3: 657). Единый ареал зимне-весенних румынского и болгарского обрядов, включающих имитацию пахоты, отсутствует. Локальное распространение обряда *plugușór(ul)* в самой Румынии отмечала Т.В. Цивьян: «Молдова, Буковина, Мунтения, Добруджа, реже Олтения, отдельные островки в Трансильвании, МССР» (Цивьян 1984: 112). Вместе с тем, второй компонент обряда – новогоднее ритуальное посевание – широко распространен и у восточных славян, в том числе в карпатоукраинских регионах. Балканизмом обычай *plugușóru* можно считать лишь в типологическом аспекте (принимая во внимание особую специфику балканской типологии, как ее трактует Т.В. Цивьян<sup>1</sup>).

**3. *Bábe(le)*.** Зафиксированный в полевом обследовании Олтении и Мунтении термин *bábe(le)*, диал. *babi(le)* как обозначение первых девяти дней марта известен на обширной румынской территории (Горж, Нямцу, Тутова, регион Сибиу в Трансильвании, Яломица)<sup>2</sup> и точно соответствует макед. *бабу(ме)* обычно в применении к трем первым дням марта, причём ареал южнославянского наименования захватывает и примыкающие к Македонии регионы южной Сербии и юго-западной Болгарии (Плотникова 2004: 468). Обозначение отдельных дней начала марта как *baba buná* ‘хороший, погожий день’ (букв. «хорошая баба», олг., мунт.) и *baba rea* ‘плохой дождливый день в марте’ (букв. «плохая баба», олг., мунт.) достаточно точно соответствует македонскому материалу: «Три *бабу* – это первые дни марта: если окажется день хорошим, говорим, что первая баба была хорошая, другая – тоже такая, а третий – обычно сырой, непогода, значит, плохая баба – *лоша баба*»<sup>3</sup>. В южнорумынских Карпатах женщины также выбирают себе один из дней и по погоде в выбранный день определяют, «какой будет женщина в течение года – доброй или злой» (Голант 2008: 282–283); иногда таким же образом в целом судят о характере женщины, девушки: если в выбранный ею день идет снег, дождь, значит, в душе человек такой же плохой – *baba rea* ‘плохая женщина’ (Сэрата-Монтеору, округ Бузэу)<sup>4</sup>. Столь явные карпато-македонские фольклорные и языковые параллели далеко не еди-

<sup>1</sup> См. (Цивьян 1990: 67).

<sup>2</sup> См. (Mușlea, Bîrlea 1970: 353).

<sup>3</sup> Полевые записи 2008 г. из села Галичник (юго-западная Македония, собиратели – А.А. Плотникова, А.Н. Соболев, Е.С. Узенёва).

<sup>4</sup> Подробнее см. в настоящем издании: стр. 293–295.

ничны, они прослеживаются и при сопоставлении западноукраинского и македонского лексического материала, см. (Гриценко 2008). В нашем случае пример с *babe(le)* демонстрирует межъязыковое лингвокультурное сходство дакорумынской и балканославянской традиции крайнего юга Южной Славии. Ареал названия первых трех мартовских дней *баби* (именно в этой форме, в отличие от других типов, например серб. *бабини дани* и под.) на крайнем юге Южной Славии представляет собой замкнутый ареал (Плотникова 2004: 716)<sup>1</sup>.

**4. Mărțișór.** Наименование мартовской нити-оберега – *mărțișór* – у румын не единственное, хотя и наиболее распространенное. На карте 597 из «Малого лингвистического атласа Румынии» отмечены и некоторые другие названия, в частности: *Luna lui Marta* (Телеорман), *Luna lui Martie* (Вылча), *Mart*, *Marte* (Яши), *Marț* (западные Карпаты), а также и *Dochia* (Бакэу), см. (Ghinoiu 2005: 57). У балканских славян наименование украшения-оберега практически повсеместно связано с названием месяца: дериваты от <sup>+</sup>*mart-* фиксируются в болгарских и македонских областях (болг. *мартеница*, *марта*, *мартичка*, макед. *мартинка*, *мартинче*)<sup>2</sup>. Ареал данной обрядовой реалии охватывает также и неславянские балканские зоны, греческие и албанские, причем название там также связано с семантикой месяца марта: с.-греч. *ου Μαρτ'*, *ου Μαρτ'ς* (Зайковские 2001: 161), на о-ве Карпатос – то *Μαρτοάτονο* (Пономарченко 2001: 187), алб. *ver'or/le* (Юллы, Соболев 2002: 394). Западная граница южнославянского ареала «мартеницы» практически совпадает с государственной границей Болгарии. Таким образом, в восточной части Балкан наблюдается непрерывный и большой ареал культурного явления и соответствующего его наименования от корня *mart-* или с семантикой 'март'.

У балканских славян с мартовской нитью связан целый комплекс ритуально-обрядовых действий, направленных на обеспечение здоровья и благополучия членов семьи. В этот комплекс входят особые способы изготовления украшения; подбор цветов ниток или пря-

<sup>1</sup> Семантическое соответствие названию *баби* находим у албанцев – *plakat* 'старухи', что относится к обозначению трех последних дней марта (30.III–I.IV) (Юллы, Соболев 2002: 404), но имеет общие корни в балканской легенде о капризной старухе; новые полевые данные и в этом случае подтверждают записи из середины XIX века (Hahn 1854: 102).

<sup>2</sup> За очень редкими исключениями – подробнее см. (Плотникова 2004: 130, 476–485).

жи, имеющий символическое значение; сроки обязательного ношения нити; гадания по сброшенному с тела оберегу и т. д.<sup>1</sup>

В Румынии, по мнению исследователей, с начала XX века «мэрцишор» в большей степени становится подарком для детей, девушек и юношей (его дарят утром 1 марта, до восхода солнца). Мартовская нить, к которой привязывают золотую или серебряную монету, носят до определенного весеннего праздника (Сорока мучеников, Вербного воскресенья и т. д.) или до начала цветения определенных кустов и фруктовых деревьев (шиповника, дикой или домашней розы, боярышника, черешни пр.), когда ее привязывают к цветущим веткам. Получивший в подарок «мэрцишор» верил, что его не обожжет весеннее солнце, что он будет здоров и красив, как цветы, приятен и любим, богат и удачлив, защищен от болезней и сглаза (Ghinoiu 2005: 58). Н.Г. Голант замечает, что в современной Румынии функция мартовской нити как украшения-оберега теряется (Голант 2007: 117), на первый план выступает функция подарка. При этом в современной Болгарии, по мнению исследовательницы, обрядовый характер мартовской нити до сих пор сохраняется. Это замечание верно в целом, однако полевые исследования под Бузэу показывают отчасти иную ситуацию, которая представляется чрезвычайно интересной в плане адаптации традиции к процессам глобализации. В селе Сэрата-Монтеору действительно в день первого марта распространяются разнообразные подарочные экземпляры (зачастую напоминающие броши на одежду), однако до сих пор там же сохраняется и сакральная функция магической мартовской нити. С повязанной мартовской нитью на руке до сих пор ходят кормить кур, «чтобы велись цыплята, чтобы велась домашняя птица»; в течение всего месяца сажают овощи на огороде, «чтобы завязывались огурцы, завязывались помидоры». Конструкция с глаголом *a lega (leg)* ‘завязывать(ся)’ получает дополнительный смысл по принципу вербальной магии: нить, *завязанная* на руке, способствует *завязыванию*, т. е. плодоношению, овощей. Именно эту ниточку, приносящую удачу, носили на руке до тех пор, пока не расцвел шиповник, а потом вешали на этот цветущий куст. Архаический культурный слой в данной традиции сохраняется до сегодняшних дней.

**5. Călușări.** Троицкие обходы домов, называемые *călușări*, отмечены в полевых исследованиях Олтении: в коммуне Мэлая в 60–

---

<sup>1</sup> Подробнее см. об этом в настоящем издании: стр. 287–289.

70-е гг. XX в. такая группа насчитывала 20–30 или 6–10 молодых парней, приходящих «издалека». Они были одеты в традиционную одежду, к их ногам были привязаны бубенчики (*clopoței*). Участники обхода исполняли танцы, которые местные жители обозначают терминами *horă* и *sârbă*, пели, подпрыгивали. Большинство местных жителей воспринимало их танцы как развлечение, хотя некоторые утверждают, что они могли излечивать больных. «Хозяева домов, к которым они подходили, давали им деньги. Быть вовлеченным в их танец (*a intra în hora când jucau ei*) считалось большой удачей. Девушки заранее готовились к их приходу и надевали свои лучшие наряды. По словам жителей с. Мэлая, *călușarii* перестали приходить в село после того, как однажды произошла драка между ними и парнями из Мэлай» (Голант 2008: 291). Г.И. Кабакова отмечает, что от *cal* ‘конь’ с помощью диминутивного суффикса *-uș* образовано валашское название как самого обряда, так и знамени участников *căluș*, а также и самих участников – *călușar(i)*, локальное (Долж) *călușițe* и др. (Кабакова 1989: 195). Один из атрибутов участников обряда – конская голова на шесте. Указанные в работе Г.И. Кабаковой пункты фиксации обряда (Банат, Долж, Олтения, западная Мунтения)<sup>1</sup> образуют южный ареал, соседствующий с болгарской территорией (Кабакова 1989: 195). В той же (олянской) форме это название (*калушари*) обозначает обход целителей в Северной Болгарии (БМ: 302; Маринов 1984: 151), что, очевидно, объясняется прямым заимствованием названия из румынского. Что касается самого обряда, то в болгарских областях он исполняется уже без конской головы, основного атрибута, породившего название всего обряда. Другие сакральные характеристики сохраняются: ритуальный танец, излечивающий больных; обрядовые атрибуты (знамя, шесты и др.). Существует и иное название этой обрядовой группы у болгар – *русалии*; оно связано с приуроченностью обряда к Троице (как и у румын), болг. *Русаля*, *Русалия*, а также и с другим значением термина – *русалии* ‘опасные мифологические существа, появляющиеся на Троицу’. Как известно, уподобление сверхъестественным существам на период исполнения ритуала (с последующим очищением) – необходимое условие достижения результата «преображения», которое соблюдается и у румын, и у болгар. В региональной традиции под Бузэу нами также был зафиксирован термин *Rusălii(le)* в двух значениях ‘праздник Троицы’ и ‘опасные на Троицу мифологические

<sup>1</sup> Обряд известен и в Молдове под названием *căluceni* (Кабакова 1989: 195).

существа': если будешь работать на Троицу, тебя заберут русалии и унесут (*că te ia rusăliile... și te dîuce*)<sup>1</sup>. Ареальный критерий, а именно общий южнорумынско-северноболгарский ареал обряда *călușar(i)*, свидетельствует в пользу либо культурного заимствования из румынского (вместе с названием), либо его общих дако-фракийских корней (ср. культ коня в древней Фракии)<sup>2</sup>.

**6. *Paparúda*.** Окациональный обряд вызывания дождя с обходом домов и обливанием водой основной участницы / участника (или всех участников), называемый *paparúda*, в традициях Олтении и Мунтении фиксируется достаточно последовательно. Он известен во всех балканских традициях, славянских и неславянских (румынской, греческой и албанской). Его другое, также распространенное название – *dodola*. У южных славян восточной части Балкан преобладают наименования типа *peperuda*, в западной – *dodola*, см. карту (Плотникова 2004: 510–523), что подтверждается и этнолингвистическими исследованиями балканских неславянских традиций, албанской и греческой (МДАБЯ 2005: 204–205). Обряд представляет собой ярко выраженный балканизм по ареальному критерию. По мысли В.В. Иванова и В.Н. Топорова, оба его названия связываются с индоевропейским наследием, отраженным в латыш. *dūdina pārkuoninš* 'погромыхивает громом' (МС: 194).

**7. *Caloián (Scaloian)*.** Окациональный обряд вызывания дождя, во время которого исполняется имитация похорон специально сделанной для этого куклы, называемой *Caloián (Scaloian)*, в полевых исследованиях отмечен только в мунтянской традиции (регион Буззу), в западной и средней части этого региона<sup>3</sup>. На вопрос, что такое *Paparuda*, собеседница родом из села Грабичина (коммуна Скорцоаса) под Буззу объяснила, что «папаруда» совершалась, когда не было дождей: «мы делали Калояна». Из земли лепили человечка, клали на дощечку его, цветы; два парня несли Калояна, один парень нес крест, шла молодежь и пожилые женщины, которые кричали и плакали по-

<sup>1</sup> Вопрос о происхождении в румынском языке и его диалектах лексемы *Rusălii* 'Троица', существующей именно в этой форме, следует рассматривать с привлечением широкого славянского контекста бытования данного хрононима.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. (Филиповић 1986).

<sup>3</sup> О других фиксациях обряда в регионе Буззу см. (Mușlea, Bîrlea 1970: 372).



настоящему. Детей в процессии не было, зато участвовали сельский священник и дьякон. Когда куклу пускали по реке вниз по течению, то бросали туда и крест, зажигали свечи, а старые женщины причитали, как по покойнику:

*Caloiéne, Iéne, Iéne,  
deschide portițele,  
să cûrgă ploițele.  
Că de când n-a mai plouát,  
tot pământu s-a crăpát  
și iarba s-a uscát...*

[Калоян, -ян, -ян,  
открой воротца,  
чтобы полились дождинки,  
потому что с тех пор, как у нас не было дождя,  
вся земля потрескалась  
и трава высохла...]<sup>1</sup>.

После этого прямо около воды устраивали поминки. В предгорном селе Сэрата-Монтеору обряд совершался детьми («Когда мы были детьми, мы делали Калояна»): лепили из глины туловище, голову, глаза, руки, ноги, на доске («носилках») в коробочке («гробу») Калояна, обложенного цветами, несли на речку, при этом плакали и причитали, как по покойнику. «Его бросают в воду, чтобы пришел Калоян с водой». Пели: «Калоян, -ян, дай, Господи, чтобы пошел дождь...», после чего справляли поминки у воды (поминки готовили старики, но ели только дети – участники обряда). В этом селе священника и дьякона изображали сами дети. Причем здесь обряд был приурочен к пасхальным праздникам (за два-три дня до Пасхи).

Обряд *Caloián*, по сведениям этнографических источников (Mușlea, Bîrlea 1970: 372–373), практиковался на юго-востоке и востоке страны (регион Тульчи в Добрудже; Браила, Яломица, Буззу в Мунтении, далее на север – Яссы, Сучава). На территории всей северной и нескольких областях восточной Болгарии (включая Странджу) известен аналогичный обряд, называемый *Герман*, реже – *Георги*, *Гошо* и под., а в северной Добрудже также и *(С)калоян*, *Кабаиван* (БМ: 84). Болгарские варианты обряда несколько отличаются от записанных ва-

<sup>1</sup> За помощь в расшифровке румынских диалектных текстов благодарю Н.Г. Голант.

риантов под Бузеу в Мунтении: например, болгары куклу закапывают<sup>1</sup> у воды (иногда на 3-й, 9-й, 40-й день выкапывают и бросают в воду, в придунайских селах – сразу бросают в воду); могут заменить мертвой или живой лягушкой, котом, гусем и пр.; возвращаясь в село, женщины переходят от плача к смеху (СД 3: 499–500). Если в мунтянских причитаниях по Калояну присутствует обращение за помощью к условному герою – погребаемой кукле (его просят открыть воротца или отправляют за ключами от них<sup>2</sup>), то для болгарских мотивов причитания по Герману характерно описание трудовой жизни Германа, который умер от засухи (СД 3: 499). Тем не менее структура имитации похорон, процедура формирования главного субъекта обряда и его именование, обязательные атрибуты похоронной процессии указывают на единый тип обряда. Восточная локализация единого болгарско-румынского ареала обряда, который неизвестен в других балканских и славянских зонах, свидетельствует о его общих древних корнях, видимо местного происхождения.

**8. *Ursitoare(le)*.** Женские мифические существа, предсказывающие судьбу новорожденного *ursitoare* и под., отмечены в полевых исследованиях и в Олтении, и в Мунтении. В Сэрата-Монтеору под Бузеу о них говорят, что *ursitoare* – это три женщины в черном, которые предсказывают судьбу ребенка при рождении; в соседнем селе Дара вечером перед их предполагаемым приходом красиво накрывали стол, клали золото, деньги и другие вещи (например, книги, карандаш), чтобы повлиять на будущую судьбу ребенка. Любопытно, что, по полевым записям из Олтении, одно из этих трех существ – румынка, другая – венгерка, третья – цыганка<sup>3</sup>. Там родители в первую ночь после рождения ребенка готовили угощение для этих мифических существ «стол предсказательниц», где размещали еду и напитки, чтобы предсказательницы были добры к ребенку, подробнее см. (Голант 2008: 316). Соответствующие им персонажи известны по всей Южной Славии, а также в редких регионах у восточных

---

<sup>1</sup> Закапывание куклы известно и в отдельных румынских селах, например на севере (Muşlea, Bîrlea 1970: 372); Л. Шэйняну в своем словаре отмечает лишь закапывание куклы в поле (Şăineanu 1922: 94).

<sup>2</sup> См. (Andrei 2007: 55–56).

<sup>3</sup> Возможны и другие, похожие, варианты, отражающие этническую пестроту соседних регионов.

славян (Гуцульщина)<sup>1</sup>; есть и отдельные сведения о существовании таких у западных славян. В Греции их называют «мойры», однако в болгарские и румынские традиции пришло несколько иное заимствование из греческого, от *orízō* ‘определить, установить’, ср. с.-х. *odurisati* ‘определить, назначить’, XV век (Skok 2: 544). Наименования от этого корня *орисници*, *урисници* и под. распространены в центральной и северной Болгарии, а также фиксируются и на юге в соседствующих с Грецией регионах, однако там, как и в Македонии, преобладает термин славянского происхождения – *наречници* и под., от \**rek-*, см. карту (Плотникова 2004: 694). Такое перераспределение грецизмов и славизмов (грецизм – на севере, славизм – на юге Балкан), очевидно, связано со стремлением славянских народов, проживающих в зонах, контактных с греческими, сохранить свой исконный лексический фонд. В результате на севере балканославянской зоны образуется единый с румынским ареал названий женских демонов судьбы, восходящих к *orízō* и по праву определяемых как балканские грецизмы<sup>2</sup>.

**9. *Iéle(le)*.** Представления о мифических существах в облике чудесных девушек, оставляющих следы в виде необычного круга травы после ночного танца, зафиксированы в полевых исследованиях и в Олтении, и в Мунтении. В Олтении после танца персонажей, называемых *ăle sfinte* ‘те святые’, «трава либо выжжена, либо более темная и сочная, чем в других местах» (Голант 2008: 314). В мунтянских представлениях под Бузэу там, где водили хоровод *iéle(le)* (‘они’, табуированное именование), трава оставалась засохшей, выжженной, нетронутой оставалась только середина (село Бышчень, коммуна Мынзэ-лешть). Представления о круге необычной травы (примятой, сухой, почерневшей, утопанной вокруг дерева, обозначенной кругом ядовитых грибов и т.д.) фиксируются практически повсеместно в восточной части Южной Славии, серб. *вилино коло*, *вилинско коло*, болг. *самодивско хоро*, *самодивско игриште*, макед. *самовилско место*

<sup>1</sup> У гуцулов это мужские демоны (*судци*), такие поверья зафиксировала Е.С. Узенёва в исследованном по проекту с. Устерики (Узенёва 2008: 325), что подтверждает наличие до сегодняшних дней поверий о 12 невидимых «судцах», определяющих судьбу ребенка (Шухевич 1999: 12).

<sup>2</sup> Обилие дериватов известно и в румынском (*a ursi* ‘предопределять’, ‘предсказывать’, *ursire* ‘предназначение’ и т.д.), и в болгарском (*орисвам* ‘предопределять будущее’, *орисия* ‘участь, судьба’ и др.).

(Плотникова 2004: 626–632). Другой признак, по которому эти румынские и соответствующие южнославянские мифические существа идентифицируются как единый тип персонажей, – это ветер, вихрь, в котором они танцуют ночью и который приносят вместе со своим появлением (*luat de iele* ‘закрученный вихрем’). Одно из их румынских наименований – *vântoasele* ‘ветреные, ураганные’ (Șăineanu 1922: 302); у южных славян подобным представлениям соответствуют македонские, болгарские и восточносербские верования, образующий единый ареал, см. карту (Плотникова 2004: 614)<sup>1</sup>. В этот балканский набор признаков мифологических персонажей следует включить и поверье южных славян о том, что от «вил», «самовил» можно заболеть, ср. рум. *luat din iele* ‘парализованный’ (Șăineanu 1922: 302). Аналогичные греческие персонажи («нереиды») и албанские («заны», «оры») обладают тем же набором признаков (помимо прочих других). Это случай формирования балканизма в содержательном, экстралингвистическом плане – основные наименования же данных персонажей почти во всех случаях автохтонны (романского, славянского, греческого происхождения).

**10. *Cu tichie pe cap*.** Поверья о демонологических свойствах ребенка, рожденного в рубашечке, точнее – «в шапочке» (*cu tichie pe cap*), который считается потенциальным вампиром после смерти, зафиксированы в Олтении. При полевом обследовании под Бузэу нам не удалось зафиксировать подобные поверья, но, по сведениям из того же региона, собранным в конце XIX в., аналогичные верования в Мунтении существовали: люди верили, что ребенок, рожденный «в шапочке» (*cu căiță pe cap*), после смерти превратится в вампира (Gogovei 1915: 309). У южных славян (сербов, черногорцев, хорватов, словенцев) свойства демона при жизни и после смерти приписывались ребенку, рожденному «в рубашке» (*у кошуљици*). В восточной части южнославянского культурного континуума родившийся «в рубашке» считался счастливым, непобедимым, обладающим героическими свойствами, причем для сербской традиции характерны оба типа поверий, при этом западная Сербия по этому признаку противопоставлена восточной части, подробнее см. (Плотникова 2004: 542–549). Поверья об отрицательных демонических свойствах ребенка, рож-

---

<sup>1</sup> Появление этих персонажей вместе с ветром, вихрем определяется в ряде мест на крайнем западе Южной Славии, но этот факт в большей степени характеризует этногенез южных славян.

денного «в рубашке», отмечены также в северо-восточной Сербии, примыкающей к юго-западным румынским областям. Однако редкое схождение румынских поверий с традициями именно западной части Южной Славии требует специальных дополнительных изысканий.

Представленный выше список румынско-южнославянских культурно-языковых соответствий можно считать открытым. Уплотнение сетки полевого обследования румынских локальных традиций по единому этнолингвистическому вопроснику будет способствовать увеличению подобных аналогий и их интерпретации. Многие вопросы происхождения тех или иных явлений в терминологической лексике народной духовной культуры и соответствующих контекстах ее функционирования могут быть прояснены только при картографировании материала, собранного в Карпатах по густой сетке.

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова.* Этнолингвистическое исследование румынских Карпат в балканской перспективе // *Адаптация народов и культур к изменениям природной сферы, социальным и техногенным трансформациям. Программа фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук.* М., 2010. С. 460–467.

## Румынские мартовские сюжеты

Богатый сюжетами весенний календарь балканских народов получил отражение в этнолингвистической программе для изучения балканских народов (Плотникова 1996а). Первоначально программа, которая включает вопросы, сформулированные таким образом, чтобы собрать терминологическую лексику духовной культуры, а также и экстралингвистические сведения о самих реалиях (темы для бесед), создавалась для целей полевых исследований по «Малому диалектологическому атласу балканских языков» (МДАБЯ 2003). Соответственно, в рамках проекта МДАБЯ материал был собран в 12 пунктах сетки атласа и отчасти нашел отражение в одном из первых томов лексической серии МДАБЯ (МДАБЯ 2005), большая часть материалов хранится в архиве данного проекта. Сам же этнолингвистический вопросник успешно применяется в полевых исследованиях народных традиций и вне проекта МДАБЯ в разных балканославянских и неславянских балканских странах<sup>1</sup>. В последние три года использование вопросника распространено также и на севернобалканский ареал, т. е. на территориальные диалекты Румынии. Идея работы по «балканскому» вопроснику с культурно-языковыми диалектами севернее Дуная связана в целом с исследованием карпато-балканской зоны, в определенной мере – с продолжением работы над ОКДА, но уже с этнолингвистическим материалом, подробнее см. (Плотникова 2008а). В настоящей работе предпринимается попытка показать, как балканские мотивы, а именно мартовские сюжеты (уже достаточно основательно изученные в регионах балканославянского ареала), актуализируются в румынских локальных традициях по данным полевого обследования по этнолингвистическому вопроснику.

Выбор для полевого изучения региона Бузэу был обусловлен стремлением исследовать пояс предгорных районов южных Карпат (Бузэу, Прахова, Арджеш, Вылча, Горж)<sup>2</sup>. В 2007–2008 гг. были проведены две экспедиции в регион Бузэу: в село Сэрата-Монтеору (коммуна Мерей) с выездом в более удаленное село Дара, относящееся к соседней коммуне Пьетроселе (октябрь 2007)<sup>3</sup>, и коммуны Мынзэ-

---

<sup>1</sup> См. стр. 268, сноска 1.

<sup>2</sup> Обследованный по этнолингвистическому вопроснику регион Вылчи представлен в работе (Голант 2008).

<sup>3</sup> Собиратели материала – А.А. Плотникова (Институт славяноведения РАН) и К. Секара (Институт этнографии и фольклора Румынской Академии).

лешть вместе с селом Меледик (январь 2008)<sup>1</sup>. В данной работе будет представлен материал, собранный в первой экспедиции, проведенной А.А. Плотниковой и К. Секарой. Специфика обследования села Сэрата-Монтэру состояла том, что данное село по разным показателям можно отнести к так называемым «туристическим» селам: наличие минеральных источников, уникальной в Европе нефтяной вышки, мест археологических находок эпохи неолита и бронзы, дворцового комплекса графской семьи Монтеору, с чьей фамилией связана вторая часть названия села (с 1895 г.; первая – по одноименной реке Сэрата ‘соленая’), а также и остатки «дома разбойников» (пещеры в горах)<sup>2</sup>, бежавших от турок и спрятавших в окрестностях многочисленных клады, которые ночью на Пасху «играют» огнями (*jucá comorili*)<sup>3</sup>. Вместе с тем успех данной экспедиции в «туристическом» селе, как мне представляется, был связан с существованием параллельных и практически не пересекающихся<sup>4</sup> уровней традиционной культуры: культурно-исторического, который актуализируется при появлении в селе туристов, отдыхающих и т. д., и собственно народной традиции, которая существует совершенно самостоятельно и естественным образом включает весеннюю обрядность, при этом многие сведения можно считать уникальными по сохранности ритуально-магических действий<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Собиратель материала – Н.Г. Голант (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург).

<sup>2</sup> О «доме разбойников» нам рассказала г-жа М. Марин, автор книги о селе «Сэрата-Монтеору. Туристическая информация» (Buzău, 2007).

<sup>3</sup> За помощь в расшифровке полевых записей из региона Бузэу сердечно благодарю Н.Г. Голант. При передаче диалектных текстов мы пытались отразить фонетические и иные особенности местного говора.

<sup>4</sup> Исключение составляют народные легенды и исторические нарративы о жизни графских семей, их родовых поместьях и т. п. Так, например, сама фамилия графов Монтеору трактуется информантами как Мунтеору, т. е. *munte de aur* «золотая гора» (NZ, OZ) в связи с легендой о том, как делили данные земли пришедшие сюда будущие богатые владельцы поместий.

<sup>5</sup> Со схожей во многом ситуацией автор статьи столкнулась при полевом обследовании македонского села Пештани, курортного местечка на берегу Охридского озера (1999 г.), где был собран богатейший этнолингвистический материала в рамках проекта «Малого диалектологического атласа балканских языков», см., например: (МДАБЯ 2005).

Собранный по этнолингвистическому вопроснику материал в селах Сэрата-Монтеору и Дара касается самых различных мартовских сюжетов, которые тематически можно объединить в несколько больших групп: мартовская нить, «дни старух» и связанная с ними легенда о Бабе Докии, костры и очистительные ритуалы в день Сорока мучеников, выпечка обрядового хлеба и магия плодородия, мартовская поминальная обрядность.

**Мартовская нить.** Как известно, у славян обычай носить в день первого марта украшение-оберег из разноцветных нитей охватывает балканскую часть Южной Славии (см. карту в книге Плотникова 2004: 476–485)<sup>1</sup>. При этом конфигурация изодоксы «мартовская нить» располагается почти параллельно изодоксе «вывешивание красной ткани (на заборе, на доме)» (Плотникова 2004: 714), что подтверждает мысль Л. Йордановой о генетической связи этих двух обычаев. Мотивировки обычая вывешивать во дворе предметы красного цвета (ткань, части одежды и т. п.) в первый день марта, как правило, связаны с ритуалом задабривания месяца Марта, представляемого в образе капризной женщины или старухи, например: в селе Илинденцы (Пирин) во дворе, на стреху, дерево вывешивают красную одежду, «чтобы была веселой баба Марта, не сердилась и не насылала снег и метель» (Пир.: 438–439); в селе Летница, р-н Ловеча, – «чтобы засмеялась баба Марта и чтобы светило солнце» (Маринов 1981: 521) или «чтобы баба Марта не сожгла кожу женщин солнцем» (Лов.: 308) и т. д. Предлагаемая карта показывает, что более широкий ареал имеет «мартовская нить», это, по-видимому, связано с дополнительными коннотациями оберега каждого отдельного члена семьи, установкой на его здоровье, успех; кроме того, появляется и специальная функция ритуального предмета как украшения для женщин и детей.

У балканских славян с мартовской нитью связан целый комплекс обрядовых действий, направленных на обеспечение здоровья и благополучия членов семьи. В этот комплекс входят особые способы изготовления украшения; подбор цветов ниток или пряжи, имеющий символическое значение; сроки обязательного ношения нити; гадания по сброшенному с тела оберегу и т. д. Так, в юго-западной Маке-

---

<sup>1</sup> Карта сделана на основе полевых данных по этнолингвистическому вопроснику с использованием всех доступных автору на момент создания карты сведений из опубликованных этнографических и диалектных источников.



дони (село Пештани в районе Охрида) ритуальное украшение *мартинка* принято плести молча, зажмурив глаза или же отведя руки за спину, после чего по количеству вплетенных вслепую красных и белых ниток гадают об урожае соответственно вина и пшеницы в следующем году (с. Пештани, МДАБЯ, соб. зап.). Иногда в украшение вплетаются дополнительные предметы: монетки, металлические амулеты, сухой чеснок, ракушки и др. Например, в селе Галичник (р-н Дебара в юго-западной Македонии) в «мартинку», сделанную из белой и красной ниток, вставляется и золотая монетка: украшение вешают на шею детям, «чтобы были здоровыми и крепкими, как золото» (соб. зап.)<sup>1</sup>. Мартовское украшение-оберег привязывают на руки, ноги, шею, прикрепляют к одежде; нередко их вешают на шею скоту, преимущественно молодняку, а также – на саженцы плодовых деревьев, виноградные лозы и различные постройки во дворе (двери дома, загоны, ульи и т. д.). У балканских славян мартовские нити принято носить в течение трех, девяти (до праздника Сорока мучеников), 25 (до Благовещения) дней (или пока не расцветет первое плодое дерево, пока не увидят первую весеннюю птицу, пока не услышат первое кукование кукушки и т. п.). Затем их снимают и прячут под камень, вешают на плодое дерево или куст розы, бросают в реку, закидывают на крышу дома. В южных областях Болгарии по оставленной под камнем «мартенице» гадают о приплоде скота (иногда – о здоровье), тогда как в северной и центральной Болгарии, а также в западной Македонии преобладает форма ритуального обмена с птицами, при виде которых украшение подбрасывают вверх или вешают на дерево, желая получить взамен здоровье, благополучие, см. карту в (Плотникова 2004: 714).

У балканских славян наименование украшения оберега практически повсеместно связано с названием месяца: дериваты от <sup>+</sup>*mart-* фиксируются в болгарских и македонских областях (болг. *мартеница*, *марта*, *мартичка*, макед. *мартинка*, *мартинче*). Редкими являются наименования от глагола болг. *китя* ‘украшать’ (болг. *китица*, *китичка* и под.). В западной Македонии отмечается особый термин *моњак*

---

<sup>1</sup> Однодневная экспедиция в село Галичник и г. Дебар была проведена в сентябре 2008 г. (в день экскурсий во время XIV Международного съезда славистов в Охриде) по инициативе А.Н. Соболева; собиратели полевого материала по этнолингвистической программе в селе Галичник и городе Дебар – А.А. Плотникова, А.Н. Соболев, Е.С. Узенёва.

(мляк), связанный со специальной мужской обрядовой практикой носить на праздник *Летник* (1/14.III) эти изделия, изготавливаемые для всех членов семьи мужского пола, для защиты от молнии (Петреска 1998: 46–47).

На территории Румынии данное украшение-оберег наиболее известно под названием *mărțișor*, также от наименования соответствующего месяца, однако Й. Гиною в своем труде «Сокровище сел: народный календарь» приводит карту из «Малого лингвистического атласа Румынии», где отмечены и другие названия, в частности: *Luna lui Marta* (Телеорман), *Luna lui Martie* (Вылча), *Mart*, *Marte* (Яши), *Mart* (западные Карпаты), а также и *Dochia* (Бакэу), см. (Ghinoiu 2005: 57) со ссылкой на карту № 597 (MALR). В книге «Румынские праздники и обычаи» Й. Гиною отмечает, что термин *mărțișor*, в силу своей связи с названием месяца марта, получил широкое распространение в ущерб более старым названиям данной реалии – *Dochia*, *Dragobete* (Ghinoiu 2007: 233). По мысли ученого, обычай изготавливать украшение-оберег «неотделим от традиции карпатской Докии» (Ghinoiu 2005: 58). Мартовская нить – олицетворение пряжи бабы Докии, выпрядаемой на пути в горы с овцами; простая или шерстяная нить символизирует непрерывно текущее время: «урситоарэ» (мифологические персонажи, предсказывающие судьбу) прядут нить жизни человека от рождения, Докия прядет нить года в начале весны (Там же). Два цвета сплетенных ниток (белый и красный, в древности – белый и черный) отражают противопоставление зимы и лета, света и тьмы, тепла и холода, плодородия и бесплодия, жизни и смерти (Ghinoiu 2007: 233–234). По мнению Й. Гиною, с начала XX в. «мэрцишор» становится подарком для детей, девушек и юношей (его дарят утром 1 марта, до восхода солнца). Мартовская нить, к которой привязывают золотую или серебряную монету, носят на руке, иногда – на груди или на шее, до определенного весеннего праздника (Сорок мучеников, Вербного воскресенья, Пасхи, дня св. Иеремии) или до начала цветения определенных кустов и фруктовых деревьев (шиповника, дикой или домашней розы, боярышника, черешни и т. д.), когда ее привязывают к цветущим веткам. Получивший в подарок «мэрцишор» верил, что его не обожжет весеннее солнце, что он будет здоров и красив, как цветы, приятен и любим, богат и удачлив, защищен от болезней и сглаза (Ghinoiu 2005: 58). В диссертации Н.Г. Голант «Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции карпато-балканского региона» (СПб., 2007) уже более определенно выражена

мысль о том, что в современной Румынии «теряется древняя функция мартовской нити – функция украшения-оберега» (Голант 2007: 117), на первый план выступает функция подарка. Однако при всей точности замечания относительно сохранения обрядового характера мартовской нити в современной Болгарии и, возможно, постепенного исчезновения такового в наши дни у румын как раз полевые исследования под Бузэу показывают несколько иную ситуацию. Несмотря на то что, как отмечалось выше, Сэрата-Монтеору в сознании румын – жителей городов представляется исключительно туристическим, «курортным» селом, именно там были записаны бытующие до сих пор поверья о ритуально-магической функции мартовской нити.

По сообщениям жителей Сэрата-Монтеору, мартовскую нить, называемую там *mărțișor* («одна красная нить, одна белая, с двумя такими маленькими кисточками, с бантиком», EN) делают для девочек, девушек, женщин. Однако ее также вешают на шею молодянку домашних животных (телятам, ягнтям): «Вешают, на овец, на ягнят, вот так... Мы еще вешали на телят, да, *mărțișorile* [мн.ч.] вешали... Готовим и теленка тоже к первому марта, говорю: «Вот (тебе), теленок, кое-что красивое на шею» (*Hăi, vițel, ceva frumos la gât*). И ягнята, когда ягнелись овцы, ягнелись до... так, и если (овца) принесла ягненка до 1 марта, в первую очередь 1 марта вешали *mărțișor* на шею ему» (GC). Корове такой же оберег повязывали от сглаза: «И на корову его вешали. И корове надевали красный шнурок, чтобы ее не сглазили» (GC). Мартовская нить считается хорошим средством для усиления эффекта плодовитости домашней птицы: «Повязывают и на руку *mărțișor*... Нить, вот так повязанная, чтобы у меня велась цыплята, чтобы я выводила цыплят... Первого марта, да, вот так повязывают, повязывают на руку, чтобы велась (домашняя) птица. И всегда у меня велась птица» (GC). Мотив «завязывания» переносится также на завязь, плодоношение овощей в саду, при этом в тексте объяснения ритуала используется конструкция с глаголом *a lega (leg)* ‘завязывать(ся)’, получающая дополнительный смысл вербальной магии (*ca să lege castraveții în grădină, să lege fasolea, să lege roșiile*): «И в саду, когда сажаем, мы повязываем шнурок на руку, когда сажаем огурцы, чтобы подвязать (завязывались) огурцы, подвязать (завязывалась) фасоль, подвязать (завязывались) помидоры, используем ниточку, как я научилась от стариков, от бабушки с дедушкой» (GC).

Широко известно в регионе Бузэу и вывешивание «мэрцишора» на деревья и кустарники: например, его носят девять дней, а за

тем вешают на дерево, испорченные украшения сжигают («...когда станут некрасивыми, мы их выбрасываем в огонь»), при этом в старину это украшение-оберег вешали после девяти дней и на крест на могиле: «А, *marțișór, mărțișór*... как раз первого марта, и сохраняется до девятого марта. И потом мы повязываем его либо на дерево, либо... Я слышала давно, что несут на крест, на кладбище...» (ЕН).

Нередко можно услышать о вывешивании «мэрцишора» (или только оставшейся от него нитки) на шиповник, в частности от женщин, переехавших в Сэрата-Монтеору из других сел региона Бузэу, например из Мынээлешть: «А *mărțișoárele* [мн. ч.] – ну, как их делали, их делали... из... картонок, из всевозможной... ерунды делали *mărțișoáre*. А с первого марта и до девятого марта, значит, его носили до девятого марта, девятого марта его помещали... Носили, на шею, значит, вешали, на руку... А после этого [видимо, после девятого марта. – А.П.]<sup>1</sup> эту ниточку повязывали на руку, эту ниточку. Значит, говорили, что она приносит счастье (удачу). Значит, ее снимали с руки, только когда расцветал... шиповник. И её вешали на шиповник» (ДС). Информация о вывешивании «мэрцишора» на шиповник подкрепляется и данными из села Дара: «Так говорят, март, с первого и до девятого, носят вот так, на шее, *mărțișór*. У нас нельзя носить его всё время. <...> Нитки, которыми вышивали по белому полотну, две белые нитки и две красные, и ссучиваешь их немного, вот так, и повязываешь их на руку. Но позже делали какие-то колесики из картона<sup>2</sup>... И потом, когда закончено с “мэрцишором” (*și pe urmă, când se termina cu mărțișoru*), берешь эти нити и относишь на шиповник. Несешь его к шиповнику и прицепляешь там, потому что вот, чтобы было тебе счастье» (ЕМ)<sup>3</sup>. В рассказе собеседницы из села Дара, как и в

<sup>1</sup> В разговоре собеседница еще раз подчеркивает, что сам «мэрцишор», т. е. комплексное украшение из ниток, бусинок и пр., носили только до 9 марта: «Ну, с первого по девятое носили, а после девятого уже не носили» (ДС). И далее: «Значит, мы повязывали на руку эту ниточку, и носили на руке, пока не расцветал шиповник, когда расцветал шиповник (июнь, май), снимали с руки и вешали на шиповник» (ДС).

<sup>2</sup> Далее следует подробный рассказ о более сложном позднем способе изготовления украшения: из трех красных и трех белых ниток, с шариком (цветочком) из нитей, монеткой и пр.

<sup>3</sup> Из этого рассказа не следует, но, видимо, предполагается, что оставшиеся после ношения в течение девяти дней нити хранили и несли уже на

предыдущем, четко определяется различие между «мэрцишором» как украшением для праздника, для танцев (*la horă, la bal, la... unde treceai* – «на “хору”, на бал, везде, куда идешь», ЕМ) и сакральной ниткой, с которой сажают овощи, кормят домашнюю птицу (см. выше) и которую ради счастья и удачи следует повязать на расцветший шиповник. Экспедиционные записи Н.Г. Голант в Олтении (коммуна Мэлая, жудец Вылча) подтверждают идею о необходимости носить нить с первого марта до момента цветения колючих кустарников – *mărăci-ni* – предположительно шиповника, дикой розы и т. п. (Голант 2008: 282).

Восточнороманский ареал вывешивания мартовской нити на цветущий шиповник и другие кустарники и деревья, охватывающий значительную территорию Румынии (см. Голант 2007: 93–94), продолжает северноболгарский континуум обычая отдавать украшение-оберег птицам, подбрасывая его вверх или вывешивая на дерево; в достаточно четко выраженном виде тот же обычай отмечен в юго-западной Македонии. Так, в окрестностях Ловеча (Северная Болгария) *мартеници* – амулеты из красных и белых нитей – повязывают на руки детям, на шею ягнятам, на плодовые деревья, а при виде первой ласточки<sup>1</sup> снимают и вешают на куст розы (Лов.: 308). В Тырновском крае амулет из красных и белых ниток – *март'онца* – в первый день марта привязывали на руки детям, которые при виде первой ласточки бросали эти украшения-обереги на куст розы, яблоню, чтобы птицы их оттуда забрали (СбНУ 1900/16–17: 21). В Охриде в канун праздника *Летник* (1 марта) детям на руки и шею надевают *мартинки* с монеткой, которые те носят до тех пор, пока не увидят ласточку – тогда украшение-оберег бросают на куст дикой розы (Целакоски 1973: 213).

**«Дни старух» и легенда о Бабе Докии.** В обследованном регионе Буззу сакральный период первых девяти мартовских дней отражается и в других мартовских сюжетах, в которые, по мысли большинства ученых, вписывается ритуально-магический текст мартовской

---

расцветший куст шиповника, ср. предыдущий рассказ о «мэрцишоре», а также информацию о том, что «у нас нельзя его носить всё время».

<sup>1</sup> Ср. роль первой весенней ласточки в новогреческой и древнегреческой мартовской обрядности (Анфертьев 1979). В большинстве болгарских областей, где украшение прячут под камень для последующего гадания о приплоде скота, это также делают при виде первой весенней птицы, как правило ласточки (см. Плотникова 2004: 479–483).

нити. Девятидневный период ношения «мэрцишора» соответствует так называемым «дням старух»: «С первого марта до девятого, на Мучеников (*la Măcinici*) – “старухи” (*băbili, băbile*). Так их называли здесь у нас. И каждый выбирает себе день. И насколько день погожий, таково и сердце... человека. Если идёт дождь и снег, или холодно, таков и человек в душе. Вот так с нашими “старухами”» [Девять дней называются «старухи»?] «“Дни старух” (*zilele băbelor*). Да. С первого по девятое марта» (SM). За «днями старух», по словам некоторых собеседниц, следуют «дни стариков»: «“Дни старух” (*zîlîli băbilor*) – с первого марта по девятое марта “дни старух”. Идет снег, идет дождь, на следующий день солнечно. Я так знаю. Потом, после девятого марта до... двадцатого – (дни) стариков (*a mōșilor*). То немного дождь, то немного солнце...» (EN). По другим сведениям, «дни стариков» предшествуют «дням старух»: «“День старухи” (*zîua băbei*), “день старика” (*zîua mōșului*) в марте... Выбираешь свой день. Сначала “старики” (“старцы”) (*mōșii*), а затем идут “бабы” (“старухи”) (*băbili*). Мол, давай, выбери себе день... Девушки говорят: “Я себе выбрала сегодняшний день”. [Следили за погодой?] Погода? Да, какая погода; значит, сегодня, если я себе выбрала (этот день), и погода плохая, погода плохая – говорят: “Вот, ты была честолюбивой, была плохой”. [А как говорят о «дне старух»?] День старух (*zîua băbelor*) – это, как говорится, традиция древняя (*o tradiție din bătrâni*). Говорят, “старик”, “старики” (*mōșii*): “Сегодня его день. Смотри, какой прекрасный день, какая погода...”. Затем проходят “старики” (*trêce Mōșii*), начинаются “бабы” (“старухи”) (*începe Băbili*). “Ах, я выбрала сегодняшний день, ах, мне не повезло”, – говорят...» (GC).

Как правило, при разговоре в сознании собеседников никак не связываются представления о «бабиных днях» с легендой о бабе Докии. Но многие ответы на вопрос о бабе Докии отражают известный мотив легенды о бабе Докии, когда она «в течение первых девяти дней марта сбрасывает по одному из девяти кожухов»<sup>1</sup>, после чего погода меняется. Вместе с тем в одном из диалогов с собеседницей родом из Мынзлешть удалось выяснить определенную связь между

<sup>1</sup> Мотив сбрасывания бабой Докией 9 (реже – 12) кожухов под влиянием дождливой погоды отмечается в румынских областях Горж, Яломица и ряде других (баба отправляется с козами в горы, из-за непрерывного девятидневного дождя снимает по одной шубе в день, после чего ударяет мороз, и она замерзает вместе с овцами), см., например: (Mușlea, Bîrlea 1970: 353).

девятью днями, называемыми *bábile*, и представлениями о бабе Докии: «Значит, с первого марта до девятого марта есть девять “баб” (*nouă bábé*). Значит, и выбирают... “Сегодня – моя Баба” (*Ázi e Bába meá*). Я, если хочу выбрать себе первое марта – готово, если я выбрала себе первое – это мой день, значит, “плохая баба” (*bába reá*) или “хорошая баба” (*bába buná*), в зависимости от погоды. [Если тяжёлый день, идет дождь, град?] Непогожий? Да, да, (тогда) говорят, что это плохая баба (*că e bába reá*). Да. Вроде как “Смотри-ка, какая плохая (злая) баба та, что выбрала этот день”. [А сколько баб есть?] Девять. Девять баб (*nouă bábé*). [А кто такая Баба Докия?] Вот это и есть баба Докия. Значит, баба Докия с девятью кожухами (*Bába Dóchia cu nouă cojoácele*), и на девятый день она сбрасывает кожухи, значит, начинает погода становиться более тёплой, и меняется полностью» (DC).

В селе Дара был записан и типичный для румынской традиции текст легенды о бабе Докии, который также условно можно назвать «баба Докия с девятью кожухами», в котором, однако, отсутствует мотив связи с «бабьими днями»: «Не знаю, в какое время было... жарко. В месяце феврале, вроде бы... Было жарко. И баба сказала, что она больше не может сидеть, выпустит овец в лес. И оделась хорошенько, в девять кожухов, так нам рассказывал папа, а погода изменилась. Всё тепло было несколько дней, тепло, тепло, хорошо. И говорит: “Лучше мне одеться”. И ушла одетая, но от жары сбросила тут один кожух, прошла еще не знаю сколько и сбросила еще один, прошла еще... Пока не сбросила все. И установился сильный мороз. Так говорят, и начался сильный мороз, и замерзла баба Докия (*și a înghețat Bába Dóchia*). С девятью кожухами (*cu nouă cojoáce*), так говорят, мы слышали, отец нам рассказывал в детстве. Ее называют “баба Докия с девятью кожухами” (*Bába Dóchia cu nouă cojoáce*). Когда нас (детей) видели, что мы одеваемся так: “Смотри-ка, баба Докия, ты оделась...”» (EM).

Румынский термин *bábe(le)*, диал. *babi(le)* как обозначение первых девяти дней марта фиксируется на значительно более широкой территории (Горж, Нямц, Тутова, Ардял, Яломица)<sup>1</sup> и точно соответст-

<sup>1</sup> См. (Mușlea, Bîrlea 1970: 353); аналогичный полевой материал был собран Н.Г. Голант в Олтении (р-н Вылча, коммуна Мэлая): *Bábe(le)* – первые девять дней марта: женщины также выбирают себе один из дней и по погоде в выбранный день определяют, «какой будет женщина в течение года – доброй или злой» (Голант 2008: 282–283).

вует макед. *баби(те)* обычно в применении к трем первым дням марта («*Три баби* – это первые дни марта: если окажется день хорошим, говорим, что первая баба была хорошая, другая – тоже такая, а третий – обычно сырой, непогода, значит, плохая баба – *лоша баба*»)<sup>1</sup>, причем ареал распространения южнославянского наименования захватывает и примыкающие к Македонии регионы южной Сербии и юго-западной Болгарии (Плотникова 2004: 468, 716). Столь явные карпато-македонские семантические параллели далеко не единичны, они прослеживаются и на западноукраинском / македонском лексическом материале, см. (Гриценко 2008). В нашем случае пример с *babe(le)* демонстрирует межъязыковое лингвокультурное сходство восточнороманской и балканославянской традиции крайнего юга Южной Славии.

**День Сорока мучеников: костры и окуривание.** Заключительный, девятый день праздников начала марта маркирован и как окончание ношения нити в селах Сэрата-Монтеору и Дара (также и во многих других румынских традициях), и, разумеется, как самостоятельный праздник – день Сорока мучеников. В селе Сэрата-Монтеору его называют «день Сорока четырех мучеников» (*Pătru-ș-pătru de mucenici* ‘Сорок четыре мученика’, *Patruzeci și pătru de Sfinți* ‘Сорок четыре святых’ и под.)<sup>2</sup>, иногда – коротко – «День мучеников»: *Ziua de Măcenici* (Сэрата-Монтеору, Дара). Проведение в этот день очистительных ритуалов также связано с двойкой функцией этого весеннего дня: завершение сакрального периода первых дней марта и начало теплого весенне-летнего сезона.

Еще до восхода солнца в этот день разжигают костры: сжигают мусор, прыгают через костры, затем обходят дом с углями и ладаном, приговаривая заклинания с целью прогнать всякое зло, змей, мышей, гадов и пр. По воспоминаниям одного из собеседников, такие костры назывались «кострами бабы Докии»: *fôcur’le lui Băba Dóchia* (NZ). Прыгая через такие костры, молодежь кричала: «Пусть уйдет от меня болезнь!» (*Să pléce boála de la míni!*). О более точной приуроченности очистительных костров к дню Сорока мучеников говорили многие жители села: «Бабы чего только не делали, якобы хорошо это,

<sup>1</sup> Полевые данные записаны в 2008 г. в селе Галичник (юго-западная Македония, собиратели – А.А. Плотникова, А.Н. Соболев, Е.С. Узенёва).

<sup>2</sup> По объяснению одного из собеседников, первоначально было сорок мучеников, но Господь добавил еще четверых, и стало сорок четыре: *Patruzeci de mucenici, e mai dat... Dumnezeu i-a mai dat patru, patru-și-patru* (NZ).



хорошо это... Например, на Мучеников (*la Mucenici*) до восхода солнца... прыгали через костер, не знаю сколько раз. И они прыгали первыми, и дети еще... [Сколько раз прыгали? – К. Секара] Три раза» (AA). К сожалению, в некоторых случаях мотивация разжигания костра в этот день уже утратилась: «А-а, подождите, ведь разжигают и костер в саду... Да, разжигают, жжем в день Мучеников костер в саду... Да, да, да. Есть же такой обычай... Костер за домом, чтобы... не знаю, для чего...» (EN). Или: «Разжигают костёр в день Мучеников. Жгут весь мусор со двора, ветки фруктовых деревьев, которые собирают, сушняк, разжигают костёр...» [Для чего?] Для... Не знаю» (SM). Вместе с тем разжигание костра вблизи дома, в саду, в огороде, по словам многих других собеседников, необходимо для осуществления вполне определенных очистительных магических действий: «Пошло от стариков, что разжигают костер... Если у тебя нет кукурузных стеблей (початков), мы собирали... какие-то веточки, и ими жгли костер. [Против змей, против мышей?] Против чего угодно! Тогда, да, в День мучеников (*Ziua de Măcenici*), тогда. Первое, первое, как только проснешься, – костер. Разводишь большой костер во дворе, чтобы шло, значит, добро в дом. ...Берешь огонь и обходишь вокруг дома, и говоришь там “Отче наш” (*Tatăl nostru*). Несколько слов, я не очень знаю весь «Отче наш», но несколько слов, вот так, и мы шли и обходили вокруг [Что говорят?] Что скажешь – “Господи Боже, помоги, чтобы было добро в доме, ...от зла, чтобы все зло ушло, не приближалось к дому, чтобы был дом чистым, светлым...” (*Doámne, Dumnezéule ajută în bine la casă, să... de răle, di toâte... căle... să se ducă, să nu se apropie de casă, să... fie casa curată, luminată...*)» (GC). По мнению некоторых собеседников костер на девятое марта разжигали с целью прогнать диких зверей: «Разводили огонь там, в саду, устраивали большой костер, и... чтобы не входили дикие звери, так делали старики, чтобы не вошли дикие звери... Против диких животных (*contra lighiilor*). [Против каких животных, перечислите?] Змеи, ящерицы, муравьи, все это, что там есть, мыши...» (NZ).

Подробный рассказ о ритуалах, связанных с разжиганием костра в этот день и магическим очищением культурного пространства от змей, окуливанием домов и построек, был записан от жительницы Сэрата-Монтеору родом из более удаленной от села коммуны Скорцоаса (село Грабичина): «Тогда разжигают костер. Разжигают на Сорок четыре мученика. [Зачем разжигают костер на Сорок четыре мученика?] Чтобы была земля для работы более мягкая. Если перепрыг-

нешь через огонь, это тебя защитит от зла. Обычай. Чтобы уберечься от зла, дети в основном прыгают, они должны прыгать через огонь. [А где разводят костер?] Это у нас, там, откуда я родом. В Грабичине. Во дворе. [И где во дворе?] Госпожа, пока не взойдет солнце, разжигашь костер, заставляешь детей перепрыгнуть через костер. А потом даем им “мучеников” [булочки]. Но перед тем как разжигают костер, одна из женщин дома выходит и окуривает, обходит кругом все постройки. Прячешь вилы для сена, прячешь прялку, на которой прядут, так... Все прячется, в этот день не надо это видеть. Даешь руками (корм) коровам и всем, кто есть в хлеву. Не надо видеть вилы (прялку). И дымом окуриваешь, чтобы не приходили змеи на двор. [Что говорят?] Не говорит ничего. Нет. Окуриваем дымом весь двор, какой бы он ни был большой, зажигаю хорошую тряпку из хлопка, зажигаю ее и иду по всему двору, пока не взошло солнце. Потом, если некому, если не разожгут мужчины костер, возьмешь и положишь несколько веток туда и зажжешь и... “Давайте, прыгайте!” После того, как перепрыгнут через костер, даем им “мучеников”». [И змеи не приходят?] Говорят, что не приблизятся змеи. Против змей» (АА). В этом диалоге прослеживаются также запреты брать руками предметы, по внешнему сходству напоминающие змей: вилы для сена (*furca de fân*), прялку (*furcă cu care tors*), очевидно, чтобы не приближались, не приползали во двор змеи. Кроме того, высказанная собеседницей практическая мотивировка разжигания костра в день Сорока мучеников – «чтобы была земля для работы более мягкая» – соответствует иным, мифологическим карпато-балканским мотивам прогревания земли и стремлению ускорить приближение тепла: с этой целью разжигали костры и в других районах Мунтении, а также в Олтении (Мехединц), отдельных селах Нямца (Голант 2007: 129). Румыны сербского Баната на Сорок мучеников разжигали костры вокруг села и, перепрыгивая через него, кричали: «Выходи, тепло, победи зиму» (Maluckov 1985: 276)<sup>1</sup>.

В селе Дара рано утром в день Сорока мучеников три раза обходят дом, окуривая его ладаном, обходят при этом и все постройки, где содержатся домашние животные, птица, чтобы изгнать змей и всякое зло (*că să fugă serpii, să fugă relele* букв. «чтобы убежали змеи, чтобы убежало зло»), при этом обращаются к Богородице: «Помоги

---

<sup>1</sup> О «согревании земли» посредством костров в первый день марта у болгар см. (Агапкина 2002: 111).

нам, защиты от зла наш дом», читают также «Отче наш»: «Встаешь еще затемно, зажигаешь остатки сена от животных, и разводишь костер на вытоптанной площадке у дома, пока не взойдет солнце. И помещаешь кружку с ладаном и тряпку. Зажигаешь вот так эту тряпку, чтобы она горела, и ударяешь... три раза..., чтобы убирались змеи, чтобы уходило зло... от дома, да. Да, берешь кружку с горящими углями и идешь и окуриваешь домашних животных, свинью, птиц, всех...» (ЕМ). В дальнейшем разговоре собеседница еще раз повторяет свой рассказ о ритуально-магических очистительных действиях в день «Сорока четырех мучеников»: «И берем кружку с ладаном, с огнем, и обходим трижды вокруг дома. Вот так, вокруг дома. Потом идем и к свинье, и к птицам, и к животным, чтобы нас сберег Бог, говоришь: “Господи, сохрани нас от зла, от несчастий, от одного, от другого...” (*Doámne feréște ne di réli, de năpáste, di úna, di álta...*)... Говорим им там, произносим “Отче наш”, и идем домой, чтобы поставить “мучеников” [изделия из теста] *на огонь, и раздать...* [А что говорите?] “Господи, помоги нам” (*Doámne, ajútă ne*), делаем знак святого креста, “Господи, помоги нам и убереги от зла наш дом” (*Doámne, ajútă ne și păstrézi rélele de la cása noastră*), произносим “Отче наш” (*Tátăl nóstru*), вот так... три раза так. [С огнем?] *Да, с огнем (cu focu)*<sup>1</sup>. С ладаном» (ЕМ).

Полевые данные Н.Г. Голант из Олтении (р-н Вылчи, коммуна Мэлая) подтверждают факт широкого распространения ритуалов разжигания костра и окуривания в день Сорока мучеников: «В этот день многие местные жители убирают во дворе и в саду и сжигают мусор... чтобы ускорить наступление теплой погоды. Для защиты людей и домашних животных от змей принято также окуривать дымом тлеющей тряпки и ладаном (*tămâie*) дом, двор и хозяйственные постройки, в первую очередь помещения для скота и сарай для птицы» (Голант 2008: 283). Подобные обычаи, связанные с разжиганием костров по дворам и огородам утром 9 марта, отмечаются и в других селах регионов южной Румынии (Ghinoiu 2007: 236). Обычай разжигания костров с целью окуривания в этот день домов и построек фиксируется и в более широком ареале в Румынии, охватывая не только юг страны, но и села в Трансильвании, Марамуреше, см. подборку сведений о кострах и окуривании помещений в день Сорока мучеников в работе (Голант 2007: 131–133). Вместе с тем южнорумынский

<sup>1</sup> Далее при уточнении выясняется, что это – тлеющие угли (*jar*).

ареал этих ритуалов образует единое целое с северноболгарскими и западноболгарскими зонами, где также практикуется окуривание домов и построек в день Сорока мучеников<sup>1</sup>. В Северной Болгарии эти обычаи наиболее ярко представлены в районе Силистры, в Добрудже, Провадии (зап. Е.С. Узенёвой<sup>2</sup>; Съботинова 1998: 94; Добр.: 324–325; Седакова 2004); в Западной Болгарии – в районе Софии, в Пиринском крае и др. (Соф.: 248; Пир.: 440). Впрочем, в болгарской традиции разжигание весенних ритуальных костров и связанное с ними окуривание чаще совершается на Благовещение, праздник, имеющий здесь не менее важное значение, чем предшествующий ему – Сорок мучеников, – так, например, происходит в Ловечском крае (Северная Болгария), селах Пиринского края (Юго-Западная Болгария), Пловдивском крае и др. (Лов.: 309; Пир.: 440; Плов.: 265; Маринов 1984: 129).

**День Сорока мучеников: обрядовый хлеб.** Обрядность девятого дня марта наряду с обязательным разжиганием костра в селах Сэрата-Монтеору и Дара обязательно включает изготовление обрядового хлеба – булочек-крендельков в виде «восьмерок»<sup>3</sup>, называемых *măcenici*, *măcinici* ‘мученики’ (sg. *măcenicu* ‘мученик’)<sup>4</sup>. Ритуальная значимость этого хлеба в местной традиции манифестируется в обрядовом тексте дня Сорока мучеников: их изготавливают сразу после разжигания очистительного огня (ЕМ) или дают (уже приготовленные заранее) детям после того, как те перепрыгнули три раза через огонь (АА). Неразрывная связь двух компонентов обрядности этого дня подтверждается и сведениями о том, что дети раньше разжигали

<sup>1</sup> Подробнее см. об этом в настоящем издании: стр. 79–80, 95.

<sup>2</sup> Например, по записи Е.С. Узенёвой 2006 г. в селе Калипетрово (р-н Силистры): «На 40 мучеников обходили дом с палкой, на которую привязывали бумагу от белой халвы и поджигали, стучали железом и говорили: “Убегайте, змеи и ящерицы, ноги у вас сгорят”».

<sup>3</sup> Г.И. Кабакова полагает, что форма восьмерки, выбираемая для ритуальных хлебцев дня Сорока мучеников, «является схематичным изображением святого», аналогом выпекаемых хлебцев в виде человеческих фигурок в других областях Румынии (Кабакова 1989: 50).

<sup>4</sup> Способы изготовления «мучеников» могут быть разными: чаще их варят, затем посылают толчеными грецкими орехами и ванильным сахаром (в тесто могут добавлять корицу с лимоном); иногда слегка запекают, а потом варят (Сэрата-Монтеору) либо же только выпекают или только варят в сладком сиропе (Дара).

и прыгали через костер измазанными тестом для приготовления этого обрядового хлеба, а кроме того должны были мазать этим тестом плодовые деревья в саду: «На всех углах зажигали по ветке, вот так... огнем, чтобы не входили мыши или еще кто в дом. Потому что если обдать дымом, то эти не входили в дом – змеи, ящерицы, мыши... И я застал, когда мы были маленькими: нас заставляла мама разжигать огонь у угла дома, заставляла нас, мы устраивали гору мусора, чтобы разжечь костер... Она заставляла нас, она нас пачкала... этим, от приготовления кулича, хлеба, что она там делала, тестом этим, и мы выбирали дерево, и клали [тесто], чтобы оно давало плоды и в следующем году...» (NZ) В этом рассказе отчетливо прослеживается магия плодоношения / плодородия, связанная с днем Сорока мучеников и восприятием его в исследуемых селах как основного праздника наступающей весны. И. Гиною по поводу дня Сорока мучеников пишет, что обычаи в день Мучеников формируют специфический ритуальный сценарий Нового года: приготовление ритуальной пищи в виде обрядовых булочек; ритуальное пьянство, которое поддерживается предписанием выпить в этот день 40 или 44 стакана вина<sup>1</sup>; открытие могил и ворот рая; разжигание костров в садах и огородах и т. д. (Ghinoiu 2007: 235). Магия «первого дня» отмечается и в тех областях южной зоны румынских Карпат, где вместо обрядовых хлебцев в день Сорока мучеников готовят кутью (рум. *colivă*), как, например, в регионе Арджеш: «Девятого марта мажут “коливом” фруктовые деревья, чтобы уродили, как роят колосья зерна» (Stănciulescu 2006: 186).

В Сэрата-Монтеору обычай мазать тестом, приготовленным для ритуальных булочек в день Сорока мучеников, фиксируется и в комплексном ритуале запугивания бесплодных деревьев, которое также осуществляется в этот день: «На Мучеников. Если у тебя есть... фруктовое дерево, плодородное дерево, и оно не плодоносит и не плодоносит, кладешь вербу... Все равно не приносит плодов – идешь к нему с ножом и с небольшим количеством теста, делаешь надрез трижды: “Если в этом году не принесешь (плодов), я тебя срублю! Я тебя оставляю еще на это лето, если не принесешь плодов – срубим тебя”.

---

<sup>1</sup> Этот обычай отмечен и в Сэрата-Монтеору: «На Сорок четыре мученика выпей сорок четыре стакана. Так говорят» (AA); «И затем, девятого марта, делают “мучеников” и выпивают вроде бы сорок четыре стакана вина» (GC); «На Мучеников раздают сорок четыре стакана» (NZ).

Три раза так, и в эти надрезы помещаешь тесто...» (АА). Отметим, что обычай запугивать фруктовые деревья, замахиваясь топором и угрожая дереву, в балканославянских традициях (Сербия, Македония, Болгария), за редкими исключениями<sup>1</sup>, приурочен к святочному-новогоднему периоду (Толстой 1984: 31–34).

Поминальная функция приготовляемых в день Сорока мучеников хлебных изделий отражается в таких действиях с готовым хлебом, как раздача его соседям, родственникам, односельчанам: «И после этого [после разжигания костра] принимаешься варить “мучеников”. “Мучеников” как готовим сегодня? Оставляем на подносе, чтобы они высохли, и на следующий день утром просыпаешься, разжигаешь костер, ставишь воду кипятить, и после того, как закипит вода, тогда идешь “мучеников” варить. Не ешь “мучеников”, пока не раздашь. Сначала раздаешь, после того, как раздашь, можешь есть. Такова традиция, считается, что так – хорошо, если раздашь за родителей, за умерших из семьи. [Оставляли?] Оставляли, да, оставляли у соседей... И за мать, и за отца... [Клали на кладбище?] Да... Идешь и в церковь с ними. ...И раздаем за родителей, за покойников (*péntru mórți*)» (GC).

Таким образом, в различных компонентах мартовской обрядности обследованных по этнолингвистической программе сел Сэрата-Монтеору и Дара в регионе Бузэу отчетливо прослеживается семантика начала года, нового благополучия людей и нового плодородия растений и деревьев, «вода» скота и домашней птицы. Первые девять марта оказываются особо отмеченными в этом тексте начала весенне-летнего периода. Эта специфика с большей степенью достоверности выявляется при привлечении материала не только румынских территориальных культурных диалектов, но и иных балканских традиций.

---

<sup>1</sup> Например, в болгарской Добрудже в отдельных селах плодовые деревья «зарубают» (*засичат*) в день первого марта, т.е. на св. Евдокию (Толстой 1984: 34).

**Список информантов**

- AA – *Anica Andronache*, Сэрата-Монтеору, 1938 г.р., 4 класса. Родом из с. Грабичина (коммуна Скорцоаса).
- DC – *Doina Cristea*, Сэрата-Монтеору, 1941 г.р., 4 класса. Родом из с. Бышчень (коммуна Мынзэлешть).
- EM – *Ecaterina Marcu*, Дара, 1923 г.р., 4 класса.
- EN – *Elena Nojiță*, Сэрата-Монтеору, 1941 г.р., 5 классов.
- GC – *Georgeta Cârstea*, Сэрата-Монтеору, 1946 г.р., 8 классов.
- NZ – *Nicolae Zaharia*, Сэрата-Монтеору, 1922 г.р., 5 классов.
- OZ – *Ovidiu Zaharia*, Сэрата-Монтеору, 1956 г.р., среднее техническое образование.
- SM – *Stefan Moise*, Сэрата-Монтеору, 1929 г.р., среднее техническое образование.

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова*. Мартовские сюжеты в полевых исследованиях под Бузэу, Румыния // МАРТЕНИЦА. MĂȚIȘOR. MART'Σ, VERORE... Материалы круглого стола 25 марта 2008 г. / Институт славяноведения РАН. М., 2010. С. 118–138.

## Праздник Троицы в карпато-балканской зоне

В полевых карпато-балканских экспедициях последнего десятилетия собран большой корпус этнолингвистических данных по народному календарю, в соответствии с программой этнолингвистического обследования балканославянских традиций, см. (Плотникова 1996а), по которой исследовались также и балканские неславянские региональные традиции. В настоящей работе определяются общие и различные черты народных поверий, связанных с праздником Троицы, у сербов, македонцев, болгар и румын. Особое внимание уделяется народным мифологическим представлениям и отражающей их терминологической лексике, связанной с <sup>+</sup>*rus(al)* в севернобалканской зоне (т. е. в Южных Карпатах: Мунтения, Олтения в Румынии). Ритуальные действия в период Троицы (в том числе – с зеленью), запреты и предписания, характерные для Троицкой недели, рассматриваются в контексте сходных славянских и балканских ритуалов.

Показательна для комплексных карпато-балканских исследований румынская традиция В а л а х и и. В Мунтении полевые этнолингвистические экспедиции проводились в коммуне Бузуу; на их основе опубликованы этнолингвистические материалы, отрывок из которых приводится ниже:

### «47. ТРОИЦА

**47.1. День св. Троицы, Пятидесятница (воскресенье):** *Rusálii(le)*. В этот день люди кладут себе за пояс полынь (*pelin*), приносят ее в дом, чтобы «помог Господь» или чтобы человека не нашли «русалии» (*ca să nu te găsească rusálile*) (С.-М.), прикрепляют полынь на окна и двери (Дара). Листья грецкого ореха приносили из церкви и вешали в помещении (С.-М.).

Все три дня – воскресенье, понедельник и вторник – запрещается работать, чтобы избежать потерь в поле и не навредить домашним животным (С.-М. – Бышч.).

**47.2. Духов день, Святой Дух – следующий после Пятидесятницы день:** *a două zi de Rusálie* ‘второй день русалий’.

**47.3. Канун Пятидесятницы:** *sâmbăta morților* ‘суббота умерших’, *Moșii de vară* ‘летние старцы’, ‘летние предки’.

**47.4. Название Троицкой (следующей после Пятидесятницы) недели:** выяснить не удалось. *Rusálie*, по словам информантов, празднуются два дня.

**47.5. Появляющиеся в это время мифологические существа женского пола, молодые, красивые, без одежды, с распущенными**



волосами до пояса (у румын – и как уродливые старухи): *rusálii*. На вопрос, кто такие *Rusálii*, информанты отвечали: «Это какие-то злые духи» (*Sînt nişte spirite réle*), однако описать их не могли (Мынз., Трест., Мел.). Если работаешь в эти праздники, то говорят: «Тебя заберут русалии» (*că te iá rusáliile*) и «унесут куда-то» (*şi te dúce*) (Бышч.).

**47.6. Обходы ряженных, исцеляющих от болезней в это время:** нет.

**47.7. Предводитель участников обходов:** нет.

**47.8. Место погребения ряженных, убитых в бою между группами участников обходов:** нет.

**47.9. Причина болезни человека в это время:** *te scúture Rusálii* («тебя вытряхивают *Rusálii*»), *te iá Rusálii* («тебя берут *Rusálii*») (Мел.). Считается, что это может случиться с теми, кто в эти дни стирает белье или вытряхивает половики (*scútură preş*). Рассказывают о женщине, которая вытряхивала половик на Троицу, из-за чего поднялся ветер и поднял ее на небо, а затем она упала на землю (Мел.). По некоторым сведениям, аналогичные запреты соблюдаются в течение трех первых четвергов после Троицы (Изв.Д.).

**47.10. Лечебное растение, цветущее в это время:** нет. В дни празднования Троицы (*Rusálii*) принято раскладывать в доме и носить за поясом полынь (*pelin*), так как ее не любят существа, называемые *Rusálii* (Мел.), и листья грецкого ореха (*frúnze de nuc*) (Изв.Д.)» (Голант, Плотникова 2012: 395).

Таким образом, в региональной традиции под Буззу нами был зафиксирован термин *Rusálii(le)* в двух значениях – ‘праздник Троицы’ и ‘опасные на Троицу мифологические существа’: если будешь работать на Троицу, тебя заберут русалии и унесут (*că te iá rusáliile... şi te dúce*).

По полевым данным из села Половрадзь в Олтении (Горж), обследованном по той же программе в 2009 г. (материалы пока не опубликованы)<sup>1</sup>, культурный термин *Rusálii* имеет значение ‘Троица’: на Троицу, а также в понедельник и вторник до сих пор сохраняется запрет работать. Собеседники уточняли предполагаемое наказание: «Если будешь работать, *Rusálii* покарают человека. Этого человека ударит молнией, сразит громом». Следует отметить, что, по народным поверьям, отраженных на уровне языка, кара исходит «от

<sup>1</sup> Участники этнолингвистической экспедиции в регионе Горж (села Половрадзь и Бае-дэ-Фьер) – Н.Г. Голант и А.А. Плотникова.

русалий»: *te pocește din Rusalii* «тебя калечит (уродует) от Русалий (букв. из) Русалий». Существовал обычай помещать липу и любисток на ворота дома в дни праздника. Эти растения-обереги считались источником силы для людей и домашнего скота.

По другой информации из того же олтянского села в Горже, именно в праздник Русалии (*Rusalia*) обычно танцуют «еле» (мифологические персонажи, по своим функциям и внешнему облику сходные с сербской «виллой», болгарской «самовилой» или «самодивой»). Существует поверье, что там, где танцуют эти мифологические персонажи, зарыты клады.

При обращении к полевым данным, собранным в к а р п а т о - у к р а и н с к о м ареале, обнаруживается, что название праздника от <sup>+</sup>*rus(al)* с соответствующим мифологическим контекстом известно в ряде сел Закарпатья, в частности в Межгорском районе – в селе Торунь и прилегающих приселках Прислоп и Титковцы<sup>1</sup>. Собеседники из Торуня отмечают, что существует название *русална п'ятниця*, относящееся к пятнице перед воскресеньем на Троицу (перед «святой неделей»), при этом важным подтверждением мифологического подтекста праздника стало замечание о том, что до обеда в эту пятницу не следовало выпускать на выпас корову, поскольку вокруг бродили «всякие *ворожкы*». Соответственно, в том же селе на вопрос, какой праздник, по поверьям, в течение года был наиболее опасным из-за активизации местных ведьм, собеседники отвечали: «*Русална п'ятниця май більше*». Именно в этот день корову мажут (*мастят*) чесноком и говорят: «Тоды бы ти поворожили, коли на тебе сирсть поличат! [Тогда бы навели на тебя порчу, когда на тебе все шерстинки пересчитают!];»; животное также три раза «обсевают» маком, проговаривая: «Тоды бы ти поворожили, коли сись мак вызбирают». В других восточнославянских традициях, в частности в Полесье, эти ритуально-магические действия производятся на Ивана Купалу, Юрьев день, Пасху.

Описание праздника, называемого *русална п'ятниця*, одной из собеседниц из Торуня дается очень подробно; в сжатой передаче рассказ выглядит следующим образом: «Говорят, что *русална п'ятниця* приравнивается к таким большим праздникам, как *Великдень* [Пасха]. Эта пятница – *дуже велика п'ятниця*. Пятницы после Пасхи используют *ворожыл'и* [ведьмы], и особенно – эту пятницу. Они раз-

---

<sup>1</sup> Участники этнолингвистической экспедиции в Торуню, Прислопе и Титковцах – А.А. Плотникова, Е.С. Узенёва (2008 г.).

деваются догола, расплетают волосы, берут *вилáx* [простыню], – всё это должны делать до восхода солнца. ...Берет простыню, идет по меже и собирает этой простыней росу, приходит домой и выжимает из простыни эту росу в то ведро, которое использует для доения коровы. И эту росу дает выпить своей корове. И вот начинает ее корова давать молоко, а те, у кого росу собрала, уже все остаются без сметаны...» Одну такую ведьму, по словам женщины, соседи подкараулили, выследили, поймали и наказали.

Эти представления о вредоносных действиях ведьм в пятницу перед Троицей, называемую *русална*, показывают совпадение с аналогичными поверьями о не менее опасном у восточных славян дне Ивана Купалы. Поэтому дальнейшие расспросы собирателей материала относились к возможным событиям в день Ивана Купалы (здесь: *Ивандель*), и ответ следовал такой: «На *Ивандля* тоже это было – *ворожбиты користалися*», т. е. ведьмы пользовались этим праздником в своих неблагонамеренных целях. На *Ивандель* начинает цвести трава, и говорят, кто на *Ивандля* соберет, нарвет травы, эта трава будет лечебной. Обычно траву идут рвать для добрых дел: ягоду черную собирают и дают есть детям, у которых глаза болят. Но лечебные травы собирают до обеда: как только высохнет роса, трава уже не имеет силы. В этот день связывают три молодых головки чеснока и вешают пучок над дверью от всякой нечисти».

Показателен рассказ сразу о двух этих летних праздниках при ответе на вопрос «А как у вас Троица называется?»: «*Святá (с'ята, сьвята) неділя*. Идет сначала *п'ятниця русална*, затем *субота велика*, когда за умерших молятся, *неділя с'ята* – это *зелéна неділя* еще у нас называется. У нас на *с'яту неділю* всегда *заквітчуют* в церкви, дома *майт*. И на *Ивандель* то же самое делают. На *Ивандель* тоже нарвут таких веток... *майт хыжы*, у нас это так называется. Так делают на *с'яту неділю*: *накосят травы и устилают всё в домах или стріхы майт*, вокруг всё украшают». По всей видимости, представления о двух праздниках – о Троице (*Сьвята неділя*) и Иване Купале (*Ивандель*) – здесь значительно переплелись, смешались не только из-за сезонно-временной близости праздников в календаре, но и во многом – по причине народных представлений о необходимости вывешивать в доме растения и травы-обереги вследствие активизации вредоносных сил в эти «опасные» дни.

Для территории Закарпатья хронимы *Русална п'ятниця* 'пятница перед Троицей' и также *Русаля* 'Троица' подтверждаются в сло-

варе И. Керчи, причем первый хроним дается с комментарием – текстом на диалекте и его переводом на русский, где сказано, что «пятница перед Троицей не праздник, однако мало где работают в этот день, но вместо этого собирают всякие корни и травы для ворожбы и лечения», а значение лексемы *Русалья* «= Троица (нар.), троицын день» сопровождается цитатой-иллюстрацией на диалекте о том, что существует обычай освящать в этот день посевы в поле (Керча 2007/2: 306). Соответственно, заглавное слово «Зелені сята (церк.)» имеет отсылку к термину *Русалья*, а в самой словарной статье дается экстралингвистическая информация (в цитате на диалекте) о том, что в этот день втыкают в землю у ступеней дома березу в знак прихода Троицы (Керча 2007/1: 355). Если обратиться к первоисточнику этой цитаты – сборнику текстов «Украинские закарпатские говоры»<sup>1</sup>, то обнаруживается, что диалектная запись сделана в селе Солочин Свалявского района, причем в продолжении текста отмечено: «у п'ятниці у ні́ко ні́ їде на по́ле, бо ні́ вало́ўшно, а б о р у с а л к и з а д а ў л 'а т'» (УЗГ: 63) [разрядка наша. – А.П.]. В том же сборнике диалектных текстов находится и другое упоминание хронима *Русáля* («Троица, Зеленые святки») – запись из с. Ворочево Перечинского р-на вблизи Ужгорода, содержащая лишь информацию об обрядовых действиях в этот день – украшение коров венками на пастбище (УЗГ: 38) – более типичных для западных славян в весенне-летний период.

В словаре Керчи география хронимов *Русалья*, *русальный* не дается, поскольку «основной ролью цитат является... исключительно иллюстрация словоупотребления» (Керча 2007/1: 18). Отдельные пункты фиксации терминов можно обнаружить, как видим, лишь опосредованно, через источники, на которые автор ссылается. Пометы *обл.* («областное, диалектное»), как и *общ.* («общеупотребительное»), в указанных статьях отсутствуют. В данном случае важнейшим подспорьем в исследовании географии терминологической лексики украинских Карпат может служить «Карпатский диалектологический атлас», в котором существует карта «Распространение слова русалья и словосочетания русална п'ятниця» (КДА № 115). Именно в западной части Закарпатья, к которой относятся указанные в украинских источниках и упомянутые выше села Солочин, Ворочево, обследованное нами в ходе этнолингвистических экспедиций село Торунь с приселками (в КДА под номером 128 дается Лопушне, входящее в

<sup>1</sup> Подробнее см. (УЗГ).

«торуньский куст» сел), имеют распространение культурные термины *русалья* и *русална п'ятниця*, имеющие, как это видно из опубликованных источников и полевых материалов, соответствующие мифологические контексты функционирования.

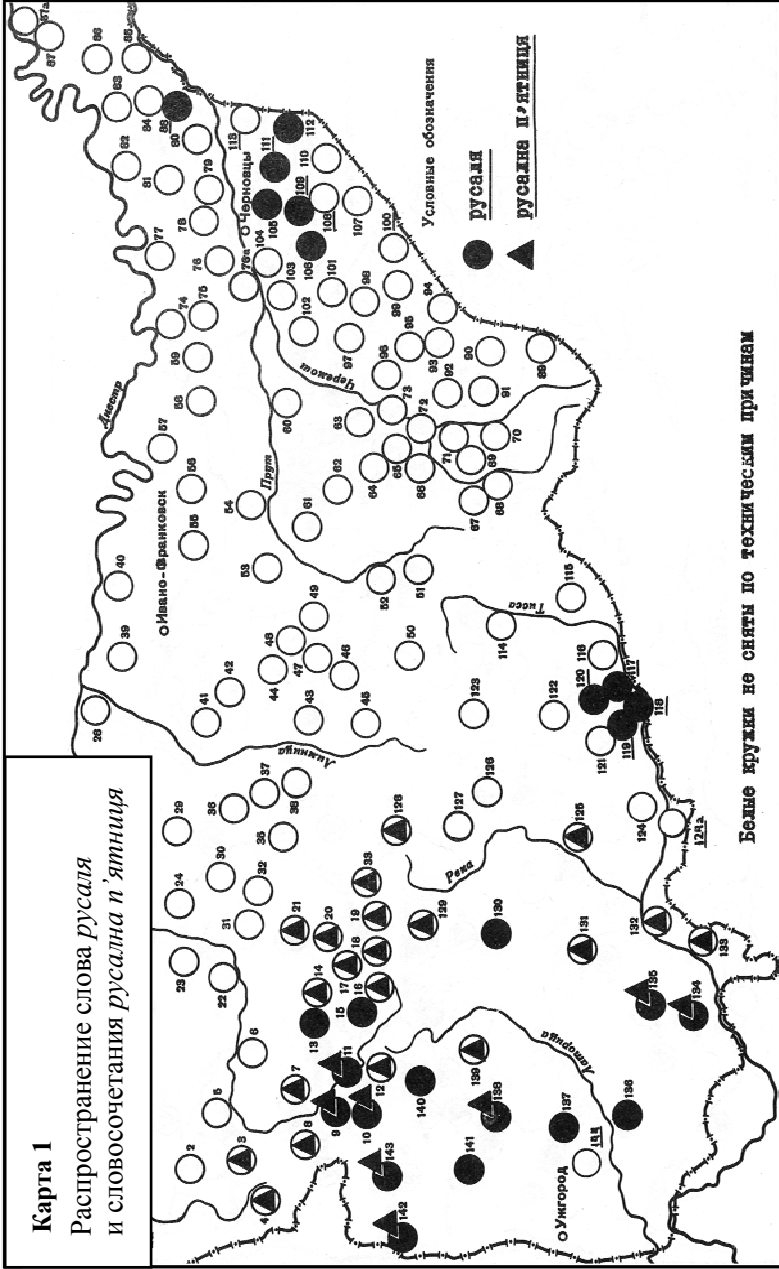
В ходе этнолингвистических экспедиций последних лет было также обследовано и закарпатское село Колочава Межгорского р-на – на карте КДА оно дается под номером **126** и данные атласа указывают на отсутствие терминологической лексики данного типа в этом селе (см. карту 1). При полевом этнолингвистическом обследовании села Колочава эти данные атласа находят полное подтверждение, другими словами, в селе Колочава о «русалиях» ничего не слышали, а сам праздник «Троицей называли». При этом сам перенос характерных для Ивана Купалы ритуалов сбора трав и их магического применения известен: раньше на *Ивандель* жители села прибывали к дому ветки липы, теперь это делается на *св'яту неділю*; кроме того, на Троицу теперь пол дома застилают травами, растущими вокруг дома (некоторые жители обязательно вносят в дом ветки сирени), что, по их словам, никогда раньше не делали.

Два обследованных в Закарпатье села – представители двух противопоставленных (по крайней мере, по этому признаку) традиций – закарпатской и той традиции, которая территориально ближе к гуцульской. В Колочаве, как и во всем ареальном массиве «не русальской пятницы и не русалий», отмечена лишь *св'ята неділя* 'святое воскресенье' как название Троицы.

При этнолингвистическом обследовании на Гуцульщине были зафиксированы только хронимы *Зелені св'ята*, *Св'ята неділя*, обозначающие праздник Троицы. Так, в селе Устерики Верховинского района Ивано-Франковской области, которое в КДА проходит под номером **72**, по данным, собранным в 2007 г. Е.С. Узенёвой, как обозначение Троицы известно *Зелени св'ята*: «В этот день втыкали в ворота и по углам хаты зеленые ветки деревьев. Умывались для здоровья» (Узенёва 2008: 334). Полевое этнолингвистическое обследование удаленного от крупных населенных пунктов горного села Замагоры Верховинского района Ивано-Франковской области<sup>1</sup> – на картах КДА имеются лишь близлежащие села Красноилле и Зелене, под номерами **69** и **68**, соответственно (село Замагора расположено между ними) –

---

<sup>1</sup> Участники этнолингвистической экспедиции в Замагоре – А.А. Плотникова, Е.С. Узенёва (осень 2012 г.).



68–69 – Зелене, Краснолілля (между ними – село Замагора); 72 – Устеріки; 126 – Колочава; 128 – Торунь  
 Карпатський дилектологічний атлас (М., 1967), карта 115

также подтвердило отсутствие терминов от <sup>+</sup>*rus(al)*-, однако в этом селе зафиксированы народные поверья и предписания, связанные с понедельником после Троицы (*Розигри*), в соответствии с которыми женщине, у которой умер некрещеный ребенок (вариант: у которой был выкидыш), запрещалось в этот день спать (вариант: нужно было обязательно немного поспать), иначе она будет слышать плач умершего ребенка (ср. восточнославянские мифологические поверья о происхождении русалок от душ умерших некрещеными детей). И особо следует сказать о праздновании дня Ивана Купалы в Замагоре, в рассказах о котором отмечается не только традиционный сбор трав, устройство костра (*ватра*), но и специфический обычай «затыкать Ивана» – вбивать перед домом и украшать принесенное из леса деревце явора. В этом селе, для которого характерна архаическая традиция народного календаря, обычаи с зеленью приурочены лишь к празднику Ивана Купалы. Как замечает собеседница Параска Кицнак (1946 г. р.), в других гуцульских селах хаты украшают зеленью на праздник Троицы (*Свята неділя*), а у них «почему-то на Ивана»: идут в лес, срубают молодое дерево явора, втыкают его перед хатой (*вроде це Иван таки*; *говорят: ми тичемо Ивана, затикаємо*), затем обтыкают дом ветками разных деревьев, в основном яворовыми, особенно много их затыкают в огороде, чтобы никто не нанес порчу на огород, чтобы град не побил урожай, чтобы все хорошо было. Затыкают «Ивана» перед домом, украшают его цветами и веточками (*заквітчують цього Ивана*).

Предложенные выше материалы экспедиций показывают, что современные этнолингвистические данные из карпатоукраинских регионов (вместе с экстралингвистическими контекстами функционирования культурных терминов) полностью подтверждают лексические данные карты КДА № 115 середины прошлого века.

На карте для всех славянских зон, составленной Т.А. Агапкиной, можно также видеть, во-первых, противопоставление закарпатского украинского региона гуцульскому, во-вторых, и тот факт, что северо-восточная и юго-восточная Сербия противопоставлена центральной части Южной Славии по тому же признаку наличие – отсутствие хронимов от <sup>+</sup>*rus(al)*- (Агапкина 2002: 343), см. карту 2. Несмотря на недостаток точной документации к этой карте (отчасти документация представлена в тексте книги), данные современных экспедиций в южнославянские регионы подтверждают эту картину ареального распределения терминов. Ниже кратко суммируем данные семи этнолингвистических экспедиций (1998–2005 гг.).

## Карта 2



Хрононимы на *+rusal-/+rusan-/+rus-*

Из книги Т.А. Агапкиной «Мифопоэтические основы народного календаря. Весенне-летний цикл» (М., 2002), с. 343.



**Болевацкий край**<sup>1</sup>, северо-восточная Сербия: *русáлница* – Троицкий понедельник и вторник (с. Руиште); *Русáлна недеља* – вся Троицкая неделя, следующая за Пятидесятницей, которая здесь, как и в других частях Сербии, называется *Духови*, *Троица*. Соответственно, на «Русалницу» соблюдается запрет стирать, чтобы не одолела некая кожная болезнь: *не пере се од рúсу*. Болезнь наподобие аллергии: *То је била нека руса. То човеку изáђе као нешто, као сад алéргија. Нај-опасно ту, кад изáђе у косу, у главу, не може да се очешља*. Помогает якобы от этой болезни целебная трава желтого цвета, называемая *русáлница*.

Как видим, наличие целого гнезда культурных наименований от *рус-/русал-* свидетельствует о живучести в регионе северо-восточной Сербии данного термина народной духовной культуры. Дальнейшее «продвижение» по восточной Сербии на юг в сторону границы с Македонией этот вывод подтверждает.

Село **Доня Каменица**<sup>2</sup>, Заглавак (восточная Сербия): *русáлна недеља*, *русáлница* – неделя, следующая за Пятидесятницей, т. е. неделя после Троицы; *русáлница* – болезнь человека в это время: *русалница је болес*. *Руса* – лишай, по свидетельству некоторых информантов из села Доня Каменица.

Село **Ново Корито**<sup>3</sup>, Заглавак (восточная Сербия): *русáља* – неделя после Пятидесятницы; самое опасное растение в это время (*нај-лоша биљћа*); болезнь (*русáља увáти човека*). Существуют представления о самом опасном дне на этой неделе: *русáљски пéтак*. Известны нарративы о том, что некоторые места в регионе носят названия *руселијска грóбишта*.

Село **Еловица**<sup>4</sup>, регион Горни Висок в Пиротском крае (восточная Сербия): *Духови* – все три дня праздника (воскресенье, понедельник, вторник), но: *русална недеља* и *русáља* – название всей Трои-

<sup>1</sup> Экспедиция под руководством Б. Сикимич, собиратель этнолингвистического материала – А.А. Плотникова (2005 г.).

<sup>2</sup> Экспедиция в рамках исследований «Малого диалектологического атласа балканских языков» (рук. А.Н. Соболев), собиратель этнолингвистического материала – А.А. Плотникова (1997 г.).

<sup>3</sup> Участники этнолингвистической экспедиции – Н. Богданович, А.А. Плотникова (1997 г.).

<sup>4</sup> Участники этнолингвистической экспедиции – Д. Златкович, А.А. Плотникова (1998 г.).

ицкой недели после Пятидесятницы. *Руса* – кожная болезнь проявляющаяся у человека в это время; при этом, как говорят информанты, *има травка од русу* (есть некая трава от этой болезни).

Село **Равна Гора**<sup>1</sup>, регион Власотинце (юго-восточная Сербия): в названиях Троицы термин не присутствует (*Тројица*, *Дукови* – пятидесятница, затем идут: *Друга Тројица*, *Трећа Тројица* – соответственно понедельник, вторник), но фиксируются такие наименования, как *руса* – кожная болезнь, проявляющаяся у человека в любое время; *русалька*, *русальница* – лечебное растение, цветущее в это время.

Село **Ябланица**<sup>2</sup>, регион Пчиня (южная Сербия, на границе с Македонией): известна только *русальа* – некое растение, когда цветет и что с ним делают, неизвестно. Отмечается некий опасный день, называемый *Руса среда*, на какой именно неделе после Пасхи или Троицы, информанты вспомнить не смогли.

Богатство троицких наименований от <sup>+</sup>*rus(al)*- обнаруживается и с другой стороны сербско-болгарской границы.

Село **Железна**<sup>3</sup> вблизи городка Чипровцы (северо-западная Болгария): *Троица* – Пятидесятница (воскресенье); *Свети Дух* – понедельник (*задушница* – канун, суббота); *русал'а*, *рус'аја* – название Троицкой недели, следующей за Пятидесятницей. Кроме того, из всего возможного набора «русальских» терминов, т. е. терминов с этим корнем, отмечено: *русалска тревá*, *русалската трава* – целебное растение, цветущее в это время; *русалски венџ* (*венчѐ*) – русальский венок из трав, который плетут в это время.

Таким образом, данные полевых этнолингвистических исследований в южнославянском ареале показывают, что многообразие различающихся по указанию на денотат терминов, связанных с Троицей и периодом до / после праздника и образованных от *рус-/русал-*, ослабевает от севера к югу и к западу южнославянского лингвистического континуума. На западе Сербии (Драгачево, Рудно и т. д.) такой терминологической лексики не существует, как показывают данные

<sup>1</sup> Участники этнолингвистической экспедиции – А.А. Плотникова, Б. Сикимич (1998 г.).

<sup>2</sup> Участники этнолингвистической экспедиции – А.А. Плотникова, Б. Сикимич (1998 г.).

<sup>3</sup> Участники этнолингвистической экспедиции – А.А. Плотникова, Е.С. Узенёва (2000 г.).

наших этнолингвистических экспедиций (в статье не представлены, поскольку во всех случаях зафиксировано отсутствие термина). Четко противопоставленные по этому признаку ареалы Южной Славии совпадают с карпатоукраинскими: западная часть Закарпатья, где наблюдается географическая концентрация терминов, связанных с <sup>+</sup>*rus(al)*-, противопоставлено Гуцульщине. Данные наблюдения из географического распределения южнославянской и карпатоукраинской культурной лексики от <sup>+</sup>*rus(al)* находят подтверждение в ареальных исследованиях в области исторической и диалектной акцентологии, проведенных С.Л. Николаевым (Николаев 2008). Точно так же данные, отмеченные на Гуцульщине (т. е. «восточногалицких говоров», по терминологии С.Л. Николаева), соответствуют данным из центральной части Южной Славии, а данные Закарпатья – материалам с сербско-болгарского пограничья.

**Первая публикация:**

*А.А. Плотникова* Праздник Троицы по материалам полевых этнолингвистических исследований в карпато-балканской зоне // ТРОИЦА. RUSALII. ПЕНТНКОСТН. RRËSHAJËT... К мотиву *зеленого* в балканском спектре. Материалы круглого стола. 17 апреля 2012 г. / Институт славяноведения РАН. М., 2013. С. 59–69.

## Народная мифология в Закарпатье

Во время двух экспедиций в закарпатскую Верховину были обследованы села на самом севере этого региона (Торунь, Прислоп, Титковцы)<sup>1</sup> и на юге (Колочава)<sup>2</sup> по программе, первоначально созданной для работы с балканославянскими традициями Южной Славии<sup>3</sup>. Верховина относится к Межгорскому району, который находится на севере Закарпатской области. Население, по официальным источникам, причисляется к бойкам, однако сами жители на севере, в районе Торуньского перевала в селах Торунь, Прислоп, Титковцы, как правило, называют себя верховинцами, а на юге, в Колочава, – русинами. Говор населения относится к верховинскому типу говоров Закарпатья (см., например, классификацию закарпатских говоров в сборнике диалектных текстов – УЗГ: 9).

Одна из наиболее ярких черт культурной традиции в закарпатской Верховине – сохранение представлений о персонажах так называемой низшей народной мифологии. Можно говорить и о системе мифологических персонажей (МП), характерной для этого региона, хотя при полевом обследовании были также отмечены некоторые отличия представлений северных и южных верховинских сел. При наличии общих для традиции восточнославянских черт (прежде всего, устойчивых поверий о хозяине дома – домовом, называемом *домовык*) наблюдается ярко выраженная карпатская специфика традиции (*шаркань*, *дводушник*, *бурівник*, *літавиця* или *повітруля* и др.), а вместе с ней – особенности, связывающие карпатский и балканославянский ареалы. Набор характеристик МП, отмеченных в Верховине, включает черты, соотносимые с разными как славянскими, так и неславянскими карпатскими и балканскими традициями, что обусловлено местоположением рассматриваемого западноукраинского культурного диалекта.

---

<sup>1</sup> Полевое обследование этих сел, входящих в так называемый торуньский «куст», проводилось в марте 2008 г. А.А. Плотниковой и Е.С. Узенёвой.

<sup>2</sup> Экспедиция в село Колочава, представляющее собой крупный населенный пункт вместе с приселками Колочава, Брадолец, Сухар, Мерешор, Горб, Лазы (всего около 7000 жителей), проводилась в апреле 2010 г. А.А. Плотниковой и Е.С. Узенёвой. Помимо центральной части (Колочава) были обследованы Лазы, Брадолец и Горб.

<sup>3</sup> См. (Плотникова 1996а).

Хорошо известный восточным славянам МП, называемый *домовик*, в этой области Украины включает черты, которые объединяют данную традицию с иными традициями Карпат. Наименование МП (о распределении названий МП, образованных от *дом-*, см.: Левкиевская 2000: 142) связано с характерным для восточнославянского культурно-языкового континуума образом «хозяина дома», носителя домашнего благополучия, патронажного демона, которого следует задабривать. Типичным является и приписываемый домовому облик – кот, змея, собака (Колочава, Торунь), любое животное в доме, человек (Торунь), например: «Кот чорный был, казали, шо усе ката чорного віділи»<sup>1</sup> (Колочава); «...нечиста змія, што уже вуд хыжі не отходит, она уже *домовик*. И мыця [кошка], и усьо може быти домовик» (Колочава); «Могли відіти гада, могли відіти кота, могли відіти чоловічка маленького, хлопчика у черленых штаньцях, усьо могли відіти» (Торунь). Традиционно известные у восточных славян функции домового – громыхать, стучать в доме (в полдень, в полночь); обихаживать скот (выпускать из хлева, приводит животных домой), душить человека во время сна ночью – отмечены и в Колочавае, и в торуньском кусте сел.

Вместе с тем характеристики данного МП в Верховине указывают на один из обликов дьявольской силы, называемой в Колочавае также и *нечистяк*, *нечастик*. Подобное явление отмечено Л.Н. Виноградовой в западном Полесье и частично в его центральных районах: «При сохранении названия *домовик* этот персонаж получает резко негативную оценку и причисляется к категории типичной нечистой силы, от которой хотели избавиться» (Виноградова 2000: 278–279). При полевом обследовании села Колочава на вопрос, чем различаются «домовик» и «нечистяк», жители отвечали, что домовою хозяйничает (*газдуе*) в доме, а нечистого можно увидеть на улице, чаще у воды, у реки Теремля и на ее притоках («*Нечастыкы́*. Тетка Аня рассказовала. Там поточок, то там пару хатинок было. И каже, десь ишла у ночи ци у полудни... Та двое діточок у ковпачках черленых бавляться, бавлят. И каже: “Чиї то діточкы́?” А тых діточок не стало. У обід было»). Домá, где обитал домовик, считались нечистыми («*домовик нечастяк у хыжи сидів*»), там невозможно было спать; их оставляли, переходя жить в другое место, «бо там вічно нечисто *лудовало*».

<sup>1</sup> Здесь и далее записанные при полевом исследовании Верховины тексты даются в упрощенной транскрипции.

В обследованном регионе отмечено сближение домового с нечистой силой, от которой невозможно избавиться, если ее обрешь, т. е. с опасными для человека духами-обогатителями. Сам способ «добывания» домовика, связанный с преднамеренным обращением к нечистой силе (вынашивание за пазухой яйца в предпасхальный период с тем, чтобы в церкви во время службы при словах «Христос воскрес» проговорить: «И мой воскрес»), имеет прямые аналогии в соседних карпатских традициях (тот же способ «получения» домашнего духа-обогатителя связывается с рум. *spiriduș*). В Колочавае об этом происхождении домовика сведения весьма отрывочны, например: «Давно говорили – из яйца укручивают домовика». Но на севере Верховины в селах близ Торуньского перевала соответствующие поверья и былички имеют широкое распространение. Считается, что *домовик* или *домарь* – это лишь *нечисты дух, дьявол*, «выкохать» которого люди стремились специально, для чего вынашивали яйцо за пазухой весь пасхальный период или только двадцать, пятнадцать дней и т. д.: «И из того ся вылупливав дьявол. И так його він уже провожав усьо життя» (Торунь). Такой «домовик» следил за скотом, заботился о хозяйстве и прибыли в доме, но его следовало постоянно кормить и давать ему разную работу, не забывать про него и не стремиться сбежать на другое место жительства; полагали также, что человек не может умереть, пока не избавится от этого «помощника» молитвами (Торунь).

К нечистой силе, обитающей вне дома, в Верховине относятся такие МП, как *ночнік* (Колочава, Торунь) или *путнік* (дьявол, встречающийся в ночи случайным прохожим, проникающий в дом через незапертые двери, – по поверьям из Торуня и окрестных сел), *блудник* (в Колочавае – дьявольская сила, дух, который «водит» людей ночью по болотам, выманивает их из дома, подражая голосу близких). *Путник* в торуньском кусте сел (которого здесь также называют и *Олекса у червоних гачах*) – воплощение нечистой силы, дьявола; он является человеку в ночи в облике различных животных с целью сбить путника с дороги, любит ездить верхом на жертве, что во многом аналогично представлениям о восточносербских ночных персонажах *осења, омаја*, имеющих те же функции и способность к оборотничеству. Как карпатские, так и балканославянские МП этого типа чаще всего появляются около воды. Кроме того, мотив «чертовской свадьбы», возникающей и внезапно исчезающей в ночи, связывают демоническое существо *путнік* и с иными южнославянскими

МП (*самодива*, «караконджула»), так или иначе представляющими собой ипостась нечистой силы. Функция ночного катания верхом на человеке свойственна и торуньскому персонажу *путник*, и балканославянским «караконджулам», известным в Болгарии, Македонии, юго-восточной Сербии.

Следует отметить сходство поверий и быличек о способах избавления от *путника* (торуньский куст сел) и от карающей нерадивых прях св. Варвары (Колочава). В обоих случаях к МП обращаются с просьбой помочь поддержать веретено, клубок ниток и таким образом постепенно выпроваживают его за дверь, например: «Давно казали так: жона пряла куделю у хыжи на Варвары, коли свято Варвары. Та пряла, двери были незапнені. Зайшла жона до хыж. Друга! А та тая Варвара подыйшла. Хоче є задушити. Она ся спудила, та: “На, каже, веретено, зайти, каже, туды выше”. У сени выйшла, у другу хату. Она выйшла, та двери закрыла. Каже: “Хытра я, но ты шче од мене май-хытра! Я бы могла тебе, каже, задушити”. Нельзя было пряхти!» (Колочава). В северном верховинском тексте с аналогичным мотивом рассказывается, как зашедшего в открытые двери хаты *путника* заставили сучить из льняного волокна веревку, в результате чего тот оказался за дверью: «Він дотле сукав, шо высукався и мусив выйти аж вон. И она <хозяйка дома> закрыла дверь» (Титковцы).

*Літавиця* (или *повітруля*) также определяется жителями торуньского куста сел как нечистая сила, которая в облике прекрасной девушки, женщины с длинными волосами летает вместе с ветром и доводит до безумия юношей, мужчин, приходя к ним ночью. Их танец может увидеть только тот, кто имеет с ними дело («Юрко мае літавицю»; «Він ся задовго не женив, бо він мав літавицю»; «У нас у Прислопі такій був, шо повітрулю мав. Бывало, иде дорогов, они танцюют, свадьба у них, и він их видит. Нихто ни видит, та він видит»). Помочь человеку избавиться от посещения такой гостьи, по поверьям, можно, только спрятавшись ночью поодаль от него с ножницами в руках и поместив зажженную свечу под высоким горшком: при появлении *літавицы* следует пригрозить ей отрезать длинные волосы, чего та особенно боится, поэтому сразу исчезает навсегда. По внешнему виду и по ряду других признаков (функции, места пребывания и т. п.) *літавиця* или *повітруля* имеет много общего с южнославянскими женскими МП (серб., макед. *вила*, *самовила*, болг. *самовила*, *самодива*) и аналогичными румынскими (*iele*, *dînsele*, *frumoase*), а также – неславянскими балканскими МП (алб. *zanët*, греч. *Νεράίδα*).

В Колочавае известно только основное значение лексемы *повітруля* ‘вихрь’; есть представления о *подвее* (*подвій*), опасном для людей вне дома и для новорожденного, в колыбель которого клали нож (если девочка – то веник), чтобы его «не подв�яло»: «могло и у хыжы подв�яти» (ср. украинские представления о вихре – СД 1: 380).

В народной мифологии Верховины хорошо развиты представления о людях со сверхъестественными свойствами: *вовкун* (*воўкун*), или *вовколак* (человек, способный обращаться в волка); *двoдушник* (МП с двумя душами; одна из них умирает вместе с человеком, другая продолжает жить и вредит людям); *бурівник* (человек, которому приписывается мощь вызывать или останавливать град, бурю). Поверья и нарративы, связанные с этими МП, вписываются в карпатский и балканский контекст народных мифологических представлений.

О волколаке, называемом *вовкун* (Колочава, торуньский куст сел), *вовколак* (Торунь), распространена быличка о нападении мужа, обращающегося в волка в определенный период, например три месяца в году (Колочава) или по своему желанию (Торунь), на свою супругу на стоге сена во время косьбы. Жена распознает впоследствии волколака, заметив в зубах супруга нитки своей красной одежды во время его сна или совместной трапезы (Колочава); по другим локальным вариантам – когда он улыбается, усмехается либо оскаливается во время ссоры с женой, недовольной, что он ее оставил наедине с волком (Торунь). Для аналогичных быличек восточной Сербии характерны те же ключевые моменты повествования: совместная работа с сеном (муж снизу бросает жене сено), уход супруга ненадолго в лес, нападение волка (либо огромной собаки), распознавание волколака по ниткам в зубах, когда тот приоткрывает рот. У балканских славян сюжет может иметь более тесную связь с миром потусторонних сил: например, муж-вампир помогает своей жене в работе, но она его распознает по тем же признакам, когда тот усмехается или улыбается. В Полесье быличка существует в несколько ином виде: невестка идет косить сено со свекром, тот отлучается в овраг, возвращается волком и нападает на женщину, она бьет его граблями и повреждает ему глаз, позже свекор говорит, что ушиб глаз, невестка же всё рассказывает свекрови (ПА, с. Симоничи Гомельская обл., Лельчицкий р-н). Отмеченный тип МП по своему основному признаку (способность обращения в волка) имеет как восточнославянские и польские (см. СД 1: 418–420), так и румынские параллели (обращение в волка МП типа вампира – рум. *strigoi, pricolici*).



В Колочавае *вовкуна* (волколака), как и ведьму, причисляли к категории «дводушников»: «А то єдне – и вовкун, и дводушник. Нечиста людина»; «двадушник – вовкун, вовком ся метав». Вместе с тем определяющий признак «дводушника» (*двохдушник, двадушник* и под.) в Верховине – его способность ходить к людям после смерти: «Не умер, бо дводушник»; «*Дводушник* – то такый чоловік є, што два духа. Така людина себе находится. А уже пак умре чоловік, а дух ся ўстане, да дух подходит. А знаєш, што роблят? Берут – выкóпывають яму, раскрывають дерево [гроб], а у нём – кров, он живой. Та пак посічут го. С сэкиров чи ножом. У сэрге руш (?) забьют там, жердь...»; «Вин помер. А жинка рано устане – и вїшалъница [подставка для сена] покладена, и коса поклепана, усьо на місті поподкладено, и то. Чоловіка не є, а он усьо єй робив. Дводушник, казали, був. Видимо, ходив да помогав. Боялися и спати...»; «Который, миркують, што уже такый якыйсь дводушник, та закрывають, знаєте... на колодицю його замкли. У труну бросают закрыту колодицю» (Колочава); «Я знаю, шо дідо колись росказовав, шо умер чоловік, його похоронили, и вин усе ходив. Я так чула з діда, шо то *двохдушник* був» (Торунь). По некоторым поверьям, «дводушником» мог стать ребенок, которого в грудном возрасте повторно (уже отлучив) приложили к материнской груди (Торунь).

Представление о существовании души вне тела распространено на Балканах (серб. *змајовит човек*, черногор. *здухаћ* и другие персонажи, устремляющиеся в бой с непогодой и вредоносными МП, чтобы защитить свои земельные угодья или завоевать чужие), однако именно в карпатском ареале оно связывается с мифическими существами с двумя душами (или двумя сердцами).

В Верховине к подобным МП относятся также ведьмы, колдуньи (закарп. *босорканя, борсоканя, босоркун, борсокун*, наименование венгерского происхождения, подробнее см. Усачева 2008), что имеет аналогии у балканских славян (серб., хорв. *veštica* ‘ведьма’ может причинять вред людям во время своего ночного сна, когда ее душа покидает тело, чтобы пить кровь людей, душиить их и т. п.). В Верховине зафиксировано: «*Двадушник* – то, што и босорканя» (Колочава); «...*босоркун*, такеє с двома серцями» (Торунь). При этом, как правило, указывается, что ведьма или колдун «ходят» после смерти. Некоторые собеседники «двоедушные» этих МП связывают со способностью к оборотничеству. Так, рассказ жительницы Колочаваы о типичном для колдуна превращении в бочку, которая катилась в полночь

перед припозднившимся прохожим и которую прохожий порезал ножом, после чего на другой день вокруг говорили: «Ктось так жида порізвав!», завершался словами: «...уже *дводушник* якыйсь... як ся у бочку перетворив». По своим функциям закарпатская ведьма близка восточнославянской: она отбирает молоко у коров, вредит молодоженам и насылает порчу на людей. При этом отдельные словесные клише могут указывать на близость к балканской ведьме и иным МП, поедающим младенцев, пьющим кровь людей и т. п.: например, о ведьме, отнявшей у коровы молоко, сметану, а также о ведьме, пришедшей ночью и навредившей здоровью хозяев, принято говорить: *борсоканя укусила* (Колочава).

Карпатская специфика в сфере народной мифологии Верховины проявляется в представлениях о персонажах, способных управлять тучами, бурей, непогодой. Такая способность приписывалась проживавшим некогда в селах реальным людям. В селах около Торуньского перевала их называли *бурівники*, в Колочавае – *звіздарями*. Такой человек мог разгонять бурю, градоносные облака руками и молитвой (заговорами), например: «Дід, што знав спирати бурю. Клав на дорозі прясло, пліт городив и вставав там, шось там вин знимав руки до неба и штось там гойкав. И буря поверталася, ишла, выправляв тучи на полонину, на пустыні, на хашчі. И у село буря не прийшла, верталася на полонины» (Торунь). В Титковцах рассказывают, что раньше в Торуне и попу, и «буривнику» люди платили деньги за разгон туч, но поп велел людям не платить деньги конкуренту, после чего могущественный *бурівник* при ближайшей оказии навел бурю на многочисленные земельные угодья попа: вокруг все осталось нетронутым, а пострадала только «батлэжия попівська». У балканских славян аналогичные функции имеют западносербские МП *градобранитель*, *облачар* и т. п. (см. СД 3: 452)<sup>1</sup>. На Карпатах такой повелитель туч может выступать и как предводитель летающего змея, приносящего непогоду (румынская, словацкая, южнопольская и западноукраинская традиции); известны также севернохорватские и словенские параллели, связанные с представлениями о чернокнижнике, летающем верхом на змее, с помощью которого он управляет тучами и стихиями (см. СД 5: 513).

Представления о летающем змее, драконе, именуемом здесь *шаркань* (лексема венгерского происхождения), известны практиче-

<sup>1</sup> Подробнее также и в настоящем издании: стр. 54–55.

ски всем карпатским народам. По своим функциям летающий змей, приносящий непогоду, аналогичен южнославянским (серб. *(х)ала*, макед. *ламја* и т. п.) и румынским МП (рум. *bălaur, hala*). *Шаркань* появляется на дороге, на меже, около воды – если человек там присядет, то его может убить громом; *шаркань* – что-то страшное, «третья» сила (Торунь); «шаркень, шо изідала людей; она літаюча была, тая шаркень» (Титковцы); *шаркань* – «нечисть» с семью головами, может быстро летать; *шаркань* – существо наподобие змеи, но с двумя-тремя головами, живет в воде, в Синевирском озере, поэтому в озерах опасно купаться (Колочава). От жительницы, проживавшей в юности в селе Негровец, которое примыкает к селу Колочава, удалось записать и сведения об огромном змее, якобы зарытом в земле: «Знали, што у земли є шаркань – голова туй у тенетови [на кладбище], а хвуст му у полонину, у землі». Во всех обследованных селах представления о *шаркане* как о летающем змее в настоящее время несколько размыты, как правило, *шаркань* ‘злой, агрессивный человек’ (Колочава), ‘змея, удав, гад’ (Торунь, Титковцы), а также и ‘волк’, ‘лесной зверь’, ‘нечистая сила’, ‘бешеная собака’ (Прислоп), ‘ведьма’ (Торунь). Выражение *злая (злый), як шаркэнь* по отношению к сварливой женщине (или недоброжелательному мужчине) известно повсеместно.

Народная мифология закарпатской Верховины включает также и множество других поверий, известных в той или иной мере всем славянам (о душасей людей по ночам «море»; о главном змее с блестящими рожками, свистом созывающем гадов; о дьявольских кладах и т. д.), которые до сих пор живо сохраняются в памяти местных жителей, но остались за рамками этого краткого очерка об особенностях закарпатских МП.

#### **Первая публикация:**

*А.А. Плотникова. Народная мифология в закарпатской Верховине // Славянский и балканский фольклор. Винограде. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой. М., 2011. С. 141–148.*

## V. Из полевых записей

---

### Восточная Сербия (окрестности Княжеваца)

Обследование с. Доня Каменица (восточная Сербия, Заглавак, община г. Княжевац) проводилось с 10 по 20 августа 1997 г. по программам «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ)<sup>1</sup> А.А. Плотниковой (Институт славяноведения и балканистики РАН) и Н. Богдановичем (Философский факультет Университета в Нише, Югославия). За это время был проведен опрос местных жителей по трем программам: лексической<sup>2</sup> (Н. Богданович), этнолингвистической<sup>3</sup> (А.А. Плотникова) и синтаксической<sup>4</sup> (Н. Богданович, А.А. Плотникова). В результате обследования села записано 10 кассет. Кроме того, материалы этой экспедиции включают данные из с. Ново Корито, находящегося на северо-востоке от г. Княжевац, в 4 км от сербско-болгарской границы. Там были собраны сведения по этнолингвистической программе.

Доня Каменица расположена в долине реки Трговишки Тимок, на левом его берегу, 12 км на юго-восток от г. Княжевац. В селе находится церковь Пресвятой Богородицы (XIV–XV вв.); в полутора километрах от села – действующий монастырь Святой Троицы 1457 г. Первые письменные упоминания о селе Доня Каменица восходят к 1454 г., чем местные жители очень гордятся. О местонахождении небольшой, но очень красивой церкви Пресвятой Богородицы, расположенной на самом берегу Тимока, в селе бытует легенда, имеющая много вариантов. По одной из версий, эта церковь ранее находилась на высоком месте *крс* (‘крест’) у подножия гор, окружающих

---

<sup>1</sup> О проекте МДАБЯ см. (МДАБЯ 1998); вскоре вышел пробный выпуск атласа (МДАБЯ 2003); в настоящее время выходит Лексическая серия атласа, см. например (МДАБЯ 2005).

<sup>2</sup> См. (Домосилецкая, Жугра 1997).

<sup>3</sup> См. (Плотникова 1996).

<sup>4</sup> См.: *Соболев А.Н., Воронина И.И., Лопашов Ю.А., Русаков А.Ю.* Малый диалектологический атлас балканских языков. Синтаксическая программа. СПб., 1997.

село с запада (там же находится и сельское кладбище). Но проживавшие на окраине села цыгане, по рассказам, церковь не чтили, запачкали ее, справляя свои нужды, поэтому как-то ночью «вилы» или «ангелы» подняли церковь и понесли ее на крыльях к Тимоку, чтобы искупать, почистить (по другим версиям, церковь сама отправилась на реку купаться). На обратном пути «вилы» не успели вернуть церковь на прежнее место: неожиданно пропели петухи (т. е. закончилось время действия чудесных событий), и она осталась на берегу Тимока, где и находится по сей день.

В с. Доня Каменица в настоящее время около 150 домов, раньше было 250 домов<sup>1</sup>. Жители занимаются скотоводством, овцеводством и земледелием. Места выпаса овец расположены по склонам окрестных гор, а земельные участки – также и на другой стороне реки и дороги, связующей города Княжевац и Пирот через с. Кална. В летнее время число жителей села увеличивается за счет приезжающих на лето родственников, в основном из Княжеваца. С середины XIX в. в селе действует начальная школа<sup>2</sup>.

Любопытно, что единственный на сегодняшний день диалектный словарь тимокского говора (с двумя обширными дополнениями) написан жителем села Доня Каменица Я. Диничем (Динић 1988)<sup>3</sup>, который при составлении словаря использовал прежде всего лексику, известную ему с детства. Впрочем, словник был дополнен автором материалами из других сел (а также и из других источников, например опубликованных фольклорных произведений)<sup>4</sup>.

Тимокский говор входит в состав тимокско-лужницких говоров призренско-тимокского (торлакского) диалекта, с которым в сербокроатистике связывается так называемая проблема «четвертого диалекта» в силу специфичности диалекта по отношению к штокав-

---

<sup>1</sup> Данные на август 1997 г.

<sup>2</sup> Сведения о селе из первой половины XX в., зафиксированные М. Станоевичем, см. в: *Станојевић М.* Заглавак // СЕЗБ. Књ. 20. Населња српских земаља. Књ. 9. Београд, 1913.

<sup>3</sup> Дополнения к словарю: *Динић Ј.* Додатак речнику тимочког говора // СДЗБ. 36. Београд, 1990; *Динић Ј.* Речник тимочког говора. Други додатак // СДЗБ. 38. Београд, 1992.

<sup>4</sup> Подробнее см.: *Ивић П.* Дијалектолошка проучавања говора призренско-тимочке зоне // Призренско-тимочки говори. Лексиколошка проучавања. Књ. 1. Ниш, 1996. С. 19–20.

скому диалектному массиву (частью которого он нередко считается). Тимокско-лужницкий говор, самый «восточный» из всех говоров торлакского диалекта, можно классифицировать как достаточно обособленный говор сербского языка, что особенно заметно при его сравнении, например, с западными говорами, лежащими в основе сербского литературного языка. Жители с. Доня Каменица (как и областного г. Княжевац) достаточно легко переходят, «переключаются» в разговоре с диалекта на язык, максимально приближенный к литературному, и наоборот. Особенно это заметно в беседах с молодым поколением (от 18 до 40 лет): эти люди в разговорах со мной использовали один язык, а обращаясь к своим близким или соседям, особенно пожилого возраста, – по сути, другой. Еще более наглядно эта социолингвистическая ситуация находила выражение в работе моего уважаемого коллеги – профессора-диалектолога Н. Богдановича, уроженца этих мест, который с особым изяществом использовал обе разновидности языка в своей речи, обращаясь на «одном» языке к информантам и общаясь на «другом» – в разговоре со мной или со своими друзьями, знакомыми, сербскими коллегами.

Специфические диалектные особенности отличают тимокский говор на всех уровнях: фонетическом, морфологическом, синтаксическом, лексическом. Система диалектных черт говора (прежде всего фонетика и грамматика) была хорошо изучена и подробно описана как в прошлом (А. Беличем, М. Станоевичем)<sup>1</sup>, так и современными учеными – П. Ивичем, Н. Богдановичем (который, в частности, сопоставил говор своего родного села Бучум с говором села Бели Поток, находящегося западнее и принадлежащего к сврлигскому типу торлакского диалекта), Л. Чиричем, А.Н. Соболевым<sup>2</sup>. Важно отметить,

---

<sup>1</sup> См.: *Белић А.* Дијалекти источне и јужне Србије // Српски дијалектолошки зборник, 1. Београд, 1905; *Станојевић М.* Севернотимочки дијалекат // Српски дијалектолошки зборник, 2. Београд, 1911.

<sup>2</sup> См., например: *Ивић П.* Дијалектологија српскохрватског језика. Увод у штокавско наречје. Матица српска, Нови Сад, 1956 (второе издание – 1985); *Богдановић Н.* Говори Бучума и Белог Потока // СДЗб. Књ. 25. Београд, 1979; *Тирић Љ.* Говор Лужнице // СДЗб. Књ. 29. Београд, 1983; *Соболев А.Н.* О классификации восточных и юго-восточных сербских говоров // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. Вып. 3. СПб., 1994; *Соболев А.* Регионална јужнословенска дијалектологија // Говори призренско-тимочке зоне и суседних дијалеката. Зборник радова са научног скупа. Ниш, 1994, и др. По-

что все исследователи сходятся на мысли о том, что специфика говора (диалекта) состоит в наличии и архаических, и инновационных особенностей, его периферийности как по отношению к основному массиву сербских говоров (в силу распространения так называемых «балканизмов»), так и по отношению к другим языкам и диалектам, входящим в балканский языковой союз. Можно называть его переходным говором (по отношению к сербскохорватскому и болгарскому языкам), но в социолингвистическом аспекте точнее было бы определить его как специфический балканославянский говор, осознаваемый носителями как «особый» язык, сильно отличающийся от тех, что им известны. Именно об этом свидетельствуют высказывания местных жителей о своем языке, например: «Мы говорим не по-сербски и не по-болгарски, а по-торлакски». Это резюме информантки из с. Дonya Каменица можно считать ключевым для нашего полевого исследования тимокского говора. Нельзя не вспомнить и услышанные мною в ходе экспедиции стихи местного поэта, написанные на диалекте и прочитанные в клубе поэтов и писателей г. Княжеваца (они были восприняты с особым вниманием и гордостью со стороны слушателей – местной интеллигенции).

Семиотически релевантная здесь оппозиция «свой – чужой» находила воплощение в самых различных культурно-языковых контекстах. В ходе бесед при работе с синтаксическим вопросником выяснялось, что какие-то языковые черты они определяют как «болгарские», отрицая их наличие в своем говоре (при этом воспроизводя их сразу же, в последующих фразах; особенно это касалось постпозитивного артикля, употребляемого только ситуативно), другие черты называют «сербскими» и легко переводят на «свой» диалект (например, словосочетания с косвенными падежами, употребляемые в сербском литературном языке). При работе с этнолингвистическим вопросником поражало относительно большое число лексем и культурно-языковых контекстов, свидетельствующих о восприятии «нечистого» (в сакральном смысле) как чужого (инородного или принадлежащего иной, неправославной вере). Так, помимо легенд о «ви-

---

дробная библиография лингвистических исследований призренско-тимокских говоров была издана к 25-летию Философского факультета в Нише: *Богдановић Н., Вукадиновић В., Марковић Ј.* Библиографија призренско-тимочких говора // Призренско-тимочки говори. Лексиколошка проучавања. Књ. 1. Ниш, 1996.

лах», очищающих церковь от цыган, которые непочтительно относились к сельской церкви, можно указать на маркированность названия Нового года – праздника, который не отмечен рядом особых ритуалов и обычаев (как Сочельник и Рождество), а потому носит название *Циганска слава*; на термин *цъганче*, обозначающего ребенка, умершего некрещеным, и т. п.

Типы дихотомии в языке осознаются местными жителями как разделение явлений, относящихся к «старинным» (*старинско*, т. е. на диалекте) и «новым» (*ново*, т. е. под влиянием современного литературного языка). От городских жителей порой можно было услышать иные, шутливые определения тех же явлений: «говорить по-деревенски» (т. е. на диалекте) и «говорить по-господски» (*господски*, т. е. говорить на языке, испытывающем сильное влияние сербского литературного языка, но с сохранением некоторых диалектных черт, от которых избавиться окончательно и бесповоротно не может даже образованная интеллигенция, хотя бы в силу невозможности воспроизведения носителями диалекта всех тонкостей тонического ударения и заударных долгот, отличающих язык носителей западносербских говоров). Вместе с тем, как бы парадоксально это ни казалось, в речи местных жителей-носителей тимокского говора наблюдается большая вариативность в употреблении фонетических, а также морфологических и синтаксических средств выражения. В одной и той же фразе собеседника пожилого возраста можно услышать несколько дублетных названий одного и того же явления, в том числе – фонетически по-разному оформленных, например, *мртавац* и *мртвавџ* или *мртвавџ* и *мртвџи* ‘покойник’; одну и ту же синтагму с разным ударением, например *од пртено* и *од пртено́* ‘из холста’; в одном и том же рассказе – синтаксически по-разному оформленные конструкции с одинаковым значением, например *кад билó на дьн свáдбуту* и *кад билó на дьн свáдбу* [когда настал день свадьбы]; и т. д. Все эти особенности местного говора, а точнее – живой народной речи, в сложной взаимосвязи и различных комбинациях нашли отражение в результатах работы над синтаксическим, лексическим и этнолингвистическим вопросниками.

Первым осознаваемым самими носителями говора показателем собственной диалектной речи было употребление в ней лексических диалектизмов. Вместе с тем, высокая степень дробности задаваемых по лексической программе вопросов нередко ставила их в тупик, особенно в случаях, когда для обозначения множества «мелких» де-



талей в говоре существует только одно «общее» название. Так, например, невозможно было в течение многих дней и при опросе многих информантов выяснить, как называется «густой пушистый иней на деревьях» (2.139), поскольку сходные понятия этого типа обозначаются здесь одним словом *и́ње*: «изморозь (туман во время сильного мороза)» (2.131), «иней (тонкий нежный слой, образующийся благодаря испарениям на охлаждающейся поверхности в холодные ночи)» (2.138), а также и «густой пушистый иней на деревьях»; отсюда соответствующее выражение «покрыться инеем»: *поињави / нагрóњцало се и́ње*. Во многих случаях требовалось обращение к людям, профессионально занимающимся определенной хозяйственной деятельностью: пчеловодам, овцеводам-ветеринарам и т. д.

Для работы по заполнению синтаксического вопросника были выбраны жительницы села, во-первых, владеющие той формой диалекта, которая в наименьшей степени подверглась влиянию литературного языка, во-вторых, способные наиболее ясно представить и воспроизвести различия между диалектной и литературной формами языка. Так, Найда Милосавлевич (1932 г. р., без образования) могла легко переводить указанные в вопроснике фразы и словосочетания с литературного языка на диалект. Нередко, правда, возникала проблема лексического наполнения синтаксической конструкции: задача осознавалась информанткой выполненной, как только в ее фразе появлялись лексические диалектизмы. В этих случаях приходилось подробно объяснять семантические аспекты синтаксической конструкции на конкретных примерах, предлагая игровую ситуацию с учетом конкретных, местных особенностей жизни людей. Душанка Стефанович (1932 г. р., 4 класса начальной школы) при ответах на вопросы синтаксической программы очень уверенно настаивала на своих вариантах диалектных синтаксических конструкций, отрицая всё, что, по ее мнению, данному говору несвойственно. Особенно внимательно, можно даже сказать, с чувством долга (формулируя позицию таким образом, что, «если нужно, чтобы диалект был изучен, я обязательно помогу»), к заполнению синтаксического вопросника относилась Милена Аранджелович (1924 г. р., 4 класса образования), которая, как правило, давала не один, а даже несколько возможных вариантов перевода предложенных конструкций. В этих ситуациях приходилось дополнительно спрашивать ее о том, какие, по ее мнению, варианты являются более «старыми». Особенно удачными в ее исполнении были ответы на вопросы, касающиеся фразеологизмов, устойчивых обо-

ротов, клише типа проклятий или ругательств (последние она проговаривала с явной неохотой, по необходимости, видимо, представляя весь вред от произнесенных всуе «магических» слов). Следует также упомянуть, что попытки работы по синтаксическому вопроснику с другими информантками-носителями диалекта, не имеющими, по сути, столь ярко выраженной личной индивидуальности в восприятии окружающего мира и своего языка, успеха не имели. Очень важную роль играло участие в этой работе проф. Н. Богдановича: во многих случаях, когда перевод на диалект не удавался, Н. Богданович, опираясь на лингвистические параметры, заданные в формулировке вопроса, сам предлагал возможную фразу на диалекте, с которой собеседница была вынуждена соглашаться. Благодаря такой дополнительной «проверке» опрашиваемых целый ряд вопросов с первоначально негативными ответами в конце концов получил подтверждение. Впрочем, даже при таком подходе к работе с синтаксисом можно сказать, что не все возможности выявления позитивных ответов могут быть исчерпаны. Так, ни на один вопрос о постпозитивном артикле с именем собственным мы не получили положительного ответа; Н. Богданович его также не ожидал, но в конкретной ситуации общения с Душанкой Стефанович, а именно в разговоре о Кассандре – персонаже популярного в Сербии телесериала, совершенно неожиданно для нас имя собственное *Касандра* вдруг прозвучало с постпозитивным артиклем (в данном случае – *та*) – бабушка, увидев портрет артистки, спросила: “*Táj li Kasándrata?*” (Это ли та самая Кассандра [о которой все говорят]?).

Работа с этнолингвистическим вопросником (по которому проводился опрос гораздо большего числа информантов) предполагала не только заполнение его лексической части (в основном ответы на вопрос «Как называется...?»), но и запись большого числа текстов из области традиционной духовной культуры, т. е. из сферы обычаев, обрядов, поверий и легенд, постепенно вытесняемых из современной жизни новыми представлениями и понятиями. Тексты, отражающие особенности местной народной культурной традиции, могут служить одним из достоверных источников как диалектной лексики, так и диалектного синтаксиса. Кроме того, для этнолингвистической ареалогии большое значение имеют содержательные характеристики того или иного термина (названия), которые мы последовательно выясняли и фиксировали при опросе информантов через запись этнолингвистических текстов, сопровождающих любой утвердительный ответ дан-

ного вопросника. Исключение представляют лишь отдельные случаи кратких ответов, равных лексеме, например ответ на вопрос: «Чем пугали детей; как называется пугало, чудовище, похожее на страшную бабу?» (*Bába Póga*). Дальнейшее выяснение особенностей внешнего облика, места пребывания и других характеристик этого мифологического персонажа не дало результатов. Наиболее устойчивые образы и представления из народной духовной культуры села Доня Каменица закреплены в языке и находят выражение в большом числе сопровождающих термины текстов, среди которых можно отметить тексты-объяснения, тексты-описания (обычаев, обрядов, ритуалов) тексты-легенды, тексты-былички (о встрече человека с нечистой силой), тексты-поверья, например, об использовании оберегов от нечистой силы с упоминанием обязательных магических формул, и т. д.

При работе над этнолингвистическим вопросником нами также последовательно отмечались случаи, когда отсутствует лексема, обозначающая какой-либо образ, мифологический персонаж, но существует текст (сказка, быличка, предание), свидетельствующий о том, что соответствующие представления в народе известны. Так, например, мы не получили ответ на вопрос о названии «человека-волка» (человека, обращающегося в волка), аналогичном болг. *вълкодлак*, *вълколак* и под., но записали два варианта рассказа о том, как якобы жених превратился после брачной ночи в волка. При записи сведений о народном календаре также, например, не были отмечены специальные названия «костра в последний день Масленицы»; «первого крашеного на Пасху яйца, которому приписывается магическая мощь (свойства оберега)»; «петуха, которого приносили в жертву в день св. Ильи» и др., но записаны тексты, содержащие информацию, которая показывает маркированность соответствующих этнокультурных понятий (предметов, лиц, действий). Из текстов следует, что костры в последний день масленицы возжигались от факелов, называемых *óлалије* (этот этнокультурный термин попадает в следующую «клетку» вопросника), поэтому никаких особых названий не имели, но игры и ритуалы, совершаемые у этих костров, соответствуют аналогичным действиям в других балканославянских регионах. Первому крашеному на Пасху яйцу и по сей день приписывается сила апотропея: его хранят в течение года как оберег и символ плодovitости, используют при первом доении овец (закапывают в муравейник, чтобы овцы плодились, как муравьи; вместе со специальным хлебом подкладывают под ведро-подойник и т. д.), но специального названия (типа ю.-серб. *страиш-*

ник, *чуваркућа*) этот ритуальный предмет не имеет; его называют, как и любое другое пасхальное яйцо (*перáшка*), с уточнением: *прва перáшка*. В селе Доня Каменица известны и обычаи жертвоприношения св. Илье: в этот день (2.VIII) запекается петух или ягненок, о чем свидетельствуют записанные от информантов тексты; название же жертвенного животного (птицы) не фиксируется.

С большей или меньшей степенью условности к сфере этнокультурной терминологии можно отнести случаи, когда фигурирующее в тексте этнокультурного содержания слово в других балканославянских регионах служит названием какого-либо мифологического образа. Так, духи строений, произошедшие от умерших людей или животных, у болгар называются *таласъм*, *сенкя*, *сенище*, *стопан* (БМ: 352–353). В восточносербском селе Доня Каменица нами были записаны тексты, в которых якобы появляющийся в доме персонаж отождествлялся с замурованной в строение тенью умершего, т. е. название *сѣнћа* отмечено в соответствующем этнокультурном контексте: *Сáмо прѣчу, бче да се појáвља бче да излáзи у кућу кад ето такóј угрáдиши сѣнћу од човѣка* (Найда Милосавлевич).

Последовательно отмечались и все случаи использования предполагаемых этнокультурных терминов в иных значениях, нежели те, что отмечены в этнолингвистическом вопроснике: *бáба Мáрта* «месяц март»; «время, когда в марте падает снег»; «непогода в марте»; *Ранопóлија* «день после праздника св. Иеремиа, отмечаемый для защиты от града»; *погáнци* (старинное название мышей в любое время года; не только в «мышиный» день); *мратѣњак* «петух или цыпленок, которого запекают в осенний праздник *Мратá*»; *усóв* «болезнь скота»; *вѣштица* (ругательство, адресованное женщине) и т. д.

Интереснейшие результаты дало предварительное сопоставление этнолингвистических данных из сел Доня Каменица и Ново Корито, где нами также были проведены исследования по этнолингвистическому вопроснику. Сопоставление этнокультурной лексики двух сел одного микроареала (зона Заглавак) позволило выявить как значительные сходства, так и некоторые весьма показательные различия. Так, например, в сфере терминологии народного календаря отмечено: *тиличáр* (Д. Каменица) и *поодáльћа* (Н. Корито) «специальный гость, приходящий в дом в день св. Игната»; *ђавóлски дни*, *бáбини дни* (Д. Каменица) и *мрсни дни* (Н. Корито) «святочный период»; *клоцáње* (Д. Каменица) и *ламкáње* (Н. Корито) «игра с подвешенным над столом предметом в последний день масленицы»; *неперу́га* (Д. Каменица) и

*дóдолица* (Н. Корито) «обряд вызывания дождя, во время которого участницы совершают обход домов»; в сфере мифологической лексики особенно выделяются различные обозначения опасного периода от полуночи до первых петухов: *глу́во дóба* (Д. Каменица) и *потáјница* (Н. Корито); из области семейной обрядности отмечены разные названия ребенка, которого дают в руки невесте: *поздрáвче* (Д. Каменица) и *понишáвче* (Н. Корито). Любопытно, что ни в селе Доня Каменица, ни в селе Ново Корито жители, как правило, даже не знают о существовании приведенных выше дублетных этнокультурных терминов в говоре микроареала. Некоторые из указанных лексем тяготеют к болгарскому культурно-языковому ареалу (*потáјница*, *м́рсни дни*, *понишáвче*), что, возможно, отчасти объясняется историческими процессами заселения Н. Корита жителями из болгарских областей<sup>1</sup>, некоторые термины, наоборот, обнаруживают сходство с лексикой западных балканославянских областей (например, *дóдолица*). При этом число схождений в этнокультурной лексике между двумя исследованными в этом плане селами значительно больше, чем различий.

В заключение обзора экспедиции МДАБЯ в восточную Сербию хочу сердечно поблагодарить проф. Н. Богдановича и всех жителей сел Доня Каменица, Ново Корито и города Княжевац, оказавших гостеприимство и неоценимую помощь и поддержку в работе совместной сербско-русской диалектологической экспедиции.

#### **Первая публикация:**

А.А. Плотникова. Экспедиция в восточную Сербию (с. Доня Каменица) // Малый диалектологический атлас балканских языков. Материалы второго рабочего совещания (Санкт-Петербург, 19 декабря 1997 г.) / Ин-т лингвистических исследований РАН. СПб., 1998. С. 95–105.

---

<sup>1</sup> Об истории села Ново Корито см.: *Станојеввић М.* Тимок // СЕЗб. Књ. 55. Насеља и порекло становништва. Књ. 29. Београд, 1940. С. 489–494.

## Юго-восточная Сербия

С 24 июня по 12 июля 1998 г. было осуществлено полевое обследование сел юго-восточной Сербии по этнолингвистической программе, созданной для полевой работы в балканославянском ареале (Плотникова 1996а)<sup>1</sup>. Исследования проводились сотрудниками Российской и Сербской академий наук: А.А. Плотниковой (Институт славяноведения РАН); Б. Сикимич (Институт сербского языка САНУ); Д. Златковичем (Музей Понишавья в Пироте).

Организацию экспедиции в с. Равна Гора в районе Лесковаца и с. Ябланица на Пчине осуществила Биляна Сикимич, а организацию полевых исследований в Пиротском крае взял на себя Драголюб Златкович, за что выражаю коллегам свою искреннюю благодарность.

Сначала Б. Сикимич и А.А. Плотникова отправились в с. Равна Гора (р-н г. Власотинци, Лесковацкий край)<sup>2</sup>. Традиционная духовная культура этого села имеет типичные черты этнокультурной традиции Лесковацкого края, среди которых следует отметить исполнявшиеся ранее предсвятоточные обходы «страшных» колядующих (ряженных мужчин в масках из свиной кожи, в рваных одеждах, с палками и деревянными саблями в руках; в состав колядующих входит персонаж «невеста»); девические «королевские обходы» в день св. Георгия (*Ђурђевдан*). Сохраняются архаические черты подобных обрядов, например запрет на соприкосновение знамен «королей» во избежание града в селе; запрет на встречу двух групп «королевских» обходов и др.

Особый интерес представляют рассказы о «самовилках» («божьих сестрах»), которые живут на деревьях со спутанными в виде большого гнезда ветками (*самовилско дрво* «дерево самовил», *самовилска слива* «слива самовил», *аљава слива* «дерево, где живут самовилке, ветер, нечистая сила»), водят хороводы (танцуют *самовилско коло*), устраивают на траве «ужин», после чего остаются опасные для людей

---

<sup>1</sup> Вопросник «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (Плотникова 1996) был первоначально создан как часть общей программы «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ 1998: 196–211). Постепенно круг задач этнолингвистического обследования балканославянского ареала расширился, поэтому вопросник используется при сборе сведений также и в тех регионах, которые не входят в сетку пунктов Малого диалектологического атласа балканских языков.

<sup>2</sup> Село Равна Гора находится на пограничье восточных и западных говоров лесковацкого диалекта, подробнее см. (Богдановић 1992).

«круги». Человек, наступивший на этот круг или осквернивший как-либо дерево, где обитают «самовилки», а также попавший под действие вихря (в этом селе вихрь также называется *самовилке*), заболевает. В этом случае «дерево самовил», чтобы задобрить «самовилок», украшают ленточками, вешают на него части одежды, поливают сладкой водой, обращаясь при этом к его обитательницам со словами: «Сестры милые, отпустите...» Любопытны также рассказы о женщинах-знахарках, которых «самовилки» забирают с собой в воздух: «сестер» обычно восемь, а девятой они берут к себе реальную женщину, которая после этого «знает» всё и умеет лечить людей. «Самовилки» всегда молоды, поэтому со временем им приходится брать с собой другую, более молодую, женщину из села.

В работе над этнолингвистической программой большую помощь нам оказали не только пожилые жители села (Смиля Цветкович, 1932 г.р., Ружа и Милутин Величкович, 1925 г.р., Нада Трайкович, 1932 г.р. и др.), но и молодые люди (Борица Цветкович, 1959 г.р., Босанка Цветкович, 1963 г.р.), которые нередко вспоминали то, что уже было забыто их матерями и бабушками. Вместе с тем их рассказы о свадебном, родильном, похоронном обрядах часто включали черты «нового» времени, как это определяли пожилые сельские жители. Впрочем, ряд магических действий, например связанных рождением ребенка, знали и помнили практически все: если ребенок плачет ночью и испытывает приступы удушья, то, значит, его душит некая *мора*, от которой помогает трава *морáч* (экземпляр этой засушенной пахучей травки был нам подарен на случай болезни наших собственных детей). Заговор от сглаза был сообщен под обещание «никому не рассказывать» и «в книгах не печатать», иначе он утратит свою силу.

Затем экспедиция в том же составе переместилась на самый юг Сербии, на сербско-македонское пограничье в район Пчини (названный так по одноименной реке Пчиня, берущей свои истоки на юге Сербии и впадающей в Вардар на территории центральной Македонии). В Пчине было обследовано расположенное рядом с монастырем «Св. Прохор Пчиньски» село Ябланица вместе с некоторыми его хуторами («малами», т. е. «махалами»). Монастырь Св. Прохор Пчиньски, находящийся у подножья Козьяка, со всех сторон окружен горами, где и находятся хутора и села, подлежащие обследованию. Наибольшее число наших информантов проживают в расположенной на высокой горе «махале» *Орѣак*. Б. Сикимич также работала и в окрестных селах Делиновица и Воганьцы.

Этнокультурная традиция с. Ябланица на Пчине удивила нас своими контрастами и редко встречающимися обрядами. Таков, например, ритуал с веткой «бадняка» (сжигаемого в ночь под Рождество полена), который до сих пор, по обычаю отцов и дедов, исполняется вечером в Сочельник. Небольшой низкий столик (*трпéзу*) ставят посреди комнаты, кладут на него хлеб, домашнее вино (*црно вино*), а также зерно и семена всех культур, которые выращивают в полях в течение года (пшеницы, кукурузы, ржи, ячменя, овса и пр.). Хозяин берет во дворе прямую, «чистую» (без сучков) ветку «бадняка» с «киткой» (пушистым концом), громко стучит в дверь и входит в дом, произнося благопожелания, чтобы в следующем году все были здоровы, чтобы был большой урожай, чтобы было много телят, ягнят, поросят. При этом он скачет верхом на ветке, «как на коне», три раза вокруг столика, и бросает в каждый угол дома немного пшеницы, а дети в это время три раза подстегивают «коня». Хозяин подпрыгивает и вертит веткой, изображая скачущего коня и всадника, чтобы кони в течение года были здоровыми и так же скакали. По окончании ритуала ветку-«коня» выносят на *дрвник* (кладку дров), ласково называя его «Дорча» или иными кличками. Там «коня» «поят» – поливают вином, «кормят» – оставляют для него хлеб (Стоядин Анастасиевич, 1953 г.р.; Верица Анастасиевич, 1946 г.р.).

Традиция села Ябланица обнаруживает сходные черты с народной культурой южноморавской зоны (в частности, с культурно-языковыми характеристиками обследованного села Равна Гора под Лесковацем), с традициями восточносербских, западноболгарских, а также македонских областей соседнего Кумановского края. Как и в южноморавских селах, в с. Ябланица существует комплекс верований и соответствующих названий, связанных с «самовилами» (ср. названия этих персонажей в с. Ябланица: *самовилске виле*, *самовилске сестре*, причиняющих вред в виде ветра, вихря; запреты лежать под деревом, которое здесь также называют *самовилско дрво*); характерное для южноморавских сел название грома с молнией – *аламуња* и многое другое. С южносербским, западноболгарским и македонским регионами традицию этого села сближают: обычай разжигания костров на Масленицу, называемый *калавештица*, *калавешница*, *кръвештица*, *каравештица* (через костер прыгают дети, с криками изгоняя бабу – «вештицу» – из села); ритуальная масленичная игра с подвешенным на нитке яйцом с последующим поджиганием нити (в с. Ябланица игра называется *ањкање јајца*, *лајање јајца*); новогодние обходы ко-



лядующих *сировари* (кстати, включающий здесь пару *младожења и снајика* «жених и невеста»); поверья о рождении «змея» с крылышками под мышками, для которого девять женщин в течение одной ночи изготавливают рубашечку, после чего «змей» улетает, и др.

Заключительная часть экспедиции была посвящена обследованию крайнего востока Пиротского края, региону *Горњи Висок*, находящемуся на сербско-болгарском пограничье в районе гор Стара Планина. Обследование сел в области Горни Висок проводилось А.А. Плотниковой совместно с уроженцем Пиротского края, сотрудником краеведческого музея в Пироте и великолепным знатоком местной этнокультурной традиции – Д. Златковичем. Мы посетили села Дойкинцы, Брлог, Еловица, Височка Ржана, Рсовцы, а в конце обследования долго беседовали с жительницей с. Паклештица, находящегося на границе двух областей – Горни Висок и Средни Висок.

Пограничная этнокультурная зона на Балканах, как всегда, полна удивительных сюрпризов. Так, интересен исполняющийся в регионе Горни Висок предсвадебный ритуал «лада»: девушки выбирают для жениха «невесту», которая встретит его на «том свете»; она совершает практически те же ритуальные действия, что и настоящая невеста на свадьбе (идет к источнику за водой, осыпает зерном новый дом жениха и т. д.)<sup>1</sup>. Широко известная на Балканах легенда о бабе Марте в селах Висока находит отражение не только в рассказах об окаменевшей в горах старухе с овцами, но и в специальном шумливом ритуале «выгона» овец на выпас в первый день марта (по старому стилю)<sup>2</sup>.

Многие особенности культурно-языковой традиции области Горни Висок коррелировали с данными, уже записанными нами в ходе экспедиции по юго-восточной Сербии. Так, в сфере народной мифологии были зафиксированы поверья о «самовилах», к которым в случае болезни человека обращаются как к «сестрам», «матерям»; о душах некрещеных детей, летающих в облике неких птиц и тревожащих своими жалобными звуками окружающих (Горни Висок: *на̀вје, на̀вђе, кукума̀вђе*, ср. их название из с. Равна Гора: *сви́рци*); обозначение ведьмы: *ма̀цијарка* (ср. термины из с. Равна Гора: *ма̀цијушница*; из с. Ябланица: *ма̀ђешница*) и др. Из сферы народного календа-

<sup>1</sup> Описание и исследование предсвадебного ритуала «лада» из региона Горни Висок см. в настоящем издании: стр. 174–182.

<sup>2</sup> Более подробное описание ритуала см. (Плотникова 2004: 123).

ря<sup>1</sup> можно отметить обычай оставлять в канун дня св. Андрея (13.XII) угощение для медведя, как и соответствующее название этого дня – *Мечкин дѣн* ‘медвежий день’ (то же в с. Равна Гора); ритуал первого посещения дома не только в Сочельник или на Рождество, но и в день св. Игната (2.I) – *пóдлаза* (то же в с. Равна Гора: *пóдлажња*; в с. Ябланица: *полáзник* ‘человек, посещающий дом на св. Игната и Сочельник’); обычай выпекать в Сочельник множество хлебцев, символизирующих разные сферы хозяйства: «дом», «пасеку», «поле», «загон с овцами», «корову» (сходные обычаи отмечены в селах Равна Гора, Ябланица) и др.

В последний день экспедиции мне удалось побывать на празднике *Слава за земљу* (чествование святого – покровителя земельных угодий) в селе Валевац в восточной Сербии, на севере от г. Княжевац, куда меня вместе с моим сыном любезно пригласили учителя княжевацкой гимназии Предраг и Миланка Милисавлевич. Несколько семей, имеющих общие земельные угодья (в том числе и семья Милисавлевич), чествуют св. Архангела как своего покровителя два раза в году: осенью в день св. Архангела Михаила (21.XI)<sup>2</sup>, а также и на Петров день (12.VII), для чего все поднимаются на высокую гору вблизи села (называемую «Святой Архангел»), где издавна рядом с дубом (*цер* ‘чернильный дуб’, называемый здесь *миросано дрво*) установлен каменный крест. Другие семьи в с. Валевац ради плодородия своих полей празднуют дни Вознесения<sup>3</sup> (у реки возле большого дуба), св. Илии (у церкви, которая, по легенде, стоит на том месте, где раньше находился каменный крест в честь св. Илии), Троицу (на соседней горе).

Первая часть обряда исполняется у каменного креста: его покрывают белым полотенцем, под которое члены собравшихся семей затыкают принесенные из села цветы, каждый зажигает свечу и ставит ее на плоский камень перед крестом, туда же кладут булочку, сахар, конфеты, металлические монетки. Затем готовят возле креста трапезу, расставляют приборы и принесенную из дома еду (основ-

---

<sup>1</sup> Подробно о зимних обычаях региона Горни Висок см. в настоящем издании: стр. 160–173.

<sup>2</sup> При этом день св. Архангела летнего (Собор Архангела Гавриила, 13/26.VII) празднуется в Валеваце как общесельская «слава» (*сеоска завећина*).

<sup>3</sup> Серб. *Спасовдан* – 40-й день после Пасхи.

ную часть блюд семьи готовят по очереди, угощающих в текущем году называют *колачари* от *колáч*, т. е. здесь ‘обрядовый хлеб’). Самый старший из присутствующих надрезает крест-накрест украшенный пятью розочками в виде креста *колач*, слегка поливает его сверху вином. Затем он и следующий старший по возрасту мужчина берутся с двух сторон за хлеб, поворачивают его справа налево и разламывают пополам, поднимая обе половинки вверх, причем самый старший говорит, обращаясь к детям: «Чтобы вы выросли вот такими большими и чтобы пшеница выросла такой же высокой». После этого справа налево передают *жито* (сладкая каша из зерен пшеницы) и стакан вина. Каждый из присутствующих, крестясь, ест ложку *жита*, отпивает понемногу вина. Все садятся за стол, на котором во время трапезы лежит *колач*, причем его половинки снова сложены вместе; сверху кладут еще и обычную круглую лепешку, затем на салфетку в середину лепешки ставят свечу. Свеча горит во время трапезы, пока не погаснет. Считается, что обряд следует исполнять до полудня.

**Первая публикация:**

А.А. Плотникова. Этнолингвистические исследования в юго-восточной Сербии // Живая старина. М., 1999. № 1 (21). С. 45–46.

## Болевацкий край (северо-восточная Сербия)

В конце июня – начале июля 2005 г. была организована совместная сербско-российская экспедиция в Болевацкий край в восточной Сербии. Коллеги из разных научных учреждений Сербии<sup>1</sup> под руководством доктора наук Биляны Сикимич (Институт балканистики Сербской Академии наук и искусств) и при активном содействии местной интеллигенции<sup>2</sup> проводили исследование по проекту «Этнолингвистическое и социоллингвистическое изучение беженцев и многоэтнических сообществ на Балканах», который предполагал также исследование языка и культуры проживающих в восточной части Сербии «влахов», т. е. румын-переселенцев (в том числе – в смешанных сербско-влашских селах). Хорошо подготовленная и организованная экспедиция позволила мне осуществить успешное шестидневное обследование четырех сел Болевацкого края (Руиште, Ябланица, Добруевац, Мирово) по этнолингвистической программе (Плотникова 1996а)<sup>3</sup>.

Во всех четырех обследованных мною селах проживают сербы. На юге, в 4 км от города, находится село равнинного типа Добруевац (далее – **Д**), практически примыкающее к окраинам Болеваца, называемых «Болевац-село». Гораздо южнее (в 22 км от города), в горах, расположено Руиште (**Р**), находящееся в удалении от основных дорог Сербии. На юго-западе, в 7 км от Болеваца, я побывала в селе Мирово (**М**), живописно приютившемся у самого подножия горы Ртань, образующей географический центр края и славящейся своими целебными травами. На северо-западе, в 13 км от города, было выбрано село Ябланица (**Я**)<sup>4</sup>, которое по отношению к другим обследо-

---

<sup>1</sup> В состав группы входили молодые ученые Светлана Чиркович (Институт сербского языка Сербской Академии наук и искусств, далее – САНУ; сейчас работает в Институте балканистики САНУ), Смиляна Джорджевич (Институт литературы САНУ), Анамария Сореску-Маринкович (в настоящее время – сотрудница Института балканистики САНУ).

<sup>2</sup> Хочу сердечно поблагодарить за помощь и радушный прием диалектолога из Болеваца Ненада Радосавлевича и журналистку Яворку Гойкович, родом из села Мирово, а также этнолога Эмину Бранкович, директора Культурного центра в Болеваце.

<sup>3</sup> См. (Плотникова 1996).

<sup>4</sup> Следует отметить, что село Ябланица входит в сетку Сербского диалектологического атласа и с точки зрения диалектных особенностей обрабо-

ванным пунктам находится по другую сторону от р. Тимок (называемой в этом ее течении также *Црна Река* ‘Черная река’). Достаточно обособленным и географически, и в плане традиционной народной духовной культуры оказалось село Руиште, жители которого не без оснований считают себя потомками беженцев с Тимока в его крайней восточной части (называемой здесь *Тимочина*)<sup>1</sup>, отличающейся как особой архаикой, так и наличием собственно балканских инноваций в языке и культуре. Полевое обследование указанных сел показало целый ряд общих особенностей в традиционной народной духовной культуре края, несмотря на серьезные отличия в говоре, особенно очевидные при сопоставлении диалектных текстов из наиболее удаленных друг от друга пунктов – Руиште и Ябланица.

Можно с уверенностью говорить о том, что во всех обследованных селах идентична семейная обрядность (родинный, свадебный, похоронный комплексы), наблюдаются выразительные черты сходства в народном календаре (где отличаются общностью такие праздники, как *Божих* ‘Рождество’, Масленица, Пасха, день св. Георгия и др.) и народной мифологии. Наблюдаемые сходные характеристики традиционной народной духовной культуры, во-первых, могут иметь общий балканский контекст: сюда следует отнести легенду о мартовской старухе, преждевременно выгнавшей стадо в горы и замерзшей там; представления о демонах, определяющих судьбу ребенка при рождении; о балканских «русалках» – вилах; поверья о необычайных демонических свойствах людей, рожденных в субботу (*суботњаци*); обычай внесения в дом толстого полена «бадняк» и посещение человека, приносящего счастье, – «полазника»; выпечка рождественского хлеба со знаками для определения доли домочадцев в будущем году; празднование дня святого Трифона – покровителя виноградарства; обряд вызывания дождя *додоле*; обычай обхода домов с чучелом убитого волка и сбора подношений; ритуал с маленьким ребенком *наконче*, которого дают невесте перед входом в дом жениха, и многие другие. Во-вторых, необходимо отметить те сходства, которые отличают восточносербский (шире – восточносербско-западноболгарский) тип народной культуры. К таким особенностям, несомненно, относятся разветвленный комплекс ритуалов, связанных с первым доением

---

тано С. Ракич-Милойкович (в рукописи; см. также *Ракић-Милојковић С. Пастирска терминологија Кривовирског Тимока* // СДЗБ. 1993. Књ. 39. С. 1–148).

<sup>1</sup> Вместо литературного сербского *Тимочка Крајина*.

овец в день св. Георгия; празднование дней, почитаемых с целью защиты от опасных для хозяйства зверей (*Мечкиндан* ‘день медведя’, *Мишеровдан* ‘день мышей’, *Мратињци* – «волчьи» дни); выпечка большого числа небольших хлебцев, символизирующих разные сферы хозяйства и соответствующим образом называемых («волы», «поле», «серп», «сливовый сад», «куры», «ульи» и т. д.); возжигание факелов *олалија* на Масленицу; приготовление большого свадебного каравая *саборник* (*зборник*); представления о духах болезни, нападающих на роженицу и называемых *бабице*; поверья о ночных привидениях *опсењи*, сбивающих человека с пути.

При наличии общих культурно-языковых черт обследованные села отличаются некоторыми особенностями, не свойственными другим регионам восточной Србии или исключительно редко встречающимися. Так, например, именно в Болевацком крае отмечается лексема *срећа*, *срећка* (букв. ‘счастье’) для обозначения рождественского хлеба со знаками для определения доли каждого домочадца в наступающем году<sup>1</sup>, что характерно для «точечного» в масштабе балканославянского ареала компактного региона (подобные сведения известны также из села Лубница соседнего Заечарского края)<sup>2</sup>. Во время экспедиции это наименование последовательно фиксировалось мною во всех четырех селах, причем жители настойчиво поясняли, что название характерно именно для их края, тогда как в других областях Србии распространено наименование *чесница*.

К терминологической специфике всех четырех обследованных сел в сфере народной культуры можно отнести также наименование *крсјанка* (реже *крсташа*, **М**) – хлеб в облике креста (серб. *крст*, в диалектах – *крс*), который обязательно едят на поминках. Как правило, выпекают два хлеба и одну лепешку, на каждый из которых при поминальной трапезе кладут по одной «крсынке» (**Д**). Характерным для болевацкого края оказалось представление о так называемой «мертвой воде» с соответствующим термином (*замрла вода* – **Р**, *замртвена вода* – **Я**, *мртвачка вода* – **Д**), связанное с поверьем о том, что во время движения погребальной процессии по селу следует вылить всю воду в доме, так как эта «мертвая вода» уже непригодна для употребления. При этом в селах Руиште и Мирowo запрет на использование «мерт-

<sup>1</sup> Это подтверждается и данными старого, более чем вековой давности, источника по Болевацкому краю (Грбић 1909: 91–92).

<sup>2</sup> См. карту с комментариями в книге: (Плотникова 2004: 376–385).

вой воды» действует только с той стороны реки (или ручья), с которой находится дом умершего, что находит многочисленные славянские параллели в представлениях о реке как преграде самого покойного (вампира) или губительного действия смерти.

В свадебной обрядности таким же редким термином является наименование *полевка* (от серб. диал. *полевати* ‘поливать’), которое обозначает один из ритуалов принятия невесты в род жениха: когда невесту приводят в дом, то во дворе она поливает водой руки каждому из родственников будущего мужа (в соответствии с установленной иерархией) и одаривает каждого какой-либо вещью из своего приданого. Только в селе Руиште обычай *полевка* не практикуется и идентифицируется как свойственный другим сербским болевацким селам. Во всех селах известен свадебный персонаж, называемый *лажља* (ср. *лагати*, *лаже* ‘лгать, лжет’), как правило, распорядитель свадьбы, а в селах Руиште и Мирово это человек, увеселяющий свадьбу своими шутками (*taj laže* – «он обманывает», **P**), что, вероятно, является первоначальным значением этого обрядового термина.

Любопытным и достаточно редким явлением следует признать употребление в болевацких селах народно-мифологического термина *ала* (серб. *(х)ала* ‘змей-дракон’) в значении ‘обычная змея’ (ср. также *алетине* – змеи, гадюки, **P**), причем змей так называют особенно часто в случаях, когда не хотят из суеверия упоминать имя змеи, прежде всего в те весенние праздники (Благовещение, Сорок мучеников, Вербная суббота и др.), которые отмечаются с целью обезопасить себя и свое хозяйство от змей летом. В эти весенние праздники исполняются и специальные ритуально-магические действия, направленные на изгнание змей: например, перед восходом солнца поджигают старые тряпки и обходят с ними хозяйственные постройки, людей, скот, окуривая все дымом и повторяя: «Бегите, алы, бегите, алы» (**D**). Как и во всей Сербии, здесь известны поверья о змее, живущей в доме и стерегущей его (*змея – чуваркућа*, т. е. хранительница дома), которые в этом крае сочетаются с представлениями о том, что видеть змею – всегда к несчастью, соответственно, если обычно невидимая людям хранительница дома показывается им, то тем самым предвещает череду несчастий в семье.

Для обозначения женщины, занимающейся магией, в обследованных селах характерны два термина, славянского и греческого происхождения соответственно – *врачка* и *маџџарка*. Примечательно, что первое наименование имеет более широкое значение: это и зна-

харка, и колдунья (ведьма), творящая как добрые, так и злые дела, тогда как другой термин является только названием ведьмы, причиняющей зло людям. Многочисленны рассказы о том, как *маџијарка* отбирает у коров (или овец) молоко (**Р**, **Я**, **Д**, **М**), отбирает чужое поле, закапывая в нем вареное («не живое») яйцо (**Д**) или какие-либо неплодоносящие зерна (**М**), закапывает красные нитки во дворе, чтобы навредить молодоженам, нарушить мир в семье (**Р**), приводит в чужой дом дьявола (**Д**) и т. д. *Врачка* же гадает, заговаривает от болезни, порчи, сглаза, но к ней за советом может прийти *маџијарка*, чтобы узнать, как совершить злокозненное действие (**Я**). При избавлении от нанесенного ведьмой вреда самым распространенным в Болевацком крае считается «возвращение воды» (*враћење, врћење воде*, от *врати ти воду* букв. ‘вернуть воду’). Для этого женщина, у которой коровы перестали давать молоко (или ребенок стал страдать бессонницей, девочка стала видеть во сне змей и т. д.), идет на водяную мельницу и берет из-под мельничного колеса воду, кладет туда базилик (иногда – базилик и чеснок, **Я**), несет к «врачке», которая произносит над водой заговор. Затем хозяйка брызгает этой водой на заболевший скот (ребенка и т. д.)<sup>1</sup>. Некоторые знахарки в селах считались особенно умелыми и знающими, о них вспоминали с теплыми чувствами и грустью: *Та баба кад врни воду, то ти однесе све!* [‘Эта баба, когда «вернет» воду, то у тебя пройдет всё!’] (**Я**).

Возвращаясь к вопросу о широком восточносербском контексте, в который входит народная культура Болевацкого края, хочется отметить специфику относительно удаленного от других сел Руишта. Только в этом селе известен ритуал оборачивания в белую рубашку принесенного из леса под Рождество полена «бадняк». Компактный ареал архаического ритуала оборачивать «бадняк» в рубашку охватывает небольшую часть восточной Србии (Заечарский, Алексинацкий, Сврлигский, Княжевацкий, Пиротский, Лесковацкий края) и северо-западной Болгарии, но до сих пор никогда не фиксировался в Болевацком крае, хотя именно эта его юго-восточная часть (село Руиште) органично вписывается в ареал данного явления<sup>2</sup>. Слабо со-

<sup>1</sup> Практиковалось также «возвращение» порчи тому, кто ее наслал, для этого заговоренную воду выливали под порог предполагаемого недоброжелателя: если человек, наступивший на нее, был повинен в нанесении порчи, то он же сам начинал страдать от нее, а жертва выздоравливала (**М**).

<sup>2</sup> См. карту с комментариями в монографии (Плотникова 2004: 397–411).



хранящееся в других болевацких селах представление о наведении градоносных туч на село душами покойных в Руиште хорошо известно вместе с заклинанием от града, обращенным к тем покойным, которые могут предотвратить это бедствие. Например, при приближении тучи выносили во двор треножный столик с приборами и кричали из всех сил, обращаясь к умершей женщине по имени «Стояна», чтобы та «остановила» покойного, наводящего на поле град. Широко распространенный в Болевацком крае поминальный обычай носить и выливать на могилу покойного воду в селе Руиште имеет свою специфику: там принято привязывать к деревянному кресту бутылку с водой и сахаром, перевернув ее и оставив небольшое отверстие, чтобы вода понемногу капала в изголовье могилы. До 40 дней родственники умершего постоянно ходят пополнять бутылку водой.

Проживающие в контакте с другими этносами (влахами, цыганами) жители обследованных мною болевацких сел достаточно уверенно указывали на различия между «своими» и «чужими» обычаями, поверьями, а также и употребляемой для их обозначения «своей» и «чужой» лексикой. Например, в селе Руиште на вопрос, как называют покойника, который приходит домой и творит бесчинства, я получила убедительный ответ: «Влахи говорят “морой”, цыгане – “чоканово”, а мы (т. е. сербы. – А.П.) – “вампир”». По поводу названия поминок довольно часто можно было услышать такое объяснение: «Сербы называют *трпезе*, а влахи говорят *помане*», с уточнением, что влахи, в отличие от сербов (у которых поминальные дни в течение года после смерти – первая суббота, 40 дней, полгода, год), устраивают поминки (*стављају помане*, Я) в течение семи лет. Устойчиво среди сербов представление о разветвленности, многогранности поминального обряда у влахов, такого же большого и длительного, как свадьба у сербов, о чем бытует присловье *српска свадба – влашка помана* (Д). Следует отметить, что в обследованных мною селах не наблюдалось значительного влияния поминального обряда влахов на поминальный обряд сербов. Несколько усложненный его вариант был записан в селе Мирово. Так, например, на поминки в 40 дней раньше девушка (сейчас это делает женщина) брала изготовленную из шерсти нитку, разносила в 13 домов воду из одного сосуда, в каждом из этих домов проливала немного воды «за душу умершего» и завязывала по три узелка на шерстяной нитке. Затем на могиле она оставляла на кресте платок (чтобы покойному создать тень), вместе с другой девушкой окуривала крест и сосуд из-под разнесенной по домам во-

ды, после чего обе шли на реку. Туда несли две чаши, одну из которых пускали вниз по реке с водой и маленькой свечкой, вставленной в поминальный хлебец *поскурица* и обернутой в кусочек девичьей рубашки (из другой чаши воду пила вторая девушка «за душу»). Перед тем как пустить по воде свечку, девушка из семьи покойной (покойного) разрезает над водой узелки на шерстяной нитке и каждый раз спрашивает другую: «Можешь ли быть для моей матери *мартула*?»<sup>1</sup> Вторая участница диалога каждый раз отвечает, что может. Если чаша со свечкой переворачивается, считают, что покойник был грешником. На всех поминках в селе обязательно раздают воду (помимо хлеба), чтобы покойный не испытывал жажду.

Полевое обследование Болевацкого края значительно расширяет наши знания об этом архаическом и мультикультурном регионе восточной Сербии. С одной стороны, наблюдается постепенная утрата многих прежних обычаев и обрядов, в основном тех, которые были связаны с особенностями старинного ведения сельского хозяйства. С другой стороны, сохраняются многие народные обычаи, обряды, представления и поверья.

Черты сохранности и утраты ярко обнаруживаются в народной мифологии болевацких сел. Наиболее многочисленны и до сих пор живы истории возвращения покойников после смерти, называемых здесь, как и на большей территории Сербии, *вампири*. Вылезший из могилы вампир (на этом месте можно увидеть аккуратную и очень гладкую дыру) приходит в дом и творит бесчинства: выпускает из хлева и загонов домашних животных, сбрасывает со стола посуду, выливает из бочек вино, водку, гремит на чердаке, стучит в окна и дверь, пугая людей, может также превращаться в домашних животных и ходить ночью по селу, тогда слышно его блеяние или мычание. Кроме того, вампир наваливается ночью на грудь спящего человека, стремится задушить его. Так, например, он якобы напал ночью на спящую женщину, лег ей на грудь, и она не могла вздохнуть, крикнуть, но все-таки зажгла свет, и он убежал, сбив по пути прялку с пряжей; поэтому все смогли якобы точно определить, что это был невидимый вампир (**Я**). В соответствии с подобными поверьями не рекомендуется спать на спине, если у тебя в доме кто-то умер (**Я**). В селе Руиште отмечают также, что особенно сильно вампир любит

---

<sup>1</sup> Значение употребляемого в диалоге слова *мартула* информантам неизвестно.

душить новорожденных, поэтому в таких домах предпринимаются особые меры защиты. Вампир невидим в первые 40 дней, и его передвижение по двору к дому можно распознать по лаю собак, которые чувствуют его и сопровождают от забора до окна (затем начинают падать со стола вещи) (Д). Если до 40 дней вампир не исчезнет, то получает некий облик человека (*укости се* ‘окостенеет’), тогда с ним гораздо тяжелее совладать. В первые 40 дней, защищаясь от вампира, кладут в дверях и у окна колючки боярышника, чеснок, окуривают дом ладаном, а впоследствии уже обращаются к знающим людям и знахаркам, которые предлагают более радикальные способы уничтожения демона. Наиболее часто для избавления от вампира оставшиеся части его одежды бросают в глубокий омут, водоворот, пускают вниз по течению реки, предполагая, что он последует за ними и утопится (Р, Д). Тот же механизм магического воздействия на вампира осуществляется, если холмик с могилы покойного и камень, принесенный на следующий день после похорон к его кресту, пустить по течению реки: вампир уйдет искать свои вещи (М). Иногда землю с могилы носили под камень, колесо водяной мельницы, чтобы мельница, толкая воду, всё это разнесла, тогда вампир исчезал (Д). Во всех селах происхождение демона связывают с неправильными действиями на похоронах: через покойного перепрыгнула кошка, его не укололи иглой, не надрезали железным предметом (Р, Я, Д, М). Появившегося вампира можно проткнуть иглой или порезать ножом (для этого надо хитростью приманить его поближе, например попросить подержать курицу для разделки тушки), тогда он растечется по земле студенистой жидкостью (Р, Д).

Иногда вампира смешивают с иным мифологическим персонажем, называемым *опсења* (в Тимокской Краине известны аналогичные демоны-привидения – *осење*)<sup>1</sup> функция которого «сбивать человека с пути». В округе обследованных сел жителям известны определенные места, где человек может повстречать этих вредоносных персонажей, тогда на путника находит помутнение разума (*опсена*), и он начинает бродить по бездорожью. Например, вблизи села Добруевац есть некое особое место на дороге около лесочка, где появляется «что-то» (невидимое), заплетается между ногами или стреляет. Соответственно, если человек ночью блуждает около кладбища, то функция «опсени» переносится на вампира: например, дед проходил

---

<sup>1</sup> Подробнее см. в настоящем издании: стр. 136–139, 188–189.

мимо кладбища в полночь, дошел до одного дерева и начал ходить по кругу, никак не мог удалиться от этого дерева до первых петухов. Он понял, что его «опсенил» вампир. На следующий день он нашел под этим деревом нечто наподобие студенистой жидкости (М).

Характерные в целом для восточной Сербии представления о змее, приходящем к красивым девушкам в облике юноши, молодого мужчины, здесь также достаточно известны, иногда даже встречается «восточнотимокская» диалектная форма *змеј* для обозначения именно этого мифологического персонажа. Так, к одной девушке каждую ночь приходил «змеј», она постепенно слабела, но знающая баба ей помогла: при входе в дом поставили на ночь чан с кипящей водой, и змей туда попал (Д). По поверьям из села Мирово, змей (*змај*) прилетает к окну понравившейся ему девушке и уносит ее куда-то, откуда она возвращается, не помня, где и как провела время, поэтому загулявшую допоздна девушку укоряют: «Змеи тебя (где-то) носили».

В Болевацком крае до сих пор сохраняются характерные для северо-восточной Сербии представления о родильных демонах болезни, называемых *бабице*. Пожилые женщины вспоминают, как они сами сразу после рождения ребенка надевали бусы из чеснока (Р, М), чтобы на них «не налетели бабицы», «не наплевали бабицы» (М), как клали под голову ребенка базилик, иначе его «схватят бабицы», т. е. он заболит (Р). Роженица в течение 40 дней после родов не смеет выходить ночью из дома, спать с мужем, говорят, что иначе «ее убьют бабицы»: она будет вялой и сонливой (Д).

Как и во многих других краях Сербии, известны поверья о том, что судьбу новорожденного ребенка определяют *суђенице*. Говорят, что они «судят», «присуждают» (*суде, осуде, посуде*) судьбу человека (в этом контексте любопытна возможная мифологическая мотивировка самого слова: серб. *судбина*, рус. *судьба*). Три «судженицы» невидимы, но их приговор может услышать случайный гость, что и в этих селах представляет собой завязку сказок с мотивом предреченной и неизбежной смерти на свадьбе от змеи (змея заползает в ботинок жертве, Р, М) или на закованном досками колодце (Я).

Известное по всей Сербии представление о мифологических персонажах *виле* в настоящее время в Болевацком крае вбирает в себя черты, свойственные и другим демонам. Помимо распространенного во всех обследованных селах поверья о танце «вил», после которого на все лето остаются опасные для человека круги сухой, черной, утопанной травы, существуют также былички, в которых «вилы» по-

являются как свадебная дьявольская процессия (Р) или как персонажи, преследующие человека ночью на дороге (Д). Так, в округе села Добруевац, по рассказам жителей, есть место «Алибеговац», которого все боятся. Когда один мужчина шел на работу, на открытой поляне, где нет деревьев, неожиданно возникли две девушки во всем белом, с длинными волосами ниже колен, одна впереди, другая сзади рабочего. Потом одна другую догнала, и они шли, то удаляясь, то приближаясь, и болтали между собой так, «как будто птицы щебечут»: очень хорошо слышно, но речь непонятна. В конце пути они неожиданно исчезли. Человек страшно испугался и быстро побежал к себе на шахту. Слушатели его рассказа объяснили ему, что это были «вилы». Утром, когда он пошел с работы домой и проходил мимо злополучного места, то обратил внимание на большой ровный круг земли среди травы, утоптанной до такой степени, что не видно ни травинки: «вилы» танцевали, и остался их след. В том же селе около стадиона якобы видели танцующих «вил»: они все в белом, держатся за руки. Наблюдавший это юноша пошел за ними, и они его завели далеко от того места, где он их встретил. Сам очевидец и рассказчик пояснил, что они «водили его, как “опсене”». Здесь же отмечено поверье о «дереве вил»: молодой человек заснул под грецким орехом и проснулся заболевшим – весь покрылся красными пятнами. Считается, что это был *вилосани орах* [грецкий орех, в котором обитают «вилы»]: под ним танцевали вилы, «и его это ухватило».

Некоторые сведения были получены о мифологических персонажах, которыми еще в недавнее время пугали маленьких детей. Например, пугали ребенка «караконджей», предупреждая, что его задушит *караконца*» (Р)<sup>1</sup> или *каракудо* сядет ему на спину, воткнет гребень в спину и поведет по селу... (М).

### Первая публикация<sup>2</sup>:

А.А. Плотникова. Экспедиция в Болевацкий край (восточная Сербия) // Живая старина. М., 2006. № 4 (52). С. 43–46.

---

<sup>1</sup> Так же за глаза называли высокого некрасивого человека (Р) или ругали неопрятного ребенка: «Баш си права караконцула» [Ты прямо настоящий «караконджула»] (Я, Д).

<sup>2</sup> В настоящем издании статья публикуется в расширенной версии.

## Село Рудно в Голии (юго-западная Сербия)

Обследование села Рудно на Голии (община Кралево)<sup>1</sup> по этнолингвистической программе (Плотникова 1996а) состоялось в июне 2002 г. Область Голии, получившая статус национального парка Сербии<sup>2</sup>, – край, практически не исследовавшийся до сих пор ни диалектологами, ни этнографами. Отметим, что в целом по юго-западной Сербии очень немного исследований, посвященных традиционной народной духовной культуре и обслуживающей ее терминологии. Так, два выпуска Вестника этнографического музея в Белграде посвящены комплексному изучению соседней Съеницко-Пештерской возвышенности<sup>3</sup>, однако традиционная народная культура и отражающая ее терминологическая лексика в этих выпусках представлены фрагментарно. Практически отсутствуют диалектные словари, описывающие региональную лексику юго-западной Сербии. Можно надеяться, что этнолингвистическое обследование села Рудно, находящегося на границе трех крупных областей – общины Кралево (на севере), Рашки (на юге) и Иваницы (на западе), несколько восполнит пробел в культурно-языковых исследованиях юго-западной Сербии<sup>4</sup>.

«Пограничное» расположение села Рудна на Голии в районе косовско-ресавского массива говоров, простирающихся к юго-востоку от этой области, и примыкающих к ним с запада говоров восточно-герцеговинского типа определяет основные черты культурно-языковой традиции данного места. Так, для говора села характерен экавско-иекавский смешанный тип произношения<sup>5</sup> с неперенесенным к началу

---

<sup>1</sup> Пользуясь случаем, выражаю искреннюю благодарность организатору и участнику экспедиции директору Института балканистики проф. Любинко Раденковичу, а также всем жителям села, активно помогавшим работе, прежде всего – Милияне и Боголюбю Шеклерам.

<sup>2</sup> Высокогорное село Рудно, состоящее из многочисленных хуторов, разбросанных по склонам гор, расположено в живописном лесном массиве между двумя известными сербскими памятниками истории культуры – монастырями Студеница (на севере) и Градац (на юге).

<sup>3</sup> См. (ГЕМБ 1989/52–53; ГЕМБ 1992/56).

<sup>4</sup> Заметка о поездке в Сербию вместе с С.М. Толстой на презентацию энциклопедического словаря «Славянская мифология» (СМЕР) и первые впечатления от совместной полевой работы в с. Рудно в области Голия опубликована в журнале «Живая старина», см.: (Плотникова, Толстая 2003: 4–6).

<sup>5</sup> Отметим, что иекавский тип произношения фиксируется прежде всего в речи старшего поколения, хотя наблюдаемая и в этих случаях непоследо-

слога ударением, что свидетельствует о присутствии по крайней мере двух значимых территориально-языковых компонентов – западно-сербского и южносербского (юго-восточносербского). Аналогичные черты пересечения двух традиций – западной и южной – обнаруживаются и в лексике традиционной народной духовной культуры и соответствующих экстралингвистических реалиях и контекстах. Такие выводы можно сделать в результате сопоставления экспедиционных материалов из с. Рудно и из западносербской области Драгачево (полевое обследование 1997)<sup>1</sup>, а также при сравнении первых с многочисленными этнокультурными и культурно-диалектными данными из опубликованных этнографических и диалектологических источников, описывающих язык и традиции Косова, см., например: (Vukanović 1986; Елезовић 1–2), Лесковацкого и Враньского краев, с одной стороны, и Ужицкого края, Грузии, восточной Боснии и западной Герцеговины – с другой. Проецируя традицию села Рудно на южный балканославянский ареал, нельзя не принимать во внимание более широкую зону «юга», включающую архаические (юго-восточные) области Черногории, Македонию, юго-западную Болгарию.

Зафиксированные в с. Рудно различные черты традиционной народной духовной культуры, отраженные в терминологической лексике календарной и семейной обрядности, представлениях о народной мифологии, характеризуют данный пункт как неотъемлемую часть **западносербской** традиции и, шире, – центрально-южнославянской, включающей центральную Сербию, восточную Герцеговину, восточную и центральную Боснию, северную Черногорию, Славонию. Другие отмеченные при этнолингвистическом обследовании села признаки имеют **южносербскую** или **юго-восточносербскую** перспективу, поскольку определяют изучаемый пункт как часть большого юго-восточносербско-македонско-западноболгарского ареала.

Черты западносербской традиции в календарной обрядности Рудна отчетливо прослеживаются в разветвленном комплексе ритуальных и магических действий на Рождество, день св. Георгия (*Ђурђевдан*), день св. Иеремии. Ритуальные действия с «бадняком» включают

---

вательность в рефлексах *ě* требует специального анализа. Ср. также актуальное до сих пор замечание Дж. Миличевича о том, что в пограничных диалектных регионах «перекрещивается экавское и иекавское произношение» (Милићевић 1876: 571).

<sup>1</sup> См., например, в настоящем издании: стр. 143–159.

такие общие для западносербского региона черты, как осыпание зерном пня после рубки дерева в лесу; разделение «бадняка» на три части (здесь встречается и название *бадњачићи* ‘«дети» бадняка’ для двух небольших поленьев, сжигаемых вместе с главным); обычай приносить домой и опускать в молочную посуду первую щепку от срубленного дерева, чтобы сливки (*кајмак*) были густыми; класть на приготовленный для возжигания в очаге «бадняк» булочку, мед, соль, сыр и поочередно целовать полено и др.<sup>1</sup> Как и в большинстве западно- и центральносербских областей, на Рождество в дом приходит первый гость *полажаоник*, который разгребает «бадняком» угли в очаге (в настоящее время – в плите) так, чтобы высечь много искр, с пожеланиями: «Сколько искр, столько здоровья, скота, денег...». В этом регионе сохраняется известный в западной и центральной Сербии, Боснии и Герцеговине обычай вводить в дом первым вола<sup>2</sup>, называемого также *полажаоник*. Как и боснийско-герцеговинском ареале, волу «полазнику» принято насаживать на рог хлеб в виде кольца; этот бублик затем делят между всеми волами и коровами (в динарских областях известно гадание об урожае по стороне, на которую падает сброшенный волон хлеб). В Рудне отмечается и распространенный в западной Сербии рождественский ритуал защиты домочадцев от болезней в наступающем году: из зажженной пакли выкладывали круг, а находящиеся внутри круга дети выкрикивали заклинание от болезни: «В огне были – не сгорели, в болезни были – не болели».

Характерные для западносербской традиции особенности имеют и весенне-летние праздники в Рудне. В день св. Георгия (*Ђурђевдан*) существует запрет отзываться на оклик, чтобы обращающийся не передал нарушителю предписания свою летнюю дремоту взамен бодрости и крепости. В канун дня св. Иеремии совершают ритуальное шествие гонители змей *јеремијаше*, звеня колокольчиками и выкрикивая типичное для регионов западной Сербии заклинание: «Иеремия – в поле, убегайте, змеи, в море; если какая осталась, то себе самой на горе: оба глаза выколола, о две колючки боярышника, о четыре – шиповника, о две спицы вязальные, о четыре – вышивальные» (в вос-

---

<sup>1</sup> Ср. рождественские обычаи Драгачева; в настоящем издании: стр. 146–151.

<sup>2</sup> В селе Рудно, как и во многих других регионах, в дом вводят «лучшего» вола – *дешњака*, т.е. запрягаемого с правой стороны, которая считается «сильной», успешной, счастливой.



точной Сербии, западной Болгарии и Македонии фиксируются иные по структуре и сюжету отгонные заклинания против змей)<sup>1</sup>. Как и в других селах бассейна западной Моравы, обряд на св. Иеремию носит черты коллективного обхода домов участниками обряда: при этом здесь *јеремијаше*, получающие дары (яйца, сыр и другое угощение для последующей совместной трапезы), украшают молочную посуду одаривающих их хозяек цветами, *да би се кајмачило* [чтобы были хорошие сливки (*кајмак*)].

В прошлом в с. Рудно, как и во всей Голии, был распространен обычай летнего обхода села, называемый *крстоноше*, связанный с ежегодным календарным праздником *молитва (литије, заветина)*<sup>2</sup>. Как и в других западно- и центральносербских областях, ритуальный обход села исполнялся с целью благотворно воздействовать на урожайность злаков, защитить земельные угодья села от града и непогоды. По рассказам жителей из Рудна, участники обряда (мужчины на конях, а женщины и девушки пешком с цветами в руках) проходили через все сельские поля, приминая и выгапывая посевы, однако настоящим чудом считалось то, что полеглие колосья и стебли становились еще лучше, пышнее и крепче; как утверждали наши собеседники, «везде, где прошли “крстоноше”, посевы давали огромный урожай». В отличие от западносербской традиции, где местом завершающей части обряда является один сакральный локус, обычно пригорок с одиноко стоящим дубом, называемым *запис* (СМР 1998: 185)<sup>3</sup>, в с. Рудно «крстоноше» обходили все родовые сакральные места села, называемые здесь *молитве*.

Каждый род, проживающий в какой-либо части села, имеет свою *молитву*, т. е. специально выбранное для обряда чествования полей место, обычно с деревом в центре – дубом (елью, грушей, черешней), к стволу которого прикрепляют крест; такое дерево считают священ-

---

<sup>1</sup> См. в настоящем издании: стр. 84–87, 97–98.

<sup>2</sup> Во всех частях села Рудно обряд *молитва (литије, заветина)* совершается в Духов день (*друге Тројице*); в других окрестных селах он проводится в день Вознесения (*велики Спасовдан*), в четверг после Троицы (*мали Спасовдан*), в день св. Троицы (*прве Тројице*), на третий день Троицы (*треће Тројице*), в «белый четверг», «белую пятницу» (четверг или пятницу перед Троицей), на Петров день (последний возможный день для такого праздника).

<sup>3</sup> Ср. также в настоящем издании: стр. 156–157.

ным (его нельзя рубить, осквернять, ломать ветки и пр.)<sup>1</sup>. До сих пор сохраняется традиция ежегодного сбора на «молитве» всех родственников одной фамильной ветви для праздника в честь принадлежащих роду земельных угодий. Служится молебен (т. е. также *молитва*) специально для этого приезжающим к месту празднования священником. Все присутствующие обходят три раза священное дерево «против солнца», священник режет крест-накрест хлеб (*колач*), после чего устраивается угощение из специально привезенных к месту празднования блюд и крепких напитков, и собравшиеся высказывают благопожелания здоровья, благополучия, урожая. Аналогичная структура праздника, посвященного полю (земле), отмечается на востоке Сербии, например в районе Княжеваца, где в одном селе также может быть несколько мест чествования (например, камень на горе, церковь, старый дуб и пр.) родового аграрного праздника, называемого там *слава за земљу*<sup>2</sup>.

Многие черты семейной обрядности в Рудне также указывают на общность с западносербской и центрально-южнославянской традицией в целом: приуроченность большого праздника по случаю рождения ребенка – *велике бабине* – к крещению младенца; особое название *бабињарке* для женщин, навещающих роженицу и новорожденного в течение первой недели после родов, на *мале бабине*; название *наконче* / *накомче* для ребенка-участника свадебного обряда (было принято, чтобы невесту привозили к дому жениха на коне, около дома ей сажали на коня ребенка *наконче*, которого она три раза целовала и одаривала).

По целому ряду признаков, характеризующих представления о «низших» демонологических персонажах, Рудно неразрывно связано с одним большим западносербско-боснийским ареалом. Так, ведьма, отнимающая молоко и вредящая домашним животным, здесь называется *чињарица*, как и в Драгачево, а также в восточной и северной Боснии. Некое загадочное существо, криком предсказывающее смерть, – то ли птица, то ли лисица или похожий на собаку зверь, – в Рудно именуется *дреко*, *дрекало*; аналогичное название демона с идентичными или близкими функциями известно в Драгачево и других

---

<sup>1</sup> В одном случае *молитва* – это развалины бывшей церквушки, по легенде «перелетевшей» в лес после того, как женщина разостлала сушить вокруг нее детские пеленки, т. е. осквернила церковь.

<sup>2</sup> Ср. также в настоящем издании: стр. 337–338.

районах западной Сербии и центральной Боснии. Например, в этнографических источниках из Грузии фиксируется термин *дрекавац* как обозначение кричащего ночью у реки демона, который происходит от умершего некрещеным ребенка и имеет облик младенца с большой головой и вытянутым телом (Петровић 1948: 341). Не менее интересными оказались прослеживаемые в традиции Рудно отдельные верования о мифологическом персонаже, определяющим судьбу человека: с одной стороны, его называют типичным для западной Сербии термином *усув* (*усуд*), однако при более подробном опросе оказывается, что *усув* здесь – это три невидимые женщины, которые во время родов сразу оказываются рядом с роженицей и решают между собой судьбу младенца. В данном случае наблюдается тесное переплетение западносербских представлений о мужском мифологическом персонаже *Усуд* и южносербских и юго-восточносербских, черногорских и др. поверий о трех женщинах (серб., хорв., черногор. *суђенице*), высказывающих свои мнения о будущем новорожденного<sup>1</sup>.

В народной духовной культуре и отражающей ее терминологической лексике села Рудно, расположенного на юге Кралевского края в направлении пограничных с Косово гор Копаоника, отчетливо прослеживаются и черты южносербской традиции. Ареальное разграничение между народной культурой «запада» и «юга» иногда чувствуют и сами информанты, имеющие опыт контакта с соседней традицией. Так, в беседе с жительницей с. Рудно Лепосавой Милошевич (1930 г. р.) родом из с. Даичи Иваницкого края, находящегося в 20 км западнее Рудна, выяснилось, что, по детским воспоминаниям, в ее родном селе (в отличие от с. Рудно) исполнялся летний обычай с факелами *лила*: в день св. Петра дети делали из березовой коры факелы и шли «поджигать» хозяйку – выкрикивая заклинание «*Лила горела, коровы телились, жито родило*», участники обряда обходили загоны и поля, а затем в шутку угрожали огнем женщинам в доме. Схожие летние ритуалы с факелами *лила* известны по всей западной Сербии, в северной Черногории, восточной и центральной Боснии, однако в с. Рудно, как и южнее (в Косово) и восточнее (начиная с бассейна р. Ибар), ивановско-петровские ритуалы с факелами *лила* не фиксируются. В целом для восточной части южнославянского культурно-диалектного континуума последовательно прослеживается приуроченность возжигания ритуальных весенне-летних костров и

<sup>1</sup> Ср. (Раденковић 1995: 36–38).

факелов к масленичному обрядовому циклу. В селе Рудно отсутствует и термин *чесница* для обозначения рождественско-новогоднего хлеба со знаками для гадания, вместо этого названия употребляется родовое наименование *колѝч*, что характерно для южной и юго-восточной традиций Сербии, а также и македонско-болгарского ареала. На Новый год, как и в косовских, черногорских и алексинацких (южноморавских) селах, здесь готовят специальное блюдо *масеница* из кусков выпекаемого в этот день обрядового хлеба.

Ощущение близости южносербской традиции возникало и во время беседы о змееподобных мифологических существах, известных в этом крае в качестве не только демонов непогоды, но и водных демонов. Так, *аждаја* или *ала* якобы жила в большом озере (или море) *на Радочелу* (у ближайших к Рудно горных вершин); чудовище выходило на берег и пожирало приближающихся к воде домашних животных, дралось с быками, однако люди смогли победить дракона, по другим версиям – «закрыть» озеро (говорили также, что оно само «закрылось», а *аждаја* исчезла); на месте озера осталась большая яма, откуда сейчас бьют многочисленные источники. Аналогичные сюжеты характерны для южномакедонских и юго-западноболгарских этиологических легенд о происхождении низменностей и котловин на месте бывших больших озер и «морей», в которых жили змееподобные чудовища типа «ламии», см. (Вражиновски 1995: 49; Беновска-Събкова 1995: 55–56).

Очевидно, что культурно-языковая традиция исследованного по этнолингвистической программе пункта Рудно в юго-западной Сербии является частью западносербской и, шире, центрально-южнославянской традиции, однако целый ряд зафиксированных признаков указывает на частичную общность данного культурного диалекта с южными и юго-восточными балканославянскими зонами.

### **Первая публикация:**

А.А. Плотникова. Этнолингвистическое исследование села Рудно на Голии (юго-западная Сербия) // Малый диалектологический атлас балканских языков. Материалы пятого рабочего совещания (Санкт-Петербург, 20 декабря 2002 г.) / Ин-т лингвистических исследований РАН. СПб., 2003. С. 89–95.

## Культурный диалект родопских помаков

**Культурный диалект как понятие.** Этнолингвистический подход в славянской лингвогеографии базируется на идее о том, что «диалект (равно как и макро- микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок» (Толстой 1995: 21). Идея культурных диалектов связана с возможностью изучения фактов традиционной народной духовной культуры лингвистическими и, в более широком смысле, семиотическими методами. При этом особое внимание уделяется изучению ареального распределения терминологической лексики народной духовной культуры в неразрывной связи с экстралингвистическим контекстом. Как писала С.М. Толстая, «каждый термин... входящий в лексическое поле культурной реалии, представляет собой как бы заглавие определенного текста, его вербальный символ, превращенный в наименование реалии» (Толстая 1989: 221). На мой взгляд, культурный диалект – это локальная традиция народной духовной культуры, явления которой могут быть как закреплены в языке терминологически, так и не выражены на уровне языка (лексики и фразеологии), причем мой опыт работы в области ареальной этнолингвистики свидетельствует о следующей закономерности: ареалы самих явлений шире распространения отражающей их терминологии. Этнолингвистическая программа изучения балканославянского ареала, созданная с учетом именно такого подхода к лексике традиционной духовной культуры народа (Плотникова 1996а), стала частью общей программы «Малого диалектологического атласа балканских языков».

**Справка о сборе материала.** В основу настоящей работы легли полевые материалы, собранные совместно с научным сотрудником Института славяноведения РАН Е.С. Узеновой во время летней экспедиции в восточнородопское «помакское» село Аврен (Крумовградская община, округ Кырджали), организованной обществом ДИОС с 1 по 8 июля 2001 г. (руководитель – проф. Т. Спиридонов), см. (Плотникова, Узенева 2002). В Аврене в настоящее время проживают принявшие ислам болгары – так называемые «помаки». Опрос информантов проводился по этнолингвистическому вопроснику, созданному первоначально для работы над МДАБЯ (Плотникова 1996а). Вообще по удивительному стечению обстоятельств этому селу «повезло» в плане изучения его русскими учеными: в 1959 г. с 6 по 11

августа в Аврене проводила полевые исследования в составе экспедиции БДА (Болгарского диалектологического атласа) Г.П. Клепикова. Копии этих материалов хранятся в Институте славяноведения РАН. Подготовленная Г.П. Клепиковой историческая справка об Аврене свидетельствует, что в 1959 г. в селе проживало 104 болгарско-мусульманских семейств численностью 612 человек и 89 православных болгарских семейств численностью 363 человека, причем, как отмечает исследовательница в «Исторической справке», еще в начале XX в. фиксировались родственные отношения между христианскими и мусульманскими семьями и даже существовало неразделенное имущество. В 2001 г., т. е. более чем через 40 лет после этого, ситуация стала совершенно иной: в селе теперь проживают только болгарские мусульмане – «помаки» численностью около 500 человек (102 семьи).

**Традиционная народная культура села** включает несколько разных, но тесно взаимодействующих между собой пластов. Помимо основной мусульманской духовной доминанты прослеживаются архаические элементы, свойственные болгарской традиции, а также общие для всех балканских славян явления в сфере культуры и отражающей ее лексике. Контакт с бытовавшей в селе христианской традицией (а возможно, и отражение более глубоких ее корней в сознании помаков) определяет тот факт, что практически все жители села прекрасно знают не только дни христианских праздников, но и комплекс народных поверий, с ними связанных. Некоторые народные ритуалы, приуроченные к христианским православным праздникам, известны в селе Аврен до сих пор, прежде всего те из них, которые направлены на обеспечение благополучия людей (достижение плодородия, здоровья, достатка) и охрану от «нечистой силы», диких зверей, насекомых и пр. Эти ритуалы и связанные с ними поверья вплетаются в общую ткань народной духовной культуры, определяемой жителями села как «помакская». Исследование культурного диалекта родопских помаков на основе данных села Аврен с привлечением материалов в опубликованных источниках по Родопам в целом (прежде всего – в сборнике «Родопи»<sup>1</sup>), было ориентировано на терминологическую лексику традиционной народной духовной культуры и соответствующий этнолингвистический контекст ее функционирования.

---

<sup>1</sup> См. (Род.).

**Особенности культурного диалекта родопских помаков.** В области исследования общеславянской лексики интересными оказались наблюдения над диалектной терминологией семейной обрядности. Выяснилось, что тематический блок «Родины» практически без вариантов «обслуживает» общеславянская лексика: *ялова*, *яловица* ‘бесплодная женщина’, *кóрместа* ‘беременная’, *родíлка* ‘роженица’, *ба́ба* ‘повитуха’, *рiзичка*, *рiска* ‘рубашечка, околоплодный пузырь’, *пóследък* ‘послед, детское место’ и т. д. Отмечены и такие общие для южных славян поверья как способность к сглазу (*зiма на зáр од нéга*; *урчáсва се од нéга*; *зiма се úрци*) дважды отлученного от грудного молока ребенка (*пофтóраќ*, *пофтóрило дет’о*), о магических свойствах «рубашечки» новорожденного защищать человека от пули в битве и многое другое.

Обряды свадьбы и похорон имеют некоторые специфические особенности у «помаков», что отражается и на употреблении соответствующей терминологии. Так, для обозначения реалий похоронно-погребальной обрядности употребляются дублеты турецкого и славянского происхождения: *женезé* и *погребéние* ‘похороны’, *катрán* и *áд(ъ)* ‘ад’, *кюфén* и *платнó* ‘полотно, в которое заворачивают покойного’, *ейлики* и *спóмен* ‘поминки на 52 день’, однако в лексике, в меньшей степени связанной с особенностями мусульманского ритуала, используются общеславянские наименования: *пътник* ‘умирающий’, *бéре дýше* ‘агония’, *дрýги свет (свят)* ‘тот свет’, *грон* ‘могила’, *грóбъе*, *грóбиште* ‘кладбище’ и т. д.

В сфере погребальной обрядности фиксируются различные поверья, также известные многим славянским народам: например, одежду больного эпилепсией клали в могилу умершему, чтобы тот «унес болезнь вместе с собой»; воду, которой обмывали покойного, в лечебных целях давали пить больным-эпилептикам; разводили в воде землю с могилы и «смывали» ею бородавки; не оставляли вырытую могилу пустой на ночь – если это случалось, то укладывали крест-накрест лопату и кирку сверху, и т. д.

Из сферы терминологической лексики народной мифологии общеславянскими являются наименования персонифицированных болезней: *чу́ма* ‘чума’, *гóска*, *гóстинка* ‘оспа’ (с использованием табу с целью задабривания); обозначения людей, обладающих сверхъестественными знаниями: *баяч* ‘знахарь’, *баячка*, также *вра́чка* ‘знахарка’; лексика, связанная с магическими действиями, известными во всех славянских традициях: *úr’ци*, *урчáсване* ‘сглаз, порча’. Для обозначения

ния нечистой силы, «дьявольщины» наряду с *шейтáн* 'дьявол' употребляется *дъявол*, *дъяволите*, *г'яволи* и под.

Известно характерное для балканославянского ареала в целом задабривание персонифицированных болезней, в частности оспы (*шáрка*, *гóска*, *гóстинка*), для быстрого излечения от которой в пеленки ребенку кладут сахар, обрызгивают помещение сладкой водой, пекут сладкую лепешку и раздают по кусочку соседям, обращаясь к болезни со словами: «Добро пожаловать, мы тебя накормим сладкой лепешкой», соблюдают запрет готовить жареную пищу внутри дома, «чтобы не рассердить Шарку».

Многие черты в народной культуре и отражающей ее компоненты терминологической лексике являются общими для всей восточной (балканской) части Южной Славии. Так, *сурвакáне* здесь было известно в традиционной форме: обход домов детьми с плодоносящими прутиками. «Помаки» нередко сами принимали участие в некоторых обрядах, особенно тех, которые исполнялись детьми, – *сурвакáне*, *лазаруване*. До сих пор жители села делают из белых и красных ниток украшения-обереги *мáртенички* (которые, впрочем, используют и окказионально: например, привязывают корове на хвост или рога при отеле, чтобы защитить ее от сглаза). Известна персонификация первого весеннего месяца (*Бáба Мáрта*) и комплекс ритуальных действий, связанных с поверьями о Бабе Марте. В день 1 марта стараются встать как можно раньше, чтобы «обмануть» Бабу Марту – мартовское солнце, наводящее дремоту и лень (*Бáба Мáрта да не те напекáе* «чтобы Баба Марта тебя не припекла солнцем»): желая быть весь год проворными, шустрыми в работе, рано утром до восхода солнца умываются росой («чтобы весь год быть свежими»), и приступают к делам. Специфика данной традиции связана с мотивацией подобных действий, которые направлены не на то, чтобы задобрить «Бабу Марту», как в других балканославянских традициях (вывешивание красной ткани, красных сумок и пр. во дворе), а обмануть коварный мифологический персонаж. Известно и изгнание змей и других «гадов» на «Бабу Марту», а именно – в первые 9 дней марта. Так, на третий день марта по дворам ходят дети, стучат у каждого дома и кричат: *«Бягайте, гуштерчета и змийчета!»* [Убегайте, маленькие ящерицы и змейки], за что получают деньги и сухофрукты. Кроме того, очистительный весенний ритуал осуществляется в каждом дворе самими хозяевами 9 марта (т. е. в православный праздник Сорока мучеников), когда из села «выгоняют злых духов»:



все кругом чистят, окуривают дымом, обходят вокруг дома, шумят, звенят в колокольчики для овец и кричат: «*Бѣгайте, змии, гъщери, баба Марта е дошла*» [Убегайте, змеи, ящерицы, баба Марта пришла]. Таким образом, календарное время этого известного всем балканским славянам очистительного обряда, во время которого произносятся отгонные заклинания против змей и «гадов» (с характерным зачином «Убегайте, змеи, ящерицы...»), здесь, как и во всей южной и восточной Болгарии, падает на март месяц в отличие от центральной части Южной Славии, где это происходит на св. Иеремия (1/14.V), или от греческой традиции, где исполнение аналогичных приговоров осуществляется в день св. Марка (25.IV/8.V). Устрашающий для змей и ящериц образ «бабы Марты» в весенних приговорах характерен для целого ряда родопских сел в районе Ивайловграда, Хаскова (Род.: 101), а также болгарских сел Фракии (Вакарелски 1935: 424).

В памяти жителей села Аврен сохранились и такие в прошлом общесельские праздники, которые связаны с христианской традицией восточной части Южной Славии: чествование местной повитухи на *Бабинден* (8.I), торжественное распятие вина на площади в центре села (чтобы уродил виноград) на *Трифон Зарезан* (1.II).

В календаре помаков два основных праздника: *Курбан Байрам* ‘жертвенный Байрам’ (в пищу употребляется вареное мясо принесенного в жертву барана), называемый «большой Байрам» и празднуемый целую неделю, и *Рамазан Байрам* (или *шекер-Байрам* ‘сахарный Байрам’, когда все едят сладкие кушанья, раздают конфеты детям), называемый также «малый Байрам» (трехдневный). В начале мая (по иным сообщениям – в начале марта) празднуется также день весны – *хадерлес*; осенью в конце октября – *касъм*. Весной на *хадерлес* (часто определяемый как название православного праздника св. Георгия) нанимают чабанов, а осенью на *касъм* (приходящийся на православный праздник *Димитровден*) расплачиваются с ними за работу. Жители хорошо знают день св. Георгия (*Г’орг’овден*): в этот день запрещается обрабатывать землю («земля отдыхает»), можно только сажать арбузы; запрещено шить, иначе всё лето будешь видеть змей; нельзя готовить пирог (*зелник*), иначе молоко будет некачественным (*шуштаво млеко*). Выдоенное на *Г’орг’овден* молоко само превращается в простоквашу, если его выставить под окно: проходящие в это время мимо добрые духи-ангелы *евлие* помогают хозяйкам. Чудодейственными свойствами в этот день, по поверьям, обладает утренняя роса, поэтому раньше детей заставляли собирать ее для закваски молока, чтобы

простокваша весь год была приятной на вкус; кататься по ней, сняв одежду, чтобы быть здоровыми. В канун дня св. Георгия следовало совершить первое доение овец: выдоенное на *хадерлес* молоко называют *хадерлеско* и считают его самым вкусным.

До недавнего времени жителями села исполнялся обряд вызывания дождя, называемый здесь *перпелюга*. Сиротку (девочку или мальчика) дети украшали ветками и листьями бузины, обвивая так, что ребенка не было видно за зеленью. Его водили по селу, непрерывно обрызгивая водой и распевая песню, призывающую дождь:

<i>Перпелюга, люга, лятна</i>	[Перпелюга, люга, летящая
<i>перпелюга.</i>	перпелюга.
<i>Лётни, дъж, долётни,</i>	Прилети, дождь, долети,
<i>да залéеш рáпките</i>	чтобы полить чечевицу,
<i>да напράвим колáч`ки,</i>	чтобы мы испекли хлебцы,
<i>да нахрáним сирáчки.</i>	чтобы мы накормили сирот].

Хозяйки выходили из домов, поливали «перпелюгу» водой и давали участникам обряда кукурузную муку, из которой им в последнем доме готовили кашу (*качамáк*). Перед обрядовой трапезой участники выбрасывали ветки и прочие атрибуты обряда в реку или колодец, чтобы пошел дождь (*за да вали́ дъж*).

Из окказиональных обрядов в селе также хорошо известно добывание «нового огня» (*ноф óгън*) в случае повальной эпидемии. С этим обрядом отчасти связана и история возникновения села на новом месте. Село на старом месте было истреблено чумой, поэтому новое село опахивали мужчины-близнецы с помощью волов-близнецов, начиная ритуал после захода солнца из одной точки и постепенно окружая село; полагали, однако, что та часть села, которая осталась «неопаханной» до восхода солнца, в будущем непременно погибнет (действительно, по легенде, «нижний квартал» – *долната махала* – не успели обойти, поэтому теперь он находится в запустении). Затем добывали *ноф óгън*: убедившись, что в каждом доме погашен «старый» огонь, трением сухих палок лещины (по другим версиям – вербы) двое мужчин разжигали «новый» огонь. Его разносили по домам, *да се изгорí тáа чума* [чтобы эта чума сгорела].

Представления о трапезе персонажей типа «самодива» здесь сливаются с представлениями о трапезе нечистой силой в обобщенном виде, откуда – *софрáта на дяволи, шейтáнска софрá* ‘дьяволь-

ский стол', т. е. невидимое для людского глаза опасное место, наступив на которое человек заболевает неведомой болезнью и умирает (*стѣпнала на софрата им, уради́свала на софрѣ*), – аналог невидимой трапезы «самодив» в других балканославянских регионах.

Употребляемая в быличках лексика типа *уради́свала, уради́сваши* 'заболеть после попадания в «нечистое место»' характерна, как известно, для всей восточной части Южной Славии.

В традиции села Аврен наблюдаются также черты, которые фиксируются в зоне южного балканославянского пояса (ЮБП), а также особенности, характерные для локального родопского ареала:

*Мамник, мамниче* как название чудесного помощника ведьмы известно в целом ряде областей ЮБП; *жедие* как название ведьмы – в Родобах и восточной Болгарии (подробнее см. карту в работе: Плотникова 2004: 646–657). Поверья о вредоносных действиях колдуний, называемых здесь *жиди́е, жедие* (соответственно *жедѣлък* 'вредоносные колдовские действия'), связаны в Аврене с православной Пасхой (*Вели́гден*). В дни Великого поста перед Пасхой колдунья кладет за пазуху яйцо, из которого за 21 день вылупляется черный цыпленок (*мамник, мамниче* 'выманивающий'), с помощью которого она отбирает у чужой коровы молоко и масло (подсылая его в чужой двор, подбрасывая его перья в соседский загон и т. п.). Аналогии в родопской зоне, а также во всем ЮБП многочисленны. По поверьям из села Устрем (р-н Тополовграда в южной Болгарии, область Сакар), такой цыпленок переносит своей хозяйке по зернышку соседский урожай, по капле – молоко от коровы; помогает сваливать месяц с неба (Мицева 1994: 164). В Родобах встречаются аналогичные поверья о двух сросшихся цыплятах (или цыплятах-близнецах), вылупившихся из выношенного ведьмой за пазухой яйца с двумя желтками (Мицева 1994: 164–165; Род.: 33). Поверья о чудесном цыпленке ведьмы известны в средних и восточных Родобах (в окрестностях Асеновграда, Смоляна, Хаскова, Кырджали: *мамник* (Стойчев 1965: 203; Плов.: 263), *мамяк* (Род.: 33), как в православных, так и в мусульманских селах), в Страндже: *мамяк, мамняк* (Стран.: 227). В Карнобатском крае *мамници, мамяци* – выношенные ведьмой за пазухой черные бабочки с желтыми пятнами, которых она посылает в чужое стадо, реже в поле, с целью отобрать молоко, урожай (ИККК: 193). Идея «отбирать, выманивать чужой урожай, молоко», реализуется и в названиях самой ведьмы *мамница, омайница*, известной в западных Родобах (Чеч, Че-

пино; Род.: 30), *изма̀мница*, *ма̀мячка*, *ма̀мница* (Делчево, Кочан в Пирине; Пир.: 469), а также и *презимачка* (Мариово в Македонии).

**Ламя.** В сказках села Аврен данный мифологический персонаж известен как дракон с семью змеинными головами, требующий в жертву царскую дочь. В народных представлениях традиций ЮБП *ламя* выступает в функции хранителя какого-либо места, причем в юго-восточной Македонии и Пирине в Болгарии известны этиологические легенды с участием персонажа *ламя*.

**Дра̀кус** – типичное наименование вампира в родопских селах, преимущественно – мусульманских (см. карты с комментариями в работе: Плотникова 2004: 634–645); в селе Аврен *дра̀кус* – наиболее характерное наименование вампира.

Таким образом, если рассматривать село Аврен как достаточно типичную модель культурного диалекта родопских помаков, то можно констатировать тесное переплетение элементов диахронически различающихся компонентов и в народной духовной культуре, и в отражающей ее лексике. Основные черты этого культурного диалекта свидетельствуют как о его принадлежности к восточной зоне южной Славии и конкретно – к южному балканославянскому поясу, охватывающему помимо Родоп также Сакар, Странджу, Пирин, центральную и южную Македонию, так и о его своеобразии, связанном преимущественно с конфессиональной спецификой носителей традиции.

### **Первая публикация:**

*А.А. Плотникова.* Культурный диалект родопских помаков // Языки и диалекты малых этнических групп на Балканах. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 11–12 июня 2004 г.). СПб.; Мюнхен, 2005. С. 139–146.



## Литература

---

- Авдеева 1842 – *Авдеева Е.А.* Заметки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Ангелова 1948 – *Ангелова Р.* Село Радуил. Самоковско // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948. Кн. 8–9.
- Анисимова 2012 – *Анисимова Д.Ю.* Этнолингвистические материалы из венгерской деревни Ипойфедемаш, Словакия // КБДЛ 2.
- Антонијевић 1971 – *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље // СЕЗб. 1971. Књ. 83.
- Анфертьев 1979 – *Анфертьев А.Н.* К истории мартовских обрядов в Греции // Советская этнография. М., 1979. № 1.
- Арнаудов 1969 – *Арнаудов М.* Очерци по българския фолклор. София, 1969. Т. 2.
- Афанасьев – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1994.
- Бабовић 1963 – *Бабовић Г.* Оролик. Историја, живот и обичаји једног српског села // СЕЗб. 1963. Књ. 76.
- БД – Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1962–. Кн. 1–.
- Бернштейн 2000 – *Бернштейн С.Б.* Из проблематики диалектологии и лингвогеографии. М., 2000
- БХ – Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Беговић 1887 – *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба граничара. Загреб, 1887.
- Беновска-Събкова 1995 – *Беновска-Събкова М.* Змеят в българския фолклор. София, 1995.
- БЕР – Български етимологичен речник. София, 1971–2002. Т. 1–6.
- Бернштейн 2000 – *Бернштейн С.Б.* Из проблематики диалектологии и лингвогеографии. М., 2000.
- Бессараба 1903 – *Бессараба И.В.* Материалы для этнографии Седлецкой губернии. СПб., 1903.
- Бјелетић 2002 – *Бјелетић М.* Духовна култура Словена у светлу етимологије: јсл. (x)ала // *Dzieje Słowian w świetle leksyki. Pamięci profesora Franciszka Sławskiego.* Kraków; Warszawa, 2002.

- Білий 1927 – *Білий В.* До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 3.
- БМ – Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богдановић 1992 – *Богдановић Н.* Изоглосе југоисточне Србије. Ниш, 1992.
- Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Босић 1985 – *Босић М.* Божићни обичаји Срба у Војводини. Београд, 1985.
- Босић 1996 – *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Бошковић-Матић 1966 – *Бошковић-Матић М.* Обичаји о рођењу // ГЕМБ. 1966. Књ. 28–29.
- Бурцев 1902 – *Бурцев А.Е.* Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 2.
- Буслаев 1861 – *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской словесности и искусства. Кн. 1: Русская народная поэзия. СПб., 1861.
- Вакарелски 1935 – *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. 1. // Тракийски сборник. [Вип.] 5. София, 1935.
- Вакарелски 1974 – *Вакарелски Х.* Етнография на България. София, 1974.
- Вакарелски 1990 – *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.
- Валенцова 2012 – *Валенцова М.М.* Этнолингвистическое обследование села Гельпа в Верхнем Гроне // КБДЛ 2.
- Василева 1982 – *Василева М.* Лазаруване. София, 1982.
- Васнецов 1907 – *Васнецов Н.М.* Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907.
- Вельковић 1996 – *Вельковић Д.* Топоними фитонимского порекла у Тимочком говору // Прилози из филолингвистике. Ниш, 1996. Књ. 1.
- Вендина 2008 – *Вендина Т.И.* Карпато-южнославянские языковые контакты (по данным ОЛА) // КБДЛ 1.
- Вечански 2003 – *Вечански Љ.* Бока у Банату. Панчево, 2003.
- Виноградова 1989 – *Виноградова Л.Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.
- Виноградова 2000 – *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова, Толстая 1993 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.

- Виноградова, Толстая 1995 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // *Малые формы фольклора. Сборник памяти Г.Л. Пермякова.* М., 1995.
- Влаховић 1931 – *Влаховић М.* Неки божићни обичаји у Кртолама // *Записи. Цетиње*, 1931. Књ. 11.
- Војводић 2002 – *Војводић С.* Речник славизама у румунском језику. Кикинда, 2002.
- Волков 1916 – *Волков Ф.* Этнографические особенности украинского народа // *Украинский народ в его прошлом и настоящем.* Пг., 1916. Т. 2.
- Волоцкая 1995 – *Волоцкая З.М.* Тема смерти и похорон в загадках. На славянском материале // *Малые формы фольклора. Сборник памяти Г.Л. Пермякова.* М., 1995.
- Вражиновски 1995 – *Вражиновски Т.* Народна демонологија на македонците. Скопје — Прилеп, 1995.
- Вражиновски 1998 – *Вражиновски Т.* Народна митологија на Македонците. Скопје, Прилеп, 1998. Кн. 2.
- Вујчић 1992 – *Вујчић М.* Народна вјеровања из околине Мојковца // *Расковник.* Београд, 1992. Год. 18. Бр. 69/70.
- Вулетих-Вукасовић 1934 – *Вулетих-Вукасовић В.* Призријевање // *СЕЗБ.* 1934. Књ. 50.
- Вучковић 1999 – *Вучковић Р.* Казивање о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина // *Расковник.* Београд, 1999. Год. 25. Бр. 95–98.
- Гальковский 1913 – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1913. Т. 1.
- ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ.1–.
- Георгиева 1983 – *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983.
- Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975–1978. Т. 1–5.
- Голант 2007 – *Голант Н.Г.* Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции карпато-балканского региона: Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2007.
- Голант 2008 – *Голант Н.Г.* Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // *КБДЛ 1.*
- Голант 2009 – *Голант Н.Г.* Образ женщины в балладах о строительной жертве (по материалам из карпато-балканского региона) // *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г.* СПб, 2009.
- Голант 2010 – *Голант Н.Г.* Балканские элементы в мифологических представлениях жителей Юго-Западной Румынии (по материалам экспедиции в коммуну Половрадзь, жудец Горж, область Олтения) // *Материалы полевых исследований МАЭ РАН.* СПб., 2010. Вып. 10.



- Голант, Плотникова 2012 – *Голант Н.Г., Плотникова А.А.* Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммуны Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // КБДЛ 2.
- Грбић 1909 – *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // СЕЗб. 1909. Књ. 14.
- Гриценко 2008 – *Гриценко П.Е.* Саграто-balcanica в свете «Общекарпатского диалектологического атласа» // КБДЛ 1.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- ГЦМ – Гласник Цетињских музеја. Цетиње, 1962. Књ. 2.
- Гълъбов 2000 – *Гълъбов Л.* Лексиката на говора в с. Доброславци, Софийско. София, 2000.
- Далмација 2004 – *Далмација С.* Рјечник говора Поткозарја. Бања Лука, 2004.
- Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1980. Т. 1–4.
- Данильченко 1869 – *Данильченко Н.* Этнографические сведения о Подольской губернии. Каменец-Подольский, 1869. Вып. 1.
- Дебельковић 1907 – *Дебельковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗб. 1907. Књ. 7.
- Девин 1986 – *Девин Н.* Народна музика Драгачева. Облици и развој. Београд, 1986.
- Делиниколова 1960 – *Делиниколова З.* Обичаи сврзани со поедини празници и неделни дни во Радовиш // Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. 1.
- Дечева 1931 – *Дечева Л.* Етнографски материали от село Смядово (Преславско) // Известия на семинара по славянска филологија при Университета в София. София, 1931. Т. 7.
- Дзендзелевский 1984 – *Дзендзелевский И.А.* Запреты в практике карпатских овцеводов // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
- Динић 1988 – *Динић Ј.* Речник тимочког говора // СДЗб. 1988. Књ. 34.
- Добр. – Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Домосилецкая, Жугра 1997 – *Домосилецкая М.В., Жугра А.В.* Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб., 1997.
- Дурлић 1995 – *Дурлић П. Е.* Култ мртвих као основа за одређење религије влаха // Етно-културолошки зборник. 3. Сврљиг, 1995.
- Дучић 1931 – *Дучић Ст.* Живот и обичаји племена Кучи // СЕЗб. 1931. Књ. 48.

- Дювернуа 1885–1889 – *Дювернуа Д.* Словарь болгарского языка по памятникам народной словесности и произведениям новейшей печати. М., 1885–1889.
- Ђорђевић 1953 – *Ђорђевић Т.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗб. 1953. Књ. 67.
- Ђорђевић Д. 1958 – *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗб. 1958. Књ. 70.
- Ђорђевић Т. 1958 – *Ђорђевић Т.* Природа у веровању и предању нашег народа // СЕЗб. 1958. Део 1–2. Књ. 71–72.
- Ђорђевић 1990 – *Ђорђевић Т.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд; Ниш, 1990.
- Ђурић 1934 – *Ђурић С.* Горња Краина // СЕЗб. 1934. Књ. 50.
- Елезовић – *Елезовић Г.* Речник косовско-метохиског дијалекта. Београд, 1932–1935. Св. 1–2.
- Елчинова 1989 – *Елчинова М.* Сватбената обредност во Михайловградско // Регионални проучавања на българския фолклор. Т. 1: От Тимок до Искър. София, 1989.
- Ермолов 1882 – *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 4: Народное погодоведение. СПб., 1905.
- Живковић 1987 – *Живковић Н.* Речник пиротског говора. Пирот, 1987.
- ЖС – Живая старина: Журнал. Отделение этнографии Рус. Географ. О-ва. СПб. (Пг.), 1890–1917 [4 вып. в год]. Издание возобновлено с 1994 г.
- Забылин 1990 – *Забылин Н.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1990.
- Завойко 1914 – *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. СПб., 1914. № 3–4.
- Заглада 1929 – *Заглада Н.* Побут селянскої дитини // Матеріяли до етнології. Київ, 1929. Т. 1.
- Зайковские 2001 – *Зайковская Т., Зайковский В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани) // ИСД 7.
- Захариев 1918 – *Захариев Й.* Кюстендилско крайще // СбНУ. 1918. Кн. 32.
- Захариев 1935 – *Захариев Й.* Каменица // СбНУ. 1935. Кн. 40.
- Захариев 1949 – *Захариев Й.* Пиянец // СбНУ. 1949. Кн. 45.
- Захариев 1963 – *Захариев Й.* Кюстендилска котловина. София, 1963.
- Зеленин 1926 – *Зеленин Д.К.* Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. Praha, 1926. R. 5. Sv. 2.
- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Зечевић 1981 – *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.

- Зечевић 1984 – *Зечевић С.* Из народне митологије ужичког краја // ГЕМБ. 1984. Књ. 48.
- Зечевић 1993 – *Зечевић С.* Веравања из традиције ставништва приобалних насеља Доњег Дунава // ГЕМБ. 1993. Књ. 57.
- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- ЗК – Земляробчы каляндар. Абрады і звычаі. Мінск, 1990.
- Златковић 1989 – *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору // СДЗб. 1989. Књ. 35.
- Златковић 1998 – *Златковић Д.* Душе умрлих као митолошка бића у Горњем Високу // Расковник. Београд, 1998. Год. 24. Бр. 93–94.
- Златковић 1998 – *Златковић Д.* Приглашение Германа на рождественский ужин (к изучению обычая) // Живая старина. М., 1998. № 1.
- Златковская 1978 – *Златковская Т.Д.* К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев // Советская этнография. 1978. № 3.
- ИБЕ – Извори за българската етнография. София, 1999. Т. 3.
- Иванов 1893 – *Иванов П.В.* Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Материалы для характеристики крестьянского населения Купянского уезда // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1893. Т. 5.
- Иванов 2003 – *Иванов В.В.* Происхождение и трансформации фабулы о мастере Маноле // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003.
- Иванов, Топоров 1965 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Иванова 1995 – *Иванова Р.* Старинни елементи в сватбата на Западна България // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1.
- Ивић 1994 – *Ивић П.* Српскохрватски дијалекти. Њихова структура ти развој. Прва књига // *Ивић П.* Целокупна дела. Сремски Карловци; Нови Сад, 1994.
- ИККК – История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3.
- ИСД 7 — Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 7: Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001.
- ИСД 10 – Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004.
- ИСД 12 – Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006.

- Јанковић 1951 – Јанковић Н. Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба // СЕЗБ. 1951. Књ. 63.
- Јефтић 1958 – Јефтић М. Одбрана града у Поцерини // ГЕМБ. 1958. Књ. 21.
- Јовашевић 1971 – Јовашевић Д. Обичаји у Чачанском крају // Зборник радова Народног музеја у Чачку. Чачак, 1971. № 2.
- Кабакова 1989 – Кабакова Г.И. Терминологија источнороманској календарној обрядности в сопоставлении со славјанској: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1989.
- Кабакова 1994 – Кабакова Г.И. Структура и географија легенди о мартовској старухе // Славјански и балкански фолклор. Верованија. Текст. Ритуал. М., 1994.
- Кап. – Капанци. Бит и култура на старото бугарско население в Североизточна Бугарија. Етнографски и езикови проучвања. Софија, 1985.
- Караџић 1852 – Караџић В. Ст. Српски рјечник. Београд, 1852.
- КБДЛ 1 – Карпато-балкански диалектни ландшафт. Јазык и култура. Вып. 1: Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008.
- КБДЛ 2 – Карпато-балкански диалектни ландшафт. Јазык и култура. Вып. 2: 2009–2011. М., 2012.
- КДА – Бернштейн С.Б., Иллич-Свитыч В.М., Клепикова Г.П., Попова Т.В., Усачева В.В. Карпатски диалектологически атлас. М., 1967.
- Кепов 1936 – Кепов И. Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко // СбНУ. 1936. Кн. 42.
- Керча 2007 – Керча И. Словник русинско-руски. Русинско-руски словарь. Ужгород, 2007. Т. 1–2.
- Клепикова 1992 – Клепикова Г.П. Карпатоукраински диалекти и проблеми словообразовања // Исследования по славјанској диалектологији. Карпатоукраински диалекти. М., 1992. Вып. 1.
- Клепикова 1996 – Клепикова Г.П. Семантика карпато-балканског <sup>+</sup>StrIg- в свете характеристики некоторых мифологических персонажей («компонент д в и ж е н и е») // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Клепикова 2003 – Клепикова Г.П. Карпатско јазыкознание и «Общекарпатски диалектологически атлас» // Studia Slavica Hung. Budapest, 2003. № 48/4.
- Клепикова, Попова, Усачева 1968 – Клепикова Г.П., Попова Т.В., Усачева В.В. Групировка југо-западних украинских говоров (по материалим Карпатског диалектологическог атласа) // Общеславјански лингвистически атлас. Материали и исследования. М., 1968.
- Клепикова 2008 – Клепикова Г.П. Очерки карпатској диалектологији: Предисловие. Введение // Исследования по славјанској диалектологији. Вып. 13: Славјански диалекти в ситуации јазыкового контакта (в прошлом и настоящем). М., 2008.

- Климова 2008 – *Климова К.А.* Новогреческая мифологическая лексика в сопоставлении с балканославянской: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2008.
- Кличкова 1960 – *Кличкова В.* Божикни обичаи во Скопска Котлина // Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. 1.
- Кнежевић, Јовановић 1958 – *Кнежевић С., Јовановић М.* Јарменовци // СЕЗБ. 1958. Књ. 73.
- Ковачев 1914 – *Ковачев Џ.* Народна астрономия и метеорологија // СБНУ. 1914. Кн. 30.
- Колев 1980 – *Колев Н.* Народни представи и вярвания за вихрушката // Въпроси на етнографијата и фолклористика. София, 1980.
- Колева 1981 – *Колева Т.* Гергьовден у јужните славјани. София, 1981.
- Комадинић 1995–1996 – *Комадинић Г.* Речник народне културе Чачанског краја // Зборник радова Народног музеја у Чачку. Чачак, 1995–1996. № 25–26.
- Костић 1963 – *Костић П.* Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско-ресавског и млајег херцеговачког говора // ГЕМБ. 1963. Књ. 26.
- Костић 1966 – *Костић П.* Новогодишњи обичаји у Ресави // ГЕМБ. 1966. Књ. 28–29.
- Костић 1989 – *Костић П.* Годишњи обичаји (Сјеничко-Пештерска Висораван) // ГЕМБ. 1989. Књ. 52–53.
- Крачковский 1874 – *Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- КСБ – Курский сборник. Курский губернский статистический комитет. Курск, 1901–1912. Вып. 1–7.
- Кулишић 1970 – *Кулишић Ш.* Из старе српске религије (новогодишњи обичаји). Београд, 1970.
- Левкиевская 2002 – *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
- Лов. – Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Любенов 1887 – *Любенов П.* Баба Ега, или Сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Любенов 1993 – *Любенов Р.* Бурел. Говор, фолклор, етнографија. София, 1993.
- Максимов 1994 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.
- Маламов, Каменов 1986 – *Маламов М., Каменов Б.* Бяло Поле. София, 1986.
- Мандельштам 1882 – *Мандельштам И.* Опыт объяснения обычаев индоевропейских народов, созданных под влиянием мифа. СПб., 1882.

- Мансуров 1928–1933 – *Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928–1933. Вып. 1–5.
- Маринов 1981, 1984 – *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981–1984. Т. 1–2.
- Мартинов 1958 – *Мартинов А.* Народописни материали от Граово // СбНУ. 1958. Кн. 49.
- МДАБЯ 1998 – *Домосилецкая М.В., Плотникова А.А., Соболев А.Н.* Малый диалектологический атлас балканских языков // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1998.
- МДАБЯ 2003 – Малый диалектологический атлас балканских языков. Пробный выпуск / Под ред. А.Н. Соболева. München, 2003.
- МДАБЯ 2005 – Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. 1: Лексика духовной культуры / Под ред. А.Н. Соболева. München, 2005.
- Мијатовић 1907 – *Мијатовић С.* Обичаји српскога народа из Левча и Темнића // СЕЗб. 1907. Књ. 7.
- Миков 1985 – *Миков Л.* Първомартенска обредност. София, 1985.
- Милићевић 1876 – *Милићевић М.* Кнежевина Србија. Београд, 1876.
- Милићевић 1894, 1984 – *Милићевић М.* Живот Срба селяка // СЕЗб. 1894. Књ. 1. Перезид.: Београд, 1984.
- Милосављевић 1913 – *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомолског // СЕЗб. 1913. Књ. 19.
- Мишовић 1952 – *Мишовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца // СЕЗб. 1952. Књ. 65.
- Михайлов 1996 – *Михайлов Н.А.* Фрагмент словенской мифопоэтической традиции // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Михајловић 1966 – *Михајловић В.* Српскохрватски називи ветрова. Нови Сад, 1966.
- Мицева 1994 – Невидими ношни гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.
- Мокиенко 1989 – *Мокиенко В.М.* Славянская фразеология. М., 1989.
- Моллов 1988 – *Моллов С.* Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско. София, 1988.
- МС – Мифологический словарь. М., 1991.
- МФ – Македонски фолклор. Институт за фолклор. Скопје, 1968–. Год. 1–. № 1–.
- Недельковић 1990 – *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Никифоровский 1897 – *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

- Никифоровский 1907 – *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
- Николаев 2008 – *Николаев С.Л.* Балкано-карпатские изоглоссы как реликт позднепраславянского лингвистического ландшафта // КБДЛ 1.
- Николић 1996 – *Николић Д.* Горње Драгачево. Етнолошко проучавање културних промена. Београд, 1996.
- Николов 1960 – *Николов В.* Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. 1.
- Номис 1864 – *Номис М.* Украински приказки, прислівья и таке инше. СПб., 1864.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН.
- Павлова 1990 – *Павлова М.Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- Павловић 1959 – *Павловић Ј.* Малешево и Малешевци. Београд, 1959.
- Панајотовић 1986 – *Панајотовић Т.* Дети. Живот и обичаји становништва Пиротског краја. Пирот, 1986.
- Пантелић 1974 – *Пантелић Н.* Етнолошка грађа из Буцака // ГЕМБ. 1974. Књ. 37.
- Пеев 1988 – *Пеев К.* Кукушкиот говор. Скопје, 1988. Кн. 2.
- Петреска 1998 – *Петреска В.* Пролетните обичаи, обреди и веровања кај Мијаците. Скопје, 1998.
- Петровић 1948 – *Петровић П.Ж.* Живот и обичаји у Грузи // СЕЗб. 1948. Књ. 58.
- Петровић 1992 – *Петровић С.* Митологија, магија и обичаји // Културна историја Сврљига. Ниш, 1992. Кн. 1.
- Петровић 1997 – *Петровић М.* Дојкинци. Београд, 1997.
- Петровић 2006 – *Петровић М.* Из лексике обичаја и веровања у Рађевици // ИСД 12.
- Пећо 1925 – *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне // СЕЗб. 1925. Књ. 32.
- Пир. – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучавања. Софија, 1980.
- Плов. – Пловдивски край. Етнографски и езикови проучавања. Софија, 1986.
- Плотникова 1996а – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. Переизд.: М., 2009.
- Плотникова 1996б – *Плотникова А.А.* Бобы, фасоль и горох в символике смерти и рождения // Кодови словенских култура. Бр. 1. Београд, 1996.
- Плотникова 1997 – *Плотникова А.А.* Семантический подход к описанию терминологии южнославянской обрядности // Вопросы языкознания. 1997. № 2.

- Плотникова 1999 – *Плотникова А.А.* Роль македонских материалов в этнолингвистическом изучении балканославянского ареала // Македония. Проблемы истории и культуры. М., 1999.
- Плотникова 2002 – *Плотникова А.А.* «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян // Признаковое пространство культуры. М., 2002.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2006 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистические материалы из с. Теово в Македонии (область Велеса, регион Азота) // ИСД 12.
- Плотникова 2008а – *Плотникова А.А.* Карпато-балканский диалектный ландшафт – новые перспективы: язык и культура во взаимодействии // КБДЛ 1.
- Плотникова 2008б – *Плотникова А.А.* Этнолингвистика и лингвогеография (на материале южнославянских языков и традиций) // Славянское языкознание. XIV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2008.
- Плотникова, Толстая 2003 – *Плотникова А.А., Толстая С.М.* «Молитвы» в сербской области Голия // Живая старина. М., 2003. № 1.
- Плотникова, Узенёва 2002 – *Плотникова А.А., Узенёва Е.С.* Экспедиция в болгарское село Аврен // Живая старина. М., 2002. № 4.
- Подвысоцкий 1885 – *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Пономарченко 2001 – *Пономарченко К.А.* Из материалов по этнолингвистической программе МДАБЯ с островов Родос и Карпатос (Южная Греция) // ИСД 7.
- Потебня 1905 – *Потебня А.А.* Из заметок по теории словесности. Харьков, 1905.
- Радан 2004 – *Радан М.* У походе тајновитом Карашу. Етнолошке и фолклористичке студије. Темишвар, 2004.
- Раденкович 1995 – *Раденкович Л.* Голос в народных заговорах южных славян // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995.
- Раденковић 1995 – *Раденковић Љ.* Митолошка бића везана за рођење детета // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995. № 1.
- Раденковић 1996 – *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раденковић 1991 – *Раденковић Р.* Казивања о нечистивим силама. Ниш, 1991.
- Рейли 1989 – *Рейли М.В.* Былички и поверья об «отпуске» пастуха (по материалам Архангельской области) // Русский фольклор. Л., 1989. Т. 25.
- Ристески 1975 – *Ристески М.* Баднички обичаи во некои краишта на Македонија // МФ. 1975. Год. 8. Бр. 15–16.



- РНММ – Речник на народната митологија на македонците / Ред. Т. Вражиновски. Прилеп; Скопје, 2002.
- РНП – Румынская народная поэзия. М., 1987.
- Ровинский 1901 – *Ровинский П.* Черногория в ее прошлом и настоящем. Т. 2. Ч. 2. СПб., 1901.
- Род. – Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- РСКНЈ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Т. 1–.
- Сак. – Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- Санникова 1990 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн.1–.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1. 1995; М., Т. 2. 1999; Т. 3. М., 2004; Т. 4. М., 2009; Т. 5. М., 2012.
- СДЗб – Српски дијалектолошки зборник. САНУ. Београд, 1905–. Књ.1–.
- Седакова 1984 – *Седакова И.А.* Лексика и символика свјаточно-новогодней обрядности болгар. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1984.
- Седакова 2002 – *Седакова И.А.* К проблеме заимствований в балканославянских языковых и этнокультурных системах // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002.
- Седакова 2004 – *Седакова И.А.* Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.) // ИСД 10.
- Седакова 2007 – *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
- СЕЗб – Српски етнографски зборник. Београд, 1894 –. Књ. 1–.
- Сикимић 2001 – *Сикимић Б.* Швеци црева мотају // Култ светих на Балкану. Крагујевац, 2001.
- СМЕР – Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Beograd, 2001.
- СМР 1970, 1998 – *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. Переизд.: 1998.
- Соболев 2001 – *Соболев А.Н.* Болгарский широколыкский говор: Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты. Marburg/Lahn, 2001.
- Соф. – Софийски край. Етнографски и езикови проучвања. София, 1993.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. Л. (СПб.), 1965–.
- Станојевић 1929 – *Станојевић М.* Обичаји и веровања на Тимоку // ГЕМБ. 1929. Књ. 4.

- Станојевић 1931 – *Станојевић М.* Зборник прилога за проучавање Тимочке Крајине. Београд, 1931. Књ. 3.
- Стойков 1968 – *Стойков С.* Лексиката на банатския говор // Трудове на българска диалектология. София, 1968. Књ. 4.
- Стойчев 1965 – *Стойчев Т.* Родопски речник // БД. 1965. Кн. 2.
- Стоянов 1970 – *Стоянов Ст.* Село Макоцево. София, 1970.
- Стран. – Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Страхов 1986 – *Страхов А.Б.* Семиотика славянского бытового и обрядового печенья: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1986.
- Съботинова 1998 – *Съботинова Д.* Отколишно време. Календарни празници и обичаи от Силистринско. Силистра, 1998.
- Тановић 1927 – *Тановић С.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази // СЕЗБ. 1927. Књ. 40.
- Телбизов, Векова-Телбизова 1963 – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ. 1963. Кн. 51.
- Терновская 1981 – *Терновская О.А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
- Тодоров 1993/1994 – *Тодоров Т.* Относно произхода на *сърва*, *Сърва*, *сурвакам*, *сървака*, *Сърваки* и на други производни от *сърва* // Български език. София, 1993/1994. Год. 43/44. № 4.
- Толстая 1989 – *Толстая С. М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.
- Толстая 2010 – *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Толстой 1982 – *Толстой Н.И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. [Вып.] 15: Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982.
- Толстой 1984 – *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
- Толстой 1986 – *Толстой Н.И.* «Невестка стала в поле тополем» (Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- Толстой 1992 – *Толстой Н.И.* Южнославянские *вучари*. Обряд, его структура и география // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения–1. М., 1992.

- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстые 1978 – *Н.И. и С.М. Толстые* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архипка. Традиции. М., 1978.
- Толстые 1981 – *Н.И. и С.М. Толстые* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачево и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
- Толстые 1993 – *Н.И. и С.М. Толстые* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика славянского \**vesel-*) // XI Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1993.
- Трефилова 2004 – *Трефилова О.В.* Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, р-н Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // ИСД 10.
- Трефилова 2006 – *Трефилова О.В.* Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // ИСД 12.
- Тројановић 1983 – *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји. Београд, 1983.
- ТС – Тураўскі слоўнік. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.
- Тупурдија 1982 – *Тупурдија Б.* Аграрна магија у традиционалној култури Срба // САНУ. Етнографски институт. Посебна издања. Београд, 1982. Књ. 23.
- УЗГ – Українські закарпатські говірки. Тексти. Ужгород, 2004.
- Узенёва 2001 – *Узенёва Е.С.* Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область) // ИСД 7.
- Узенёва 2004а – *Узенёва Е.С.* Этнолингвистические материалы из центральной Болгарии (с. Дылбоки, область Старой Загоры) // ИСД 10.
- Узенёва 2004б – *Узенёва Е.С.* Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Глоговица, Трынский край // ИСД 10.
- Узенёва 2006 – *Узенёва Е.С.* Этнолингвистические материалы из юго-восточной Болгарии (село Козичино (Еркеч), область Бургаса) // ИСД 12.
- Узенёва 2008 – Этнолингвистические материалы с юго-западной Украины (с. Устерики, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.) // КБДЛ 1.
- Узенёва 2010 – *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.
- Усачева 1978 – *Усачева В.В.* Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978.
- Усачева 2008 – *Усачева В.В.* Этнокультурная и этноязыковая интерференция в карпатском регионе // КБДЛ 1.

- Филипова-Байрова 1969 – *Филипова-Байрова М.* Гръцки заемки в съвременния български език. София, 1969.
- Филиповић 1939 – *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ. 1939. Књ. 54.
- Филиповић 1949 – *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗБ. 1949. Књ. 61.
- Филиповић 1952 – *Филиповић М.* Озрењаци или Маглајци. Етнолошки приказ // *Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. Sarajevo, 1952. Sv. 7.*
- Филиповић 1955 – *Филиповић М.* Белешке о народном животу на Гласинцу // *Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. Sarajevo, 1955. Sv. 10.*
- Филиповић 1967 – *Филиповић М.* Различита етнолошка грађа // СЕЗБ. 1967. Књ. 80.
- Филиповић 1972 – *Филиповић М.* Таковци (етнолошка посматрања) // СЕЗБ. 1972. Књ. 84.
- Филиповић 1986 – *Филиповић М.* Трачки коњаник. Студије из духовне културе. Београд, 1986.
- Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцулска мифологија. Етнолингвистични словник. Львів, 2002.
- Целакоски 1973 – *Целакоски Н.* Пролетните обичаи и песни во Охрид. Македонски фолклор. 1973. Год. 6. Бр.12.
- Цивьян 1985 – *Цивьян Т. В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // *Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.*
- Цивьян 1984 – *Цивьян Т.В.* К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «Плугушор» // *Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.*
- Цивьян 1990 – *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Чажкановић 1994 – *Чажкановић В.* Стара српска религија и митологија. Пета књига. // *Чажкановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије. Београд, 1994.
- Черепанова 1996 – *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Чёха 2012 – *Чёха О.В.* «Звезды скину на поднос и луну на землю»: греко-славянские параллели в быличках о колдуньях // КБДЛ 2.
- ЧО – Чипровски обичаи. Чипровци, 1984.
- Чубинский 1872 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. Т.1. Вып. 1: Верования и суеверия. СПб., 1872.

- Чулков 1786 – *Чулков М.Д.* Абевега русских суеверий, идолопоклоннических приношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.
- Шкарић 1939 – *Шкарић М.* Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком Гором // СЕЗБ. 1939. Књ. 54.
- Шухевич 1999 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Верховина, 1999. Ч. 3.
- Юллы, Соболев 2002 – *Юллы Дж., Соболев А.Н.* Албанский тоскский говор села Лешня (краина Скрапар): Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. Marburg an der Lahn, 2002.
- Юллы, Соболев 2003 – *Юллы Дж., Соболев А.Н.* Албанский гегский говор села Мухурр (краина Дибыр): Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. Marburg an der Lahn, 2003.
- Якушкина 2006 – *Якушкина Е.И.* Этнолингвистические материалы из западной Сербии (с. Ставе, Валевский край) // ИСД 12.
- Andrei 2007 – *Andrei D.* Monografia comunei Lipia. Județul Buzău. Râmnicu Sărat, 2007.
- Archiwum – Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniw. Jagiellońskiego (Kraków).
- Ardalić 1915 – *Ardalić V.* Godišnji običaji (Bukovica u Dalmaciji) // ZNŽO. 1915. Knj. 20.
- Arhiv EAJ – Etnološki atlas Jugoslavije. Arhivska grada. Filozofski fakultet u Zagrebu.
- Bodnar 1911 – *Bodnar J.* Myjava. Myjava, 1911.
- Bošković-Stulli 1959 – *Bošković-Stulli M.* Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.
- Czerny 1896 – *Czerny A.* Istoty mityczne serbów łużyckych // Wisła. Warszawa, 1896. № 4.
- ČL – Český lid. Praha, 1891–. R. 1–.
- Dolenc 2000 – *Dolenc J.* Kres na grebljici. Založba Kmečki glas (Glasovi, 22). Ljubljana, 2000.
- Dulčić 1985 – *Dulčić J., Dulčić P.* Rječnik bruškoga govora // Hrvatski dijalektološki zbornik. Zagreb, 1985. Knj. 7. Sv. 2.
- Filipović 1969a – *Filipović M.* Prilozi etnološkom proučavanju severo-istočne Bosne. Sarajevo, 1969.
- Filipović 1969b – *Filipović M.* Majeveca s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba // Djela ANU BiH. Sarajevo, 1969. Knj. 34.
- Fischer 1921 – *Fischer A.* Zwyczajaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Franić 1936 – *Franić J.* Etnografske zabilješke iz sreza slavonsko-požeškog // Vjesnik etnografskog muzeja u Zagrebu. Zagreb, 1936. Knj. 2.
- Gaj-Piotrowski 1967 – *Gaj-Piotrowski W.* Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa // Prace i materiały etnograficzne. Wrocław, 1967. T. 26.

- Gavazzi 1978 – *Gavazzi M.* Vrela i sudbine narodnih tradicija. Zagreb, 1978.
- Ghinoiu 2005 – *Ghinoiu I.* Comoara satelor: calendar popular. București, 2005.
- Ghinoiu 2007 – *Ghinoiu I.* Sărbători și obiceiuri românești. București, 2007.
- Gorovei 1915 – *Gorovei A.* Credinți și superstiții ale poporului Român. București, 1915.
- Guttowa 1950/1951 – *Guttowa T.* Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesady wśród rybaków Polskiego Wybrzeża // *Prace i materiały etnograficzne.* Łódź – Lublin, 1950/1951. T. 8/9.
- Hahn 1854 – *Hahn J.* Albanische Studien. Jena, 1854. Bd. 2.
- Hećimović 1940 – *Hećimović M.* Ovčarstvo u selu Ivšević Kosi u Lici // *Etnografska istraživanja i građa.* Zagreb, 1940. Knj. 2.
- Horn. – Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Horvat 1896 – *Horvat R.* Koprivnica u Hrvatskoj // *ZNŽO.* 1896. Knj. 1.
- Horváthová 1986 – *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.
- Ivančan 1971 – *Ivančan I.* Lički narodni plesovi // *Narodna umjetnost.* Zagreb, 1971. Knj. 8.
- Ivanišević 1905 – *Ivanišević F.* Narodni život i običaji // *ZNŽO.* 1905. Knj. 10. Sv. 2.
- Jakobson 1950 – *Jakobson R.* Slavic Mythology // *Funk and Wagnalls Dictionary of Folklore, Mythology and Legend.* New York, 1950. V. 2.
- Jardas 1957 – *Jardas J.* Kastavština // *ZNŽO.* 1957. Knj. 39.
- Jovičević 1928 – *Jovičević A.* Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori) // *ZNŽO.* 1928. Knj. 26. Sv. 2.
- Kajmaković 1961 – *Kajmaković R.* Božićni običaji (Livanjsko polje) // *Glasnik Zemaljskog muzeja.* Nova serija. Sarajevo, 1961. Knj. 15–16.
- Kajmaković 1962 – *Kajmaković R.* Narodni običaji (Imljani) // *Glasnik Zemaljskog muzeja.* Nova serija. Sarajevo, 1962. Knj. 17.
- Kajmaković 1973 – *Kajmaković R.* Arhaični novogodišni običaji dinarskog stanovništva // *Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.* Sarajevo, 1973. 10.
- Kajmaković 1978 – *Kajmaković R.* Narodni običaji stanovništva Dervente // *Glasnik Zemaljskog muzeja.* Etnologija. Nova serija. Sarajevo, 1978. Knj. 30–31.
- Karłowicz – *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900–1911. T. 1–6.
- Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.
- Klarić 1901 – *Klarić I.* Kralje u Hrvatskoj // *ZNŽO.* 1901. Knj. 6.
- Kocjan, Hadalin 1993 – *Kocjan D., Hadalin J.* Bejži zlodej, baba gre. (Založba «Kmečki glas.» Ljubljana, 1993.

- Kolberg 1963 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz.3. Wrocław – Poznań, 1963.
- Kolberg 1967 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 48. Tarnowskie–Rzeszowskie. Wrocław – Poznań, 1967.
- Krajczar 1996 – *Krajczar K.* Kralič pa lejpa vida. (Založba «Kmečki glas».) Ljubljana, 1996.
- Kubiak 1981 – *Kubiak I., Kubiak K.* Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981.
- Kulišić 1953 – *Kulišić Š.* Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena // Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. Sarajevo, 1953. Knj. 8.
- Kulišić 1979 – *Kulišić Š.* Stara slovenska religija u svijetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških. Sarajevo, 1979.
- Kutleša 1993 – *Kutleša S.* Život i običaji u Imockoj Krajini. Imotski, 1993.
- Lang 1914 – *Lang M.* Samobor: Stvorovi kao ljudi // ZNŽO. 1914. Knj. 19.
- Lozica 2002 – *Lozica I.* Poganska baština. Zagreb, 2002.
- MALR – Micul Atlas Lingvistic Român. Serie Nouă. București, 1987. Vol. 2.
- Maluckov 1985 – *Maluckov M.* Rumuni u Banatu. Novi Sad, 1985.
- Marković 1940 – *Marković T.* Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini // Etnografska istraživanja i građa. Zagreb, 1940. Knj. 2.
- Markuš 1972 – *Markuš M.* Obradny štédrovečerný chlieb na východnom Slovensku // Slovenský národopis. Bratislava, 1972. № 20.
- Matičetov 1965 – *Matičetov M.* Pitanje vetra pri Slovencih // Народно стваралаштво. Folklor. 1965. Год. IV. Св. 15–16.
- Medvešček 1991 – *Medvešček P.* Na rdečem oblaku vinograd rase. (Založba «Kmečki glas».) Ljubljana, 1991.
- Mikac 1907 – *Mikac F.* Božićni običaji i vjerovanja // ZNŽO. 1907. Knj. 12.
- Mikac 1934 – *Mikac J.* Vjerovanja (Brest u Istri) // ZNŽO. Sv. 2. 1934. Knj. 29.
- Möderndorfer 1948 – *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. T. 2: Prazniki. Celje, 1948.
- Morato 2002 – *Morato N.* Mrak eno jutrnja. (Založba «Kmečki glas».) Ljubljana, 2002.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Cz. 1.
- Muşlea, Bîrlea 1970 – *Muşlea I., Bîrlea O.* Tipologia folklorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Haşdeu. Bucureşti, 1970.
- Nahodil, Robek 1952 – *Nahodil O., Robek A.* Česke lidové pověry. Praha, 1952.
- Pajek 1884 – *Pajek J.* Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Pamfile 2005 – *Pamfile T.* Sărbătorile la Români. Studiu etnografic. Bucureşti, 2005.

- Pośpiech 1987 – *Pośpiech J.* Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Radešček 1984 – *Radešček R.* Slovenske ljudske vraže. Ljubljana, 1984.
- Rakita 1971 – *Rakita R.* Narodna vjerovanja u predelu Janj // Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. Sarajevo, 1971. Knj. 26.
- Savić 1976 – *Savić S.* Etnografska građa iz Donjeg Birča // Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Građa. Sarajevo, 1976. Knj. 20.
- Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. T. 1–4.
- Snoj 2003 – *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. Ljubljana, 2003.
- Stănciulescu 2006 – *Stănciulescu St., Stănciulescu I.* Aref. Monografia satului. București, 2006.
- Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław etc., 1967–1976. T. 1–7.
- Șăineanu 1922 – *Șăineanu L.* Dicționar universal al limbei române. București, 1922.
- Šešo 2003 – *Šešo L.* O krsniku: od tradicijske pojave u predajama do stvarnog iscjelitelja // Studia Ethnologica Croatica. Zagreb, 2003. № 14/15.
- Šmitek 1998 – *Šmitek Z.* Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 1998. 1.
- Świętek 1893 – *Świętek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnie. Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- Tomšič 1989 – *Tomšič M.* Noč je moja, dan je tvoj. (Založba «Kmečki glas».) Ljubljana, 1989.
- Vlahović 1972 – *Vlahović P.* Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.
- Vukanović 1986 – *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2.
- Udziela – Przesady i zabobony (1888–1925) ze zbiorów Seweryna Udzieli (Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Nr. inv. 1/1554, sygn. miejsca II/1249).
- Znamierowska-Prüfferowa 1947 – *Znamierowska-Prüfferowa M.* Przyczynek do magii i wierzeń rybakow // Prace i materiały etnograficzne. Lublin, 1947. T. 6.
- ZNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896–. Knj. 1–.
- Zovko 1901 – *Zovko I.* Vjerovanja iz Herceg-Bosne // ZNŽO. 1901. Knj. 6.



Научное издание

*Анна Аркадьевна Плотникова*

**ЮЖНЫЕ СЛАВЯНЕ  
В БАЛКАНСКОМ И ОБЩЕСЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТЕ:  
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ**

Корректор *О.В. Трефилова*

Оригинал-макет: *А.А. Улыбина, М.Н. Толстая*

Дизайн обложки: *А.А. Улыбина*

---

Подписано в печать 20.11.2013 г. Объем 24 п.л.  
Тираж 500 экз. Формат 60х90/16.