

Российская академия наук  
Институт славяноведения  
Отдел этнолингвистики и фольклора

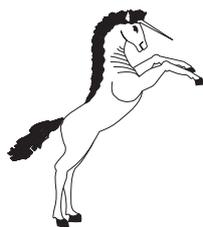
С.М. Толстая  
Т.А. Агапкина  
Л.Н. Виноградова  
М.М. Валенцова  
М.Н. Толстая  
А.А. Плотникова  
Д.Ю. Ващенко  
О.В. Трефилова  
М.В. Ясинская  
А.В. Гура  
Г.П. Пилипенко  
А.И. Чиварзина  
О.В. Чёха  
О.Д. Сурикова  
Е.Д. Бондаренко

# Славянские архаические ареалы в пространстве Европы

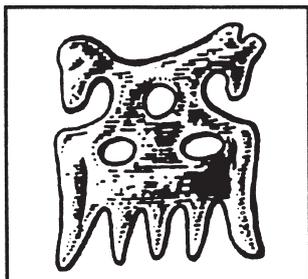


Москва «Индрик» 2019

Институт славяноведения РАН



Библиотека  
Института славяноведения



Отдел  
этнолингвистики и фольклора

Институт славяноведения РАН

# **Славянские архаические ареалы в пространстве Европы**



Москва «Индрик» 2019

УДК 81:39

С 47

Авторская работа С.М. Толстой, Т.А. Агапкиной,  
Е.Д. Бондаренко, М.М. Валенцовой, Д.Ю. Ващенко, А.В. Гуры,  
Г.П. Пилипенко, А.А. Плотниковой, О.Д. Суриковой, А.И. Чиварзиной  
выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда  
(проект № 17-18-01-373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы:  
этнолингвистические исследования»)

*Редакционная коллегия:*

С.М. Толстая (ответственный редактор),  
А.В. Гура, А.А. Плотникова, М.В. Ясинская (ответственный секретарь)

*Рецензенты:*

член-корреспондент РАН А.Л. Топорков,  
доктор филологических наук И.А. Седакова

**Славянские архаические ареалы в пространстве Европы.**

Колл. монография / Отв. ред. С.М. Толстая. –

М.: «Индрик», 2019. – 424 с., ил.

(Библиотека Института славяноведения РАН; 21).

**ISBN 978-5-91674-564-1**

**DOI 10.31168/91674-564-1**

**ISSN 2619-0834**

В книгу включены статьи и материалы, отражающие результаты работы над исследовательским проектом «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования». Целью проекта было изучение языка и традиционной народной культуры архаических регионов Славии с помощью комплексных методов, разработанных Московской этнолингвистической школой акад. Н.И. Толстого и апробированных в ходе работы над пятитомным словарем «Славянские древности» (М., 1995–2012). К архаическим регионам отнесены Полесье, Подлясье (Польша), Карпаты по обе стороны восточно-западнославянской границы; Русский Север; в Южной Славии – зоны сербско-болгарского и македонского пограничья, словенское Прекмурье и некоторые другие, а также островные славянские ареалы в Венгрии, Румынии, Австрии и др. Публикуемые работы основаны на полевом и архивном материале, в значительной степени впервые вводимом в научный оборот.

Книга адресована специалистам по языкам, фольклору, этнографии славян и всем, интересующимся традиционной духовной культурой.

**ISBN 978-5-91674-564-1**

**ISSN 2619-0834**

© Коллектив авторов, Текст, 2019

© Оформление, Издательство «Индрик», 2019

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

---

От редколлегии (С.М. Толстая) .....	7
<b>Т.А. Агапкина.</b> Параллели в области вербальной магии у восточных и южных славян .....	10
<b>Л.Н. Виноградова.</b> Восточнославянские версии сюжета «громовержец преследует своего противника» .....	39
<b>М.М. Валенцова.</b> Архаические черты карпато-славянской мифологии .....	69
<b>М.Н. Толстая.</b> Две церковнославянские формулы в мифологии украинского Закарпатья .....	96
<b>А.А. Плотникова.</b> Градищанские хорваты Австрии, Венгрии и Словакии: этнолингвистическое исследование .....	114
<b>Д.Ю. Ващенко.</b> Лексика похоронной обрядности градищанских хорватов Венгрии и Южной Словакии в ареальном аспекте .....	134
<b>О.В. Трефилова.</b> Похоронно-поминальная обрядность одного болгарского села в Валахии (Румыния) в этнолингвистической перспективе: ареальный аспект .....	147
<b>М.В. Ясинская.</b> Календарные поминальные обряды и обычаи словенцев .....	187

---

---

<b>А.В. Гура.</b> О специфике культурной традиции одной архаической славянской зоны: свадебный обряд словенского Прекмурья .....	203
<b>Г.П. Пилипенко.</b> Язык и традиционная культура протестантов в Прекмурье: самопрезентация и восприятие иноконфессиональными соседями .....	228
<b>А.И. Чиварзина.</b> Кумановский регион на стыке балканославянских традиций: обряды изгнания «гадов» и диких животных .....	266
<b>О.В. Чёха.</b> Заметки о названиях святочных хлебов в северной Греции .....	276
<b>С.М. Толстая.</b> Полесские похоронные причитания в сопоставлении с севернорусскими .....	291
<b>О.Д. Сурикова.</b> «Причитания Северного края» Е.В. Барсова как источник изучения лексики Русского Севера .....	330
<b>Е.Д. Бондаренко.</b> К составлению свода любительских словарей говоров Русского Севера .....	354
Народная медицина, заговоры и бытовая магия Волынской губернии (по материалам М.Ф. Кривошапкина из архива РГО) <i>Публикация и комментарии Т.А. Агапкиной</i> .....	385
Общий список работ, выполненных участниками проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» .....	417

---

---

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

---

---

**В** книге публикуются статьи и материалы, отражающие результаты работы над исследовательским проектом «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанным Российским научным фондом (грант № 17-18-01-373). Проект предусматривал изучение славянских архаических регионов в пространстве Славии и за ее пределами с помощью комплексных методов, разработанных Московской этнолингвистической школой академика Н.И. Толстого и апробированных в ходе работы над словарем «Славянские древности» (СД), в котором народная традиция представлена во всех ее аспектах и проявлениях (язык, обряды, верования, фольклор, народное искусство) как единая сложная система жанрово разнообразных «текстов», за которыми стоит единый символический язык культуры и общие для всех видов текстов представления о мире и система ценностей. Обращение к ареальному и региональному аспекту славянской народной традиции продиктовано необходимостью получить представление о ее территориальном разнообразии. Если для славянских языков благодаря лингвистической географии и картографированию существует четкая картина диалектного членения и территориального распространения отдельных языковых явлений на территории Славии, то подобного представления до сих пор нет в отношении фольклора и традиционной народной культуры славян. Многолетний опыт этнолингвистического изучения Полесья, где в 1970–1980-х гг. по инициативе и под руководством Н.И. Толстого велись планомерные полевые этнолингвистические исследования (СБФ 1986; 1995), показал, что отдельные ареалы могут обладать особой значимостью в общеславянской перспективе и служить в определенной степени моделью праславянского языкового и культурного состояния. Полесье, конечно, не единственный архаический ареал в пространстве Славии. Выбор регионов исследования в данном проекте определялся несколькими критериями: архаическим характером языковой и культурной традиции региона, ее хорошей сохранностью, ее

недостаточной изученностью, представлением о месте данного региона в общеславянском континууме. К этим регионам, кроме Полесья, относятся примыкающее к Полесью Подлясье (Польша), Карпаты по обе стороны восточно-западнославянской границы (Украина, Словакия, Польша), где также многократно проводился полевой сбор материала; Русский Север, планомерное этнолингвистическое изучение которого началось сравнительно недавно (Архангельская, Вологодская и Костромская области); в Южной Славии – это прежде всего зоны сербско-болгарского и македонского пограничья, словенское Прекмурье и некоторые другие. Кроме того, большой интерес представляют так называемые островные ареалы – такие как анклав градищанских хорватов в Венгрии и Словакии, русинские села в Словакии, старообрядческие острова в Румынии, Польше, Прибалтике (Плотникова 2016).

Изучение архаических зон Славии в методологическом отношении базируется на двух дополняющих друг друга подходах. В первом случае объектом исследования оказывается сама архаическая зона, характерные для нее явления языка и традиционной народной духовной культуры (как атомарные факты, так и целые тематические блоки) и ее связи с другими регионами. Во втором случае это изучение отдельных фрагментов языка и культурной традиции славян (например, народный календарь, народная демонология, отдельные фольклорные жанры и т. п.) в аспекте их географии на карте Славии с особым вниманием к связям и параллелям между разными (особенно отдаленными друг от друга) славянскими регионами.

Немаловажной причиной обращения к данной теме является то, что архаические зоны Славии стремительно утрачивают свою самобытность, что является неизбежным следствием процессов урбанизации и глобализации, поэтому их исследование становится важнейшей гуманитарной миссией современных славистов.

Статьи и материалы, включенные в эту книгу, группируются в несколько блоков. В первом блоке представлены работы более широкого ареального охвата, касающиеся крупных территориальных единиц – восточнославянских, южнославянских, карпатских. В них предметом внимания авторов оказываются отдельные явления языка и культуры, на примере которых удастся показать соотношение разных региональных традиций. Вторая группа статей посвящена островным ареалам – языку и духовной культуре градищанских хорватов в Австрии, Венгрии и Словакии, болгар в Румынии. Третий блок включает работы, посвященные пограничным этнокультурным зонам – словенскому Прекмурью, македонскому Кумановскому региону, Северной Греции, граничащей с Болгарией. В четвертый блок объединены статьи, рассматривающие крупные восточнославянские языковые и культурные явления – погребальный и поминальный фольклор Полесья и Русского Севера, лексику

в восприятии носителей севернорусских диалектов. В приложении публикуются материалы Волинской губ. по народной медицине и магии из архива Русского географического общества.

Работа над проектом включала не только подготовку и написание статей, но прежде всего полевые экспедиционные исследования в разных славянских и смежных с ними регионах – на Русском Севере, в Польше, Словакии, на Карпатах, в Австрии, Венгрии, Румынии, Болгарии, Сербии, Македонии, Словении, Греции. Полевые исследования велись с помощью специальных этнолингвистических тематических вопросников. Каждый такой регион и каждая языковая или этнокультурная область изучались в общеславянской перспективе.

Проблематике проекта были дважды посвящены Толстовские чтения в Ясной Поляне: в 2018 г. на них обсуждалась тема «Принципы и методы ареальных сопоставлений в сфере языка и народной культуры славян»; в 2019 г. – тема «Язык и традиционная народная культура архаических ареалов Славии на общеславянском и европейском фоне»; участники проекта выступали также с докладами на многих международных и отечественных конференциях.

Поскольку эта книга не исчерпывает всего, что удалось сделать и опубликовать по теме данного проекта за три года (2017–2019), в конце книги приводится полный список публикаций (статей, тезисов, обзоров, рецензий), отражающих разные стадии и направления в разработке тематики проекта.

### Сокращения

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.

СБФ 1986 – Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1986.

СБФ 1995 – Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1995.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.

---

---

Т.А. Агапкина

## ПАРАЛЛЕЛИ В ОБЛАСТИ ВЕРБАЛЬНОЙ МАГИИ У ВОСТОЧНЫХ И ЮЖНЫХ СЛАВЯН

---

---

Нам уже приходилось писать о схождениях в области заговорной сюжетики, которые обнаруживаются при сопоставительном исследовании заговоров (Агапкина 2016). И хотя большая часть соответствий между восточнославянской и балканославянской традициями сконцентрирована в карпатоукраинской заговорной традиции, мы намеренно выходим за рамки карпатоукраинского региона и привлекаем более широкий восточнославянский материал, что позволяет сосредоточиться на поиске не только межрегиональных, но и кросс-славянских соответствий. Ниже мы с разной степенью подробности рассмотрим четыре случая, которые демонстрируют подобные связи.

В рамках нашего давнего исследования магического лечения детской бессонницы мы обратим внимание на две группы заговоров.

Случай **первый**. Славянские заговоры от детской бессонницы за последние два десятилетия не один раз становились предметом изучения. Особое внимание исследователи обращали на мифологических персонажей, упоминаемых в этих заговорах, которые, в свою очередь, были тесно связаны с демонологическими представлениями местных традиций. Интерес к заговорам от детской бессонницы подогревал и тот факт, что фрагментарный пересказ заговора от детской бессонницы с упоминанием одного из таких персонажей входил в так называемый «Каталог магии» – свод поучений для священников по вопросам тайной исповеди («Summa de confessionis discretione...»). Эта

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.2

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (№ 17-18-01-373).

рукопись, составленная на латыни монахом этого монастыря неким братом Рудольфом, датируется первой половиной XIV в. и происходит из монастыря цистерсов в Верхней Силезии (ныне это местечко Руды, Рациборского пов. Силезского воев.). Материалы «Каталога магии» находят соответствие как в польских, так и в немецких материалах более позднего времени. По интересующему нас вопросу брат Рудольф сообщал, в частности, следующее: «Retro ostium stantes vespere puerum in sinu gestantes vocant mulierem silvestrem, quod faunam dicimus ut puer fauni ploret, suus taceat» [Вечером, держа ребенка на руках, выходят за двери и призывают лесную женщину, которую мы называем Фауной, чтобы дитя Фауны плакало, а их оставалось спокойным] (Karwot 1955: 23).

Мы предположили, что, судя по характеру сообщения, речь идет о магической практике, составной частью которой была вербальная формула («призывают лесную женщину, чтобы <ее> дитя плакало, а их оставалось спокойным»), а также попытались восстановить ее инвариант (см. об этом сообщении из «Каталога магии» подробнее: Karwot 1955; Budziszewska 1982; Виноградова 1993/2016; Агапкина, Топорков 1990 и мн. др.).

В разных регионах Восточной и Юго-Восточной Европы известны разговоры от детской бессонницы, обращенные к лесным бабе и деду, лесной матери, а также к лесу или отдельным деревьям, с предложением установить родственные отношения и, как результат, – обменять сон одного ребенка на крик другого, причем дети человека и лесного персонажа обязательно позиционируются как разнополюе. Таков в общих чертах инвариант рассматриваемого нами разговорного сюжета; его опорными точками являются следующие: два партнера: человек и мифический персонаж/дерево/лес/др.; подразумеваемые у них дети противоположных полов, причем дитя человека страдает от бессонницы; обменные отношения, в результате которых дитя человека должно избавиться от бессонницы. Приведем несколько примеров заговоров, в большей или меньшей степени отвечающих этому инварианту:

– «Добры дзень, заморская бабка! Добры дзень, лясовы дзядок! Пасватаймасыя, пабратаймасыя, пакумемасыя, палюбемасыя. У мяне сыноч, у цябе дочачка, пажанема, падружэма. Няхай тваёй дочачцы крыксы-крыксавіцы і плаксы-плаксавіцы, а майму сынку спанне-прыбыванне. Усякія вочы хай прымае. Каб твая дочачка крычала і верашчала, а мой сыноч спаў і прыбываў...» (Замовы 1992, № 1169, Гомельская обл., Лельчицкий р-н);

– «Добрий вечір, куме дубе, побратаймося, посватаймося, – у тебе дубок, а в мене берізка, у тебе синок, а в мене дочка; візьми собі

крикливиці триливиці, – а дай мойї дочці сонливиці-дрімливиці. У тебе гіллє широке, будеш її колихати, дитина буде спати» (ИИФЕ, ф. 15-3, ед. хр. 143, л. 98; Житомирская обл., Коростышевский р-н);

– «U, mama pădurii, u, miaza nopții pînă astă seară a plîns băiatul meu de fata ta, acum să plînga fata ta de băiatul meu. Eu îți arunc pîne, tu să dai somnul și liniștea, să doarmă ca mielul, să se îngrase ca purcelul» [У, лесная мать, у, полночь, до сегодняшнего дня мой сын плакал о твоей дочери, пусть же теперь твоя дочь плачет о моем сыне. Я бросаю тебе хлеб, а ты пошли сон и покой, чтоб он спал, как ягненок, потолстел, как поросенок] (Gorovei 1931: 372, Румыния);

– «Бабо, Горо, на... Мойто момче да не плаче за твойто момиче, а твойто момиче да плаче за нашето момче [Баба, Лес... Пусть мой мальчик не плачет по твоей девочке, а твоя девочка пусть плачет по нашему мальчику]» (Капанци: 174, с.-вост. Болгария);

– «Мума падуру, / горска мајко, / польска мајко, / вапиркињо! / Што си се на Милана (*име детета*) искезила, / што си се избучила?.. / Доста си ти очи бучила, / доста си ти Милана пудила, / од сад, нек се пуди твоје дете!» [Мума падуру, лесная мать, полевая мать, вампирица! Что ты на Милана оскалилась, что ты выпучилась?.. Достаточно ты глаза пучила, достаточно ты Милана пугала, отныне пусть пугается твое дитя!] (Пауновић 1970: 62, Сербия, Неготинский край).

Поскольку в книге 2010 г. мы подробно рассмотрели сюжетный состав этих заговоров (Агапкина 2010: 269–278), в настоящей работе мы остановимся на других их аспектах в разных славянских традициях, и в том числе на особенностях их распространения.

Первое, что бросается в глаза, – это количественная неравномерность их распределения по традициям. Наибольшая плотность записей наблюдается в украинской и белорусской традициях, где в общей сложности зафиксировано на данный момент соответственно 49 и 45 заговоров. Для русской заговорной традиции этот сюжет нехарактерен – мы насчитали немногим более полдесятка заговоров с территории Европейской России (в основном с запада и северо-запада, а также Кубани).

Что касается Балкан, то известно, что такие заговоры в большом количестве есть в румынской традиции, но, к сожалению, мы располагаем лишь единичными их записями<sup>2</sup>, а также указаниями на то, что они отмечены в Буковине и Молдове (Candrea 1999: 384–385). У болгар и в восточной Сербии подобные заговоры есть, хотя их и

<sup>2</sup> В. Будзишевска отмечает, что «большая часть румынских заговоров от плача обращена к лесной русалке (*mama pădurii*)» (Budziszewska 1982: 412).

совсем немного: мы обнаружили всего шесть сербских<sup>3</sup> и пять болгарских<sup>4</sup> текстов, в точности отвечающих инварианту этого заговорного сюжета, и это несмотря на наличие объемных и репрезентативных собраний сербских и болгарских заговоров. Наконец, по одному заговору имеется у чехов и поляков.

Второе наблюдение касается мифологических персонажей, к которым обращены заговоры. На большей части той территории, где зафиксирован рассматриваемый сюжет, как мы уже говорили, заговор чаще всего обращен к лесным бабе и деду, а также к лесной матери. Это:

– укр. *ded лесовик, баба куткова, did боровай, воровий* <боровый?> *ded, ворова* <боровая?> *баба, did Zaliskij, лісничий* и др.;

– бел. *дзед лесавы, баба барава, лесавы дзед, лесавая баба, лясовы дзядок, лисавой дзед, лисавая баба Марына, лесовые дзеды и бабы, лясавы, верасовы дзядок, верасовая бабка, лясун;*

– румын. *тита* (или *тата*) *rădurii* [мать леса];

– болг. *баба Гора, горска майка;*

– серб. *горска мајка, горска вештица, шумина мати, горан, вила.*

Эти персонажи, называемые «лесными», по-разному вписаны в местные мифологические системы. Известно, что в украинской и белорусской мифологиях представления о лесных персонажах крайне «размыты», и в частности в них отсутствуют сведения о том, что эти персонажи имеют отношение к детской бессоннице (СД 3: 104–108). Поэтому можно с большой уверенностью говорить о том, что лесные деды и бабы восточнославянских заговоров от детской бессонницы являются скорее всего сугубо заговорными фольклорными образами, а не персонажами местных мифологических систем: эти лесные деды и бабы не насылают бессонницу на детей и не отождествляются с нею, как это происходит на Балканах с лесной матерью<sup>5</sup>.

Румынский персонаж *тита* (или *тата*) *rădurii* «мать леса» широко известен в румынской мифологической системе и является общерумынским, а его имя означает не только женского лесного духа, в том

<sup>3</sup> Грбић 1909: 124, Болевац; Ђорђевић 1958: 430, Лесковацкое Поморавье; Пауновић 1968: 104, вост. Сербия; Пауновић 1970: 62, окрестности Неготина; Раденковић 1982: 243, № 407, вост. Сербия; Плотникова 2018: 468, окрестности Прибоја.

<sup>4</sup> Стамболиев 1905: 54, Берковско; Капанци: 174; Тодорова-Пиргова, № 496, Сакар, Младиново; Петрова 1990: 225, северо-вост. Болгария; Захариев 1918: 127, окрестности Кюстендила.

<sup>5</sup> Такая ситуация не выглядит исключительной: напомним, что севернорусская *полуночица* также оказывается по преимуществу персонажем заговоров, которые и формируют ее мифологию.

числе ответственного за детскую бессонницу и хорошо знакомого с лекарственными растениями, но также и сами лекарственные травы, с помощью которых ее лечат (см.: Candrea 1999: 189–192, 344–345; Голант, Плотникова 2012: 417 и мн. др.).

У болгар и сербов ситуация несколько иная, чем у румын: лесная мать известна в соответствующих мифологических системах скорее как персонаж заговоров, чем как полноценный мифологический персонаж, вызывающий детскую бессонницу и продолжительный ночной крик (и в этом смысле ситуация у балканских славян напоминает ту, что сложилась у славян восточных). Вместе с тем, «идя по пути» румынской традиции, соответствующие слова и выражения – болг. *горска майка* и серб. *горска мајка*, *шумина мати* – имеют более широкий круг значений, чем *лесной дед* и *лесная баба* у восточных славян. Если в заговорах они используются как обозначения демонов, вызывающих бессонницу у маленьких детей (причем не только в исследуемом нами сюжетном типе, но и в других болгарских и сербских заговорах от детской бессонницы), то в диалектах слова и выражения типа *горска майка*, *горска мајка*, *шумина мати* обозначают и сам детский недуг, т. е. детскую бессонницу (ср. серб. *горска*), и фитоним (ср. болг. *горска мајка*).

По мнению У. Дуковой, соответствующие болгарские и сербские мифонимы были заимствованы болгарами в Банате и некоторыми сербскими диалектами из румынской традиции. Тот факт, что наименование *tuta* (или *tata*) *pădurii* «мать леса» является общерумынским, позволяет, по мнению исследовательницы, считать именно румынский язык донором, откуда выражение «мать леса» попало в балканославянскую традицию (см.: Дукова 2015: 160–164). На то, что соответствующие балканославянские персонажи явно наследуют румынскую традицию, указывает и тот факт, что интересующие нас заговоры от детской бессонницы, обращенные к «лесной матери», встречаются в восточной Сербии преимущественно на территории проживания балкано-романских владов.

Говоря о специфике мифологических персонажей, упоминаемых в интересующих нас заговорах, надо отметить одно важное отличие восточнославянской традиции от балканской. Оно заключается в том, что украинские и белорусские лесные деды и бабы – скорее партнеры человека в магической коммуникации, в то время как румынская, сербская и болгарская лесная мать в большей степени является антагонистом человека и его ребенка, чем, собственно, объясняются устрашающие характеристики, которые придаются этому персонажу, см. такие ее описания в сербском и болгарском заговорах: «Горска мајка... нацерила се кано кучка, најежила се кано свиња, протресла се кано кокош-

ка» [Лесная мать... оскалилась, как собака, ошетибилась, как свинья, встряхнулась, как курица] (Раденковић 1982, № 411, вост. Сербия); «Ти горска мака! ти си грозна, омразна, зъбеста, главата ти като на бик, очите ти като на бивол...» [Ты, лесная мать, ты уродливая, ненавистная, зубастая, голова у тебя, как у быка, глаза у тебя, как у буйвола...] (Маринов 1914: 197–198, зап. Болгария)<sup>6</sup>.

В карпатоукраинской и польской традициях ситуация выглядит следующим образом. Здесь известны многочисленные женские лесные демоны типа гуцул. *лісна, лісницьи, лісоўка*, а также другие, которые, кажется, не оказывают никакого влияния на детский сон; круг их зловредных функций принципиально иной (Шухевич 1908: 198). Изредка, впрочем, им приписывается функция подмены детей (Онишук 1909: 63), так же как и многочисленным польским демоницам, называемым *dziwożona, matuna* и *boginka*, которые, в свою очередь, практически не связаны с лесом (Peřka 1987: 105–111, 146–153)<sup>7</sup>. Таким образом, у поляков, в украинских Карпатах, так же как и далее в украинской и белорусской традициях, фактически отсутствуют демоны, функцией которых было бы отбирание сна у детей.

Тема лесных баб и дедов, как мы видим, ключевая для данной группы заговоров от детской бессонницы, продолжается другими группами «персонажей», к которым они обращены. Помимо лесных дедов и баб заговоры обращены:

– к лесу: укр. *ліси лебедини, ліса і переліса, лісе лебедино, ліси недобори, ліс-лісице, зелена диброво*, бел. *лес лебядзін, лес-гаспадзін, лес-лесадзін, вялікі гаспадзін*, чеш. *černý lese* и др.);

– к отдельным деревьям (в основном к дубу, иногда к березе), причем обращения к дубу у украинцев и белорусов явно доминируют над всеми остальными вместе взятыми, см.: укр. *дубе зелений, березе зелена, куме дубе, дубе кучерявий, дубэ ндобору, дубе неленю*, бел. *дубочок-браточок, дуб Лебядин* и др.

С точки зрения географии рассматриваемых сведений, заговоры, обращенные к лесным бабе и деду, лесу и отдельным деревьям, в целом фиксируются на одних и тех же территориях.

<sup>6</sup> О специфике лесной матери как мифологического персонажа балканских славян см. специально: Зечевић 1981: 18–22; Раденковић 1996: 40; Георгиев 1999: 92–94.

<sup>7</sup> В словаре силезской демонологии его авторы объявляют *fauni* из «Каталога магии» брата Рудольфа заменой «родного силезского женского лесного демона», якобы ответственного за причинение вреда детям, присутствие которого в силезской мифологии, кажется, не подтверждается современным материалом (Podgórcy 2011: 165, 227).

И наконец, еще одну группу составляют редкие и даже единичные персонажи, среди которых, впрочем, преобладают либо также деды и бабы: чеш. *divé ženy*; укр. *залізний дід* и *залізна баба*, *змійвна*, *сова*, бел. *бабка балотавая*, *бабка чаротавая*, *дзевачкі-сестрычкі*, *дзед Севярын*, *заморская бабка*, либо «заря» и «зори»: бел. *зара-зараніца*, рус. *заря-зареница* и т. д.

Появление в этом перечне русской и белорусской *зари* (*зорь*) явно неслучайно, ибо на всей территории Русского Севера и центрально- и западнорусских областей, реже в Белоруссии и юго-восточной Польше многие заговоры от детской бессонницы обращены именно к «зорям» (световым явлениям на восходе и заходе солнца) или «заре» как утренней звезде. В свою очередь, с «зарей» соотносятся редкие болгарские и сербские заговоры, которые обращены к солнцу и месяцу, также «светоносным».

Таким образом, суммируем сведения об адресатах интересующих нас заговоров от детской бессонницы:

- в украинской традиции к лесным дедам и бабам обращено 7 заговоров, к лесу – 12, к дубу и другим деревьям – 21; к другим персонажам – 9 (из которых 6 – деды и бабы, правда, не лесные);
- в белорусской к лесным дедам и бабам – 11, к лесу – 7, к дубу и другим деревьям – 5; к заре – 16, к другим персонажам – 6;
- в польской к дубу – 1;
- в чешской к лесу и диким женам в одном тексте – 1;
- в русской к лесной бабе – 1; к заре – 6;
- в болгарской к лесной бабе – 2, к лесу – 2, к месяцу – 1;
- в сербской к лесной матери – 4, к солнцу – 1, к виле – 1.

Третье наблюдение. Обращение к лесным дедам и бабам, к лесной матери, а также к лесу и деревьям получает подтверждение на уровне ритуала. Выражается это в том, что во многих случаях знахарка или мать читает заговор, держа ребенка на руках и обернувшись в сторону леса или глядя на дерево, см.: «Як дѣтя довго плаче, треба ёго вынести у таке мѣсце, вѣткуль видно лѣс такой, де естѣ дубы и березы» (Ефименко 1874, № 7); «Вповита дитина ввечері передається бабі, яка проказує над нею різні молитви <...> виходить з нею надвір, повертається в бік лісу і каже <...>» (Зорі 1991: 190, Винницкая обл.); «От бессонницы: утром до восхода солнца стать на месте, куда выбрасывают из дома сор, смотреть на лес и говорить сперва *Отче наш*, а потом следующее <...>» (М.Б. 1867: 694, Подольская губ.); «Выносят ребенка на перекресток, и женщина, которая это делает, взглядом выбирает самое большое дерево, которое видит <...> и говорит <...>» (Пауновић 1968: 104, вост. Сербия). У поляков заговор читали, положив ребенка на кусок дубовой коры,

который после чтения заговора выбрасывали на межу, где никто не ходит (АКЕ, А 25, окрестности Хелма, Люблинское воев.).

Таким образом, лесная тема оказывается сквозной и для заговора как текста, и для ритуала заговаривания, причем и в редких западно-славянских свидетельствах, и в украинской и белорусской традициях, и у балканских славян.

Четвертое. На периферии с заговорами происходят разные изменения. Во-первых, это касается их функциональности – заговоры, аналогичные рассматриваемым, читают уже не только в случае детской бессонницы. Так, в Закарпатье, например, похожий по сюжету заговор приносили в том случае, когда мать подмененного ребенка пыталась вернуть свое дитя; при этом заключительная формула заговора оказывалась иной. Вместо слов вроде «Пусть твой ребенок плачет, а мой спит» в ней говорилось: «Абрагаме, сватайме ся, братайме ся, тобі діўка, мені хлопчіще. *Берит собі своє, а мені передай моє*» (Богатырев 1971: 252, Прислоп Закарпатской обл.). У русинов Свидника похожий заговор был адресован «вещице» – так называли краснуху (красную сыпь на теле) и демоницу, которую подозревали в том, что она провоцирует у детей этот недуг: «Віщую, віщюцю, опекла ты мого хлопця, а я опечу твоє дівча» (Вархол 1995: 246).

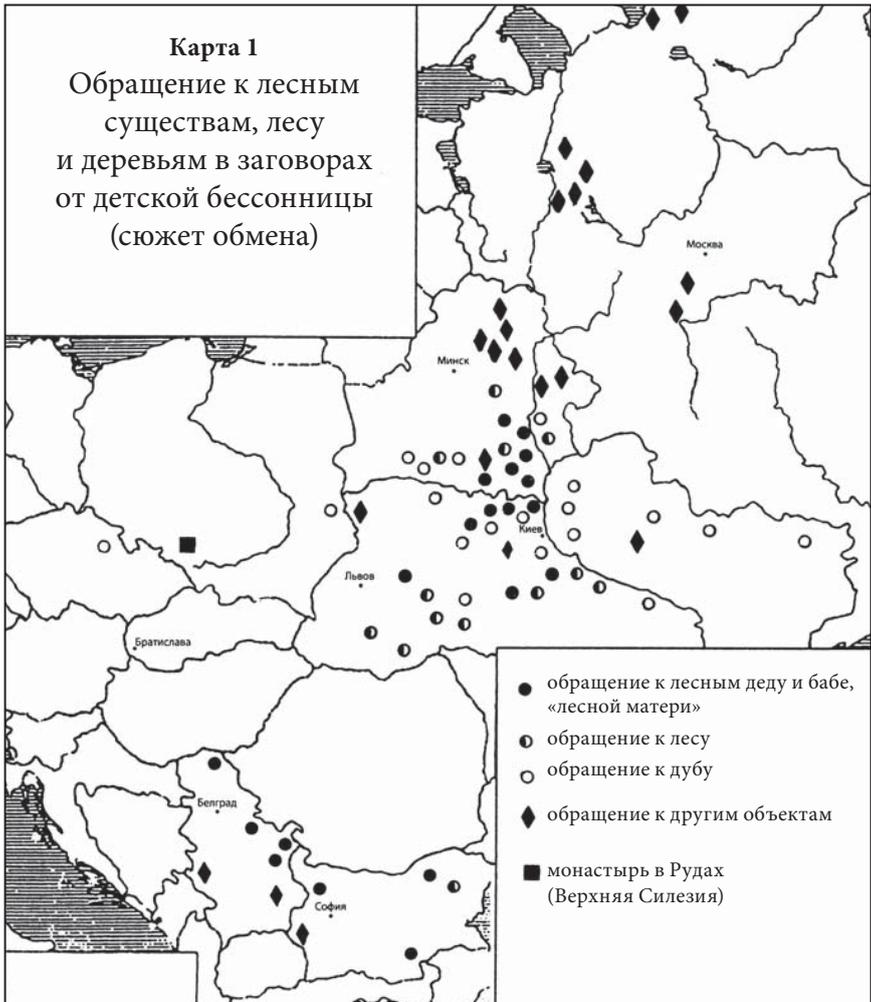
Во-вторых, как мы уже отмечали, по мере движения на север (в Белоруссии, особенно на Витебщине, и на русском северо-западе) место лесных персонажей и дуба занимает заря (зори), а на южной периферии вместо лесной матери появляются вила, солнце и месяц.

И наконец, на периферии (теперь уже только северной) происходит определенная трансформация и самого сюжета. В частности, у белорусов Витебщины вместо формулы обмена «пусть твой ребенок плачет, а мой спит» активное развитие получает мотив «женитьбы» детей, символического венчания болезни на мифологическом персонаже-посреднике: «Добры вечар, лесавы, дабравы дзеду, здарова, дамава, дабрава баба. Кажуць, е ў цябе сын Васіль-крыкун, а ў мяне дачка Оля-крыкуха. Пасватаемся, пабратаемся. Аддаю за твайго сына Васіля ўсе Оліны крыклівіцы...» (Вяргеенка 2013, № 973, Гомельская обл., Житковичский р-н); «Ранняя зарыца і вечэрняя зарыца, будзь вялікая памачніца. Твой сын у шапачцы, а мая дачушка ў аksamіце. Будзем іх разам спаць лажыці» (НМБНТ, № 194, Витебская обл., Лепельский р-н). Размывание сюжета продолжается на Русском Севере и северо-западе, где соответствующие заговоры полностью утрачивают мотив обмена плача на сон, сохраняя лишь упоминание о разнополых детях и их разных интенциях: «Утрэняя зоря Марія, вецэрняя Маремьяна, твоё дитя плацё, гулеть хоцё, а моё дитя клацё, спать хоцё» (Мансикка 1926: 202, № 54, Олонецкая губ., Пудоожский у.).

\* \* \*

Приведенные выше данные, а также их картографирование подводят к следующим заключениям (см. карту 1).

Сюжет о человеке и его мифическом партнере, между разнополыми детьми которых происходит обмен бессонницы на сон, известен на территории Балкан (румыны, восточные сербы, болгары) и Восточной Европы (украинцы и белорусы прежде всего, а также русские западных областей и северо-западных областей и Кубани). Фиксации за пределами этих территорий единичны. На западной



периферии отмечаются изменения функции соответствующих или аналогичных заговоров.

На восточнославянской территории заговоры от детской бессоницы на этот сюжет обращены к лесной бабе, лесному деду, а также лесу и отдельным деревьям, что поддерживается практикой смотреть на лес или деревья одновременно с произнесением соответствующих заговоров. В Белоруссии, особенно на Витебщине, адресат заговора меняется: место лесных демонов и деревьев занимает заря (зори). В целом у восточных славян тексты на данный сюжет занимают достаточно широкую полосу в направлении с юго-юго-запада на северо-восток: от гуцулов и Буковины, через Подолию и Екатеринославщину, далее через восточную и центральную части украинского и белорусского Полесья, Левобережную Украину, Поднепровье, северо-восток Белоруссии и северо-западнорусские области. Заметна невыраженность этого сюжета в западнославянской традиции (нам известны лишь единичные его фиксации на юго-западе Волыни), а также в западной части Украинских Карпат. Сюжет полностью отсутствует на западе белорусского Полесья, в центре и на западе Белоруссии и далее – на большей части территории Европейской России.

Если говорить о Западной Славии, то мы обнаруживаем здесь лишь две фиксации сюжета: в Среднечешском крае и в окрестностях Хелма.

На карте № 1 специальным знаком помечено местечко Руды (пов. Рациборский, Силезское воев.), где находился монастырь цистерсов, из которого, вероятно, и происходит рукопись «Каталога магии» брата Рудольфа. И хотя с точки зрения сегодняшней географии заговоров это место максимально удалено от основной зоны распространения сюжета в XIX–XX вв., тем не менее нельзя не признать, что именно в славянской традиции древний пересказ заговорной формулы находит наиболее массовые и точные соответствия.

И, наконец, последнее. Аналогичные заговоры известны также в Болгарии и восточной Сербии, хотя частотность их фиксаций на этой территории в разы ниже, чем у восточных славян, что косвенно подтверждает точку зрения У. Дуковой о румынских истоках мифонима «лесная мать». Вместе с тем, поскольку на данный момент в нашем распоряжении имеются лишь отрывочные сведения о том, как широко и где именно распространены соответствующие заговоры на территории Румынии, мы можем только предполагать, что если мифоним пришел к болгарам и сербам от румын, то оттуда же к ним пришел и соответствующий сюжет заговоров.

Таким образом, несмотря на достаточно четкую картину распространения этого сюжета в рамках Восточной и Юго-Восточной Европы, вопрос о векторе его «движения» остается открытым. Созда-

ется впечатление, что сюжет имеет два смежных центральных очага – румынский и восточнославянский, взаимоотношения между которыми не до конца понятны. При этом сюжет сохраняет достаточно типовую для заговорной традиции корреляцию между центром (с высокой плотностью фиксаций и их однотипностью – Румыния, Украина, Белоруссия) и периферией (где фиксации редки, а сами тексты довольно разнообразны – восточная Сербия, Болгария, русский запад и северо-запад).

**Вторая** тема, которая просматривается в лечении детской бессонницы и в соответствующих заговорах, – это тема света. Общим местом в славянских верованиях, объясняющих бессонницу и ночной крик у маленьких детей, является представление о том, что ее провоцируют различные световые явления. Такой взгляд на причины детской бессонницы отражается, например, в известном запрете по вечерам, после того как зажигают огонь, держать оконные ставни открытыми в тех домах, где есть маленькие дети: «Боже сохрани, если в доме, где есть маленькое дитя, не закроют оконные ставни после зажигания огня. Там не миновать плаксивиц и бессонниц! Бабы уверяют, что в вечернее время, по заходе солнца, болезни эти путешествуют и, где завидят в окнах огонь, туда входят и там остаются» (Соколов, л. 24–25, Полтавская губ.). Подобно огню, негативно влияя на детский сон могли также заходящее солнце и месяц. В Покутье следили, чтобы ребенок не заснул на заходе солнца, иначе он всю ночь будет плакать: «як сонци заходить, то божи борони, аби дитина <...> заспала сонци в заході, то вже цілу ніч ни даст спокою в хакі» (Kolberg 31: 177).

Отвечающий этому представлению способ избавления от детского ночного крика состоял в отсылке плача в направлении источника света. Выразалось это как в прагматике ритуала (нужно было смотреть в сторону источника света и даже поворачивать больного в ту же сторону), так и в мотивах заговоров. Заговорные формулы, направленные на избавление ребенка от ночного крика, были весьма разнообразны и могли произноситься в направлении восходящего или заходящего солнца (Тодорова-Пиргова 2003, № 499, Михайловградско), месяца (Захариев 1918: 127, Кюстендилский край), первой вечерней звезды и т. д. У сербов в Поречье, когда ребенок много плакал, при заходе солнца мать сажала дочку верхом на корыто, а сына – верхом на порог и, развернув ребенка к заходящему солнцу, произносила: «Нека ова писка идеи за горе» [Пусть этот писк идет за горы/лес] (Miloević-Radojević 1958: 252, восточная Сербия, Неготинский край). У сербов в окрестностях Смедерева мать пекла калач и, когда вечером в домах появлялись первые огни, выносила ребенка во двор и говорила: «Ни на прво светло, ни на прву звезду не испраћам овај колач (*каже се име детету*), већ на

прво светло и на прву звезду шаљем овај плач и колач, а детету срећа и здравље, а плач уступ ступицу, овде места нема!» [Ни на первый свет, ни на первую звезду не отправляю этот калач (имярека), но на первый свет и первую звезду посылаю этот плач и калач, а ребенку счастье и здоровье, а плачу – стоп, здесь ему места нет!], после чего бросала калач в направлении огня (Пешић 1980: 64).

Достаточно последовательно в такой ситуации на Балканах использовались обменные формулы, адресуемые не деревьям или «лесной матери», а солнцу, месяцу, пастушескому костру и т. д. У сербов в Лесковацком Поморавье мать на восходе солнца сажала ребенка на правую руку и, глядя на солнце, произносила: «Слунце, слунце, доста је плакаја мој син (ако је дете мушко) за твоју ћерку, а с'г она да плаче за мојега сина» [Солнце, солнце, довольно плакал мой сын по твоей дочке, а теперь пусть она плачет по моему сыну] (Ђорђевић 1958: 430). В окрестностях Прилепа (Македония) мать или знахарка, найдя взглядом дом, в котором горел огонь, поворачивала ребенка к свету и трижды говорила: «Досега плачот, што беше во Бориса <имя ребенка>, от сега во огнон да биди» [Плач, что до сих пор был у Бориса, с этого момента будет в огне] (Цепенков 1900: 270). В районе Хаджи Елес (ныне Пловдивский округ) мать выходила с ребенком ночью во двор и, развернув его в ту сторону, откуда был виден свет пастушеского костра, произносила: «Нека офцете блежт за моето дете, а не то за офцетѝ и овчаровия огън» [Пусть овцы блеют за [для?] мое дитя, а не дитя за [для?] овец и пастушеский огонь] (Попов 1889: 87). У болгар в окрестностях Кюстендила подобный заговор адресовали месяцу и читали в направлении него: «Досѝга мойо син плачеше за твойата черка, месеце, а отсѝга твойата черка да плаче за мойо син, месеце» [До сих пор мой сын плакал по твоей дочке, месяц, а с этого времени пусть твоя дочка плачет по моему сыну, месяц] (Захариев 1918: 127).

Бессонницу и ночной крик связывали, как мы видим, также и с вечерними огнями, поэтому вербальные формулы и заговоры, применяемые в такой ситуации, как и сам ритуал, основывались на символической передаче/отсылке детского плача в направлении этих огней, горящих в чужих домах. Так, в Сербии и у сербов в Боснии мать, выйдя вечером с ребенком на руках во двор и найдя взглядом свет, исходящий из дома, где горит свеча, лампа или очаг, слегка качала ребенка в направлении этого огня и произносила заговор, первая строка которого содержала указание на источник света и огня: «Гдје ова ватра гори, тамо виле свадбу чине, и зову мога Луку на свадбу; ја не шаљем Луку, веће његов плач» [Где этот огонь горит, там вилы свадьбу справляют и зовут моего Луку на свадьбу; я шлю не Луку, а его плач] (Трифковић 1886: 331, окр. Сараево); «Тамо ће 'но ватра гори, онде вила сина жени и зове мога

Живка у сватове; но ја јој га не могу послати. Послаћу јој његов плач и колач и главицу лука бијелога» [Там, где горит огонь, там вила сына женит и зовет в сваты моего Живко; но я его не могу послать к ней. Пошлю ей его плач, и калач, и головку чеснока] (Тешић 1938: 194). Можно назвать и другие инципиты, указывающие на обращение произносившего заговор в сторону огня: «Овамо ватра...» [Здесь огонь...] (Петровић 1948: 358); «Онде ватра гори...» [Там горит огонь...] (ГЕМБ 1936/11: 49); «Ја стадо на све траве и погледа на све стране, од истока до запада. На западу ватра гори...» [Я встану на все травы и посмотрю во все стороны, от востока до запада. На западе огонь горит...] (Петровић 1933: 89, Гружа); «Стадох на све траве, погледах на све стране и угледах ватру...» [Я встал на все травы, посмотрел во все стороны и увидел огонь...] (ГЕМБ 1935/10: 87)<sup>8</sup>.

Сам по себе сюжет «Демон (вила, руса) / сакральный персонаж (св. Илья, Богородица) женит сына / выдает замуж дочь и зовет имярек на свадьбу/пир; вместо него на свадьбу посылают его болезнь» широко известен и встречается в заговорах от разных болезней<sup>9</sup>. Вместе с тем в тех случаях, когда заговоры на сюжет «вила сына женит» применяются для лечения других болезней, а не детского плача и бессонницы, в них отсутствует упоминание об огне или свете и соответствующие инципиты типа «там горит огонь...». Нет сомнения в том, что упоминание об огне появилось в соответствующих сербских заговорах под влиянием представлений о свете и огне как источниках детского плача, а также распространенной в разных регионах Южной Славии магической процедуры «передачи» детского плача огню.

Прямую отсылку крика в направлении огня и света чаще обнаруживаем в карпатоукраинских обычаях, где для этой цели использовались короткие вербальные формулы. У гуцулов знахарка или мать страдающего бессонницей ребенка, увидев вечером в чужом окне огонь, выливая воду, оставшуюся после купания ребенка, в сторону этого света и приговаривала: «Відбираю від свої дитини, намігну на твій огонь!» (Шухевич 1908/5: 248). Горали «надломницкие» (видимо, имеется в виду Татранска Ломница, местечко в Высоких Татрах) «выливали плачки» следующим образом: купали вечером плачущего ребенка, а потом шли к чужой хате (чаще всего еврейской) и там выливали эту воду, говоря: «Вільваю виск [визг, плач] на блиск [свет, падающий от лампы на улицу

<sup>8</sup> См. варианты заговора: Ђорђевић 1872: 29, б./м.; Мијатовић 1909: 290–291, Левач и Темнич; Бушетић 1911: 546, Левач; Лазаревић 1984: 42–43; Hangi 1990: 108–109.

<sup>9</sup> См. варианты: Раденковић 1982, № 155, 156, 159, 160, 165, 182, 204, 206, 214, 332, 382.

через окно]» (Schneider 1912: 178). Русины Прешова также выливали воду после купания ребенка туда, где виден свет из окон хаты, со словами: «Несу виск на ваш блиск, а тото зле най з вітром іде» (Вархол 1995: 248, Гуменский округ), см. также: «Мое дитины писк най иде на той блиск!» (Подкарпатская Русь. Ужгород, 1929: 146, Закарпатье).

В Харьковской губ. (т. е. уже на украинском Левобережье) избавление от бессонницы также осуществлялось следующим образом: мать выходила вечером с ребенком на улицу и, увидев где-нибудь огонь и дым, просила его взять себе «ночницы» (ночной детский крик): «Огныци, огныци! нате вам нишныци!» Если и это не помогало, брали старую бочку с дегтем, вбрасывали в нее что-нибудь зажженное и заставляли страдающего бессонницей смотреть в нее, говоря при этом: «Мазныце, мазныце, возьмы соби у раба (имя) нишныци, а ёму дай сонныци» (Харьковский сборник 1894/8: 190).

Наконец, еще одним способом избавления от ночного крика была передача его от своего ребенка другому; и в этой вредоносной процедуре теме огня также отводилась своя роль. Мать взглядом выискивала



вечером огонь в одной из соседних хат и произносила: «Вогонь горить, там піду, хрещена, порождена <...> там лиши неспливиці, серливиці, плаксивиці, а возьми собі сонливиці» (Talko-Hryncewicz 1893: 139, Кременецкий у., Подольская губ.).

Если теперь взглянуть на карту 2, то мы увидим, что тема света и традиция чтения заговоров в направлении источников огня и света представлена двумя очагами на территории востока Балкан и одним – в украинских Карпатах. Что же касается распределения заговоров и формул, обыгрывающих тему света, то тут картина выглядит следующим образом. Сюжет «вила сына женит» с характерным инципитом «там горит огонь...» локализуется в центральной и отчасти южной Сербии и, кажется, неизвестен восточнее, во всяком случае в болгарских заговорах мы его не находим. Обменные формулы (пусть огонь/свет плачет из-за моего ребенка) отмечены в южной части балканославянского ареала. Краткие формулы передачи плача и крика огню фиксируются в основном в украинских Карпатах.

Мотивы передачи детского плача световым явлениям получили развитие в русских, белорусских и польских заговорах – по-видимому, уже самостоятельно, вне связи с карпатоукраинскими и балканославянскими заговорами, однако на основе тех же мифологических представлений. У русских, белорусов и поляков многие заговоры от детской бессоницы были обращены к заре – световому явлению, сопровождающему восход и заход солнца. На утренней и вечерней заре ребенка выносили на улицу и обращали к заре формулы, просили ее забрать «свое бессонье» и вернуть ребенку сон, но это уже совершенно другая тема.

**Третий случай** – мотивы уничтожения недуга. В сербских заговорах особенно широко (не менее 30 фиксаций) и несколько реже в болгарских (не менее 15 фиксаций)<sup>10</sup> известен мотив уничтожения недуга. Он заметно отличает балканославянские заговоры от восточно- и западнославянских, где такие мотивы крайне редки и явно доминирует тактика изгнания недуга. Особенно массовый характер этот мотив приобрел в сербской традиции, где он является полифункциональным и входит в состав заговоров от сглаза, испуга, головной боли, катаракты, «нежита», кожных болезней, ран, отеков, свинки и множества других недугов. В болгарских заговорах мотив встречается преимущественно в составе заговоров от страха, головной боли и глазных болезней, значительно реже в других группах.

<sup>10</sup> Амроян 2012, № 181, 231, 249, 276; Тодорова-Пиргова 2003, № 130, 147, 170, 172, 200, 296, 299, 403, 483, 564, 568.

Мотив уничтожения недуга имеет фиксированную структуру и, как правило, оформляется в виде перечня коротких синтагм, состоящих из глагола (обычно в будущем времени) и существительного, обозначающего инструмент действия (в ед. или мн. числе), например: «Са српом ђу да те исечем, с огњем ђу да те изгорим, с водом ђу да те удавим» [Серпом тебя иссеку, огнем тебя сожгу, водой тебя утоплю] (Раденковић 1982, № 135) или «С търнокоп да откопа <...> с лопата да отфърли, с метла да отмете» [киркой пусть откопает... лопатой откинёт, метлой пусть отметет] (Тодорова-Пиргова 2003, № 299, Михайловградский округ). Значительно реже, когда во время лечения знахарка имитирует действия, произносимые ею формулы имеют перформативный характер: *с сърп те режем, с коса те косим* и т. п. Мы не зря упомянули о перечне – как правило, в заговоре перечисляется несколько глаголов и несколько инструментов действия (от 2–3 до 10–12).

Мы сравнили состав предметов и действий в болгарских и сербских заговорах. Наиболее заметны в этих списках режущие, секущие и колющие предметы – секиры, топоры, пики, сабли, пилы, ножи, тесаки, серпы, косы, вилы, сверла, лопаты, мотыги и др. Остальные – грабли, гребни, щетки, ложки и пр. – занимают более скромное место. Кроме этого, часто упоминаются огонь и вода: водой можно утопить недуг, огнем – сжечь. В сербских заговорах в качестве инструмента действия появляются иногда виды оружия (сабли и ружья) и пахотные орудия (плуги и бороны). И, наконец, почти обязательно в эти перечни входит метла, которой его можно вымести, т. е. по сути изгнать, а не уничтожить. Однако при всех частных различиях основной корпус инструментов остается общим для балканославянских заговоров.

#### Болгарские:

*със сабе че те разсечат*  
*сос секира те исечат*  
*с манаре че ги отсеку*  
*с брадвата че сечем*  
*сас маздраците че ви ѓубоде*  
*сос тривоне че претрият*  
*с режень ите изревам*  
*с ножеве че те разсечем*  
*с сърп те режем*  
*с коса те косим*  
*сос свърдли че извъртат*  
*с вилица те бодем*  
*с мотике че ги изкопу*  
*с търнокоп да откопа*

саблей тебя рассекут  
секирами тебя иссекут  
тесаком их отсекут  
топором буду рубить  
пиками вас заколет  
пилами перепилят  
кочергой выкопаю  
ножами тебя разрежем  
серпом тебя режем  
косой тебя кошу  
сверлами рассверлят  
вилами тебя колю  
мотыгой их выкопают  
киркой пусть откопает

с лопате че ги отрину  
 с лопата да отфърли  
 с мотика да отрине  
 с огрибка те гребем  
 с остружка те стържем  
 с гребен шта ги исчеши  
 с джоруляк ше те разтрием  
 с метла шта измета  
 с лъжица те гребем  
 с огън че те изгорим  
 с вода че те удавим  
 с камик ше те окаменим

Сербские:

сас пушке да убију  
 с девет пушке убили  
 са сабље да закољу  
 с девет сабље расекли

нек је дрљача клинима раздрља

нек орачи је плуговима разору  
 с бритву ћу те распорем  
 с бритву ћу ви посечем  
 ножем ћу вас избости  
 с нож га пресеко'

сас ножеве да одеру  
 секиром ћу вас исећи  
 са српом ћу да те исечем  
 брусом трља

с вретено те исбушвам  
 с тридевет лопате одринуше

с црвену мотику да те закопа

с гребуљу да изгребе  
 чешљом ишчешља  
 с метлу ће да одмете  
 с црвену метлу да те избрише

зубима ћу да те изем  
 с руку да умлати

лопатой их выкопают  
 лопатой пусть отбросит  
 мотыгой пусть откопает  
 скребком тебя скребу  
 скребком тебя скоблю  
 гребнем их вычешет  
 мутовкой тебя разотрем  
 метлой выметет  
 ложкой тебя вычерпаю  
 огнем тебя сожгу  
 водой тебя утоплю  
 камнем превращу тебя в камень

пусть убьют из ружья  
 <чтобы> убили из девяти ружей  
 саблей пусть заколют  
 <чтобы> девятью саблями  
 расекли

пусть ее борона клиньями  
 раздерет

пусть пахари ее плугами распашут  
 бритвой тебя разрежу  
 бритвой вас разрежу  
 ножом вас исколю  
 <чтобы> ножом его перерезал

пусть обдерут ножами  
 топором вас порублю  
 серпом тебя разрежу  
 точильным камнем разотрет

веретеном тебя протыкаю  
 <чтобы> тридевятью лопатами  
 отпихнули/откинули

красной мотыгой пусть тебя  
 закопает

граблями пусть разгребет  
 гребенкой вычешет  
 метлой пусть отметет  
 красной метлой пусть тебя

сметет

зубами тебя съем  
 руками пусть измолотит

с девет коња погазили	<чтобы> девятью конями
<i>водом ђу да те удавим</i>	потоптали
<i>с огњем да те изгорим</i>	водой тебя утоплю
	огнем тебя сожгу

Иногда вместо инструмента действия появляются сами деятели:

<i>ж'тваре да го ож'нат</i>	жнецы пусть его сожнут
<i>предачки да го испред'т</i>	пряжи пусть его спрядут
<i>ткачки да го истач'т</i>	ткачихи пусть его соткут

До настоящего времени аналогичные македонские заговоры нами не обнаружены.

Обратим внимание на то, что колющие и режущие предметы, упоминаемые в сербских заговорах, параллельно широко использовались в самом лечебном ритуале (см.: Раденковић 1996: 146–151), а также упоминались и в других заговорных мотивах, см., например, мотив «Знахарка приходит лечить с ножом»: «<...> иде Совја бајалица, па носи девет ножеви» (Раденковић 1982, № 74, см. также № 75, 83 и др.).

Что касается румынских заговоров, то, судя по доступным нам источникам, мотив уничтожения недуга/врага здесь весьма популярен (хотя, не имея точных данных о распространении мотива на территории Румынии, мы оставили ее на карте «пустой»), причем так же, как и у балканских славян, имеет межжанровый характер и входит в состав заговоров от разных болезней и демонов. Набор инструментов и действий, совершаемых с их помощью, вполне сопоставим с балканославянскими заговорами (см.: Свешникова 1980: 219–220).

Помимо балканских традиций, мотив уничтожения недуга разрабатан также в украинских заговорах, особенно на юго-западе. Обращает на себя внимание, что так же, как и на Балканах, в заговорах из этих мест перечисляются действия, с помощью которых можно уничтожить болезнь, причем этих действий оказывается несколько (*рубят, колют, режут, секут, клюют* и т. д.), и указываются инструменты, с помощью которых действия совершаются, обычно во множественном числе. Иными словами, речь идет не о схождениях на уровне отдельных деталей, а о системных параллелях между балканославянскими и карпатоукраинскими заговорными традициями на уровне более сложных структур. См.: «Ножами вірубаю, серпами віжинаю, косами вітинаю, димами вічъиджую, вогнями віпалою, граблями загібаю, мітлами охабленими замітаю» (Франко 1898: 66, ныне Путильский р-н Черновицкой обл.); «*ja was kułezirom widmiszuju, a tyżkamy was widczirpuju, a yhłamy was wid-szyweju*» (Kolberg 31: 178, Коломыя); «Иду я помочи даваты <...> биль-

ма з ока зганяты, выламы сколоты, граблямы сгрибаты, митлою змитаты <...> хрищеному из ока бильмо зганяты» (Милорадович 1900/68: 378, Полтавская губ., Лубенский у.) и т. д. Исключительно редко мотив уничтожения недуга можно встретить в белорусских заговорах, где он предстает в редуцированном виде: «У чыстым полі пры дарозе стаіць белая бяроза. Разрэжце Насцін ляк на белай бярозе, распаліце агнямі, рассячыце нажамі, развейце вятрамі» (Замовы 1992, № 1022, Гомельская обл., Добрушский р-н)<sup>11</sup>.

Перечень действий и инструментов, которые встречаются в составе мотива уничтожения недуга в украинских заговорах, достаточно обширен и разнообразен и мало чем уступает сербским и болгарским. Покажем это на наиболее репрезентативном материале гуцульских заговоров, хотя, повторимся, мотив известен в заговорах на более широкой территории юго-запада Украины:

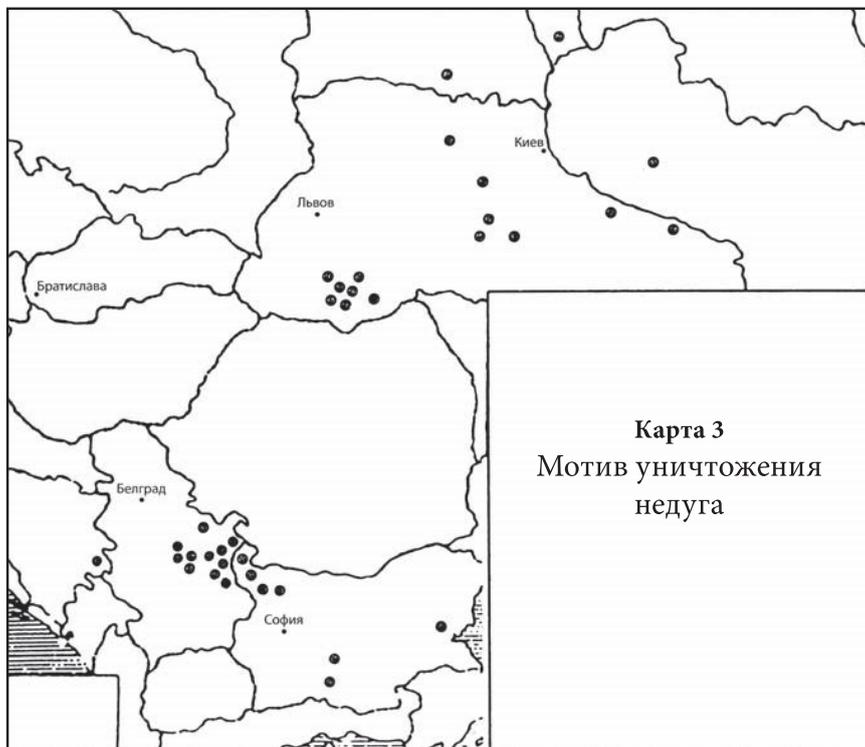
<i>ja tebe nožiemy wiriżuju</i>	я тебя ножами вырезаю
<i>nožiemy wistruhujuť</i>	ножами выстругиваюť
<i>ножем вішкрібую вас</i>	ножом выскребаю вас
<i>поژیєму wystryhujuť</i>	ножницами выстригаюť
<i>ja tebe pyłamy wypyłuju</i>	я тебя пилами выпиливаю
<i>pyłamy wyrizujuť</i>	пилами вырезаюť
<i>ja tebe serpamy wiriżuju</i>	я тебя серпами вырезаю
<i>serpamy wyžynajuť</i>	серпами выжинаюť
<i>буду тьби серпами жыти</i>	буду тебя серпами жать
<i>косами, серпами буду кі стинати</i>	косами, серпами буду тебя срезать/срубать
<i>ja tebe kosamy wikoszuju</i>	я тебя косами выкашиваю
<i>kosamy wikoszujut</i>	косами выкашивают
<i>буду тьби косами косити</i>	буду тебя косами косить
<i>toporamy witesujut</i>	топорами вытёсывают
<i>sokieramy wirubujut</i>	секирами вырубают

<sup>11</sup> См. варианты: Живая старина 1996/4: 39, Кубань; Щербина 1883: 587, Ейск; Rulikowski 1879: 113, Бердичев; Rokossowska 1892: 422, Волинская губ., Новоград-Волинский у.; Бабенко 1905: 139, Екатеринославская губ., Верхнеднепровский у.; СМУ: 69, Каменка Черкасской обл.; М.Б. 1867: 692, Подолия; Верхратский 1929: 17, Винница; Зорі 1991: 110, Новая Прилука Винницкой обл.; Франко 1898: 43, 44, 55, Верховинский р-н Ивано-Франковской обл.; Шухевич 1908/5: 244, 247, Косовский, Верховинский р-ны Ивано-Франковской обл.; Онищук 1912: 137, Надворная Ивано-Франковской обл.; Schnaider 1900: 263, гуцулы; Schnaider 1907: 113, Печенежин Ивано-Франковской обл.; Лоначевский 1875, № 25, Буковина.

<i>ja tebe sokieramy wirubuju</i>	я тебя секирами вырубаяю
<i>буду ти сокирами рубати</i>	буду тебя секирами рубить
<i>ryskalemy wykopujut</i>	заступами выкопают
<i>sapaty wysapajut</i>	тяпками выпальвают
<i>wylmy wykiedajut</i>	вилами выкидывают
<i>cipaty wibywjut</i>	цепами выбивают
<i>ja tebe hrablamy wihromadžuju</i>	я тебя граблями собираю/ нагромождаю
<i>grablemy wihrebajut</i>	граблями выгребают
<i>буду ти граблями розгрібати</i>	буду тебя граблями разгребать
<i>yhlamy was widzyweju</i>	иглами вас отшиваю
<i>yhlamy wyszywajut</i>	иглами вышиваю
<i>иглами буду кі колоти</i>	иглами буду тебя колоть
<i>ja was kuleszirom widmiszuju</i>	я вас половником отмешиваю
<i>łyżkami was widczirpuju</i>	ложками вас вычерпываю
<i>łyżkami wyjidajut</i>	ложками выедают
<i>watramy wypalujut</i>	огнями выпаливают
<i>horszkamy wiwariujut</i>	горшками вываривают
<i>каміньим замуровую вас</i>	каменьями замуровываю вас
<i>ja tebe mitłami wymitaju</i>	я тебя метлами выметаю
<i>віником вімітую вас</i>	веником выметаю вас

Таким образом, если взглянуть на карту распространения этого мотива (карта № 3), то станет очевидным очаговый характер его распространения, причем как в балканославянском ареале (пограничье Сербии и Болгарии в его северной и центральной частях), так и на Украине: прежде всего гуцулы, Покутье и Буковина, в меньшей степени Подолия, дальше мотив попадает в Поднепровье и постепенно сходит на нет. В данном случае нам важно указать, что соответствия, о которых шла речь в этом случае, устанавливаются на уровне жанровой системы в целом, поскольку мотив уничтожения болезни характеризует не какую-либо одну функциональную группу заговоров, а карпатоукраинскую и балканославянскую заговорные традиции в целом.

И, наконец, **четвертый** случай. В восточной и в меньшей степени центральной Сербии, в западной Болгарии (окрестности Михайловграда и Софии прежде всего), в южной и отчасти юго-восточной части Болгарии (Пловдив, Хасково, Смолян, район Сакара), а также в Македонии и Румынии известны заговоры, сюжет которых таков. Некто идет и громко плачет; его плач слышит Богородица (Христос, святой), которая спрашивает его, отчего он плачет; некто объясняет, что на него напали демоны, которые мучили его, причиняли ему боль, и теперь он стра-



даст; Богородица помогает ему и прогоняет болезнь или демонов или призывает третью силу («юнаков», знахарку, др.), которые избавят его от страданий.

Заговоры на сюжет «Богородица утешает плачущего человека» являются полифункциональными и применяются при лечении недугов, вызванных демонами и нечистыми духами, а также воспаления ран, ночного плача у детей, болезней глаз, головокружения, сыпи, испуга<sup>12</sup> и

<sup>12</sup> См. варианты:

Сербия: Раденковић 1982, № 92, 130, 132, 137, 138, 173, 182, 186, 189, 209, 211, 214, 244, 367, 419, 421, 428, 429, 438, 486; Байрактаров 1900: 264–265; Петровић 1933: 86–87.

Черногория: ВГ 1934: 40 (Грбаль).

Болгария: Тодорова-Пиргова 2003, № 65, 67, 124, 270, 396, 397, 398, 399, 400, 401; Амроян 2005, № 63, 102, 126, 137, 140, 141, 145, 146, 171, 181, 194, 233, 249.

Македония: Амроян 2005, № 144.

Румыния: Gaster 1900: 129–131 (от катаракты).

глазных болезней. В общей сложности нам известно на данный момент порядка 45 таких южнославянских заговоров: у сербов и болгар приблизительно поровну.

Приведем характерный для описываемого сюжета текст болгарского заговора от сглаза: «Тржгнали, ми сж тржгнжли триста јуди, триста самудиви, приз гура минахж, гура путрушихж, приз поли минахж, поли путрушихж, утидохж у (Петкови или Недени) пу среди ношти, по полуношти, ударихж (гу или ја) вјв главата му, главата му поделихж, сјрцето му натжкнхжж; на тржни, на гложи, на замински кокали. Пинж та заплака (името Петкана или Стоян) по пусрединошти, по полуношти. Де гу зачу (или ја зачу) свита Богородица: “Мјлчи, ни деј плака (името на болния), ти си с миру миросан и кржстум кржстосан и сжс Божи појув повиван. С кула сж душе, с кон ша ги испратъж, в пусти гори Тюлименску, дету фтичка ни пеј, дету јегни ни блеј, дету кучи ни лај; там да јадат и да пијт”» [Пошли-вышли триста јуд, триста самодив, через лес прошли, лес переломали, через поля прошли, поля истоптали, пришли к (Петковым или Нединым) среди ночи в полночь, в голову (его или ее) ударили, голову расщепили, сердце укололи колючками терновыми, боярышниковыми и змеиными костями. Закричал и заплакал (Петкана или Стоян) посреди ночи, посреди полуночи. Услышала его (ее) Пресвятая Богородица: «Молчи, не плачь, (имярек), ведь ты миром помазан и крестом крещен, и Божьим свивальником повит. Откуда бы ни пришли, на коне вас отправлю в пустые леса Тюлименские, где птички не поют, где ягнята не блеют, где собаки не лают; там еште и пейте» (Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900/16–17/2: 265, Стара-Загора = Амроян 2005, № 63).

В украинской и белорусской традиции ситуация выглядит совсем по-другому, ибо на данный момент нам известно лишь 10 заговоров на этот сюжет, которые в географическом отношении распределены следующим образом. Один текст закарпатский (Недзельський 1955: 270, с. Великий Бычков Раховского р-на Закарпатской обл.), второй записан в Покутье, в Снятыне (Ивано-Франковской обл.): он читался для заговаривания меланхолии и бессонницы; это самый полный вариант, максимально близкий балканославянским записям (Mroczko 1897: 585). Два других варианта были записаны в Подолии и фактически мало чем отличаются от карпатских заговоров. Один из этих текстов читали при грыже (Talko-Hrunczewicz 1893: 322), другой – «як дівчину очарують» (Чубинский 1872: 94 (е), Проскуровский у.). Наконец, записанный в Кировоградской обл. заговор относится к скотоводческим (Зорі: 256). См. подольский пример: «moja tam Maria kryczyt', pyszczyt', ide do nei Matyr' Boża, czoho ty, Mario, kryczysz, czoho ty pyszczysz? – Jak meni ne kryczaty, jak meni ne pyszczaty, siczut' mene, rubajut', mene łupajut'.

Maty Boża, hosteć hostyszczce, perelak, perelaczyszczce» [там моя Мария кричит, пищит, идет к ней Матерь Божия: что ты, Мария, кричишь, что ты пищишь? Как мне не кричать, как мне не пищать, секут меня, рубят, меня бьют. Мать Божия, гостец, гостище, страх, страшище] (Tal-ko-Hrupsewicz 1893: 322, Новая Ушица Подольской губ.).

И еще пять вариантов относятся к восточнобелорусскому Полесью и югу Могилевщины; их читают при глазных болезнях (Замовы 1992, 573, 844, 846; Замовы 2009, № 1973, 2522).

При сравнении заговоров на этот сюжет, записанных в разных частях Славии, выясняется, что хотя начальные фрагменты заговоров (встреча человека с болезнью или демонами) и заключительные (в которых описывается, как именно Богородица излечивает больного) и различаются от текста к тексту, однако ключевой момент – диалог плачущего человека с Богородицей – сохраняется во всех записях.

Существенным отличием белорусских текстов от балканославянских и западноукраинских является то, что в белорусских болезнь предстает как бы сама по себе и никак не связана с вмешательством демонов, тогда как в заговорах карпато-балканского ареала болезнь практически всегда описывается как результат воздействия демонов на человека. Однако эта особенность относится скорее к южнославянской мифологической системе в целом (в которой демоническое «влияние» на человека предстает гораздо более глубоким, нежели у восточных славян), а заговоры лишь «транслируют» ее.

Динамика данного сюжета напоминает предыдущий случай: если в балканославянских заговорах сюжет представлен многочисленными и весьма разнообразными (по содержанию и функциям) текстами, то в западноукраинских он сохраняется в виде отдельных фиксаций, заканчивая свой путь в белорусском Поднепровье. См. карту 4.

\* \* \*

Представленные здесь наблюдения демонстрируют разнообразную картину сходжений в сфере вербальной магии между балканославянской, карпатоукраинской, украинской, белорусской и отчасти русской традициями. На данный момент кажутся очевидными по крайней мере две вещи.

Во-первых, соответствия в области вербальной магии могут быть полными, когда речь идет фактически об одном и том же явлении на Балканах и в украинских Карпатах (таковы мотив уничтожения недуга и сюжет «Богородица утешает плачущего человека»), или неполными, аналоговыми или даже скорее типологическими, когда при наличии соответствия двух явлений друг другу наблюдаются и известные отличия между ними (таков сюжет об обмене плача на сон между детьми



человека и его мифического партнера или разработка темы света в заговорах от детской бессонницы).

И во-вторых, в трех случаях из четырех установленные параллели с балканославянской (и румынской) традицией приходятся на восточную часть Украинских Карпат – на гуцульскую традицию, Покутье и Буковину и далее Подолию и Поднепровье, восточное и центральное Полесье, с разной степенью глубины проникновения на остальную территорию Восточной Славии.

Основываясь на всем сказанном, уже в качестве гипотезы, можно высказать предположение о том, что в области вербальной магии состав карпато-балканских (или восточнославянско-южнославянских) соответствий будет различаться в отдельных частях Карпат.

Что касается южнославянской традиции, то, как мы видим, основное количество соответствий приходится либо на сербско-болгарское пограничье, либо на более широкий регион Болгарии и Сербии (преимущественно восточной и центральной), с редкими выходами на более западные территории.

При этом внутренняя динамика выявленных схождений оказывается разной: либо в балканославянских заговорах некое явление представлено полно и целостно, тогда как в украинской и белорусской оно выражено слабее, часто в виде рефлексов или «следов»; либо, наоборот, как в случаях с обменными заговорами от детской бессонницы, когда украинская, белорусская и западнорусская традиция представлены в совокупности почти сотней текстов, а балканославянская – десятком.

Многие из высказанных здесь наблюдений, безусловно, нуждаются в уточнениях и доработке, в том числе с учетом того, что до настоящего времени не существует надежной коллекции карпатоукраинской вербальной магии (в отличие от южно- и восточнославянских традиций), причем особенно это касается закарпатской традиции. Особого внимания заслуживает румынская заговорная традиция, которая могла бы соединить разрозненные фрагменты балкано-восточнославянских схождений.

Размышляя же о причинах таких соответствий, как нам кажется, надо учитывать тот факт, что именно у сербов, болгар, румын и гуцулов заговорная традиция получила наибольшее развитие, в то время как у македонцев, с одной стороны, и остальных групп карпатоукраинского региона – с другой, такой богатой заговорной практики мы не наблюдаем.

### Литература и источники

Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Агапкина 2016 – *Агапкина Т.А.* Карпато-южнославянские параллели в области вербальной магии и их продолжение у восточных славян // *Славяноведение*. 2016. № 6. С. 3–13.

Агапкина, Топорков 1990 – *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* К реконструкции праславянских заговоров // *Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры*. Л., 1990. С. 67–75.

Амроян 2005 – *Амроян И.Ф.* Сборник болгарских народных заговоров. Тольятти, 2005.

Бабенко 1905 – *Бабенко В.А.* Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. Екатеринослав, 1905.

Байрактаров 1900 – *Байрактаров Г.* Баяния, врачувания и декувания. От Драгоман (Царибродско) // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. София, 1900. Кн. 16–17. Ч. 2.

Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богатырев 2007 – *Богатырев П.Г.* Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат // Богатырев П.Г. Народная культура славян / Под ред. Е.С. Новик. М., 2007.

Бушетић 1911 – *Бушетић Т.М.* Народна медицина Срба селяка у Левчу // Српски етнографски зборник. Београд, 1911. Књ. 17.

Вархол 1995 – *Вархол Н.* Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань // Науковий збірник державного Музею української культури в Свиднику. Пряшів, 1995. Т. 20. С. 239–258.

Верхратський 1929 – *Верхратський С.* Недуги живота в побутовій медицині сучасного українського села // Побут. 1929. № 4–5. С. 14–21.

Виноградова 1993/2010 – *Виноградова Л.Н.* Духи, вызывающие бессонницу у детей // Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Вяргеевка 2013 – «Гаючае слова роднай зямлі» (беларускія лякавыя замовы) / Аўтар-укладальнік С.А. Вяргеевка. Мінск, 2013.

ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ. 1–.

Георгиев 1999 – *Георгиев М.* Горска майка // Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999. С. 92–94.

Голант, Плотникова 2012 – *Голант Н.Г., Плотникова А.А.* Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Буззу, села коммуны Мерей, Мынзелешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. М., 2012. С. 361–423.

Дукова 2015 – *Дукова У.* Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015.

Ђорђевић 1872 – *Ђорђевић В.* Народна медицина у Срба. Прештампано из Летописа Матице српске 114. Нови Сад, 1872.

Ђорђевић 1958 – *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.

Ефименко 1874 – *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Замовы 1992 – *Замовы / Уклад., сістэма тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч.* Мінск, 1992.

Замовы 2009 – *Замовы / Уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей.* Мінск, 2009.

Захариев 1918 – *Захариев Й.* Кюстендилско крайще // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1918. Кн. 32.

Зечевић 1981 – *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.

Зорі 1991 – Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння) / упор. М.Г. Василенка, Т.М. Шевчук. Київ, 1991.

ИИФЭ – Рукописный архив Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рильского Национальной академии наук Украины. Киев.

Капанци – Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

Кляус 2000 – *Кляус В.Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.

Лазаревић 1984 – *Лазаревић В.* Народне умотворине из Крушевачког Поморавља (Записи из Беле Воде) // Расковник. Београд, 1984. XI, № 41.

Лоначевский 1875 – Сборник песен буковинского народа / Сост. А. Лоначевский. Киев, 1875. С. 85–314.

М.Б. 1867 – *М. Б.* Сельские чары и заговоры по Подольской губернии // Подольские епарх. вед. Отд. неофиц. 1867. № 20. С. 689–695.

Мансикка 1926 – *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický (III. Trída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8, č. 1. С. 185–233.

Мијатовић 1909 – *Мијатовић С.М.* Народна медицина Срба селяка у Левчу и Темнићу // Српски етнографски зборник. 1909. Књ. 13. С. 259–482.

Милорадович 1900/68 – *Милорадович В.П.* Народная медицина в Лубен. у. Полтав. губ. // Киевская старина. 1900. Т. 68.

Недзельський 1955 – *Недзельський Є.* З уст народу: прислів'я, приказки, закінчення, примовки, загадки і приповідки Закарпаття. Пряшів, 1955.

НМБНТ – Народная медицина. Рытуальна-магічная практыка / Уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай; навук. рэд. А.С. Ліс. Мінск, 2007.

Онишук 1909 – *Онишук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // Матеріяли до українсько-руської етнології й антропології. Львів, 1909. Т. 11, ч. 2. С. 1–139.

Онишук 1912 – *Онишук А.* З народнього життя гуцулів // Матеріяли до українсько-руської етнології й антропології. Львів, 1912. Т. 15. С. 90–158.

Пауновић 1968 – *Пауновић П.* Материнство и деца у веровањима код народа Тимока // Развитак. 1968. Бр. 5.

Пауновић 1970 – *Пауновић П.* Сту гуштере, зелени гуштере! (О надрилекарству у селима Тимока) // Развитак. Зајечар, 1970. X, № 1.

Петрова 1990 – *Петрова Л.* Народни начини на лечение на детските болести в североизточна България // Известия на Народния музей – Варна. 1990. Кн. 26 (41). С. 222–235.

Петровић 1933 – *Петровић А.* Народна бајање у неким селима у Крагујевачкој Јасеници // ГЕМБ. Београд, 1933. Књ. 8.

Петровић 1948 – *Петровић А.* Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948. Књ. 58.

Пешић 1980 – *Пешић М.С.* Ни траве нису ко што некад беху (Дивна Златановић, домаћица из Смедерева, открива тајне бајања) // Расковник. Београд, 1980. VII, № 26.

Плотникова 2018 – *Плотникова А.А.* Карпато-балканские этнолингвистические параллели // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 2018. С. 453–489.

Попов 1889 – *Попов А.* Баяния, врачования и лекувания. От Хаджи-

елската околия // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1.

Раденковић 1982 – *Раденковић Љ*. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.

Раденковић 1996 – *Раденковић Љ*. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.

Свешникова 1980 – *Свешникова Т.Н.* К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Слово как текст. М., 1980. С. 211–227.

СДЗ – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. СМУ – Словесна магія українців / Передмова В. Фісуна. Київ, 1998.

Соколов – *Соколов М.* Сведения о домашнем быте в Полтавском уезде // Архив РГО, разр. 31, оп. 1, № 21.

Стамболиев 1905 – Материали по народната медицина в България. От Берковско. Зап. С. Стамболиев // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1905. Кн. 21. С. 41–62.

Тешић 1938 – *Тешић М.* Гашење угљевља // Развитак. Бања Лука, 1938. Год. 5. Бр. 6.

Тодорова-Пиргова 2003 – *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магия. София, 2003.

Трифковић 1886 – *Трифковић С.* Врачања и гатања у околици Сарајевској // Босанска вила. Сарајево, 1886. Год. 1. Бр. 21.

Франко 1898 – *Франко І.* Гуцульські примівки // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 41–72.

Цепенков 1900 – *Цепенков М.К.* Баяния, врачования и лекувания. От Прилеп // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900. Т. 16–17. Ч. 2. С. 266–271.

Чубинский 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1.

Шкарбан 1995 – *Шкарбан А.* Материали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Львів, 1999. Вип. 2. Овруччина. С. 211–224.

Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5.

Щербина 1883 – *Щербина Ф.* Наговоры от болезней у черноморцев // Киевская старина. 1883. № 7. С. 586–588.

АКЕ – Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Budziszewska 1982 – *Budziszewska W.* Fauna z «Katalogu magii» brata Rudolfa // Poradnik językowy. 1982. N 6. S. 411–414.

Candrea 1999 – *Candrea I-Aurel.* Folclorul medical Râman comparat. Pri-vire generalât. Medicina magică / Studiu introductiv de L. Berdan. Iași, 1999.

Gaster 1900 – *Gaster M.* Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // *Folklore*. 1900. T. 11.

Gorovei 1931 – *Gorovei A.* Descîntecele românilor: Studiu de folklore. București, 1931.

Hangi 1990 – *Hangi A.* Život i običaji Muhamedanaca u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1990.

Karwot 1955 – *Karwot E.* Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku. Wrocław, 1955.

Kolberg 31 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław, Poznań, 1963. T. 31. Pokucie, cz. 3.

Miloević-Radojević 1958 – *Miloević-Radojević D.* Обичаји о рођењу и одгоју деце у Поречу // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1958. Књ. 21. С. 241–253.

Mroczo 1897 – *Mroczo F.* Sniatyńszczyzna // *Przewodnik naukowy i literacki*. Lwów, 1897. № 3–7.

Pełka 1987 – *Pełka L.J.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.

Podgórcy 2011 – *Podgórcy B i A.* Mitologia Śląska czyli przywiarki ślónskie. Leksykon i antologia Śląskiej demonologii ludowej. Katowice, 2011.

Rokossowska 1892 – *Rokossowska Z.* Zamawianie jako środek leczniczy // *Wisła*. 1892. T. 6, z. 2. S. 421–423.

Rulikowski 1879 – *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1879. T. 3. S. 62–167.

Schnaider 1900 – *Schnaider J.* Z kraju Huculów // *Lud*. 1900. Roczn. 6, z. 2–4.

Schnaider 1907 – *Schnaider J.* Lud peczenizyński // *Lud*. 1907. T. 13, z. 2.

Schnaider 1912 – *Schnaider J.* Z życia górali nadłomnickich // *Lud*. 1912–1913. T. 18. S. 141–217.

Talko-Hrynecwicz 1893 – *Talko-Hrynecwicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.

---

---

*Л.Н. Виноградова*

## **ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ВЕРСИИ СЮЖЕТА «ГРОМОВЕРЖЕЦ ПРЕСЛЕДУЕТ СВОЕГО ПРОТИВНИКА»**

---

---

**В** качестве одного из признаков для выявления славянских архаических зон и этнокультурных ареалов может служить устойчивость бытования мифологических текстов на сюжеты с индоевропейской основой. К таким реликтовым явлениям духовной культуры относится миф о Боге грозы, преследующем своего противника. Этот сюжет, названный специалистами «основным» мифом, признан общим наследием древнейших индоевропейских традиций. Его славянские формы, как об этом пишут Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров, могут быть реконструированы на основе ряда сохранившихся белорусских сказок, поверий и примет (Иванов, Топоров 1974: 5–6, 75–77). Во всех работах этих исследователей (начиная с 1960-х гг. вплоть до последних публикаций на тему «основного» мифа в 2000-е гг.) в качестве фольклорных примеров неизменно приводятся белорусские данные (из сборника Е.Р. Романова), в частности, цитируется следующий наиболее полно сохранившийся текст:

Гэто спорував Бог (вар. Илья) зь нячисьчыком: “Я цябе, каець, забью!” – “А як ты мяне забьеш: я схуваюся!” – “Куды?” – “Под чаловека!” – “Я чаловека забью, грэху яму отпушу, а цябе забью!” – “А я пот коня!” – “Я й коня забью; чаловека на гэтым месяці награджу, а цябе забью!” – “А я под корову схуваюся!” – “Я й корову забью; хазяину на гэто место награджу, а цябе забью!” – “А я пот будынок!” – “Я й будынок спалю; чаловека на гэтым месяці награджу, а цябе забью!” – “А я под дзераво схуваюся: там ты мяне не забьеш!” – “Я дзераво разобью и цябе забью!” – “Ну, я пот камень схуваюся!” – “Я й камень разобью и цябе забью!” – “Ну, дык я, каець, схуваюся у воду пот корч, пот колоду!” – “Ну, там твое место, там сабе будзь!” Дык гэто коли удариць идзе пярун, дык гэто Бог нячисьчыка бьець. Ён, як надходзіць хмара, здаецца ци собаком, ци свиньнёй, ци кошкую – абы чим; ды й хуваецца пот кого-нібудзь. Тоды там пярун бьець. (Сенненский у. Витебской губ. – Романов 1891: 155–156, № 3).

Между тем в статье «Гром» этнолингвистического словаря «Славянские древности» Н.И. Толстой пишет: «Почти повсеместно у славян существовало верование, что Бог или пророк Илья и т. п. громом преследуют дьявола» (Толстой 1995: 558). Если этот сюжет является общеславянским, широко распространенным в разных регионах, то встает вопрос, почему его изучение в трудах В.В. Иванова и В.Н. Топорова иллюстрируется именно этими белорусскими текстами?

Дело в том, что для целей славянской реконструкции «основного» мифа принципиально важным было учитывать не только сами по себе поверья о преследовании громовержцем черта (или змееподобного противника), но, прежде всего, текстуально оформленные эпизоды борьбы, противостояния, столкновения двух антагонистов. А этот структурный элемент содержится лишь в тех немногочисленных восточнославянских версиях (прежде всего белорусских), которые включают диалогические построения спор-поединок. Вот что пишет по этому поводу В.Н. Топоров: «Исключительный интерес вызывает то, что это ядро сюжетной схемы (спор-поединок. – Л.В.) представлено диалогом двух антагонистов, тема которого – выбор между жизнью и смертью <...> Подобный вопросо-ответный диалог является весьма архаичной жанровой конструкцией, с которой обычно (и, видимо, исходно) связывается “основной” текст данной традиции» (Топоров 1998: 75–76). Таким образом, диалогическая структура, отражающая эпизод препирательства Бога и черта по поводу того, удастся ли поразить злого духа громовыми ударами, признана древнейшим элементом подобных текстов. Как много таких вариантов сохранилось у восточных славян и в каких регионах они зафиксированы? Решению этих вопросов и посвящена настоящая статья. Кроме того, в ее задачи входит попытка выяснить, в каких еще жанровых разновидностях, помимо спора-диалога, функционирует у восточных славян анализируемый сюжет.

Имеющийся в нашем распоряжении восточнославянский материал (учтенный по старым этнографическим источникам и по современным полевым записям) позволяет выделить четыре основных разновидности текстов: 1) космогонические предания в виде спора-диалога между Богом и чертом; 2) этиологические легенды в виде нарративов о происхождении грозных явлений; 3) формулировки запретов и правил поведения людей во время грозы; и, наконец, 4) былички о людях, соблюдавших или не соблюдавших эти правила.

**Первая группа** рассматриваемых нами текстов, как уже говорилось, построена на диалогическом споре между двумя антагонистами, и эта структура признана древнейшей. Предмет спора в восточнославянских версиях чаще всего не обозначен; зачином к тексту обычно служит констатация факта: «Бог воеваў з чортам» (полес. гомел. – НБ 2004: 52); «Чорт с Богом поспорили»

(полес. волын. – НБ 2004: 53); «Спорил Гасподь и Сатана» (полес. брян. – НБ 2004: 51); «Бог з чортам спираўсе» (белор. гроднен. – Federowski 1897: 152, № 420); «Як хадиў Гаспоть па зямлі, з дьявылым спориў...» (рус. смолен. – Добровольский 1891: 226, № 3). Иногда причиной конфликта называются некие библейские события, например, злонамеренное со стороны черта искушение Адама и Евы. Но чаще речь идет об изначальном столкновении двух демиургов, случившемся сразу после сотворения мира, когда сатана возгордился и был сброшен с неба на землю: «Иих, чертей, з неба ўсих и збросиў Бог. И казаў: “Я вас буду бити!” А чорт: “Под чэловека спрячусь!” А Бог сказаў: “Сё раўно чэловека убью и тебя убью. Пид храма спрячешься – и храма не пожалею, а тебя убью”» (ПА, Заболотье Малоритского р-на Брестской обл.). Объяснение происхождения грозы часто связывается с моментом столкновения двух космических противников:

Гроза происходит еще и оттого, что черт осмеливается спорить с Богом: «Ты мянэ ни убьеш, я схавуюсь!» – «Не, ни схавайсясь!» – «Я ў чалавека залезу, а ўсё ж схавуюсь!» – «Я й чалавека убью, грахоў яму за ета атпушу, а тебе усё-таки дастану!» Поэтому во время грозы надо по возможности сидеть дома, креститься и молиться (Романов 1912: 291).

В отношении причин спора значительно ближе к архаическому прототипу оказываются литовские легенды о Перкунасе. В них говорится, что он преследует «вялянса» за то, что тот не возвращает взятые в долг деньги; либо за то, что украл у громовержца его топор, нож, присвоил себе груды его камней; либо похитил его жену или дочь и т. п. (Топоров 1998: 17–19). Если в балтийской мифологии причиной конфликта, по словам В.Н. Топорова, оказывается дефицит, который выражается в нехватке имущества, скота, женщин (за обладание которыми и идет борьба), то в восточнославянских текстах «восстанавливается структура пр о с т р а н с т в а, распределяемого между противниками» (Топоров 1998: 12). Имеется в виду, что пытавшийся захватить земной мир дьявол вытесняется верховным божеством поэтапно из разных элементов освоенного человеком мира: из растений, камней, животных, строений, из самого человека, а когда прячется в воде или болоте (уходит в нижний, хтонический мир), то слышит вердикт громовержца: «Ну, там твое место, там сабе и будзь!» (Романов 1891: 156). Аналогичным образом завершается спор в одном карпатоукраинском тексте: после перечисления мест, куда предполагает спрятаться злой дух от грома (под домашних животных, под дерево, под копну сена, под дом, под человека), – высказывается заключительное намерение черта спрятаться в болоте, на что следует ответ Господа-Бога: «Там твое право!», т. е. это место признается принадлежащим нечистой силе (Колеса 1898: 77). Помимо воды, болота,

древесных корней или колоды, в анализируемой группе текстов законным бесовским местом признается также «кривая межа»:

Черт с Богом спорил. Бог говорит: «Я тебя убью». Черт отвечает: «А я ў дом пайду». – «Я дом спалю». – «Я у чилавека вайду». – «Чилавека убью, он свят станет». – «В кривую мжду пайду». – «А в кривую мжду шукать таби не пайду». И он [черт] там и гуляить, там стаять никаму нильзя (полес. брян. – НБ 2004: 52).

Подобным способом поэтапного вытеснения «Перун и изофункциональные ему герои, собственно говоря, и отвоевывают у нечистого и других существ из партии хаоса и зла природу, растения, животных (скот), человека» (Топоров 1998: 77). В более поздних версиях этих космогонических преданий в качестве мест, куда пытается спрятаться дьявол от грома, стали называться сакральные для христиан локусы: церковь, престол, а в крестьянских домах – божница, пространство за иконами и т. п. В череде этих христианских символов высшей ценностью, куда Бог не решается посылать громовые удары и куда намеревается спрятаться черт, – признается церковная исповедальная чаша. В зоне Полесья такие варианты наиболее распространены в Брестской обл. Ср. один из них:

Мой батько, бало, росказвае, як Бог с чортом баял. Чорт кажэ на Бога: «Побэдыю!», а Бог казаў: «Нет, я табе побэдыю!» А вун [черт] ка: «Я сховаюса». А Вун [Бог] ка: «Где ты ни сховаеся, я табе найду и забью ўсе равно ж». А вун [черт] кажэ: «Гдэ ни приходимецца, там я буду ховацца, кругом». – «Гдэ?» – «Ў цэркви я буду хавацца». – «Буду и ў цэркви бити, – ка, – пуд престолам сховаеся, пуд престолам битиму. Тольки пуд чашэю – не». Пуд чашэю, котора, вот сповэдае батюшко, причашчае (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл., зап. 1984 года).

Но все же в большинстве случаев словесный поединок завершается тем, что злой дух не находит спасения ни в принадлежащем ему «нижнем мире» (вода, болото), ни в сакральном божественном пространстве (церковь) – всюду его настигают громовые стрелы, после чего он якобы растекается смолой. Так, в одном из белорусских текстов, записанных в Гродненской губ., среди перечисляемых локусов укрытия богопротивника не находится ни одного спасительного для него места:

Як Бог з чортам спираўсе. Як чорт скусиў Адама и Еву, так Бог сказаў чортави: «Ни разкарэницца тваё пакаленне, бо я выбью перунами!» А чорт жажа: «Не выбьешь, Боже, бо мы будзем пад такие рэчы хавацца, што табе шкода буде», – и давай выличаць: «Буду хавацца

пад живину». – «Я, кажа Бог, и там буду биць!» – «Буду хавацься пад птаство». – «Буду и там тибі биць!» – «Ну, то я буду хавацься ў воду». – «Буду и там тибі биць!» – «Нехай! А я буду хавацься ў дзэраво». – «Буду и там тибі биць!» – «Ну, то бий, а я буду хавацься пад людзі». – «Буду и там тибі биць!» – «Ну, то добро! А што будзе, як я схавуюсе ў касьцёл або ў жыдоўскую школу?» – «Сказаў раз, я тибі ўсюды знайду!» (Federowski 1897: 152 № 420).

Признаком постепенного распада традиционной формы текстов анализируемой первой группы является тенденция к сокращению многоступенчатой структуры диалога (когда многократно повторяются реплики черта, обещавшего спрятаться в разные локусы, и громовержца, угрожающего поразить его всюду) за счет простого перечня таких мест укрытия. Это отмечается, например, в современных записях полесских вариантов:

Чорт – дьявол, по-нашэму, – дьявола бьё Бог, да ён Бога поманивае, а Бог кажэ, што я тебе ўбью ўсюду. Он кажэ: «А я пуд чэловека схавуюсь». А етый, а Бог кажэ, што: «Я и чэловека не пожалею, а тебе ўбью ўсё одно!» Ён и пуд корову, ён и пуд чэловека, а той громом его бьё, громом бьё (гомел. – НБ 2004: 53).

В хорошо сохранившихся вариантах при перечислении объектов, избираемых чертом для укрытия, отчетливо проявляется их аксиологическая градация: называются сначала камни и деревья, затем домашние животные, далее жилие человека и, наконец, – сам человек как высшая ценность. В целом ряде текстов черт мотивирует свое стремление спрятаться в человеке тем, что Бог пожалеет убить невинного: «Я скроюсь под человеком, которого ты пожалеешь убивать». – «Я убью и человека, лишу его временной жизни, зато он наследует жизнь вечную, а все-таки тебя убью» (Крачковский 1874: 150–151). Не случайно тексты о споре громовержца с чертом иногда записывались собирателями именно как ответ на вопрос: «Почему люди, убитые громом, считаются святыми?» Один такой вариант зафиксирован в Ветлужском крае:

Почему убитые громом святые. Бог-от спорил с дьяволом. Бог и говорит: «Я, – говорит, – тебя везде найду». А дьявол ему в ответ: «А я спрячусь в камень!» – «Я и камень расшибу!» – «Я в дерево!» – «Я и в дереве найду». – «Я в раба!» – «И раба не пожалею. Зато возьму его в царство небесное» (Ширский 1923: 8 № 14).

Действия черта, спасающегося от грома, описываются чаще всего глаголом «прятаться» (подо что-то, под кого-то): *я схавуюсь (спрячусь) под*

дзераво; буду хавацься пад жывину, буду хавацься пад птаство; пуд чэловека схваюсь и т. п. Либо используется выражение «прятаться/скрываться в чем-либо, в ком-либо»: *я залезу ў чоловика, увайду у чилавека, схавуюся ў дэрэво, спрячусь в рыбу*. В редких случаях употребляется глагольная конструкция «превращаться во что-либо, в кого-либо»: *я ухитрюся змяйй скинутца; я скинуся житным зярном*. Аналогом понятия «обернуться кем-либо» служит выражение «показаться в виде кого-то»; например, имея в виду черта, говорили так: «Ён, як надходзиць хмара, здаецца ци собаком, ци свиньнёй, ци кошкую – абы чим» (Романов 1891: 156). О попытках чёрта-«вяляся» спрятаться в животных способом п р е в р а щ е н и я в н и х (в кошку, собаку, свинью, козла) прямо говорится в литовских текстах (Иванов, Топоров 1974: 77). По сообщениям А. Терещенко, убегающий от грома черт п е р е с е л я е т с я в не перекрестившегося человека (Терещенко 1999: 32), – а это позволяет реконструировать идею вселения духа, спасающего от грома, в тело человека или животного. Подобные украинские свидетельства приводит А.Н. Афанасьев: «Чорт перекидаецца чим зможе и ховаецца пид чоловика, бо знае, шо Бог чоловика любитъ» (Афанасьев 1994/1: 267). Быличка о превращении во время грозы черта (*дідька*) в мышшь записана у гуцулов. Текст начинается как этимологическая легенда о происхождении грома, включающая спор-диалог Бога и злого духа, а кончается рассказом о некоем достоверном земном событии:

Діти, як блискає, шчобисте сьа не бојали нїчого! То сьа небо отвирає, а сьв. Михајло на штири роги стрільає злі духи. То як вас грім забє, то вам за тото грїхи відпустьає сьа. Злий дух каже: «Ја сьа сховају до худоби!» А пан біг каже: «Ја забју худобину, а тому чоловікови в десьатеро надгороджу». – «А ја сьа сховају в чоловіка!» – «Ја ј чоловіка забју, і јему грїхи відпушчу». – «Ја сьа сховају в дерево». – «А ја дерево розкољу, а тебе такі ј забју». Раз дві кобіти сидыли пид копоју. Дивјат сьа – миш вибігла з-під копи. Аж тут грім – бух! І тоту миш, з миши зробила сьа мазь, а ті кобіти обі грім забив. Тота миш, то був дідько...

[Дети, когда сверкает молния, чтобы вы ничего не боялись! Это небо открывается, а св. Михаил стреляет из четырехствольного ружья в злых духов. Так что если вас убьет, то вам за это грехи будут отпущены. Злой дух говорит: «Я спрячусь в скотину». А пан-Бог говорит: «Я убью скотину, а того человека вдесятеро вознагражу». – «А я спрячусь в человека!» – «А я и человека убью, и ему грехи отпущу». – «Я спрячусь в дерево». – «А я дерево разобью, а тебя-таки убью». Однажды две женщины сидели под копной сена. Смотрят – мышшь выбежала из-под копны. И тут гром – бух! И эту мышшь, из мышши сделалась смола, а тех женщин обеих гром убил. Та мышшь – это был черт] (с. Осовци Залещицкого р-на, соврем. Тернопольская обл. – Безіменний (з Осовець) 1894: 180).

Таким образом, судя по текстам первой группы, скрывающийся от грома черт претендует на владение следующими земными объектами и живыми существами: он объявляет, что спрячется в дерево, камень, житное зерно (единичное смоленское свидетельство), в дом, церковь, в «жидоўскую школу», под стог сена; в коня, корову, вообще в скотину, в домашнюю птицу, в змею, рыбу, в человека. Но все эти локусы и живые существа оказываются ненадежным укрытием, так как громовец готов уничтожить проникшего в них своего противника. А среди спасительных для черта мест, куда не бьет гром, упоминаются: вода, болото, коряга или колода, «кривая межа», а также церковная исповедальная чаша.

Обращает на себя внимание позиция громовейца по отношению к человеку, ставшему невинной жертвой космической схватки: он явно сожалеет о необходимости случайно причинить вред людям и обещает не только вознаградить их за невольную порчу имущества («вдесятеро вознагражу»), но и забрать душу убитого в рай, отпустив ему все грехи. И все же главными действующими лицами текстов первой группы являются соперничающие друг с другом Бог и дьявол, а человек здесь упоминается лишь как один из объектов, где прячется черт от грома.

География распространения текстов первой группы. На период написания настоящей статьи автору удалось обнаружить в составе восточнославянских фольклорных данных чуть более 30 текстов, оформленных в виде спора-диалога. Показательным является тот факт, что половина из них зафиксирована в Полесье (преимущественно в Брестской и Гомельской областях), – что подтверждает оценку этого региона как одной из архаических славянских зон. Из числа прочих вариантов этой группы большая часть приходится на Белоруссию (Гродненская, Минская, Витебская губ.). Несколько вариантов зафиксировано в западнорусских областях (Смоленской и Брянской), а также спорадически – в Нижегородской обл. и в Ветлужском крае. Украинских текстов насчитывается на удивление мало: четыре варианта записано в Подольской губ. и в украинском Прикарпатье. Близкие по содержанию и по диалогической структуре тексты (спор между «Перкунасом» и «влянясом») зафиксированы в литовской мифологии (Кербелите 2001: 43, 175).

**Вторая группа текстов** на этот сюжет представлена этиологическими легендами о происхождении грома (в форме повествования, а не спора-диалога) и краткими поверьями о том, что гром бьет не куда попало, а лишь туда, где скрывается черт. Она самая большая по количеству записей и самая обширная по географии распространения. Иногда в этих народных толкованиях о происхождении природных явлений содержатся сведения о причинах конфликта между Богом и его противником: «Бог и ўраг спрачаюца, хто із іх сільнейшы. І Бог, даказваючы сваю правату, разбівае дрэва, у якім сядзіць ўраг» (Казначэў 1994: 184).

Практически во всех восточнославянских традициях известно множество сообщений о том, что когда гремит гром, это Бог или святые воюют с чертями. Белорусы Гродненщины верили в то, что «перун всегда бьет в то место, где прячется от грозы черт» (Federowski 1897: 153, № 426). По полесским волынским свидетельствам, «гром бьет туда, где нечистая сила ховається. Гроза на воду часто бьет, на чорта бьет, так как чорт больше всего бывает в воде» (ПА, Щедрогор Ратновского р-на Волинской обл.). В другом волынском селе, где по отношению к черту использовался эфемизм *пустой/пустэ*, было записано следующее свидетельство о тесном взаимодействии двух антагонистов: «Бог нэ живэ бэз *пустого*, а *пустэ* нэ живэ бэз Бога. То там, дэ *пустэ* сыдыть, – туды grim бье» (ПА, Грабово Любомльского р-на Волинской обл.). Аналогичные поверья записаны в Речицком Полесье: «Piorun uderza tylko w to drzewo, w którym djabeł siedzi» [Перун бьет только в то дерево, в котором дьявол сидит] (Pietkiewicz 1938: 37) и в Брестской обл.: «Маланка [молния] б'е не проста ў любое месца, а дзе сатана ховаецца» (ТМКБ 2009/4/2: 573–574). По сообщению украинского этнографа А. Онищука, на его вопрос «куда бьет гром?», заданный жителям с. Зеленицы Надворнянского повета, все без исключения опрошенные ответили: «в черта» (Ивано-Франковская обл. – Онищук 1909: 15). Во всех подобных текстах сохраняется лишь информация о преследовании громом черта, который пытается укрыться в земных локусах, а все подробности конфликта, спора, препирательства между мифическими соперниками отсутствуют.

Народные толкования, относящиеся к грозовым явлениям, могут быть оформлены либо как предельно краткие сообщения типа: «Гром – это св. Илья ездит по небу и бьет злых духов» (Крачковский 1874: 150); «Як перун ударяет, так это сам Бог с высокого неба выстрелил и убил черта» (Гродненская губ. – Federowski 1897: 153 № 422), либо в виде весьма пространных текстов, повествующих о том, как Илья Пророк ездит по небу на огненной колеснице и убивает дьявола, прогневавшего Бога, и т. п. (Чулков 1782: 130). В некоторых вариантах этиологических легенд сохраняются в остаточных формах типичные реплики, характерные для спора-диалога двух антагонистов. Ср., например, западнорусское (смоленское) толкование грозовых явлений:

То Бох паражает дьявила стрилами и ни шадить іон чилавека, если ва ўремя гразы схувайтца у яво сатана: убьеть Гаспоть такога чилавека; ну, гряхи яму атпустить. Бьеть Гаспоть таких (у каторых чорт схувался) и животных, палить страения. – «Ни падаражу чилавекым – убью яго, гряхи ж яму атпущу!» (Добровольский 1891: 226).

В одном из русских архангельских поверий в качестве персонификации грома выступает «громовая стрела», преследующая злого духа:

«Стрела, бывало, гонялась за дьяволом; ему пришлось некуда деваться, так он за божницу, за образ спрятался, – думал, что стрела больше не погонится за ним. “Образа Божия, – сказала стрела, – не пошажу, да дьявола поражу!” – и поразила» (Ефименко 1877: 185). По сообщению А.Н. Афанасьева, многие народы (русские, сербы, поляки, литовцы и немцы) одинаково убеждены, что молния – это стрела Божия, которая всегда бьет в то место, где сидит черт. Во время грозы нечистый заботится только об одном – как бы укрыться от грома: он спешит в горы или леса, прячется под деревьями, залезает в дупло, ищет убежища в жилых домах. Однако от грома небесного дьявол не может спрятаться даже под иконой (Афанасьев 1994/1: 264).

Система персонажей и их действия. Как в рассмотренных выше текстах первой группы (спор-диалог), так и в этиологических легендах в виде нарративов описываются конфликтные отношения двух персонажей: верховное божество, владеющее громом, – преследуемый им хтонический противник. В текстах второй группы в роли громовержца действуют: Господь Бог или сам Гром (часто обозначаемые в белорусских и украинских текстах словом *перун*); либо персонализация грозы в виде «громовой стрелы», либо в виде самостоятельно действующей по своей воле молнии; а также – Илья-Пророк, воспринявший в восточнославянской мифологии функции повелителя грозы. Кроме того, преследователями злых духов могли быть по поручению Бога: свв. Михаил, Юрий, Борис, «Михаил и Гавриил» и др. персонажи из числа небожителей. А в качестве преследуемого персонажа неизменно выступает злой дух (черт, дьявол, сатана, нечистый, лукавый, з.-укр. *дідько*, белор. *нячысьцик* и т. п., иногда именуемый «драконом» или «змеем»).

Отношения того и другого строятся в этих повествованиях по схеме: «громовержец преследует убегающего противника и поражает его громом», а не в виде противостояния двух спорящих друг с другом антагонистов. Что же касается человека, то он выступает – и в космогонических преданиях в виде спора-диалога, и в этиологических поверьях – лишь как объект внимания со стороны черта, ищущего спасения от грома. В редких случаях люди действуют в этих текстах как прямые участники событий. Например, в одном сообщении они приходят к Богу с жалобами на св. Илью, который замучил их частыми грозами; Бог призывает пророка к ответу, а тот оправдывается, что слишком много развелось за зиму чертей, приходится их всех отстреливать. Тогда Бог дает свое согласие на частые грозы и объясняет людям: «Нехай Илья трохи папалюе чарцей [т. е. поохотится на чертей]» (Сержпутовский 1911: 16–18, № 7). Илья-Пророк описывается как верный помощник Бога-громовержца и как беспощадный преследователь черта, но случается, что, стреляя в нечистую силу, он дает промах, – и тогда черту удается сбежать (Чубинский 1872: 21–22).

По карпатоукраинским поверьям, когда гремит гром, это св. Илья (*Алей Божий*) бросает камни в черта, а когда сверкает молния, то это пророк заманивается сверкающим мечом на злого духа (Шухевич 1904: 5).

У восточных славян (особенно у русских) широко распространено представление, что «производителем грозы» является именно Илья, а гром – это шум от его колесницы, на которой он ездит по небу, направляя молнии в сторону запримеченных чертей, и те прячутся куда попало (Иваницкий 1890: 126). По свидетельству С.В. Максимова, народ приписывает пророку Илье власть самостоятельно производить громы и молнии, а также управлять грозowymi тучами по своему усмотрению (Максимов 1903: 483). Но согласно другим поверьям, этот святой действует строго по велению Господа Бога: «Илья посылает громЫ, а Бог назначает, куды посылать» (ПА, Бостынь Лунинецкого р-на Брестской обл.). Такие же представления зафиксированы среди украинцев Воронежской губернии: «Люди кажуть, що грім есть от що: послав Бог Іллю, щоб він їздив на колясці по небові во время дощу і бив щоб чортів, де загляне...» (Дикарев 1905: 136).

Все случаи гибели людей от молнии, по мнению жителей Заонежья, «происходили оттого, что за человека во время грозы прятался черт. Убивая черта, Бог (Илья-пророк) поражал и человека, зато душа его сразу попадала в рай» (Логинов 1993: 107). Аналогичная трактовка подобных происшествий зафиксирована во Владимирской губ.: «Молнией стреляет Господь в нечистых духов, которые, испугавшись, бросаются в людей и убивают их» (Зеленин 1914: 186).

Помощником Ильи в деле уничтожения бесов иногда выступает св. Борис (24.VII/6.VIII), о котором жители Речицкого Полесья рассказывали, что этот святой не слишком метко стреляет и, целясь в черта, нередко промазывает. И тогда он попадает в копны сена на поле, сжигая их, – за что его прозвали в народе *Барыс-Паликон* (Pietkiewicz 1938: 148). Белорусы Витебщины верили, что гром (*нярун*) есть не что иное, как выстрел, которым св. Юрий поражает чертей (Никифоровский 1897: 212). А украинцы Грубешовского повета Люблинской губернии объясняли происхождение грома тем, что это Архистратиг Михаил преследует дьяволов (Чубинский 1872: 20). В Новоград-Волынском повете функция главного распорядителя громом и молнией – по велению Божию – приписывалась св. Михаилу, а Илья якобы был приставлен к этому святому в качестве помощника. Однажды Господь призвал к себе Михаила и признался ему, что наделал себе много врагов, изгнав чертей в ад. «Если ты кого из них убьешь, – продолжал далее Господь, – то за каждого дам тебе сто человеческих душ. Иди же и стреляй, а в помощь тебе даю Илью» (Франко 1895: 218). Первенство св. Михаила во владении громом признавали также жители Гомельской области: «Кажуть, Михэйла по небу

з мечом летае, – як грэмить и блискае. То не Лля [Илья], Лля – стары́й човелек. Михэ́йла мы празнуем, коб гром не биў хату» (ПА, Малые Автюки Калинковичского р-на).

Иногда гром и молния выступали как самостоятельные субъекты действий уничтожения чертей. Например, в Любомльском районе Житомирской обл. (где молния определялась словами *ска́ла*, *блы́скавка*) так объясняли происхождение пожара от молнии: «То кажуть: полэтила ска́ла, бо ска́ла чорта ла́пае. А як зла́пае, то грим вдарыть и забье чорта. И то всё починае гориты, бо нэчыста сыла розлывае́цца смолюю. Спачатку лэтыть блы́скавка, а потым пэ́рун бье <...> Дэ пэ́рун захватыть нэчысту сылу – там и пожар» (ПА, Забужье).

Что касается стереотипов поведения черта, то в анализируемой группе текстов упоминаются следующие его действия: черт боится грома, но тем не менее при виде грозовых туч он дразнит громовежца и кривляется перед ним (укр. *дразнит сьє з Богом; перекривляе́цца* при виде молнии; з.-укр. *чорти дрочатся з Богом*; белор. *чорт панажывае Бога*), показывает фиги или выставляет свой зад грозовой туче (белор. *гроднен., гомел.*). Однако главной особенностью поведения этого персонажа, по массовым свидетельствам, является паническое бегство и попытки спрятаться от преследований грома. Пораженный громом черт растекается смолой, дегтем, превращается в мазут.

В одной русской сибирской легенде излагается весьма необычная версия о причине ссоры св. Ильи и сатаны (именуемого в тексте словами *леший, лешак*):

Гром гремит, говорят – Илья едет на колеснице, запряженной быком и львом. Он преследует сатану: где тот спрячется, – туда и «громовá стрела падат». Вот из-за чего у них вышла ссора: «Лешему надо было к спеху шубу; днем он не поспел сшить; сел шитца ночью под сосну. Когда Илья гремел, молонья блеснёт – лешак продёрнет иголку в шубу да заворчит: “Што, мólнишка, не часто светишь!” Илья на это осерчал и пустил в чорта громову́ стрелу, – деревину рашепило на кусочки, а лешак увернулся и убёг с шубой» (Макаренко 1913: 98).

Чрезвычайно ценная, с мифологической токи зрения, информация содержится в поверьях о том, куда именно прячутся от грома черти и в каких локусах им удастся избежать гибели. Но этот круг вопросов будет рассмотрен чуть ниже.

**Третью группу текстов** на рассматриваемый сюжет образуют формулировки запретов и правил поведения людей во время грозы. Особенностью их бытования является тенденция к разрастанию текстовой структуры вербально оформленного запрета/правила за

счет включения фрагментов мифологических поверий о происхождении грома либо за счет суеверных меморатов о событиях из реальной жизни людей, рассказанных в виде нравоучительных историй. Например, текст может начинаться с запрета/правила, а заканчиваться мотивировкой, оформленной как поверье о происхождении грома: «Калі грыміць, нада хрысціцца, таго што ў чалавека можа ўлезці чорт. Чорты ў грымоту хаваюцца ад ангела. Када ясі, нада перахрысціць яду, ці када чалавек чхая, нада гаварыць “Будзь здаровы”, таго што чорт можа ўлезці ў чалавека» (гомел. – Новак 2009: 320). Либо формулировкой правила поведения завершается сообщение о том, что такое «перун»:

Пярун есть не что иное, как выстрел, которым святой Юрий поражает чертей. Заслышав первый удар, остальные черти начинают прятаться за различные предметы – за животных и людей, имеющих мало «хращёного», причем направленный в черта удар иногда попадает не в него, а в заслоняющий предмет. Поэтому при наступлении грозových ударов нужно креститься и перекрестить место вокруг себя (Никифоровский 1897: 212).

Подобным образом запрет/правило часто является зачином либо концовкой быличек о поведении людей во время грозы.

Вторая особенность анализируемой группы текстов (запретов/правил при грозе) состоит в том, что в них принципиально меняется соотношение между персонажами. Если в первых двух жанровых разновидностях, рассмотренных нами выше (спор-диалог и этиологическое предание), описывалось взаимодействие громовержца и черта, а человек оставался пассивным объектом этой схватки, то в жанре запретов и предписаний (а также в быличках) в центре внимания оказывается прежде всего человек, который во время грозы ищет способ защитить себя от черта (чтобы не пострадать от грома/молнии). А действия громовержца (погоня за чертом) уходят на второй план либо остаются как фоновая информация. Таким образом, в нормативных предписаниях описывается конфликт между человеком и чертом, а целевой установкой этих текстов является обучение людей правилам поведения ради спасения от громовых ударов.

Среди множества рекомендаций, как защитить себя и свое жилое пространство от грома/молнии, мы отобрали те, в которых сохраняются (или легко реконструируются) признаки анализируемого сюжета о громовержце, преследующем черта.

Исходя из убеждения, что гром всегда бьет в то место, где пребывает нечистая сила, люди, слышавшие раскаты грома, главным для себя правилом считали избегать таких «нечистых» мест. Особенно

опасным считалось укрываться от грозы в тех же локусах, в которых имел обиходное прятаться злой дух во время грозы. Эти сведения особенно явственно содержатся в жанре мифологических поверий и правил поведения человека при грозе.

**Куда прячется черт от грома?** Выше уже были перечислены локусы укрытия богопротивника, упоминаемые в текстах первой группы: камень, дерево, домашний скот, жилые строения, церковь, человек, болото, «кривая межа» и т. п. В поверьях и запретах этот список выглядит несколько иначе.

К местам с репутацией «демонических» относились, по народным представлениям, межи, разделяющие разные участки пахотной земли, свежая борозда, перекрестки дорог, овраги, мостки и настилы через заболоченные участки суши, а также пространство под «нечистыми» деревьями и кустарниками. По полесским гомельским поверьям, нельзя прятаться от грозы под мостом, так как именно там собираются и «веселятся» черти (ПА, Присно Ветковского р-на Гомельской обл.). Вообще любое место, куда ударил гром, признавалось «плохим», принадлежащим нечистой силе: «Гром бье ў землю – то бье антияхриста. То худое место. Где чорт подлетіў, то ў том місцэ гром бье» (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Судя по запретам и мотивам быличек, чаще всего в качестве мест постоянного пребывания черта или локусов, где он ищет спасения от грома, упоминаются д е р е в ь я вообще либо конкретные их виды: «Во время грозы Бог чертей бьет, и так как они прячутся, в особенности под деревьями и домами, то оттого часто Бог и поражает деревья, чтобы забить чорта» (Шейн 1902: 342). Укрытием нечистому могли служить крона, ствол или корни деревьев; либо те из них, которые имеют дупло. Если гроза застала человека в лесу и ему пришлось встать под опасное дерево, то спасительным считалось действие затыкания ножа в ствол – это якобы отгоняло черта; ср. полес.: «[Чтобы не поразила молния, человек во время грозы, встав под дерево, затыкает в него нож]: Як есть у кого ніж, дак бэруць туды, ў дэрэво застрóмлюць, – то вин тогда нэ ўдаріць, грим» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.); и аналогичное карпатоукр.: «В часі громів, ховаючись під дерево з-за дощу, роблять ножем хрест у корі на дереві, котрий не зволить вже чортови приступити на те місце...» (Онищук 1909: 16).

Общим для всех славянских традиций является запрет стоять под дубом во время грозы, так как в корнях его укрывается злой дух, поэтому гром чаще всего бьет в дуб (Агапкина 1999: 143). Аналогичные свойства притягивать молнию приписывались осине: «когда гром бьет, под осиной не прячься, так как там сатана прячется» (Агапкина 2004: 571). Нередко фиксируются противоречивые оценки одного и того же дерева. Например, согласно одним восточнославянским данным, черт и нечистая сила

вообще предпочитают прятаться во время грозы под елью, «этим объясняется запрет находиться под елью в грозу, а также выращивать ее у дома, использовать для строительства и для топки бани, поскольку Господь (Илья и др.), преследуя дьявола, может ударить громом в ель» (Агапкина 1999а: 185). А по другим (полесским гомельским) поверьям, «пярун не б'е ў ёлку», – черт не может к ней подступить из-за того, что концы ее веток похожи на крестики. Поэтому детям наказывали прятаться во время грозы под этими деревьями (ТМКБ 2013/6/2: 760). Еще одним таким деревом, под которое якобы не прячется черт и в которое соответственно не бьет гром, считался у восточных славян лесной орех (лещина). Согласно украинскому поверью, однажды черт спорил с Богом о том, удастся ли ему скрыться от грома; он начал называть по очереди все виды деревьев, под которые намерен спрятаться; но Бог грозил поразить каждое из них. Однако в этом споре черт забыл упомянуть лещину, – и с тех пор злой дух не может спрятаться под лещиной, а гром не бьет в это дерево (Чубинский 1872: 19). Аналогичные представления о лесном орехе известны у белорусов, поляков и литовцев (Агапкина 2004а: 110; Кербелите 2001: 43). Соответственно человек чувствовал себя в безопасности, спрятавшись во время грозы под лесной орех или заткнув за пояс его ветки (либо прикрепив их к шляпе), поскольку в этом случае дьявол не сможет спрятаться под шляпу от преследующего его грома (Агапкина 2004а: 110). В некоторых текстах приводится целый перечень «нечистых» деревьев, где обычно сидит черт и куда часто бьет гром: «Грім б'є в нечисті місця, де чорт сидит. В ялицю, смереку, бука, дуба. Де дупло є, кажут, там нечисте сидит» (Львовская обл. – Галайчук 2016: 25). Негативную оценку получает также сосна с двумя верхушками, под которой не рекомендуется прятаться во время грозы (Макашина 1982: 95).

По некоторым свидетельствам, *нячысцик* прячется от грома «за кору дерева» (Никифоровский 1907: 29). Реже упоминаются другие растения как место укрытия черта: ствол тростника, травяной стебель (Никифоровский 1907: 29); стог сена, шляпка «сатанинского» гриба (Ушаков 1896: 186).

Кроме того, по народным поверьям, черт нередко ищет спасения от грома в ж и л ы х п о м е щ е н и я х. «Если гром ударит в сарай или дом, там, значит, спрятался было дьявол; он думал, – объясняют крестьяне, – что из-за дома Илья пощадит, пожалуй, и его, но святой Пророк бьет его на каждом месте» (Крачковский 1874: 150). Согласно карпатоукраинским свидетельствам, если дьявол спрячется в доме, то молния поджигает лишь тот угол строения, «де *він* сховався» (Piotrowicz 1907: 122). Соответственно люди соблюдали правила защиты дома во время грозы: хозяева закрепивали окна и двери; закрывали печную заслонку, исходя из представлений, что «молния проходит в трубы и окна, потому что ищет убегающего черта» (Ефименко 1877: 171). Рекомендовалось также

завешивать зеркало, в котором может отразиться черт, и тогда гром ударит в этот дом (Толстая 1999: 322; ТМКБ 2009/4/2: 574; МБ 2011: 128). По рассказам жителей Новгородской области, правила поведения во время грозы строго соблюдались вплоть до недавнего времени:

Вот гроза-то была, так это Илья-Пророк сердится на черта, он в его-то молнию пускает, чтоб черта найти. Нельзя на улице быть, черт может войти, а Илья-Пророк молнией его и убьет. В дерево, в дом может прятаться. Вот двери и окна в доме надо зааминить, чтобы черт не вошел. И зеркало завесить надо, а то черт в нем объявится (Черепанова 1996: 68, № 244).

Считалось необходимым также тщательно закрывать крышками сосуды с водой, а пустые горшки перевернуть вверх дном, иначе нечистый спрячется в них. Широко известным было правило во время грозы изгонять из дома собак и кошек черной масти, поскольку в густой шерсти черных животных легко укрыться черту (Афанасьев 1994/1: 266; Ушаков 1896: 186). Нередко злой дух искал для себя наиболее безопасные, с его точки зрения, «святы» локусы в домашнем пространстве человека: на божнице, за иконами, а вне жилого пространства – в церкви, разрушения которой не захочет Господь Бог.

Одним из самых распространенных в украинско-белорусской традиции был запрет использовать в строительстве деревья, пораженные молнией. Считалось, что поскольку в таком дереве «сидел сатана» и из-за этого в него ударил гром, – дерево-«громобой» является нечистым, оно всегда будет притягивать к себе гром (Толстой 1995а: 560–561).

Ряд апотропейных действий мотивируется желанием отогнать одновременно и грозу, и нечистую силу. Например, одним из самых распространенных у славян приемов защиты от молнии был обычай зажигать во время грозы «громничную» или «сретенскую» свечу. Иногда рекомендовалось выжигать ею крест на дверях дома, «шоб обороняты дом од нэчыстого духа и шоб гроза обходыла» (ПА, Бельск Кобринского р-на Брестской обл.). Либо дымком от такой свечи окуривали стены и углы дома со следующей мотивировкой: «Од грому на Стрётенне свечки святяты. Перев'язание волокном (ше в людей є) або лентою якоюсь. І коли сіє свечки приносять, уже гримит, то ціє свечки <...> в сій комнаті погорить, обойшли тут, тут, шоб воздух з теї свечки пошов кругом. Чому? Може завітать той... чебурашка [имеется в виду черт]» (Галайчук 2016: 24–25).

Таким образом, защищаясь от черта крестом и другими «святыми» предметами, люди оберегали себя и свой домашний мир от молнии. Более явственно эта логическая установка – «спасаясь от грома, не допускай до себя черта» – обнаруживается в мотивировках правил поведения при грозе, сохранившихся в старых этнографических источниках: «[Во время грозы

хозяйка окуривает освященными растениями хату, чтобы было по возможности более дыма]. Этот как бы освященный дым <...> считается одним из лучших средств для прогнания дьявола и, таким образом, застраховывает уже самый дом от громового удара» (Крачковский 1874: 151).

В отличие от текстов первой группы (спор-диалог), где в ряду возможных объектов укрытия злого духа часто называются лошади и коровы, в жанре поверий и правил поведения людей во время грозы крайне редко говорится о д о м а ш н и х ж и в о т н ы х. Лишь иногда они упоминаются в общих перечнях предметов и живых существ, где ищет спасения богопротивник: «Черт прячется от громовых стрел, куда только может, – под дерево, под корову, под лошадь и т. п. Стрела, пущенная в него, поэтому иногда попадает в те предметы, под которые он прячется, и наносит им существенный вред» (Демидович 1896: 116).

Особую категорию локусов образуют такие места укрытия черта, где ему, по народным поверьям, все же у д а е т с я с п а с т и с ь от преследований громовержца, ибо туда якобы не может проникнуть гром. По белорусским (минским) поверьям, черти могут защититься от грома, если спрячутся в борозду, перевалившуюся во время вспашки земли в левую сторону от плуга, а не в правую, как это обычно бывает (Шейн 1902: 342). И точно такое же сообщение зафиксировано в литовской мифологии. Ср. краткое содержание литовских рассказов на эту тему: «Перкунас грозит убить черта, тот говорит, что спрячется под камень, под дерево, нырнет в воду, но перкунас обещает поразить все эти места громом. Тогда черт говорит, что спрячется возле человека, но и это не остановит перкунаса – он убьет человека. [Вариант: Черт обещает спрятаться под дерн, упавший в борозду во время пахоты земли]» (Кербелите 2001: 175).

Единичные данные указывают на то, что спасительным для соперника громовержца оказывается место под камнем. Согласно представлениям украинского населения Холмской губ. (соврем. Южное Подлясье), «нигде так удобно приютиться чорту, как под камнем, потому что от камня громовые стрелы отскакивают» (Чубинский 1872: 21–22).

Еще одним надежным местом, где черту удавалось спастись от грома, считались щепки, отскочившие при рубке древесины, если человек, нарушая запрет, работал в воскресенье. Согласно карпатоукраинскому поверью, ничто не сможет погубить черта, если тот спрячется «під негілну тріску – шо чоловік шось у негілню майштрує, шо є тріски, а він як сі під ту тріску сховле, то его нічо не годно убити» [под воскресную щепку – ту, что образуется, когда человек работает в воскресенье] (Стрыйский пов. Львовской губ. – Онищук 1909: 12). Аналогичное сообщение удалось недавно записать у староверов Добруджи в Румынии: «черт, дьявол прячется там, где ему вольготно: не только в пустых или заброшенных местах, но и среди отходов труда и быта человека, например, среди щепок от дров,

порубленных в *священный день* – воскресенье» (Плотникова 2016: 79); «... в воскресный день никада не руби дроў. И он [черт], вот када эта самая гроза, сказал, что я под тѣи щепки, что останутся, воскресные, под теи щепки сховаюсь» (Там же: 263, № 71). Это связано с представлениями о том, что греховное поведение безбожных людей помогает нечистой силе спастись от праведного Божьего гнева (ср. запрет работать пилой, ножом или косой на пасхальной неделе, так как это якобы помогает Люциферу, закованному в цепи, перегрызть звенья этой цепи и выйти на свободу). Еще одного правила, нарушение которого могло спасти черта от громовых стрел, придерживались жители Киевской губ. Они говорили, что нельзя бросать куда попало свои срезанные ногти, так как черт собирает их и делает из них себе шапку, надев которую, спасается от грома (Шейковский 1869: 24–25).

Согласно русским тамбовским верованиям, св. Илья, мечущий громовые удары в нечистую силу, может пощадить тех бесов, которые сумели обратиться в «божью пчелу» или в «ужа с короной на голове» (Звонков 1889: 72).

#### **Человек в качестве убежища для преследуемого громом черта.**

В длинном перечне объектов возможного укрытия черта во время грозы на первом месте в запретах и правилах поведения оказывается сам человек. Заслышав раскаты грома, люди предпринимали множество специальных способов личной защиты, исходя из следующих соображений: «Замечено, что во время грозы нечистики прячутся вблизи человека – в доме, в платье его, в подручный около него предмет, – в чайник, что громовые стрелы не коснутся их ради человека...» (Никифоровский 1907: 29). Мало того, считалось, что именно люди и есть «самое верное убежище для него [черта. – Л.В.], так как человек наиболее всего близок к Богу, и очень возможно, что Бог может удержать свою карающую десницу ради своего любимца» (Демидович 1896: 116). Поэтому люди осознавали, что они во время грозы являются для нечистой силы главным центром притяжения, а стало быть, и мишенью для молнии. Основная совокупность предохранительных мер от поражения громом сводилась к защите, прежде всего, головы и открытого рта, через который бес старается проникнуть в тело человека, а также спины и складок одежды, в которых норовил спрятаться нечистый дух.

Первой защитной реакцией при звуках грома повсеместно считался универсальный для христианина жест *закрестия* себя и своего жилья. Его изначальной целью было не допустить до себя ищущего убежища дьявола (и лишь косвенно – защититься от грома). Это отчетливо видно по многочисленным мотивировкам, объяснявшим необходимость креститься при грозе, которые зафиксированы в старых этнографических источниках: «На том основании, что стрела гоняется за дьяволом, народ

во время грозы, чтобы бес не спрятался за него, изображает на себе крестное знамение» (рус. архангел. – Ефименко 1877: 185); «Опасаясь, чтобы во время грозы дьявол не подбежал к человеку и через это не подверг его опасности, селянин, слышав гром, крестится: этим знамением он думает прогнать от себя дьявола» (белор. – Крачковский 1874: 150); «При сверкании молнии крестятся все добрые христиане, чтобы в них не вошел перепуганный грозой дьявол и чтобы Господь не поразил их вместе с ним» (белор. витеб. – Синозерский 1896: 537); «Считают того басурманом, кто не крестится при громе, и думают, что черт, который во время грома бегаёт повсюду и ищет себе убежища от гнева Божиго, переселяется в неперекрестившегося [человека]...» (Терещенко 1999: 32). По данным Полесского архива, правило креститься при первом весеннем громе или во время грозы сохраняло свою актуальность довольно долго, но его трактовка уже сводилась к необходимости защититься от грома, а не от черта. Лишь в единичных толковательных моделях, трактующих правило креститься при грозе, находим следы сюжета о громовержце: «Гром убивает нечистого. Он ховається под грушею, под вербою. Да кажут, нечиста сила ховається до человека, дак гром бьёт нечисту силу. Надо крэститься и говорить: “Свать, свать Господь! Осветі небо и землю и нас грешных!”» (ПА, Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл.).

Большая группа запретов относится к действиям человека во время грозы, при которых приходится о т к р ы в а т ь р о т : почти повсеместно запрещалось в это время петь, смеяться, кричать либо принимать пищу: «Во время грозы не следует есть или вообще открывать рта, чтобы не дать туда проникнуть чорту, за которым постоянно летает молния» (Чубинский 1872: 21). В Полесье при грозе срочно закрывали окна и двери, задвигали печную заслонку, прекращали есть, «бо казалы: анцѣхрыста зысьі» (ПА, Дунаец Глуховского р-на Сумской обл.). Белорусы остерегались в это время громко смеяться, разговаривать, есть и пить (МБ 2011: 128).

Аналогичные сообщения о том, что в грозу запрещалось есть, в недавнее время были записаны А.А. Плотниковой у старообрядцев Добруджи с мотивировками, отражающими сюжет о громовержце:

[Что говорят, когда гром гремит?] Это Илья в повозке едет. При грозе нельзя оставить дверь, окно открытыми. Нельзя кушать, открывать рот, потому что святой Илья преследовал дьявола, и помилуй Бог, чего доброго, дьявол мог вскочить в рот. Это Илья обязан был как раз громом ударить человека. Да, поэтому жевать не позволялось... (Плотникова 2016: 78).

Еще одно правило поведения при грозе отмечено в этой же среде старообрядческого населения Добруджи: запрещалось сквернословить

и чертыхаться, чтобы не привлекать к себе дьявола, стремящегося проникнуть внутрь человека:

Маланья – она есть маланья <...> Ну вот, если сховаеся где-то, а сам сругаеся, ну скверные слова скажешь из рóту, то Бог пошлёт тебе грозу, прямо в рот тебе стрялу тую и убьёт. А там чёрт сховаеся у тебя в рóте, а он шукаеть, дьявола шукаеть Бог. А если ты проговорил гадкое, некрасивое шо, ну сругался там или скверно сказал или матерное, да, то он тебе прямо в рот, и убивал человека. Бог убивал чёрта, а если чёрт сидел у твоём рóте, то он тебе убивал (Там же: 79).

Многочисленные правила регламентировали также о б р а щ е н и е с г о л о в н ы м у б о р о м тех людей, которых гроза застала вне дома. С одной стороны, нельзя было в этой ситуации оставаться с непокрытой головой – в волосах якобы мог укрыться злой дух. А с другой стороны, снимать и вновь надевать шапку – тоже было опасно. Так, по одному русскому орловскому правилу, человеку, оказавшемуся на улице во время грозы, не следует снимать шапку, когда он крестится и молится, «а то черти залезут в шапку, и в нее тогда легко ударит молния, и тебя может убить» (Иванов 1900: 82). Согласно карпатоукраинским представлениям, если во время грозы человек снимет головной убор, то нечистый дух кроется в нем, и тогда *перун* убьет человека (Гнатюк 1912: 10, № 25). В то же время нежелательным считалось надевать во время грозы широкополую шляпу: «поля ее служат удобным приютом для дьявола и, таким образом, вместе с дьяволом может быть убит и человек» (Крачковский 1873: 151). В Полесье нередко фиксируется (без мотивировки об укрывающемся от грома черте) запрет ходить в грозу с непокрытой головой: «Як гроза, не надо, штоб бул открытый волос. Надо платок завязать на голову. Или шапку надеть» (ПА, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.). О том, что ветку лещины использовали для отгона черта, затыкая ее в шапку или сзади за пояс, упоминалось выше.

Из других частей тела (кроме головы и рта), нападению со стороны чертей нередко подвергалась с п и н а ч е л о в е к а, так как богопротивник имел привычку прятаться сзади человека во время грозы: как только слышится грохот колесницы Ильи-пророка, «черти толпами бегут на межи, прячутся за спины людей или укрываются под шляпки ядовитых грибов» (Максимов 1903: 483). В русских поверьях Пошехонья тоже отмечаются случаи, когда при ударах грома черти прятались у человека за спиной, ибо тогда «молния, поражающая чорта, может поразить и человека. Крестное знамение отгонит стоящего за спиной чорта» (Балов 1901: 82). Наконец, в одном белорусском тексте отражается стремление дьявола проникнуть человеку за пазуху: при споре

с Богом черт объявляет, что спрячется на теле человека, упав ему «за шпю ты за пазуху» в виде маленького зернышка (Добровольский 1891: 226–227, № 3).

Краткие сообщения об одежде как о возможном месте укрытия злого духа во время грозы часто разворачиваются в сюжетные рассказы о случаях из жизни односельчан, нарушивших правила поведения. Их целесообразно рассмотреть в следующей рубрике.

**Четвертая группа текстов** о черте, спасающемся от грома, состоит из быличек, оформленных чаще всего как иллюстрации к запретам и правилам поведения людей при грозе. Например, ряд суеверных рассказов и поверий, основанных на одном и том же запрете *п р и п о д н и м а т ь* *п о л ы* *о д е ж д ы* путнику, идущему под дождем во время грозы, были зафиксированы в Белоруссии, Полесье, в украинских Карпатах и Литве.

В Полесском архиве хранится следующая запись из села Нобель Заречненского р-на Ровенской области:

Та сатана прачэцца пуд чововека, а Буг сатану убивае. Тысяча ци пятьсот лит назад идэ чововик и заткнуў полы за пояс. И чуче – штось гаворыць ў вóздусе: «Чоловичэ, одкинй полы [полы одежды]». То вин одкынуў, то якось з яго котык скочыў. То ў тое место як дала стрэла [молния], як шарахнуло! Той чововик вернуўса подивицца. Пудходыць – а там, як мазута, як дёготь. То ў чововика сатана пратаўса, а Буг пожалеў [человека], сказаў, што откинй полы (ПА).

В этом тексте сообщается, что господь Бог, не желая губить человека, призывает его опустить задранный вверх подол, так как он намеревается убить черта, спрятавшегося в складках одежды. Как только человек выполнил призыв Всевышнего, из-под подола выскочил черт в виде kota, и его тут же убила молния. Две близкие по сюжету белорусские былички были опубликованы в собрании материалов Ю.Ф. Крачковского; одна из них заканчивается гибелью человека:

Если бы во время грозы человеку пришлось быть в дороге, он не должен поднимать высоко платья, хотя бы на дороге было много воды и грязи. Рассказывают, что одна женщина отправилась на пастбище за гусями; случилось, что в это время разыгралась маленькая гроза и пошел сильный дождь. Женщина поспешила поднять полы своей свитки и в настоящем случае употребить их вместо зонтика. Вдруг якобы с неба послышался ей голос: «Не подымайся!» Женщина не обратила внимания. Неизвестный голос послышался во второй и третий раз. Женщина упорствовала. Тогда послышался полный голос: «Гибнешь!» – с тем вместе ударил гром, и женщины не стало... (Крачковский 1874: 151).

В данном случае речь идет о поведении женщины, накрывшейся с головой подолом верхней одежды, и хотя отсутствует сообщение о спрятавшемся в одежде черте, однако попытка громовежца спасти человека от гибельного удара позволяет восстановить сюжет «основного» мифа. Второй текст из этого же источника оформлен в виде поучения для внука, как надо правильно вести себя во время грозы: мальчик пытается под дождем накрыться с головой полами своего кафтана, а бабка наставляет: «Што ты робишь, внучку?» – говорит ему опытная уже старушка. «Не падымайся! А то бачишь, як гремит; христися, внучку, говори пацери...» (Там же: 151). Такое же поучение с тем же самым призывом не поднимать подол одежды было зафиксировано в недавнее время в Гомельской области: «А калі граза вялікая бувае, так? Не падымай падóлак! А раз падоймеш, ён [черт] тады ў гразу хаваецца ў падóлак. І туды граза б’е... І ўбівае яго» (ТМКБ 2013/6/2: 725).

Запрет во время грозы набрасывать на голову одежду, покрывало, дабы не дать возможности черту укрыться под накидкой рядом с человеком, прямо сформулирован в одном из белорусских гродненских правил поведения: «Гром убивае нечистых духоў. Поэтому во время грозы нельзя ничем прикрываться внакидку, иначе бес, убегая от грома, спрячется под накидку, и тогда гром, преследуя дьявола, может ударом убить и человека» (Романов 1911: 46).

Столь же трагические последствия могло вызвать нарушение запрета во время грозы подворачивать штанины брюк мужчине или приподнимать юбку женщине. Он зафиксирован в Белоруссии (Витебская губ.): «Во время грозы весьма опасно держать *зыкáсынны* *подбýл* [закатанный кверху край одежды. – Л.В.]: молния ударит в запрятавшегося в *зыкáс* [т. е. подворот. – Л.В.] чорта» (Никифоровский 1897: 212). Близкий к этому запрет существовал в украинских Карпатах:

«Як гремит, то аби уважьиў, аби не була штанка на чоловiцi закочена, бо *бiда* [т. е. чёрт. – Л.В.] <...> ласуе сховати сi туди, де закочене, и грiм може убити. Илий є до того, шо б’є “ix” громами» [Когда гремит, смотри, чтобы штанины брюк на мужчине не были закатаны кверху, потому что “беда” любит прятаться туда, где подвернуты края одежды, и тогда гром может убить. Илья для того и существует, чтобы бить “их” громами] (Ивано-Франковская губ. – Онищук 1909: 77).

Варианты этого же поверья представлены в указателе мотивов литовской мифологической прозы: «Во время грозы человек идет по дороге, подворачивает штанины брюк (женщины приподнимают подол юбки). Встреченный на пути прохожий видит, как за отворот одежды прячется какое-то существо, и предупреждает об этом идущего. Тот распрямляет

одежду – выскакивает кот (лягушка, щука). Перкунас бьет в животное – оно растекается смолой» (Кербелите 2001: 141). Наконец, согласно южнославянским сербским верованиям, черт при грозе прячется в левую штанину мужских брюк или под женскую юбку (СМР 1970: 118). Такая широкая география распространения одного и того же правила поведения, по-видимому, может свидетельствовать о его достаточно древней праславянской основе.

Даже в обычное (не грозное) время кое-где соблюдалось правило при шитье одежды не подворачивать ее края широким загибом – как это делал тот, кто, пожалев отрезать оставшийся край полотна, подшивал его, – иначе в такой подол может проникнуть злой дух; а позже, во время грозы, человека в такой одежде убьет молния. Вот как формулировалось это правило у жителей Смоленской губернии:

Ни руби суровья палатно рубцом: пашкадуишь – замест тога ўрага Гаспоть Бох громым забьеть. Ни руби суровья палатно рубцом! В рубец прячетца сатана, ўрах. Иной раз пашкадуить хто атрезать – и ўпустить сатану у рубаху – тога чилавека ва ўремя гразы громым можить убить (Добровольский 1891: 228, № 6).

В этом тексте фигурирует глагол *рубить* по отношению к полотну; он использовался портными в значении ‘загибать край ткани вдвое и пришивать в таком виде’ (Даль 3: 534).

В ряде быличек о громовержце и его противнике человек оказывается не участником происходящих событий, а лишь их пассивным наблюдателем. В материалах Полесского архива хранятся рассказы о том, как в давние времена (*шчэ пры Польчы*) был случай, когда прямо в церковь ударила молния, и на месте около престола прихожане увидели нечто лежащее на полу, большое, как теленок, – это «Бог чорта забиў» (ПА, Радчицк Столинского р-на Брестской обл.). В другом рассказе женщина, спрятавшаяся под деревом во время грозы, увидела: «на хвое сыдыть чорный, як кот», и в него ударил гром, расщепив дерево надвое (ПА, Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.).

В Мозырском районе Гомельской области записан также вариант весьма популярного в украинско-белорусской несказочной прозе сюжета об охотнике, сумевшем во время грозы убить черта, которому долгое время удавалось удачно увертываться от громовых ударов. За это впоследствии человека наградила сам Спаситель (ПЭС 1983: 126).

У восточных славян вообще бытует множество рассказов о случаях, когда сгорают от молнии стога сена, хозяйственные постройки, дома и церкви, страдают от грома деревья или люди, в которых удается укрыться дьяволу. М.Д. Чулков приводит примеры быличек о том, как черт в виде

одинокого младенца просит во время грозы у встречного укрытия от грома (Чулков 1782: 130). По наблюдениям Д.Н. Ушакова, поверье о боязни чертом грозы «легло в основу многочисленных сюжетов для рассказов о том, как черти в различных образах просили приютить их от нее то в жильё, то в поле под телегой, куда спрятался от дождя путник и т. п.» (Ушаков 1896: 186). П.П. Чубинский публикует свидетельства очевидцев, как перед самым ударом грома черт в виде ворона якобы влетел на чердак одного дома, – и в него тот час попала молния (Чубинский 1872: 22). Близкие по содержанию мифологические предания зафиксированы в литовской народной демонологии: человек во время грозы видит, как за отворот штанины идущего по дороге путника прячется какое-то животное; как в дупле дерева пытается укрыться во время грозы какой-то «пан-немец»; как маленький мальчик просит прохожего спрятать его от «перкунаса» и т. п. (Кербелите 2001: 211, 224, 253, 489).

**Итоги.** Итак, при анализе восточнославянских версий сюжета о громовержце принципиально важным для нас было то, что он представлен в типологически разных группах текстов. Из них в настоящей работе были рассмотрены четыре жанровые разновидности. Первые две группы текстов (спор-диалог и поверья о происхождении грома в виде нарратива) имеют признаки космогонического мифа либо этиологических легенд, в которых действуют два антагониста (Бог и черт). А две другие группы текстов (запреты и былички) функционируют как сообщения о земных событиях, т. е. как тексты с установкой на их достоверность; либо в виде правил поведения людей при грозе. И в них взаимодействуют уже не Бог – дьявол, а человек и черт, прячущийся от грома. Что же касается конфликта двух мифических антагонистов, то он в нормативных предписаниях сохраняется лишь как фоновая информация.

Диалогически построенные тексты на этот сюжет признаются специалистами индоевропейским архаизмом. В мифологии восточных славян они зафиксированы преимущественно на литовско-белорусском пограничье, в Центральной Белоруссии, в Полесье (брестско-гомельские варианты); в западнорусских областях (Смоленщина); а на Украине сохранились лишь единичные варианты, зафиксированные в Карпатах и в Подольской губ. Судя по современным записям, эти диалогически построенные тексты все больше разрушаются и становятся редкостью, тогда как былички и запреты, относящиеся к грозе, сохраняли свою актуальность почти повсеместно вплоть до недавнего времени.

На ранней стадии своего существования эти правила мотивировались необходимостью оградить себя от ищущего укрытия черта, чтобы не пострадать от молнии. И эти же представления, связанные с архаическим сюжетом о громовержце и его противнике, еще в XIX в. имели самую широкую общеславянскую сферу бытования. А в дальнейшем

демонологический аспект этого поверья стал утрачивать свою актуальность, и прежние правила при грозе стали подразумевать уже прямую угрозу для человека, исходящую якобы от грома/молнии. В фольклорных экспедициях последнего столетия стали чаще встречаться именно такие формулировки, уже не содержащие упоминаний о черте. Например, популярные в Полесье запреты петь, смеяться и кушать во время грозы мотивируются опасением, что иначе «гром убьёт», «молния как раз ў рот попаде» (ПА, Лельчицкий р-н Гомельской обл.). А жители Мозырского р-на этой же области объясняли детям запрет есть при грозе тем, что за это сам Бог якобы может «отомстить», наслав молнию на нарушителя этого правила: «У грозу нельзя есці, бо молнія заб'е. “Як спіш, то прашчаю, а як ясі [если ешь] – атамшчаю”. Так Бог сказаў» (ТМКБ 2013/6/2: 755). В полевых записях конца XX – начала XXI вв. о людях, пораженных молнией, чаще всего говорили: «Это Ля Пророк ездзіць по небу. І вон гневіцца на людзей, которые Бога ўгневаюць. І вон едзе коляскою <...>, і которые людзі грэшныя, вон іх убівае» (Гомельская обл. – ТМКБ 2013/6/2: 549).

Можно предположить, что нечто подобное произошло с формами магического поведения людей при первом весеннем громе, которые почти полностью утратили демонологическую мотивировку (связанную с защитой от прячущегося черта), и целевой установкой этих действий стало считаться обеспечение себя здоровьем на весь ближайший год с момента первого громоваго раската. Самыми популярными из них являются у славян действия по защите головы и спины (от болезней, от грома, от страха перед грозой). В Полесье, заслышав первый весенний гром, люди слегка ударяли себя камнем по голове со словами: «Моя железная голова не боится грома» (о.-слав.); либо одним камнем били себя трижды по спине, а другим – по лбу (ПА, Николаево Каменского р-на Брестской обл.); либо перебрасывали камень через голову; либо кувыркались по земле; либо прислонялись спиной к дереву, терлись ею о ствол, затыкали зади за пояс древесные ветки и т. п. (Толстой, Толстая 1982: 49–54; Валенцова 2018: 6–9). Напомним, что эти же части тела (голова, спина) осмыслялись как наиболее уязвимые во время грозы, когда черти искали убежища вблизи человека-пешехода.

Большая часть славянских мотивировок этих действий уже утратила связь с «основным» мифом; они направлены либо на предохранение от болей в разных частях тела, либо на то, чтобы человек не боялся грома. Лишь иногда встречаются мотивировки отгонного характера: «При первом громе почухайся аб вугал хаты. Это штоб змеи к тваёй хаце не подхóдзіли» (ПА, Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Но сам по себе мотив преодоления страха (от грома, от ищущего укрытия чërта, от болезней головы или спины и т. п.) сигнализирует о первоначальной демонологической основе подобных формулировок. Например,

в с. Грабово Волынской обл. при первом громе зажженной свечой обводили вокруг головы, произнося приговор: «Каминна голова, нэ бийся ни туги, ни грому, ни вовка!» (Валенцова 2018: 7); а в Брестской области «пры першым громе у весну камень цераз сибэ перакидали, каб ниц не баяцца» (Там же: 7).

То, что в поздних славянских записях приходится реконструировать, в других этнических традициях еще недавно фиксировалось в своей изначальной форме. Например, по свидетельству К. Мошиньского, во время грозы (либо при первом весеннем громе) в Армении бытовала практика, когда от молнии защищались способом отгона злых духов, опасаясь, что они могут укрыться в человеке: женщины клали на голову камень, а во рту держали зубами иголку, и повторяли дважды: «Каменноголова, железозубна» (Moszyński 1967: 489). Здесь отчетливо видно, что объектами защиты от нечистой силы выступают голова и рот. Вообще рекомендация во время грозы держать рот закрытым, а при зевании непременно крестить его носила универсальный характер на основе широко известного убеждения, что открытый рот – это самый доступный путь для вселения злого духа внутрь человека (Агапкина 2009: 478). Не случайно в польской проповеднической литературе XVI–XVII вв. упоминается обычай простолудинов проклинать друг друга, используя следующие злопожелания: «Чтоб тебе съесть/проглотить дьявола!» или «Чтоб дьявол вошел в тебя!», «Перун бы в тебе был!» и т. п. (см. об этом подробнее: Виноградова 2013: 169–170). Можно предположить, что распространенный у славян и у кавказских народов вербальный оберег типа «Каменная/железная моя голова» первоначально адресовался скрывающемуся от грозы черту и имел отгонную семантику.

Интересные наблюдения по поводу отношения крестьян к грому высказывает К. Мошиньский в своем капитальном исследовании. Он пишет, что по сравнению с бурей и крутящимся вихрем, которые воспринимаются у славян как резко негативные и крайне опасные для людей явления, гром и молния, хотя и пугают людей шумом и вспышками света, воспринимаются весьма позитивно, поскольку они, как считалось в народе, действуют в интересах человека, очищая землю от нечистой силы (Moszyński 1967: 485). Громовержец и человек выступают в этой ситуации как союзники. А настоящий страх вызывали у людей демонические силы зла, преследуемые Всевышним, который с большой неохотой (и с предварительными предупреждениями, призывами к человеку откинуть полы одежды и т. п.) убивает людей, если те не сумели защититься от черта.

Проанализированные данные, таким образом, отражают эволюционные этапы развития сюжета о громовержце и его противнике, в которых последовательно меняются формы отношений между громом, чертом и человеком: 1) громовержец – вступивший с ним в спор черт (тексты в

виде спора-диалога); 2) громовержец – убегающий от него черт (тексты в виде этиологических поверий о происхождении грома); 3) человек во время грозы – черт, стремящийся спрятаться от грома в человеке (былички и правила поведения при грозе); 4) наконец, человек и угрожающий ему небесный властелин грома (мотивировки оберегов против грома в современных записях). Почти все тексты на сюжет «человека поражает гром», записанные в течение XX–XXI вв., указывают в качестве причины подобных случаев греховность человека, которого наказывает (убивает громом) Всевышний. При этом весьма показательным, что среди полесских заговоров от грома сохранился текст, адресованный архангелу Михаилу, с просьбой не допустить злого духа до тела и души человека: «Ангелу-архангелу, ты мой Михаил, агистратор Гавриил, ты всема силами воевод, сечи, Господи, и рубай, а злого духа до души и тела не допускай» (ПЗ 2003: 409 № 732). В качестве ритуальной формулы при первом грома жители Вологодской обл. использовали такой магический приговор, в котором содержится просьба к грому отогнать от человека все напасти: «Громушко, громушко, отведи от меня все горести и болясти!» (КИ 2004: 787).

Как можно было заметить, среди рассмотренных нами восточнославянских версий праславянского сюжета «громовержец преследует своего противника» полесские данные занимают приоритетное место. Даже по полевым записям, датированным 80–90-ми годами прошлого века, можно судить о сравнительно хорошей сохранности традиционной культуры этого архаического региона. А согласно ряду свидетельств, относящихся к началу XX века, представления о Боге-громовнике и скрывающемся от него черте были в Полесье все еще массовыми. Об этом, например, пишет польский этнограф К. Мошиньский, который сетовал на то, что в этом регионе (в центральном Полесье, где он работал в 20-е гг. XX века) ему не удалось обнаружить поверий о многих польских демонах: о богинках, подменышах, блуждающих огнях, краснолюдках и под. Но далее он пишет: «Можно смело сказать, что в народной религии полешука лишь две разновидности мифических существ по-настоящему чего-то стоят, а именно: это неисчислимое множество чертей и Бог-громовник, стреляющий молниями в эту злокозненную, но глуповатую бесовскую рать» (Moszyński 1967: 702).

Помимо рассмотренных в настоящей работе типологически разных текстов, содержащих признаки «основного» мифа, в славянской мифологии сохраняется еще множество других жанровых разновидностей, в которых в той или иной форме отражаются архаические представления о противостоянии громовержца и его противника. Это касается, например, славянских заговоров от змей, а также широко известных поверий: о том, что гром бьет в цветущие растения, или молния якобы «выедает лесные

орехи»; о том, что объектом преследования грома могут выступать души умерших некрещеных детей (западнославянские и карпатоукраинские данные), и целый ряд других. В настоящем исследовании была учтена лишь та восточнославянская версия анализированного сюжета, в которой действуют громовежец и преследуемый им чёрт.

### Литература и источники

- Агапкина 1999 – *Агапкина Т.А.* Дуб // СД 1999. Т. 2. С. 141–146.
- Агапкина 1999а – *Агапкина Т.А.* Ель // СД 1999. Т. 2. С. 183–186.
- Агапкина 2004 – *Агапкина Т.А.* Осина / СД 2004. Т. 3. С. 570–574.
- Агапкина 2004а – *Агапкина Т.А.* Лещина // СД 2004. Т. 3. С. 109–112.
- Агапкина 2009 – *Агапкина Т.А.* Рот // СД 2009. Т. 4. С. 477–483.
- Афанасьев 1994/1 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1
- Балов 1901 – *Балов А.В.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 81–134.
- Безіменний (з Осовець) 1894 – *Безіменний (з Осовець)*. Из уст народа. Легенди. «Грім, то війна між богом і дідьком» // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. Львів, 1894. Т. 2. С. 180.
- Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* «Каменная моя голова...»: Об одном обычае при первом громе // Живая старина. 2018. № 4. С. 6–9.
- Виноградова 2013 – *Виноградова Л.Н.* Демонологические образы и мотивы в жанре славянских проклятий // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. М., 2013. Вып. 2. С. 159–176.
- Галайчук 2016 – *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків, 2016.
- Гнатюк 1912 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.
- Даль 3 – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В четырех томах. М., 2004. Т. 3.
- Демидович 1896 – *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 107–145.
- Дикарев 1905 – *Дикарев М.* Народный календар Валуйського повіту Борисівської волости у Вороніжчині // МУРЕ. 1905. Т. 6. С. 113–204.
- Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1. Диалектологические заметки, народные рассказы, былички, сказки.
- Ефименко 1877 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1.
- Звонков 1889 – *Звонков А.П.* Очерк верования крестьян Елатомского уезда Тамбовской губ. // Этнографическое обозрение. 1889. № 2. С. 63–80.

Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.

Иваницкий 1890 – *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. 1890. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1. С. 1–234.

Иванов 1900 – *Иванов А.И.* Верования крестьян Орловской губ. // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 68–118.

Иванов, Топоров 1974 – *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Казначэеў 1994 – *Казначэеў В.В.* Сучасны стан усходнепалескай міфалагічнай традыцыі // Гавораць чарнобыльцы (3 мясцовых гаворак чарнобыльскай зоны ў Беларусі). Мінск, 1994. С. 164–208.

Кербелите 2001 – *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этимологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

КИ 2004 – *Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

Колеса 1898 – *Колеса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю (в с. Ходовичах Стрийського пов.) // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.

Крачковский 1874 – *Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874.

Логинов 1993 – *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Макаренко 1913 – *Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь, Енисейская губ. СПб., 1913 (Записки Имп. Русского географического общества. 1913. Т. 36).

Макашина 1982 – *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83–101.

Максимов 1903 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1903.

МБ 2011 – Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік / Склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск, 2011.

МУРЕ – Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1899–1918. Т. 1–20.

НБ 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004.

Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Никифоровский 1907 – *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.

Новак 2009 – *Новак В.С.* Славянская міфалогія (На матэрыялах Гомельскай вобласці). Мінск, 2009.

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології / Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

ПЗ 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003.

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.

ПЭС 1983 – Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.

Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные.

Романов 1911 – *Романов Е.Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911. Вып. 1.

Романов 1912 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. Быт белоруса.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995–1912. Т. 1–5.

Сержпутовский 1911 – *Сержпутовский А.К.* Сказки и рассказы белорусов-полешуков. СПб., 1911.

Синозерский 1896 – *Синозерский М.* «Отчего пораженные грозой святы?» // Живая старина. 1896. № 3–4. С. 537–538.

СМР 1970 – *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Терещенко 1999 – *Терещенко А.* Быт русского народа. М., 1999. Ч. VI–VII.

ТМКБ 2009/4/2 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2009. Т. 4: Брэсцкае Палессе. В 2-х кн. Кн. 2.

ТМКБ 2013/6/2 – Традиційная мастацкая культура беларусаў. Мінск, 2013. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе. В 2-х кн. Кн. 2.

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Зеркало // СД. 1999. Т. 2. С. 321–324.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Гром // СД. 1995. Т. 1. С. 558–560.

Толстой 1995а – *Толстой Н.И.* Громобой // СД. 1995. Т. 1. С. 560–561.

Толстой, Толстая 1982 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83.

Топоров 1998 – *Топоров В.Н.* Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции. М., 1998.

Ушаков 1896 – *Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 146–204.

Франко 1895 – *Франко І.* Из уст народа. Легенды. «Про грім і блискавку» // Житє і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. Львів, 1895. Т. 3. С. 218–219.

Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

Чубинский 1872 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1.

Чулков 1782 – *Чулков М.Д.* Словарь русских суеверий. СПб., 1782.

Шейковский 1869 – *Шейковский К.* Быт подолян. Киев, 1860. Т. 1. Вып. 2.

Шейн 1902 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. Описание жилища, одежды, пищи, занятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство и проч.

Ширский 1923 – *Ширский А.А.* Из легенд Ветлужского края // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Третий этнографический сборник. Кострома, 1923. Вып. 29. С. 5–16.

Шухевич 1904 – *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнольогічний і статистичний огляд. Т. 4 // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. Львів, 1904. Т. 7.

Federowski 1897 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. Т. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.

Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2. Kultura duchowa. Cz. 1.

Pietkiewicz 1938 – *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

Piotrowicz 1907 – *Piotrowicz S.* Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne wsi Bortnik na Pokuciu // Lud. Lwów, 1907. Т. XIII. S. 118–129; 216–232.

---

---

*М.М. ВАЛЕНЦОВА*

## **АРХАИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ КАРПАТО-СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ**

---

---

Говоря об архаике в славянской традиционной культуре, мы в первую очередь имеем в виду представления и верования, объясняющие реальные явления и их причинно-следственную связь в мире<sup>2</sup>, именно они лежат в основе обрядов и обычаев и обуславливают выбор описывающей их лексики и терминологии, а также формируют их лексическую семантику. Архаические верования, как правило, эксплицируются архаической лексикой – прежде всего той, которая образована от праславянских и – глубже – индоевропейских корней.

Однако к архаике разные исследователи относят и более новые явления и, соответственно, лексемы – в зависимости от того, что подразумевается ими под этим понятием. Можно утверждать, что архаика – это прежде всего элементы славянской традиционной культуры, которые восходят к древнейшему периоду ее сложения (собственно, к праславянскому периоду). Эти элементы прослеживаются в духовной культуре всех славянских народов, либо могут сохраниться лишь в некоторых или даже одной традиции. Иначе говоря, архаика – это древ-

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.4

<sup>1</sup> Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 17-18-01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

<sup>2</sup> Например, в подтверждение представления о том, что земля плавает на воде, рассказывали, что «земля трясется на воде в то время, как гремит гром; если бы земля не плавала на воде, то и не тряслась бы ни от какого шума» (Kolberg 1962: 33–34). Это мифологическое представление тем не менее не противоречит научному описанию строения Земли: твердая оболочка Земли (кора и верхняя мантия) в виде литосферных плит действительно медленно передвигается (плавает) по астеносфере (нижний слой верхней мантии Земли).

ность, дожившая до наших дней, время от времени актуализируемая и в целом сохраняющая свое исходное значение, даже если оно в настоящем затемнено (сюда относятся идеи, представления, обычаи, обряды, имена, термины и лексемы и т. п. – см., например, словарь этнолингвистического словаря «Славянские древности»). Архаика закреплена в традиции и передается ею даже в том случае, если исконный смысл архаических элементов верований и обрядов потерян или осовременен, как, например, в современной свадьбе обычай похищать невесту или закрывать ее лицо фатой, в похоронной обрядности – закрывать глаза умершего, класть в гроб деньги и любимые вещи и т. п.

В статье речь пойдет об архаических чертах народной мифологии славянских традиций карпатского региона и будут использоваться данные из карпатоукраинской, словацкой, русинской, южнопольской, восточноморавской традиций. Под мифологией в статье понимаются представления и верования, вместе с их языковой реализацией, связанные с иррациональной сферой, необъяснимыми явлениями, метаморфозами и трансформациями, благодаря которым всё превращается во всё и которыми объясняется происхождение видов живой и неживой природы. Понимаемая таким образом мифология оказывается своеобразной народной философией, объясняющей мир и определяющей место человека в нем, и потому предстает тесно связанной с народной аксиологией.

Большинство карпато-славянских традиций уже достаточно хорошо собраны и описаны<sup>3</sup> и уже давно подвергаются комплексному анализу в разных аспектах (работы Л.Н. Виноградовой, С.М. Толстой, Е.Е. Левкиевской и др.). Основное внимание в статье направлено на выявление мифологической архаики традиций этого региона в противовес тому, что раньше преимущественное внимание уделялось именно инновациям, ярким, специфическим чертам, появившимся в разное время и нередко заимствованным, которые выделяли эти традиции из других севернославянских и сближали с южнославянскими (что сформировало целую традицию карпато-балканских этнолингвистических исследований<sup>4</sup>).

Структурно статья построена как серия очерков о характерных для карпатской мифологии сюжетах и образах, в основе которых – древнейшие архаические представления и лексика.

**1. Превращения и оборотничество** – одна из самых ярких и неотъемлемых черт мифологии всех народов мира. На Карпатах она представлена в целом ряде общеславянских сюжетов. Превращения человека: оборотничество ведьмы и колдуна, в том числе обращение в волка, превращение

<sup>3</sup> Peřka 1987; Varanowski 1981; Вархол 2017; Шухевич 1908; Хобзей 2002; Войтович 2015; ЕЛКС; ЛК и др.

<sup>4</sup> См., например, серии СБФ, СБЯ, КБДЛ и др.

человека в камень; превращения животных: змеи в дракона, кукушки в ястреба; превращения мифологических персонажей во все что угодно.

Наиболее архаическими представляются превращения людей силы, «знающих» людей (их названия образованы от праславянских корней \**věd-*, \**vid-*, \**věst-*, \**vǫxv-*, \**zna-*, \**vorg-*); эти ведьмы, ведуны, колдуны, знахарки обращались в животных и предметы, как правило, для того, чтобы «отнять» у соседей блага или навредить им.

1.1. **Ведьма, ведьмак** (карп.-укр. *чароділник, чароділниця, чарівник, чередінник, босоркун, босорка, босорканя*, русин. *стрига, босорканя*, словац. *vedma, vedomkyňa, striga, bosorka, veštec, veštica, gušlarka, gušlaš, kúzelník*, ю.-пол. *wiedźma, mądry, bisurkania, czarownica, strzyga, strzygoń, guślarz, guślnik*, морав. *čarodějnice, čarodovňica, čarodyňik, věšče, věštec, věštica, (z)věščka, kuzlíř*), по поверьям, чаще всего превращается в жабу, ночную бабочку и разные предметы. Например, словацкая ведьма могла превратиться в кошку, мышь, жабу, сову, птицу, коня, козла, муху, овода, ведьмак *стригонь* также в змею. При этом раны, нанесенные предполагаемым животным-оборотням, когда их, распознав, калечили, били, протыкали вилами, оставались и у человека-колдуна. То есть происходила трансформация внешней, физической оболочки ведьмы при сохранении ее человеческой сущности. Можно предполагать, что с идеей изменения лишь внешней оболочки связаны и словацкие поверья о том, что, прежде чем превратиться в какое-нибудь животное, ведьма должна вывернуть свои внутренности (Малатина, Орава – SMS 1928/2: 63), *мора*, чтобы проникнуть в дом, должна вывернуть свои кишки наружу (Michálek 1989: 283), повреждение которых приводило к невозможности обратного превращения и к смерти мифологического персонажа (далее – МП). Скорее всего, в данном случае произошло рациональное переосмысление «внутренней сущности» во внутренности тела, род вульгарной материализации древних поверий.

1.2. Общеславянские поверья о **волколаке – волке-оборотне** были широко распространены на Карпатах, а термин, даже потеряв свое демонологическое значение, стал употребляться для обозначения жадных, жестоких, скрытных людей: морав. *vlkodlak* ‘волколак, человек-волк, оборотень’ (ганац.), *vlkodlak* бранное ‘волколак’, *vyllkodlak* ‘волколак’, *vyllkodlak* бранное ‘скряга’ (ляш.); словац. *vlkolak, vlkodlak, vrkolak, vilkolak* ‘человек, способный превращаться в волка’, ‘получеловек-полуживотное (полудемон)’ (ELKS 2: 309); пол. *wilkolak, wilkotek, wilkolap* (Санникова 1990: 270); карп.-укр. *вовкун, вовкулака, перевідник*, лемк. *вовкороб, вовкурад* (Войтович 2015: 137), гуцул. *місьшиник* (Шухевич 1908: 213). В современных полевых записях термин в регионе практически не фиксируется.

По материалам XIX–XX вв. в карпатских традициях, по сравнению с севернославянскими, у этого МП появился ряд специфических харак-

теристик: волколаком мог стать человек, рожденный от связи женщины с упырем; рожденный на новом месяце; рожденный ногами вперед; человек с двумя сердцами; человек, напившийся воды из волчьего следа; умерший, которого несли на кладбище головой вперед; ему приписывалась жестокость вплоть до пожирания собственных детей (ELKS 2: 309); верили, что волколак не перестанет вредить до тех пор, пока в его могилу не ударит гром (Dobšinský 1880: 116–117), в *vilkolka* человека может превратить леший (*lesní pidimužik*) в наказание за то, что человек портит природу, мучает лесных зверей (Замагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 72). Тем не менее образ этот сохраняет архаические общеславянские черты – например, способы превращения в волка (у словаков – перепрыгнуть через пять колков, вбитых в землю; у поляков – перекувырнуться через пень; у украинцев – трижды перепрыгнуть через нож, воткнутый в землю, накинуть звериную шкуру с произнесением заклятия), повадки (превращаясь в волка, душит овец, но не ест их), обратное превращение волколака в человека после убийства оборотня.

Среди карпатских сюжетов сохраняются и архаические, известные также в других славянских и неславянских регионах: «муж-волколак»<sup>5</sup>, согласно которому муж превращается в волка и нападает на свою жену, которая позже опознает его по застрявшей у него в зубах нитке от своей юбки (Гнатюк 1904: 175–177; Шухевич 1908: 213; однако в словацкой быличке из обл. Верхнего Грона муж превращается не в волка, а в собаку – Nohronie: 331). Хозяйка-ведьма превращает 12 девушек, которые хотели напугать парней и разогнать скот, который они пасли, в волков; но внезапно ведьма умирает, и девушки остаются навсегда волками (Габовка, орав. – Nabovštiak 2006: 276). Пастух-бача оборачивается в волка и нападает на своего работника-пастуха (кусает его), потом вновь превращается в человека (Подгале – Peška 1987: 205). Однако в рассматриваемых традициях отсутствует широко распространенный в Полесье сюжет «колдун превращает участников свадьбы (или: жениха и невесту) в волков» (единичный вариант записан в польской Силезии – Гура 1997: 166), а у карпатских украинцев, как отмечают исследователи, совершенно не фиксируются рассказы про волколака женского рода (Войтович 2015: 142). В словацкой быличке из Муранской Здыхавы на первый план выступает мотив, обычно связываемый с ведьмой: хозяин подстрелил волка, а когда вернулся в деревню, узнал, что мужчина, и раньше подозреваемый в том, что он волколак, лежит дома раненый (Гемер, Малогонт – Michálek 2011: 373).

<sup>5</sup> Например, сюжет «муж-волколак» распространен в Германии, от Рейна до запада Восточной Пруссии (около 35 сюжетов), примерно столько же в Нидерландах и чуть больше во Фландрии (Blécourt 2007: 28–29).

1.3. Очень древней является идея об **оборотничестве животных**, переживших свой век. Даже если эта идея у славян и заимствована, возраст ее надо признать очень древним, судя по приводимым С.Ю. Неклюдовым данным из китайской традиции об оборотничестве животных, проживших на земле дольше положенного, а также очень старых растений, корней и вещей. Как пишет автор статьи, «кажется, единственным европейским регионом, в котором представлена подобная форма, являются Балканы» (Неклюдов 2015: 11).

Присутствуют подобные сюжеты и в карпатских традициях. Например, у словаков: у змеи, которую никто не видел семь (или девять) лет, вырастают крылья (ELKS 1: 158). Также и мышь, которая проживет семь лет, превратится в летучую мышь (*netopier*); через семь лет и у муравьев появляются крылья (Стара Тура, мыв., з.-словац. – Michálek 1983: 176). Украинцы Закарпатья верят, что волчица, принесшая потомство пять раз, превращается в рысь (Гура 1997: 136).

Наиболее популярны на Карпатах сюжеты о возникновении погодного дракона, приносящего тучи с градом и бури. У украинцев Закарпатья считалось, что вихрь производит змей *шаркань*, который первые семь лет был обычной змеей, а в третьи семь лет у него вырастают крылья (Гура 1997: 292). Аналогичные поверья отмечаются в Моравской Валахии: змея, которую семь лет не видел человеческий глаз, превращается в *смока*; в следующие семь лет, если его вновь не увидит человеческое око, у смока вырастают крылья, и он становится драконом. Смоки и драконы пожирают людей и стада коров. Их используют для своих полетов в жаркие страны чернокожники, по пути насылая на деревни град, а на горы дождь (Валашско – Sobotka 2005: 12–13).

Не только змея, но и лягушка, которая семь лет не слышала колокольного звона, превращается в крылатого семиглавого змея (Келецкое воев., совр. Новосондецкое, польские гуралы окрестностей Бабей Гуры); по представлению поляков Бельского воев., змеем становится лягушка, которая семь лет не видела солнца (Гура 1997: 299).

Со словацкой стороны Бабьей Горы (р-н Оравы) верили, что смок может появиться из жабы или змеи, которая девять лет не видела человека и не слышала колокольного звона; как только *планетники* узнают о рождении нового *смока*, сразу втягивают его в тучу и нагружают его градом, который он потом сыплет на землю; говорят, не раз было видно хвост дракона в градовой туче (словац. гуралы – Blagoeva-Neumanová 1976: 88). О происхождении дракона от жабы или змеи, которые девять лет не слышали колокола, пишет Иоахим Трачык в статье «О драконах и планетниках» (O smokach i planetnikach) (Гузьяк 2010: 8).

Названия, обозначающие этого персонажа, нередко понимаемого также как дух-обогатитель, черт или как змей-любовник, дракон, по-

жирающий людей и скот, фонетически значительно варьируют: морав. *smok*, *cmok*, *tmok*, *zmok*, валаш. *smok*, *zmok*, *zmek*, *zmog*, словац. *zmok*, *zmak*, *čtoch*, чеш. *smok*, *šmak*, *čtak*, силез. *tmok*, *t'mok*, пол. *smok*, но этимологически восходят, скорее всего, к \**sъmъkъ* < \**sъmъkati se* 'ползать', однако В. Махек признает это слово «не очень ясным», хотя и отмечает, что драконов (в чешском слово *smok* обозначает 'дракон', позже появилось значение 'черт') с давних пор представляли в виде змей (Machek 2010: 717). Карпатские (и балканские) верования о превращении змей в драконов подтверждают эту этимологию, а пол. *źmiej* 'МП, приносящий богатство хозяину', словац. диал. *dźmij*, *dźmil* 'то же' напрямую отсылают к лексеме \**zmija* 'змея'. У восточных славян змеей (укр. *смок*, *цмок*, бел. *смок*) называют радугу, о которой нередко говорят, что она «пьет воду» (словац. *duha vodu pije*, русин. *дуга* (или *пуга*) *воду пье*), что подтверждало бы этимологическую связь или, по крайней мере, контаминацию с этимологическим гнездом 'сосать', ср. рус. *смоктать* 'сосать, высасывать', укр. *смокотать* 'сосать, жадно пить', бел. *смоктаць* 'вытягивать мозг из кости со звуком; сосать', пол. *smoktać* 'чмокать', *stokać*, *smoknąć* 'чмокать, подгоняя лошадей', предположительно звукоподражательное (ЕСУМ 5: 325, Фасмер 1987: 690). В литовском *smākas* признается заимствованием из славянского (Fraenkel 1965: 839), а для обозначения змеи используются собственные слова: *gyvūte* 'змея', *angis* 'змея, гадюка', *žaltys* 'уж' и 'черт'; радуга же метафорически связывается не со змеей, а с поясом, кнутом, розгой Лауме.

Оборотничество **нечистой силы**, которая может превращаться в человека, животных, растения, предметы и субстанции, скорее стоит рассматривать не столько как оборотничество, сколько как цепь различных превращений, хотя бы потому, что постоянного исходного облика у МП нет, их образ текуч, изменяем и разнообразен (в быличках говорят: «может быть как жаба...») или «показывается в виде...» и т. д.), что отражает их суть: морок, тень, кажущиеся сущности, проявляющиеся только при воздействии на человека.

**2. Метемпсихоз** также относится к очень древним представлениям, изучением которых, например, занималась С.М. Толстая, показавшая, что верования в переселение душ у славян также нередки, причем встречаются они в двух вариантах – как переселение души умершего «на постоянной основе, т. е. в течение всего срока жизни нового “хозяина” души», так и «временное вселение освободившейся от плоти души» в новое тело (Толстая 2016: 380–381, там же лит.). Примеры о переселении душ умерших людей в новорожденных из региона Полесья и восточносербского ареала приводятся в Толстая 2008: 389, переселения в животных – в Виноградова 2015: 35–36.

В карпатском регионе нам удалось записать интересный рассказ в с. Убля (Восточная Словакия) от Анны Голубовой о том, что душа умершего 40 дней блуждает по земле и может войти в человека, как правило, более слабого – в старика, в ребенка, – чтобы переждать время до ухода на «тот» свет:

*Гварать же тута душа мертвого же сорок дну блудить, а она са імать до чоловіка, до дітини, гей, же котроїе... такого же йе... слабшого – же она пак перебувать у тум чоловіку, гей. ...Недобрі, же она в тым чоловіку перебувать, але робить такой, же недоброй... По сорок дньох йе зась служба, же йе упокойены, же вже одышов. [Куда?] Та де пушов? Горе або доле. До неба, до цариства, або до пекла... [В кого душа так вселялась? В родственников?] Та найвещей же до родини са імать, і до дітей са імать в родині, і до старих, ше кедь суть такі старі, або и до таких ше вже старші, і молодші, але найвещей знало быти же до дітей са імив. ...Пак з дітинов было треба ходити, або тумы вузликі са одлічовали (ПМ 2014).*

Еще один пример – из Средней Словакии: «Старые люди говорили, что до последнего звона колокола душа умершего остается в доме, все знает, все слышит. Кто в ближайшее время в деревне родится – та душа в него идет» (Дачов Лом, окр. Вельки Кртиш, ср.-словац. – АТ ÚEt SAV, inv. č. 800a).

О временном вселении души умершего в домашний скот («сло-няйтца по разному статку») у белорусов Витебской губернии писал Н.Я. Никифоровский (Никифоровский 1897: 292, № 2250), похожие сведения приводит Христо Вакарелски о болгарах Родоп: они верили, что душа умершего члена семьи, покинув тело, вселяется в какое-нибудь из домашних животных. Поэтому животных в это время не бьют, не используют для работы (Виноградова 2015: 36).

**3. Управление погодой.** В основе верований о том, что человек силы может управлять погодой, лежит все та же идея о связи всего сущего в мире. Всем славянам известны ритуалы «молений» о дожде, практики отвода бури и остановки града и т. п., описанные в статьях Н.И. и С.М. Толстых (Толстой, Толстая 1995; Толстой, Толстая 2003; Толстой 2003; Толстые 1982)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Эти ритуалы распространены широко в мире, ср. румынские данные (Мойсей 2008: 13, 73–152) или даже похожие действия по отгону града у нигерийских племен: по сообщению студента Утина Абота Акпабио, 1984 г. р., множество племен в Нигерии участвуют в ритуале, который проводится человеком силы. Например, в племени эдо тот, кто рожден с

На Карпатах сохраняются общеславянские архаические действия для отгона градовых туч, разгона бури (выбрасывание на двор хлебной лопаты, установка топора лезвием вверх, сжигание трав, создание шума и т. п.), прекращения засухи (литье на могилу *двоедушника* воды, чтобы он напился досыта, «похороны» рака (закарпат.) и др.). Наибольшее количество таких действий зафиксировано в карпатоукраинских, особенно гуцульской, традициях, которые имеют прямое продолжение у русин (лемков) на территории Восточной Словакии и юго-восточной Польши, отражены они и в восточнословацких традициях (примеры см. в Валенцова 2018), некоторые из них продолжают далее на запад вдоль Карпат до Моравской Валахии.

Вместе с тем, эти архаические представления получили на Карпатах, особенно в зоне влияния католической культуры, своеобразное развитие. Во-первых, произошла индивидуализация магических способов воздействия на тучи (облакопрогонником стал «работать» колдун, знахарь), во-вторых, их специализация (знахарь постоянно выполнял для села работу по защите от града и бурь и даже получал за это вознаграждение), в-третьих, градоотгонная магия соединилась с христианскими элементами, пусть даже аксиологически отрицательно маркированными (рассказы о чернокнижниках, появлении облакопрогонников в виде монаха и под.).

Названия облакопрогонника в регионе группируются вокруг трех семантических центров: 1. ‘(градовая) туча’ и ‘прогонять тучи’, 2. ‘знахарь, шептун’ и 3. ‘чернокнижник, ученик черной магии’.

Разные лексические единицы с семей ‘туча’ находим в словац. *planetník, chtmarník, chmurník*, пол. *planetnik, płamentnik, płonętnik, płaneciarz, obłoczник, chmurnik, chtmarnik, ciągnijchmura, chmurowórsca* и др., карп.-укр. *планета, планітник, тучник, хмарник, бурівник, градівник, градяник, градобур(ник), борець бурі*, русин. *хмарник, хмарник-землянин*, морав.-валаш. *vodič mračen, zaklínač mračen, sváděč krup*, чеш.-морав. *krupovidač, krupovodič*.

Группа лексем, обозначающая знахаря-тучеводника, представлена в карп.-укр. *землений бог, непростий*, пол. *czarownik od chmur*, морав.-валаш. *božec, bohoň, zaklínač, zařikávač, zařikač*.

Третью группу составляют: словац. *čiernokňazník*, пол. *czernoksiężnicę*, карп.-укр. *чорнокнижник*, русин. *чорнокнижник*, отчасти и морав.-валаш. *černokněžník*.

---

подобным даром, знает комбинации трав и листьев кустарника, которые либо вызывают дождь, либо останавливают стихию (их сжигают во время бури, чтобы дым поднимался вверх). Условием успеха является строгий пост знахаря в этот день.

Наиболее архаичными представляются термины, непосредственно связанные с лексемами *туча*, *хмара*, *планета* и отражающие этиологию этого персонажа, живущего в тучах, а возможно, и персонификации тучи. По поверьям в словацком Замагурье, планетник живет в тучах, отсюда управляет погодой. Хорошая, солнечная погода – это результат его хорошего настроения, буря – это его гнев. Над каждым селом в тучах живет планетник (Blagoeva-Neumanová 1976: 82, 83, 84).

Если этимология слов *хмарник*, *тучник* прозрачна, то *планетник* надо пояснить особо. В белорусско-польско-украинском ареале \**planeta* обозначало ‘туча’, ср.: бел. *плагета* ‘туча, облачность’, укр.-зап.-волын. *планіта* ‘большая грозовая туча’, пол. *planetnik* ‘черная туча, передвигающаяся по небу’, пол. диал. *planeta* ‘милолетная туча’, *planetnica* ‘белая туча, которая проплывает на небе’ (ЭСБМ 9: 165–166), пол. *planetnik* ‘черная туча’, *planetnica* ‘белая туча’ (Máchal 1891: 64). Эта лексическая связь отражается в верованиях: планетником становится человек, при рождении которого над домом стояла большая туча (*taka chmara na niebie, taka planeta*) (ю.-в.-пол. – Wisła 1902: 437); планетники стреляют молниями в души некрещеных младенцев (пол. – Moszyński 1967: 649).

Как писал Леонард Пэлка, объяснения происхождения туч действиями Бога, святых, сверхъестественных персонажей или людей, одаренных сверхъестественными способностями и обычно называемых *planetnik*, «представляют собой реликтовую форму старых народных демонологических верований, обогащенных определенными элементами, заимствованными из христианства» (Peřka 1987: 59). Есть и другие, более общие значения этого слова, например, гуцул. *планета* (*плагета*, *пленета*), *планетник* ‘нечистая сила, черт’, бойк. *планітнік* ‘какой-то мифологический персонаж’ и др. (Хобзей 2002: 152). *Планіта їх знає* ‘черт его знает’, в том числе з.-полес. *плагета* ‘какая-то неведомая причина, неконтролируемая сила’. Ср. *То якась планета, не жінка* (І. Франко) (Хобзей 2002: 153). По гуцульским верованиям, *планетник*, или *пленета* ‘чорт, дидько’, живет в Змеином озере в Черногоре и производит град (Гуцульські світи: 470).

Помимо этимологии планетника как персонификации самой тучи, также архаичным видится его происхождение от **заложного покойника**, то есть души человека, не дожившего свой век, не израсходовавшего свою жизненную силу и «застрывшего» между небом и землей, например: «Тучи приносят на своих плечах *planetniki*. Это *czarnoksiężnicy*, которые происходят из душ висельников» (Peřka 1987: 61); на Гуцульщине души самоубийц «делают» град и относят его в облака; в Силезских Бескидах град и бурю делают люди, которые повесились или утопились, а также некрещеные дети (Moszyński 1967: 649). По представлениям из окрестностей Кракова, это души умерщвленных внебрачных детей, задача которых – делать град

и дождь (Ulanowska 1887: 70). Планетники как духи засвидетельствованы в некоторых селах юго-западной Польши (Moszyński 1967: 650). Верования о воздействии душ «нечистых» умерших на погоду (ветер, бурю, град) широко представлены и у южных славян.

В дальнейшем произошла трансформация бесплотных душ в живых людей со сверхъестественными способностями. Возможно, сознание человека, стремившееся конкретизировать и персонифицировать неосозаемые, но воздействующие на социум силы природы, стало идентифицировать души умерших с душами живых людей, обладающих особыми способностями, или людей, имевших необычный внешний вид и странности в поведении. Не исключено также, что появление образа живого колдуна-облакопрогонника связано с элементами шаманизма, которые могли проникнуть на Карпаты в период великих миграций: гуннов (V–VI вв.), аваров (VI–VIII вв.), древних мадьяр (IX–X вв.). Возможно также, как считает Уршула Лер, что переход функций облакопрогонника к живым людям связан с исчезновением веры в планетника как демонологического существа (Lehr 1984: 238).

В любом случае сдвиги в мифологическом мышлении привели к появлению польских и словацких представлений о том, что планетники – это живые люди со сверхъестественными способностями, которые непосредственно перед грозой покидают землю или часто «втягиваются» в тучи, которыми по собственной воле управляют, а после грозы возвращаются на землю, измученные и промокшие (ю.-в.-пол. – *Włagoeva-Neumanová* 1976: 85–86), или во время дождя иногда падают на землю и какое-то время живут в селе (Moszyński 1967: 649). Зафиксированы даже совсем фантастические описания: *Planetnik* был мужчиной большого роста с угловатой (*graniastą*) головой, одним глазом во лбу и с четырьмя клыками. Он слетал с туч и приходил в дома перед бурей. Люди давали ему обильную еду, тогда он объявлял, что дожди будут хорошие (без града), а потом пропадал (Добра, Лимановский пов., Малопольское воев. – *Orli Lot* 1938/8: 135).

Перейдя в группу полудемонов, облакопрогонник воспринял и свойства этой группы МП: его способности, как и способности, например, ведьмы, связывали с особым знанием, недоступным другим людям, и с особыми обстоятельствами рождения. Польский *planetnik* обычно выглядел как старый седой дед с книжкой в руках. То есть это был человек, который много знал и особенно разбирался в народной метеорологии. Его считали обладающим сверхъестественным знанием, ему приписывали способность быстро пропадать и «втягиваться» в тучи. Верили, что он рождался «в рубашке» (*w czerpki*), которую, высушенную, носил при себе, и у него всегда с одной полы капала вода (Обизда, Новосондецкий пов., Малопольское воев. – Lehr 1982: 135–136).

Аналогию с ведьмой поддерживает и наличие у планетника материального средства путешествия в небо, например, в польском карпатском селе Обидза говорили, что у него было льняное покрывало, на котором он носился по воздуху (Lehr 1982: 136) (ср. с метлой у ведьмы).

«Новые» персонажи, отсутствующие к северу от Карпат, создавались по архаическим моделям, хотя детали, которыми обрастал образ, соответствовали духу времени и отражали образ жизни населения региона. Например, планетник в антропоморфной ипостаси тянет тучи на веревках, веревки рвутся, он собирает болотную траву для плетения новых веревок; планетники в небе борются друг с другом, охраняя от града поля своего села, разговаривают друг с другом: «Тяни! Держи! Не пускай!» (Гузьляк 2010: 8); если в воздухе слышался шум, говорили, что это планетники сговариваются, чтобы держать тучи (Lehr 1985: 104); они сходят с небес на землю для того, чтобы заморозить пруды и из образовавшегося льда железными цепями вымолотить град, который они складывают в бочки и при помощи тросов транспортируют на облака, и т. п. Не чужды этому персонажу даже товарно-денежные отношения: планетник якобы улетает на драконе в жаркие страны, где убивает дракона, а его шкуру или кусочки мяса продает туземцам, таким образом зарабатывая; кусочки драконьей плоти жители жарких стран кладут под язык, чтобы не сгореть от жары. Герард Гузьляк видит в убийстве дракона планетником аналогию победы св. Георгия над змеем, что подтверждается, по его мнению, приписыванием на Ораве и в Подгале именно этому святому способности воздействовать на погоду, ср. в заклинии: «святой Георгий, отгони эти тучи на пустые леса, на пустые горы»; кроме того, образ святого воина, побеждающего змея, можно увидеть на рубашках лоретанских колоколов (Гузьляк 2010: 8).

Лоретанский<sup>7</sup> колокол – это специально освященный для использования против бури и града колокол, звук которого считался молитвой; звонить в него следовало во время грозы беспрестанно, поскольку перерыв мог вызвать месть планетника и внезапное градобитие (Гузьляк 2010: 9).

Использование колокольного звона для отгона градовых туч, хорошо известное не только в Карпатах, но и в других регионах у западных и южных славян, представляет собой христианизированный архаический вид отгона нечистой силы и духов с помощью шума и громких звуков: стрельбы из ружей, битья в металлические предметы и под. (см. Агапкина 1999: 549). Известны случаи, когда против бури звонили

<sup>7</sup> Название по г. Лорето в Италии, где в базилике Санта Каза сохраняется одна из величайших святынь католического христианства – «Святая хижина», в которой Дева Мария, по преданию, получила благую весть от архангела Гавриила.

маленькими колокольчиками (бубенцами): в польской Силезии – колокольчиками, освященными в день св. Урбана, в Подгале – обходили дом с колокольчиком, веря, что «туча сама убежит», в Словакии ходили с колокольчиками по дворам, отгоняя бурю и чернокнижника, который ее насылает (Валенцова 1999: 551). После неудачных попыток запретить битье в колокола против бури и града церковь в конце концов освятила эту практику и внесла ее в свой арсенал.

К архаическим элементам, связанным с отгоном градовых туч, относится и «кормление» облакопрогонника – и в качестве духа, живущего в тучах, и в качестве человека, обходящего село. Во всем регионе Карпат при приближении туч сжигали в печи освященные травы или пасхальные вербовые ветки. В юго-западных горных регионах Польши верили: на какое расстояние пойдет дым от них, на такое расстояние отойдет гроза. Раньше делали это потому, что дым считали едой планетников, но эта мотивировка к концу XX в. оказалась утраченной, хотя сжигание трав сохранилось (Lehr 1984: 239). Кажется очевидным, что освященные травы заменили собой обычную еду, передаваемую душам на небо в виде дыма. Например, в селах Обидза и Лонцко (Сондецкие Бескиды) считалось, что планетники делали доброе дело на благо людей и надо было им за это помогать. Для этого выносили на хлебной лопате дымящуюся овсяную муку, чтобы дым от нее подкрепил борющихся с тучами или между собой планетников (Lehr 1985: 104). Чтобы передать планетнику нужную ему пищу, сыпали ячменную муку, из которой пекли хлеб к Рождеству, на горячие угольки, положенные на хлебную лопату или на печную заслонку. Тлеющая мука давала питательный для планетников дым. Делали это вне дома. Иногда муку сыпали прямо на плиту (*na blachę pieca*), и дым выходил через трубу, что не уменьшало его «питательных» свойств. Могли использовать также еловую хвою, освященные травы. Некоторые информанты говорили, что дым сам по себе отгоняет тучи (Обизда, Новосондецкий пов., Малопольское воев. – Lehr 1982: 135–137). Казимеж Мошинский приводит аналогичное свидетельство из села Подвильк на Ораве: при выпекании хлеба надо было с лопаты, на которой сажали хлеб в печь, насыпать в огонь немного муки – будто бы дымом от этой муки питаются планетники в тучах (Moszyński 1967: 650).

Обязательным считалось накормить облакопрогонника, который в образе нищего ходил по селу. Отказывать ему в просьбе считалось непозволительным, потому что тогда он перестал бы охранять село. Но даже пища планетника-человека – по поверьям, он пьет только молоко от черной коровы и ест только яйца от черной курицы – содержит архаические элементы в виде отсылки к «черным говядам», метафоре черной грозовой тучи (подробнее см.: Толстой 2003: 15; Валенцова 2018: 422–423).

Г. Гузьляк считает, что в этом обычае сохранился отзвук «языческих ритуалов, потому что действия эти напоминают давние, выступающие в племенных общинах приношения даров божествам с целью, чтобы те уשלшали мольбы людей» (Гузьляк 2010: 10).

С божеством грозы, дождя и града сближают планетника и другие поверья, например, о том, что планетники «рогами радуги вытягивали вверх воду из земли и моря» или что «у планетника имеются при себе молнии (*pioruny*)» (Kolberg 1962: 33–34).

**4. Мотив «Твой дом горит / дети горят»** используется, по моим данным, в апотропеических формулах отгона нечистой силы в карпато-украинской, русинской и словацкой традициях. В основном это сюжеты о нарушении женщиной запрета на золение (беление) белья щелоком в определенные дни недели (среда, пятница) или праздники (св. Варвара, св. Савва, св. Люция). Например, у русин Восточной Словакии известны сюжеты о св. Варваре (4/17.12), св. Савве (5/18.12) и о Среде (персонификация дня недели), которые приходят наказать за нарушение запрета женщину, золящую белье, и угрожают сварить ее саму. От св. Варвары хозяйка спасается тем, что кричит: *Савы-Варвары, Варварскы горы горят!* Варвара сразу же ушла, приговаривая: *Ой, боже, это же мои дети горят!* (Вархол 1982: 289). В другой карпатской быличке св. Пятница приходит наказать женщину, которая золила белье по пятницам, и заявляет: *Як ти мене зварила, так я тебе буду звариати!* По совету соседки женщина начала причитать у дверей: *Ой Пятнице, осяняньска гора горит!* – после чего Пятница со словами: *Ой, йой! та там мої діти згорят!* – вышла из хаты, а хозяйка закрыла двери (Мшанец Старосамборского р-на Львовской обл. – Зубрицкий 1900: 34). В восточнословацкой быличке к женщине, золившей белье в день св. Люции (13.12), пришла Люца, залила огонь водой, вывернула белье из чана, и тогда женщина перекрестилась и закричала: *Hury, leši horia, i Lucovo dzeci pohoria!* [Горы, леса горят, и дети Люции погорят!], – отчего Люца убежала прочь (Будковице в Земплине – АТ ÚEt SAV, inv. č. 48). В разрушенном виде, уже без сохранения смысла апотропеической формулы, быличка записана в с. Вышна Радвань (окр. Медзилаборце): одна женщина на св. Савву «вываривала» напряденные нитки, как вдруг что-то перевернуло ее котел, и потом отозвалось: *Hory Savianskije i Varvarskije horiat* [Горы Савианские и Варварские горят] (АТ ÚEt SAV, inv.č. 413).

Этот мотив в апотропеической функции обмана известен и для защиты от ястреба, таскающего кур. В с. Руски Грабовец (окр. Собранце, в.-словац.) при виде ястреба кричали: *Гей, астрабова хижа горить! – но, а астреб вже ишол гет дому позерати, же ці праўда* (ПМ 2014). В недалекой Убле приговаривали: *Круть-круть, крутило, бій-бій желізо,*

*ястребова хижа горить!* – так дети кричали на ястреба, когда он парил в небе и не раз бывало, что и курицу хватал; этот крик отгонял хищника (ПМ 2018).

В этих приговорах отразилась древняя мифологическая связь ястреба с огнем, о чем можно говорить, учитывая также русскую примету, согласно которой «когда выметают печь и при этом загорится веник, то допускается залить пламя водою, а никак не гасить его ногами; за такое непочтение к огню ястреб перетаскает у хозяина всех кур» (Афанасьев 1: 492).

Рассматриваемый мотив отмечен также у лужичан и у русских, не исключено, что его знали все славяне.

Как показали исследования В.Н. Топорова, мотив является реликтом «основного мифа», когда бог-громовержец наказывает за измену свою жену пожаром в доме и гибелью оставшихся там детей (Топоров 1981; 1984; 2004).

Архаичность этого мотива несомненна: в картотеке Атласа Баварии для окрестностей Кобурга отмечен детский насмешливый стишок: *Hex, dei Häusla brennt* [Ведьма, твой дом горит]<sup>8</sup>. Известно, что в раннем Средневековье на территории нынешней Баварии жили славяне, о чем, в частности, свидетельствует местная топонимия.

Мотив отмечен также у литовцев: «...герой провоцирует антипода позаботиться о себе / о своем близком / о своем объекте: Женщина говорит, что на восточной / западной стороне слышно, как кого-то бьют и плачут дети, / говорит, что небо падает / изба загорелась, – лауме выбегают из избы» (Кербелите 1.2.1.8). Однако его размытость могла бы свидетельствовать о его заимствованном от славян характере.

## 5. Термины

Архаическая лексема в традиционной культуре не равна архаизму в языке. В отличие от языковых архаизмов, т. е. устаревших слов, замененных новыми синонимами, в традиционной культуре слова продолжают жить, хоть иногда и меняют свою форму или развивают (обогащают) прежнее значение.

Древность слова (или его корня), использованного для описания славянских мифологических верований, как правило, свидетельствует и о древности самих этих представлений. Этимологические разыскания в области мифологической лексики не могут обойтись без учета широкого культурного контекста, в котором выступает слово. Кроме того, разнонаправленность и вариативность возможностей развития се-

<sup>8</sup> Благодарю за информацию доцента Ярославского педагогического университета М.М. Кондратенко (сообщение от 07.03.2019).

мантики мифологической лексики оставляет многие вопросы, связанные с ее происхождением, нерешенными.

Славянская карпатская мифологическая лексика содержит множество праславянских (ряд которых восходит к индоевропейским) корней, например, \*bog-, \*čar-, \*div-, \*mar-/mor-, \*smrt-, \*svět-, \*vĕd-/vĕšt-, \*vlko(d)lak, \*vraž-, \*zna- и др., многие из которых уже анализировались, в том числе в предыдущих работах автора статьи (см., например, Валенцова 2013; 2013а; 2015; 2017). Ниже подробнее будет рассмотрено лишь два термина, характерных для карпатских традиций и имеющих продолжение в других славянских языках.

Лексема **\*Perun** с вариантами известна в западно- и восточнославянских диалектах, в южнославянских фиксируются лишь топонимы и дериваты-фитонимы. Вацлав Махек считает данную лексему несомненно праславянской (Machek 2010: 445). Помимо имени бога грома (см. подробнее: Топоров 1995: 207–208, 214), основными значениями в регионе являются ‘гром’ и ‘молния’, а также ‘черт’:

– морав. *pěrun*, лях. *pěrun* ‘гром’ (Machek 2010: 445); *pěrun* эвф. ‘черт’: *Kěry pěrun to zrobil? To je pěrun kuń* (Bartoš 1906: 287);

– словац. *perún* ‘гром’ (Machek 2010: 445), *pjorun* (Велька Франкова, окр. Кежмарок–Blagoeva-Neumanová 1976: 79), *perun*, *peron* (гемер., в.-слов.) ‘гром’ (SSN 2: 778), часто употребляется в фразеологизмах: *peruni biju* ‘гремит гром, бьет молния’ (шариш., в.-словац. – ŠSS); *pjeron udeřil* ‘гром ударил’, *pjerun te oglušol* ‘гром меня оглушил’, *pjeroňi bijun* ‘громы бьют’ (Змагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 80), *do pokrivi perun ěneideri* ‘в крапиву гром не бьет’ (т. е. не привлекающий внимания человек может быть спокоен) (Финтице, окр. Прешов; Кокшов-Бакша, окр. Кошице); *jakbi perun bul doňho udeřil* ‘как громом пораженный’ (Длга Лука, окр. Бардеёв) (SSN 2: 778) и в проклятиях: *ic do Pjeruna! že by ěe Pjeron zabjol* ‘иди к черту! чтоб тебя громом поразило!’, при этом считается, что гром потому бьет, что люди проклинаят именем Перуна, эти проклятия очень действенны (Змагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 80–81); *bodaj se perun zabil!* ‘чтоб тебя громом поразило!’ (Ременины, окр. Гиралтовце), *peruni bi se pobili!* ‘чтоб тебя гром поразило!’ (Сабинов);

– пол. *piorun* (силез. *pieron*) ‘гром’ (Machek 2010: 445), *pierun bije* ‘молния бьет’ (Peřka 1987: 45); пол. *piorun* ‘гром, молния’, кашуб. *řorĕn*, *řorun*, *řarõn* ‘злой дух, гром, молния’ (ЭСБМ 10: 307);

– сербо-луж. *pierun* ‘черт возьми; тьфу, пропасть’, ‘громовержец’ (SGW: 334);

– укр. *перун* ‘гром’, ‘божество древних славян’ (Гринченко 1909: 147), *пéрим*, *пéрум*, *пéрун* ‘гром’ (ЕСУМ 4: 357), гуцул. *перун* ‘молния’: *Бог їх бе громами, перунами, а вони ховают си у воду..* (Хобзей 2002: 184), бойк. *перун* ‘гром’: *стрилив перун* (Онишкевич 1984: 57), русин.

*Perun (Pieron)* – бог бури, грома и молнии, который крушил, сжигал дома, убивал, приносил град и наводнения (Остурня, окр. Кежмарок, в.-словац. – Chalupeský, Harabin 2004: 240).

Далее на восточнославянской территории представлены: укр. з.-полес. *перун* ‘гром с молнией’, *пéром, пéрем, пáрун, пéрон* (Аркушин 2: 41), бел. *пярун* ‘удар молнии с громом’, ‘бог грома и молнии’, *перун* ‘гром с молнией’ (ЭСБМ 10: 306); *перун* ‘нечистый дух’ (Тураўскі слоўнік 4: 24); *сбей тебя Перун!* (Мршевић-Радовић 2008: 183); рус. (преимущественно в северо-западных областях и областях поздних переселений): *перун* ‘сильный гром, громовой раскат’ (новосиб., иркут., зап. брян.); ‘молния’ (смолен.), ‘вихрь’ (смолен.), в проклятиях: *Перун тебя забей, возьми; пусть перун тебя заберет; сбей тебя перун* (псков.), *каб тебя перун треснул! С перуна сгореть* (от удара молнии), *с перуна ударить* (об ударе молнии), *чтоб тебя перуном убило!* (Прейли, Латвия) (СРНГ 26: 294).

К тому же семантическому полю (значения ‘гром’ и еще чаще ‘черт’), но образованное от другого корня, относится словац. и морав. *parom* с вариантами: словац. *parom* экспр. ‘черт’, в основном в ругательствах: *aby ťa parom uchytil* ‘чтоб тебе провалиться! черт тебя подери!’, *chod' do paroma!* ‘убирайся к черту’ и под., *paroma* ‘черта с два’ (VSRS 3: 45); ср-и з.-словац. *parom* – слово, употребляющееся в состоянии возбуждения, в гневе, в проклятиях для обозначения неопределенной нечистой силы, черта, дьявола: *parom ho vie, d'e sa pođev* [черт его знает, где он делся], *abi ho parom učitěv!* [чтоб его черт унес], *bodaj teba paron zebrač* [чтоб тебя черт побрал!] и др. (SSN 2: 738), словац. и морав.-словац. *parom* в проклятиях: *do paroma, parom do teba* и т. п. со значением ‘гром’ (Machek 2010: 445); *parom* = гром (Kott 2: 499), *parom* (*paromisko, paron, perun, peruň, paron*) ‘гром’, ‘черт’: *p. ťa zabil, trestal, vzal, metal, páral, p. ti do srdca, p. do teba!* [чтоб тебя гром убил, покарал, взял, разметал, разразил! гром тебе в сердце! громом в тебя!], *p. v jej materi! chod' do paroma!* [иди к черту!] и т. д. (Kálal 1923: 453); морав.-словац. *parom* ‘черт’, в проклятиях: *kího paroma! ja di do paroma! parom do toho bje* (Жданско, Киёвско – ALJ).

Ф. Котт считает это имя тождественным имени *Perun: Parom, Param, Varam* ‘верховный бог древних славян, бог грома’; слово было известно русским (*perun*), полякам (*piorun*), словакам (*parom*) и полабьянам (*peren*) и везде обозначало ‘гром’, ‘молния’; *parom*, и, т – Словакии ‘перунова стрела’ (Kott 2: 537). Словаки на Спише и в Шарише<sup>9</sup> говорят *perun, peron*, остальные чаще *parom* (Kott 7: 195). *Parom* ‘гром’ (Kott 1910: 75). Возможно, вариант этого же имени можно видеть в ка-

<sup>9</sup> Восточнословацкие области, на севере и востоке – с сильным влиянием русинских и горальских говоров.

шуб. *tarón* ‘злой дух, дьявол’, хотя уже только в проклятиях: *Ažebě se tarón vzq! Do taróna! Ala tarónové!* (Кемпа Пущка – Sychta 5: 328).

*Parom*, однако, фонетически трудно выводимо из *perun*, поэтому следует скорее признать его вариантом формы *pahrom*; последняя также, хоть и реже, встречается в словацком: *Pahrom*, обычно *Parom* = *Perun* (Kott 2: 470), *pahrom* – то же, что *parom* (Kálal 1923: 446). Префикс *pa-* имеет значение ‘похожий, подобный’, ‘ненастоящий’ (ср. словац. *paroh* ‘ороговевший выросток на голове некоторых зверей’, *pahorok* ‘небольшая возвышенность, низкая горка, холм’, *patamajorán obučajný* ‘душица’ в отличие от *majorán* ‘майоран’, также рус. *пасынок*, *надчеруца*), поэтому *pahrom* и *parom* могут пониматься как ‘подобный грому’ и обозначать как бога грома, так и черта.

Приведенные данные дают основания считать имя бога Перун онимизацией апеллятива с значением ‘гром’ и ‘молния’ (которые в диалектах неразрывны), а следовательно, сам образ верховного божества славян – персонафикацией этих природных явлений. Вероятно, тот же процесс произошел в балтийской мифологической системе при номинации бога *Perkūnasa*, при *perkūnas* ‘гром’, *perkūnija* ‘гроза’, где также значение ‘бог’ сопровождается значением ‘черт’, ср.: *kad tavė perkūnas!* ‘чёрт бы тебя побрал!’ *perkūnus barštyti* ‘помянуть всех чертей’ (Lyberis 2001: 577, 108). Типологически аналогичный процесс привел у славян в более позднее время к образованию термина *планетник* (< планета ‘туча’).

Подробно изучив этимологию славянского *\*Perunь* и балтийского *\*Perkūnas*, Вацлав Блажек пришел к выводу, что оба теонима, обозначающие «Бога Грома», восходят к и.-е. корню *\*per-* ‘бить, ударять’, однако балтийское слово представляет собой сложение по типу нем. *Donnerkeil*, в котором второй компонент может интерпретироваться как ‘каменный клин’ (видимо, каменная стрела. – *M.B.*); в славянском же произошло упрощение формы, которое можно объяснить либо образованием гипокористики, либо контаминацией со слав. *\*pervjъnjь* ‘первый, бывший’, которое указывает на «первое (primeval) божество», известное балтийским, греческой и индо-арийским традициям (Blažek 2014: 109).

2. В восточнословацких, русинских и польских диалектах бытует особый термин для обозначения «ходячего» покойника: в.-словац. *nelapši / nelapši*, русин. *неланушш*, пол. *nielap, nielapszy* (Санникова 1990: 258).

В восточнословацкой традиции это одно из названий дводушника, одна из душ которого возвращается после смерти вредить живым. *Nelapši* сосет кровь скота, отчего скот погибает; вызывает эпизоотии (Вышна Рыбница, окр. Собранце). Уничтожив скот, начинает пить кровь людей. Когда он превращается в птицу, то сколько деревень «увидит», все будут его, все «выпьет». Термин *nelapši* употребляется по отношению к умершему, который не деревенел, оставался румяным,

продолжал дышать, потому что, как верили, умирало только одно сердце, а другое оставалось жить (Тибава, Войнатица, Петровце, Крчава, Реметске Гамры (окр. Собранце, Кошицкий край), Йовсе, Мораваны (окр. Михаловце, Кошицкий край)). Считалось, что, имея два сердца, человек имел и два духа; после смерти один из этих духов блуждает по свету и тревожит людей, особенно близких (АТ ÚEt, inv. č. 50).

Чтобы прекратить его «хождение», знахарь «заклинал» его на могиле; во время борьбы живого и мертвого появлялся пламень: если он был красного цвета (означал кровь), то помогавшие знахарю сельчане начинали вбивать в могилу колья, пока пламень не разольется черной смолой, что означало бы смерть вампира (АТ ÚEt, inv. č. 50). По рассказам, одна женщина выглядела в гробу как живая, красивая, румяная. Если такому умершему не пробить сердце, он будет «ходить» после смерти, люди не будут иметь от него покоя. Таких называли *nelapši*, считая их людьми с двумя сердцами (Башковце, окр. Гуменне, Прешовский край – ПМ 2014).

Аналогично у русин Восточной Словакии: *нелапшиий* – человек с двумя сердцами (= двоедушник), «ходячий» покойник. «Люди боялись, потому что он умер, а его будто бы видели или слышали. Он вредил людям (= *на людей ходил*), стучал, пугал» (Руска Быстра, окр. Собранце – ПМ 2014). Если боялись, что умерший – *нелапшиий*, обсыпали гроб маком (Руский Грабовец, окр. Собранце – ПМ 2014). О таком умершем говорили, что он *двѣ сѣрца має*, и называли его *нелапшиий* – такой покойник не коченел. По ночам будил домашних, щипал их, так что на теле оставались синяки, в доме что-то гудело. Если подозревали, что покойник *нелапшиий*, его обсыпали маком, в гроб клали колючий прут шиповника или пробивали сердце колом (Убля, окр. Снина – ПМ 2014, 2018). *Нелапшиий* – это когда человек умрет, а потом еще ходит. Во время похорон за *нелапшиим* всю дорогу до кладбища сыпали мак. Могли прибить гвоздем одежду покойника к гробу (Стриговце, окр. Снина – ПМ 2018).

Печатные словари не фиксируют у этого слова значения ‘упырь’, ‘ходячий покойник’, но все же дают некоторые толкования, соотносимые со сферой демонологии. Словарь словацких говоров для прилагательного *nelapši* приводит значения ‘плохой, нехороший; одержимый злым духом’ (Вышна Рыбница – SSN 2: 406).

В польских говорах *nielapszy* комментируется контекстами: *czosnek w domu “nielapsy”, tj. sprowadza niepowodzenie* [чеснок в доме *нелапшиий*, т. е. приносит неудачу]<sup>10</sup>. Второй пример: *Jodła, dąb, kasztan,*

<sup>10</sup> По информации источника из южного Подлясья – региона, который до XIV в. был предметом споров поляков, ятвягов, литовцев, галичан и ордена крестоносцев; в XIV в. входил в состав то Польши, то Литвы; с 1616 г. – в составе Польши.

*agrest są "nielapse", tj. nieszczęśliwe i tych przy domach i w siedliskach nie sadzą* [Пихта, дуб, каштан, крыжовник – «нехорошие», т. е. несчастливые, и их не сажают около домов и в усадьбе]. *Jakieś nielapsze ptaszysko wyleciało tj. jakieś lichy, którego złapać nie można, mówią o wietrze ze śniegiem silnie miotającym* [Вылетела какая-то ужасная огромная птица, т. е. какая-то нечисть, которую нельзя схватить, говорят о снежном вихре] (Karłowicz 3: 302) (фиксация в зоне, приграничной с Украиной). То же значение повторяется в современном «Малом словаре польских говоров»: *nielapszy* ‘приносящий несчастье, неудачу’ (в.-малопол., в.-мазов. – MGSP: 153). Соответственно, *lapszy* ‘дающий счастье’: *Dąb pod domem nielapsy, a lipa lapsa*, т. е. *szczęśliwa* [Дуб перед домом приносит несчастье, а липа – счастье] (Мендзыжеч, воев. Любуске – Karłowicz 3: 66). К этому же гнезду, вероятно, следует отнести также топонимы на польских склонах Карпат: *Łapsze Niżne, Łapsze Wyżne* (основанные в начале XIV в.), *Łapszanka* (с XVI в.) (стар. *Łapsy, Łapsanka*).

Значение ‘вампир’, ‘ходячий покойник’ не зафиксировано в словах с этим корнем и в говорах Бачки и Срема (Сербия), куда русины и словаки из Восточной Словакии стали переселяться с середины XVIII в., а само слово отличается от словацкого дополнительным суффиксом *-n-*: *нелапшиний* – то же, что *недуйдавий* – ‘безалаберный, бестолковый, непутевый, неуклюжий, нерасторопный, неумелый, туповатый, беспомощный’, с пометой «народное» (Керча 2007: 582, 578), соответственно *лапшиний* ‘расторопный, ловкий; умелый’ (Керча 2007: 466).

Демонологические коннотации отсутствуют у рус. диал. *нелáпшиний*: *нелáпшим голосом* ‘не своим, дурным голосом, благим матом’: *Слышу, чевой-то кричит она нелáпшим голосом, мне страшно стало* (Дубенской р-н Тульской обл. – СРНГ 21: 71).

Этимология слова *nelapši* остается неясной. Ранее мной предлагалась гипотеза о заимствовании его из балтийских языков, ср.: лит. *nelābasis, nelabūkas*, и особенно – *nelābšis* ‘дьявол’, от лит. *nelābas* ‘плохой, злой’, являющихся эвфемистическим наименованием злого духа, черта (Smoczyński 2007: 419), лит. *nelabàsis* ‘черт, дьявол, нечистый, бес’ (Lyberis 2001: 434), латыш. *nelabais*, букв. ‘тот недобрый’, производное от латыш. *nelabs* ‘плохой, страшный’ (Běťáková, Blažek 2012: 141). Впоследствии на славянской почве они могли испытать притяжение к прилагательному (*ne*)*lepši/(nie)lepszy* ‘(не)лучший, (не)хороший’, которое семантически поддерживало эвфемистическое название черта, нечистого духа, «ходячего» покойника (см.: Валенцова 2016: 79–81).

Однако есть возможность предложить славянскую этимологию для рассматриваемых словацких, русинских и польских слов на основе корня *\*lap-*, восходящего к праславянскому диалектизму, ср.: *\*lapě*: словац. диал. *lapě*, нареч. ‘легко’ (*Nelapě to dostaneš*), пол. диал. *lapie*

‘быстро, скоро, живо, легко’, др.-рус. *ланы*, нареч. ‘уже, более’, ‘просто, прямо, без предосторожностей’, ‘кое-как, как попало’. Старое наречие, соотносительное с глаголами *\*lapati*, *\*lapiti*, как и в ряде отношений аналогичное рус. *хватать* < *хватить* (ЭССЯ 14: 29).

В польских диалектах наряду с наречием *lapie*, *lápíe* ‘быстро, скоро, живо’, ‘сразу’ отмечается *nielapíe* ‘не быстро’, *lapie – nielapíe* ‘легко – нелегко’ (Karłowicz 3: 66). Подобное значение прочитывается и в новгородской берестяной грамоте № 1108: (во)[зидь в]о нъ[дъл]уо ти + ко нъму еду а уо бориса ти :š:[с]ти тои гривньо нъ лап[ь] в[озати] а из... – где последние слова означают, что деньги эти у Бориса «не просто (не легко) будет взять» (Гиппиус 2019: 54).

К этому этимологическому гнезду семантически, и с большими допущениями также фонетически и морфологически, можно отнести морав. *lápny*: *Ty si lápny enom to udělat!* = *chytrý* [быстрый, ловкий] (ирон.). *To je lápne!* = *pěkně* [здорово!] (ирон.) (Bartoš 1906: 177). Его антоним *nelaba* – *nešika*, *nežživěc* [неумеха, тюфяк] (валаш.); *nelabačny*: *Ten košík je taky nelabačny bez teho ucha* = *nešikovný*, *nezručný* [Корзинка такая неудобная = неловкая без ушка] (ляш.) (Bartoš 1906: 231), фонетически более близкие балтийским словам. В словаре Ф. Котта те же слова записаны с нелабиализованным *l*: морав. (Гана, Валашко) *nelaba*, т. ‘неумеха; больной’, *nelabačny* ‘неуклюжий, неловкий’ (Kott 6: 1151), силез. *nelabačny* ‘грубый (напр., шутка)’ (Kott 10: 204).

Учитывая приведенные значения корня *\*lap’*- и несмотря на большую амплитуду колебания семантики, тем не менее мотивирующими для диалектных русинского, восточнословацкого и польского мифологических терминов *nelapnyj/nelapši/nelapszy* можно признать значение ‘непростой’, первоначально относившееся к человеку «знающему», колдуну или ведьме, двоедушнику, что хорошо соотносится с этнографической информацией. Название «непростой», применяемое к ведьмам, знахарям и другим «специалистам», обладающим большим знанием, чем простой земледелец, находим в западноукраинских традициях, например, у гуцулов: *непростий* – человек, который выделяется среди других своими знаниями и умениями, вследствие чего может наносить вред или приносить пользу людям, ... в связи с чем называется *непростий, земляний бог, мудрий, розумний*. К таким «непростым», по описанию А. Онищука, относятся упыри и упырицы, знахари или чаровники, чернокнижники, градовники, ведьмы или чародильники, волколаки, ворожбиты, вижлуны, баильники, песьеглавцы (Хобзей 2002: 131–132).

Предложенную глубинную семантику подтверждает и кашубский термин *nielap* ‘wieszcz’ [ведьмак, вампир], который рождается «в рубашке», встает из гроба и начинает звонить, и кто этот звон услышит, должен будет умереть. Таких одни называют *nielap*, а другие *polap* (Кашу-

бы и Коцестье) (Karłowicz 1903: 302), ю.-кашуб. *njelôp* ‘упырь’, который тоже родится «в рубашке» или с двумя зубами (Lorentz, Fisher, Lehr-Splawiński 1934: 110), *ńelâp* (Веле, Хойникский пов.) – см. *opi* ‘упырь’ (Sychta 3: 237). Этимология кашубских слов, однако, связывается с пол. *upiór*, хотя и признается возможной контаминация с глаголом *lapać* (см.: Boryś, Popowska-Taborska 3: 199). Вполне возможно, что и в этих кашубских словах можно видеть корень \**lap*’, также, как было упомянуто выше, соотносительный с глаголом \**lapati*.

В таком случае в карпатских демонологических терминах типа *нелаший*, имеющих довольно ограниченный ареал распространения, можно предполагать продолжение севернославянского диалектизма, развившего значение ‘непростой, небезопасный’; концовку образованных достаточно поздно демонимов, обозначающих ходячего покойника и вампира, можно было бы объяснить контаминацией с прилагательным *nelepši* ‘нехороший, плохой’.

Описанные в статье избранные сюжеты из области народной мифологии славяно-карпатского региона позволяют говорить об архаических чертах разного уровня – в представлениях о мире и природных явлениях, в сюжетах быличек и нарративов, в лексике и терминологии. Примеры легко можно было бы умножить. Наиболее глубокую архаику имеют мифологические представления, схожие в общем у многих народов мира, хотя и имеющие специфическую этническую реализацию – концептуализацию, образность, отражение реалий окружающего мира. Это поверья о природных стихиях, о душе и ее трансформациях, о превращениях и оборотничестве. Языковое воплощение мифологических представлений дает возможность более конкретно говорить о путях миграции слов, оформленных ими идей и самих этносов – носителей данного языка или диалекта.

Регион северных и северо-восточных Карпат, культура которого отличается значительной спецификой, благодаря неславянским влияниям и заимствованиям, тем не менее сохраняет древнюю славянскую основу с множеством архаических черт, выявляемых на основе сопоставления с традициями других частей славянского мира.

### Литература и источники

Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. Колокол // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 545–550.

Аркушин 2 – Аркушин Г. Словник західнополіських говірок. Луцьк, 2000. Т. 1, 2.

Афанасьев 1994 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1–3. Репринт. М., 1994. Т. 1–3.

Валенцова 1999 – *Валенцова М.М.* Колокольчик // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 550–552.

Валенцова 2013 – *Валенцова М.М.* Словацкая мифологическая лексика на общеславянском фоне (этнолингвистический аспект) // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов. Минск, 2013. Доклады российской делегации. М., 2013. С. 186–206.

Валенцова 2013а – *Валенцова М.М.* Этнолингвистический комментарий к этимологии слов *мара* и *упырь* // *Etymology: An old discipline in new contexts*. Brno, 2013. С. 51–65.

Валенцова 2015 – *Валенцова М.М.* Этнолингвистический комментарий к слав. \**vlkodlak-* // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы III Международной научной конференции. Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г. Екатеринбург, 2015. С. 45–48.

Валенцова 2016 – *Валенцова М.М.* К исследованию балто-славянской демонологии // *Res Humanitariae*. 2016. XX. S. 70–88.

Валенцова 2017 – *Валенцова М.М.* К вопросу о контаминации этимологических гнезд (на примере названий мифологических персонажей) // *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky* / Eds. Žeňuchová K., Китанова М., Žeňuch P. Bratislava; Sofia, 2017. S. 167–182.

Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* Славянская мифологическая лексика карпатского региона: генезис особенностей (этнолингвистический аспект) // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2018. С. 417–435.

Валенцова 2018а – *Валенцова М.М.* Моравская демонологическая лексика. Краткий обзор // Славянский альманах. 2018. Вып. 1–2. С. 234–260.

Валенцова 2018б – *Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной демонологии русин Восточной Словакии // *Studia mythologica Slavica*. 2018. V. 21. S. 109–127.

Вархол 1982 – *Вархол Н.* Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 1982. Т. 10. С. 229–262.

Вархол 2017 – *Вархол Н.* Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017 – *Varcholová N.* Ľudová démonológia Ukrajincov Slovenska. Svidník, 2017.

Виноградова 2015 – *Виноградова М.М.* Метаморфозы души: От бестелесной субстанции к материальным формам // *Оборотни и оборотничество: Механизмы*

описания и интерпретации. Материалы международной конф. (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015). М., 2015. С. 33–38.

Войтович 2015 – *Войтович Н.* Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015.

Гиппиус 2019 – *Гиппиус А.А.* Берестяные грамоты из раскопок 2018 г. в Великом Новгороде и Старой Руссе // Вопросы языкознания. 2019. № 4. С. 47–71.

Гнатюк 1904 – *Гнатюк Володимир.* Знадобы до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. XV.

Гринченко 1909 – *Гринченко Б.* Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина» / Редактировал с добавлением собственных материалов Б.Д. Гринченко. Киев, 1909. Т. 3.

Гузьляк 2010 – *Гузьляк Г.* Планетники в оравских и подхалианских верованиях // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. Вып. 2 (8). С. 7–13.

Гуцульські світи – *Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г.* Гуцульські світи. Лексикон. Львів, 2013.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови. У 7 томах. Київ, 2003. Т. 4; 2006. Т. 5.

Зубрицький 1900 – *Зубрицький М.* Народний календар, народні звичаї і повірки, привязані до днів в тиждні і до рокових свят // Матеріяли до українсько-руської етнології. 1900. Т. III. С. 33–60.

КБДЛ – Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Г.П. Клепиковой. М., 2008; Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2009–2011. М., 2012. Вып. 2; Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014. М., 2014. Вып. 3.

Кербелите – *Кербелите Б.* Указатель мифологических мотивов. Эл. ресурс: <https://www.ruthenia.ru/folklore/kerbelitel.html>

Керча 2007 – *Керча И.* Русинско-русский словарь. В 2-х т. Ужгород, 2007.

Мойсей 2008 – *Мойсей А.* Магія і мантика у народному календарі східно-романського населення Буковини. Чернівці, 2008.

Мршевић-Радовић 2008 – *Мршевић-Радовић Д.* Фразеологија и национална култура. Београд, 2008.

Неклюдов 2015 – *Неклюдов С.Ю.* Откуда берутся оборотни // Международная научная конференция «Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации». 11–12 декабря 2015 г. Материалы конференции. М., 2015. С. 7–13.

Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Онишкевич 1984 – *Онишкевич М.Й.* Словник бойківських говірок. Київ, 1984. Ч. 2.

ПМ – Полевые материалы автора, работавшего в русинских селах восточной Словакии: в 2014 г. в составе группы (М.М. Валенцова, М.Н. Толстая, К. Женюхова) в селах Убля, Русский Грабовец, Руска Быстра, в 2018 г. совместно с М.Н. Толстой – в селах Улич, Руски Поток, Волова, Руски Грабовец, Убля, Кленова, Стриговце, Кална Розтока, г. Снина.

Санникова 1990 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.

СБФ – Славянский и балканский фольклор. М., 1971–2011. [Вып. 1–11].

СБЯ – Славянское и балканское языкознание. М., 1975–. [Вып. 1–].

СРНГ 21, 26 – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1986. Вып. 21; гл. ред. Ф.П. Сороколетов. Л., 1991. Вып. 26.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

Толстая 2016 – *Толстая С.М.* Метемпсихоз в славянских народных представлениях // *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej.* Warszawa, 2016. Т. I. Dusza w oczach świata. S. 379–391.

Толстой, Толстая 1995 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Вызывание дождя // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М. 1995. С. 78–90.

Толстой, Толстая 2003 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Вызывание дождя у колодца. С. 75–88; Вызывание дождя в Полесье. С. 89–125; Гром и град в Полесье. С. 126–161; Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. С. 162–252 // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Язычество древних славян. С. 10–24. Еще раз о теме «тучи – говяда, дождь – молоко». С. 253–266 // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.

Толстые 1982 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 49–83.

Топоров 1981 – *Топоров В.Н.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // *Балто-славянские исследования 1980.* М., 1981. С. 274–300.

Топоров 1984 – *Топоров В.Н.* К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «*Latvju dainas*» (к 150-летию со дня рождения Кр. Барона) // *Балто-славянские исследования 1984.* М., 1986. С. 29–59.

Топоров 1995 – *Топоров В.Н.* Боги // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого.* М., 1995. Т. 1. С. 204–215.

Топоров 2004 – *Топоров В.Н.* Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнишки) // *Балто-славянские исследования.* М., 2004. Вып. XVII. С. 9–64.

- Тураўскі слоўнік 4 – Тураўскі слоўнік у 5 тамах. Т. 4. П–Р / Складальнікі: А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін, П.А. Міхайлаў. Мінск, 1985.
- Фасмер 1987 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. / Пер. с немецкого и дополнения чл.-корр. АН СССР О.Н. Трубачева. М., 1987. Т. 3.
- Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Шухевич 1908 – *Шухевич Володимир.* Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. V.
- ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 2004. Т. 9; 2005. Т. 10.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1987. Вып. 14.
- ALJ – Archív lidového jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, Dialektologické oddělení, Brno.
- AT ÚEt SAV – Archív textov Ústavu Etnológie SAV, Bratislava.
- Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bartoš 1906 – *Bartoš F.* Dialektický slovník moravský. Praha, 1906.
- Běťáková, Blažek 2012 – *Běťáková M.E., Blažek V.* Encyklopedie baltské mytologie. Praha, 2012.
- Blagoeva-Neumanová 1976 – *Blagoeva-Neumanová T.* Ludová démonológia na Zamagurí v kontexte a v koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov. Rigorózna práca (Univerzita Komenského). Bratislava, 1976.
- Blažek 2014 – *Blažek V.* Perkūnas versus Perunъ // Baltai ir Slaviai: dvasinių kultūrų sankirtos. sudarė ir redagavo T. Civjan, M. Zavjalova, A. Judžentis. Vilnius, 2014. P. 101–114.
- Blécourt 2007 – *Blécourt Willem de.* “I Would Have Eaten You Too”: Werewolf Legends in the Flemish, Dutch and German Area // Folklore. 2007. V. 118. P. 23–43.
- Boryś, Popowska-Taborska 3 – *Boryś W., Popowska-Taborska H.* Słownik etymologiczny Kaszubszczyzny. Warszawa, 1999. T. 3.
- Chalupecký, Harabin 2004 – *Chalupecký I., Harabin J. a kolektív.* Dejiny Osturne. Osturňa, 2004.
- Dobšinský 1880 – *Dobšinský P.* Prostonárodní obyčaje, poverý a hry slovenské. Turč. sv. Martin, 1880.
- ELKS – Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. [Bratislava], 1995. T. 1, 2.
- Fraenkel – *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1962–1965. Bd. 1, 2.
- Habovštiak 2006 – *Habovštiak A.* Oravci o svojej minulosti. Reč a slovenosť oravského ľudu. Martin, 2006. S. 264–278.
- Horehronie – Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Kálal 1923 – *Kálal K. a Kálal M.* Slovenský slovník z literatúry aj nárečí (Slovensko-Česky diferenciálny). Banská Bystrica, 1923.

- Karłowicz 1903 – *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1903. T. 3.
- Kolberg 1962 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 7. Krakowskie. Cz. 3. Złoty duchy. Wrocław, 1962. S. 40–75.
- Kott – *Kott Fr. Št.* Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. Praha, 1878–1893. D. 1–7. (<http://kott.ujc.cas.cz>)
- Kott 1910 – *Kott F.Š.* Dodatky k Bartošovu Dialektickému slovníku moravskému. Praha, 1910.
- Lehr 1982 – *Lehr U.* Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region Sądecki) w świetle badań empirycznych // *Lud.* 1982. T. 66. S. 113–149.
- Lehr 1984 – *Lehr U.* Wierzenia w istoty nadmysłowe / Etnografia polska. 1984. T. 28, z. 1. S. 223–250.
- Lehr 1985 – *Lehr U.* Wierzenia demonologiczne // *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego.* Kraków, 1985. S. 91–116.
- LK – Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Praha, 2007. Sv. 1–3.
- Lorentz, Fisher, Lehr-Splawiński 1934 – *Lorentz F., Fisher A., Lehr-Splawiński T.* Kaszubi. Kultura ludowa i język. Toruń, 1934.
- Lyberis 2001 – *Lyberis A.* Lietuvių – rusų kalbų žobynas. Литовско-русский словарь. Vilnius, 2001.
- Máchal 1891 – *Máchal H.* Nákres slovanského bájesloví. Praha, 1891.
- Machek 2010 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Foto-reprint podle 3. vydání z roku 1971. Praha, 2010.
- Michálek 1983 – *Stará Turá. Štúdie o histórii, ľudovej kultúre a nárečí / Zost. Ján Michálek.* Bratislava, 1983.
- Michálek 1989 – *Michálek J. a kol.* Ľud hornádskej doliny (na území Popradského okresu). Košice, 1989.
- Michálek 2011 – *Gemer–Malohont. Národopisná monografia / Ján Michálek a kol. [Martin, 2011].*
- Mjartan 1953 – *Mjartan J.* Vampírske povery v Zemplíne // *Slovenský národopis.* 1953. S. 107–134.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. II. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967.
- MSGP – Mały słownik gwar polskich / Ed. Jadwiga Wronicz. Kraków, 2010.
- Orli Lot 1938 – *Orli Lot.* 1938. No. 8. S. 132–133.
- Pełka 1987 – *Pełka L.J.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
- Smoczyński 2007 – *Smoczyński W.* Słownik etymologiczny języka litewskiego. Wilno, 2007.
- SMS – *Sborník Matice slovenskej pre jazykozpyt, národopis, dejepis a literárnu históriu. Turčiansky sv. Martin, 1922–1942. Roč. I–XXI.*
- Sobotka 2005 – *Sobotka R.* Bajné bytosti na Valašsku / Sestavil, graficky upravil, úvodom a doslovem opatřil Richard Sobotka. Příležitostný tisk. 2005. S. 7.

SSN – Slovník slovenských nářečí / Red. I. Ripka. Bratislava, 1994. D. 1; 2006. D. II.

ŠSS – Šarišsko-slovenský slovník ([www.stofanak.sk/slovník](http://www.stofanak.sk/slovník)).

Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1969. T. 3; 1972. T. 5.

Ulanowska 1887 – *Ulanowska S.* Wśród ludu Krakowskiego // *Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny.* Warszawa, 1887. T. 1. S. 31–35, 69–73, 99–105, 143–149, 188–192.

VSRS – Veľký slovensko-ruský slovník. Большой словацко-русский словарь. Bratislava, 1979–1995. T. I–VI.

Wisła 1902 – *Poszukiwania* // *Wisła*, 1902. XVI. S. 425–441.

---

---

М.Н. ТОЛСТАЯ

**ДВЕ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЕ ФОРМУЛЫ  
В МИФОЛОГИИ УКРАИНСКОГО ЗАКАРПАТЬЯ**

---

---

1. Первая из формул, о которых идет речь, широко известна в восточно- и западнославянском мире. Это цитата из 150-го псалма: «Всякое дыхание да хвалит Господа». Она широко распространена в Закарпатье и вообще в Карпатском регионе как отгонная формула и оберег при встрече с нечистой силой (см., например, Черленяк 2018: 664). Ср. запись из закарпатского села Керецки Иршавского р-на:

И водяникы – случайі такі, розумієте, каже, водяник идє, водѳв идє та з рѳта му сапать. Пѳловинь[ий]. Пѳловинь, каже, така черлена з рѳта му сапать. Я сама – мы коло рѳкы жѳеме, та.. ужє типѳрь нѳйт, а давно, дєсь приблизно в вѳсѳмдѳсят трѳтьому рѳці [...] вѳшла сѳя на фѳрму у ночѳ. Прѳсто минѳ... минѳ вѳділо сѳ, шо то чѳтыри гѳдины, по мѳсному, а втѳ бѳло дванаццѳть гѳдин тогдѳ. Стрѳлка бѳла малѳ на дванаццѳтьѳх, а мнѳ сѳ повѳділо, шо стрѳлка на чѳтырьѳх гѳдинах, малѳ. Но та я помѳшала. Колѳ-м ишла на фѳрму, позирѳу, горѳ водѳв тѳк собѳ йдє, такѳє свѳтло, серед.. посеред самѳнькоѳ рѳкѳ. Нѳ а то давнѳ шчѳ бѳльше бѳло такѳго. Типѳрь ужє малѳ... (А что нужно было сделать, перекреститься?) Перехрестѳти сѳ трѳба та казати, ош «Всѳкое дѳхѳние да хвалѳть Гѳспѳда». Отакѳ рѳч бѳло трѳба произнѳстѳ.

[И *водяники* – случаи такие, понимают, говорят, водяник идет, идет по воде, и изо рта у него пышет. Пламенем. Пламя, говорят, такое красное изо рта у него пышет. Я сама – мы около реки живем, и... уже теперь нет, а давно, где-то приблизительно в восемьдесят третьем году, я вышла так на ферму ночью. Просто мне... мне казалось, что это четыре часа, по-местному, а это было двенадцать часов тогда. Стрелка была маленькая на двенадцати, а мне показалось, что стрелка на четырех часах, маленькая. Ну и я перепутала. Когда я шла на ферму, смотрю, вверх по реке так идет такой свет, посреди.. посреди самой реки. Ну а давно еще

больше было такого. Теперь уже мало. – Нужно перекреститься и сказать, что «Всякое дыхание да хвалит Господа». Вот такую вещь нужно было произнести] (КА, аудиозапись Е.В. Степановой (Лесиной), 1990 г.).

Ту же функцию имеет эта формула в эпизоде из книги о сельской жизни закарпатского писателя, уроженца с. Осой Иршавского р-на Ивана Петровция:

Май бїлше чомусь тото нечистое ся имало до Гафїї. Сперву якось увичирїї нафараллована деннов роботов сидїла собі на стїльчику пиля шпора, та ся грїла. Кой туй штось лампу задуло, и такїй нараз сіло йїв на руку, онь рука гїбы задрївїла – ани кнуги нив. Далє задрївїв и язык – хотїла гойкнуги, когось покликати – язык ся ани кивать... Розсердила ся – хотїла плюнути на тото чорное, што ї прислопанило, айбо ни годна была удручати языком из рота слину – лем по бородї йїв потекла.

У мыслях ся помолила:

– Всякое дыхание да хвалит Господа! А ты ци хвалиш!?!..

Запищало дїтинським голосом, далє – жїнським, и – удпустило, лем у сїнні двирї загримотїло... Пїшло гет!

[Больше всего это нечистое почему-то цеплялось к Гафии. Сначала как-то вечером, утомленная дневной работой, она сидела себе на табуреточке около печки и грелась. Как вдруг что-то задуло лампу, и так сразу село ей на руку, аж рука как будто одеревенела – невозможно ею двинуть. Потом одеревенел и язык – хотела крикнуть, кого-нибудь позвать – язык не двигается... Рассердилась – хотела плюнуть на это черное, что ее придавило, но не могла вытолкнуть языком изо рта слюну – только потекла у нее по подбородку.

Мысленно она помолилась:

– Всякое дыхание да хвалит Господа! А ты хвалишь?!

Запищало детским голосом, потом – женским, и – отпустило, только загремело дверями в сенях... Ушло!] (Петровцій 2014).

Характерно, что об этом выражении здесь говорится «помолиться». В таком употреблении оно стоит в ряду других молитвенных формул-оберегов: «Помилуй ня Боже» [Толстая 2001: 480], «Слава Ісусу Христу» (Гнатюк ЕЗ 33: 97, № 242), «Сьват-сьват-сьват Матїинко Божа» (Гнатюк ЕЗ 15: 157, № 262), «Мне оца і сина і сьвитого...» (Гнатюк ЕЗ 15: 47, № 86) и т. п.

Однако данная формула имеет и более специализированное употребление, которое можно охарактеризовать как функцию распознавания, «пароля» при контакте с неведомым (чаще всего с ходячим покойником или душой), связанную с представлениями о «чистых» и «нечистых»

душах из загробного мира и так называемых «покутниках» – неприкаянных душах, по разным причинам не находящих упокоения в загробном мире (из-за незавершенных земных дел, грехов и др.) и ищущих помощи от живых; комплекс восточнославянских представлений о «покутниках» подробно рассмотрен в специальной статье Л.Н. Виноградовой (Виноградова 2019). В ответ на «Всякое дыхание да хвалит Господа» «чистая» душа ответит: «И я хвалю» и объяснит, в чем она нуждается, а нечистая промолчит или отругнется и исчезнет. Это объяснение неоднократно встречается в этнографической литературе и полевых записях; в частности, из того же с. Керещки Иршавского р-на<sup>1</sup>:

Чоловік кедь дашчо хоче, котрый умре, та кедь дашчо хоче, пожадати – там шчось комусь до́вжен дашчо, ци дашчось інше пожадати, – та тогды він ся з’явить людіні якось, чоловіку ци жоні. Но та тре́ба, кому ся з’явить – та тре́ба його спросіти. Тре́ба казати «Всякое дыхание да хвалить Ѓспода». А вно́ ни пове́сть на́раз. А до дру́гий раз испросіти. А вно́ ка́же за́сь – «И я хвалю́». Та кедь ка́же, ош «И я хвалю́» – тогды тре́ба звы́довати, ош «Пак шчо ты хочеш?». А вно́ вже тогды ка́же, ош шчо́ йому́ тре́ба. Ци вно́ комусь грóші до́вжно, ци вно́ кому́ дашчось.. зло́й діло зробів, та тре́ба му запла́тити. Та́к шо тогды́ як ові́н сво́й вы́повісьць, тогды́ він уже́ пак нігда́ ся ни я́влять.

[Человек когда что-то хочет, который умер, и когда что-то хочет, нуждается в чем-то – там что-то кому-то должен, или в чем-то ином нуждается, – то тогда он является какому-нибудь человеку, мужчине или женщине. И надо, кому он явится – надо его спросить. Надо сказать: «Всякое дыхание да хвалит Господа». А оно сразу не ответит. А еще раз спросить. А оно тогда говорит – «И я хвалю». И когда скажет «И я хвалю», – тогда нужно спрашивать: «Так что ты хочешь?» А оно тогда уже говорит, что ему нужно. Или оно кому-то должно деньги, или оно кому-то что-то... злое дело сделал, и надо ему заплатить. Так что тогда, как он свое выскажет, тогда уже он потом никогда не является] (КА, аудиозапись Е.В. Степановой (Лесиной), 1990 г.).

Характерно, что о произнесении этой формулы часто говорится «спрашивать» (ср. Гнатюк ЕЗ 34: 67, № 722), хотя лишь в отдельных случаях

<sup>1</sup> Диалектные тексты из Карпатского архива (КА) приводятся в упрощенной записи. Используются следующие условные обозначения: [...] означает пропуск в записи или в расшифровке, .. – «естественную» паузу в речи; диалектный текст в квадратных скобках – не вполне ясные отрезки речи. В угловые скобки заключены пояснения. Знаки препинания отражают фразовую интонацию и синтаксическое членение текста.

к ней прибавляется вопрос типа «А ты хвалишь?». Например, в полевой записи из Прикарпатья (с. Печенежин, окрестности Коломыи):

Ну як помрѣ хтось такий шо ше с то́го свѣта шо жидáйи свѣо́х рідних, ну́ то приходит душа́ поку́туи. Ну́ як приходит лускайи шос у хати́, то трѣба запитáтись: «Вся́ке дихáннн да хвáлит Гѣспода», як шо чиста душа́, то скáже «Тай я хвалю́», тогди́ як она́ скáже «Тай я хвалю́», тогди́ трѣба запитáтиси, «Шо душе́ потрібу́е». То душе́ відпови́даѣи, кѣлько службѣ́ Бѣжих наймити́, і кѣлько молитвѣ́в змолѣти, або́ може шѣсь купѣти и за прости́бг дати. Так, і тогди́ вже.. а якшо́ ничиста душа́, то тогди́ моу́чѣт, то тогди́ трѣба́ дуже́ богато́ моли́тси, би це́ ўтступѣлоси с хати́, би це́.. аби це́ не лускало́ тей не му́чило цѣх живѣ́х, шо ше жи́ют у цѣй хати́.

[Ну если умрет кто-то такой, что с того света нуждается в помощи своих родных, то приходит душа *покутует*. Ну если приходит и стучит что-то в хате, то нужно спросить: «Всякое дыхание да хвалит Господа», и если чистая душа, то скажет: «И я хвалю»; тогда, как она скажет: «И я хвалю», – тогда надо спросить: «В чем душа нуждается?» И душа отвечает, сколько служб Божьих заказать, и сколько молитв измолить, или, может, что-то купить и дать «за прости́бг» (бедным). А если нечистая душа, то тогда молчит, то тогда нужно очень много молиться, чтобы это отступилось от хаты, чтобы это не стучало и не мучило тех живых, что еще живут в этой хате] (КА, аудиозапись Е.Л. Рязанской и М.Н. Толстой, 1990 г.).

Это же объяснение записано и в с. Синевир Межгорского р-на в заключение былички о том, как умершая тетка несколько раз являлась маленькой девочке. Отец научил ее, что надо сказать «Всякое дыхание да хвалит Господа», но девочка от страха не могла это вымолвить. Покойница, явившись в очередной раз, схватила девочку за пятку, и та не сказала, но мысленно произнесла эту фразу. Тетка ответила: «И я хвалю. Не мучь меня столько, а иди скажи дяде, что я запрятала там-то и там-то деньги, хотела дать на три службы, но не успела; пусть добавят денег и дадут на три службы, и вы меня больше никогда не увидите». Так и было сделано (см. полный текст в Толстая 1999: 488–490):

То ния́кый ни чо́рт, ай то́то зна́ете, то́то ка́жут шчо́ то́то.. ишче́ душа́ шчо́сь наробѣла недѣбро́го вся́кого, зла́, но́ та она́ шче́ на тѣ́лько у Бо́га ўпросѣла ся, шчо́бы ѣй Бо́г пу́стѣв, ѣйѣ́ дѣх обы́ пу́стѣв, обы́ она́ попросѣла вѣт сѣ́х, родѣны вѣт сѣ́ѣи, якѣсь по́мѣч. Но́ тай ка́же шо.. ка́жут, сѣ́к говорѣ́ят: «Вся́кое дѣхáние да хвáлит Гѣспода», – и она́ тогды́ ка́же, то́та душа́, а котра́ нечи́ста, то́та ни вѣтповѣ́сь вам. То́та ни вѣтповѣ́сь ния́к. Но́.

[Это никакой не черт, а это знаете, это говорят, что это.. еще душа что-то наделала нехорошего всякого, зла, ну и она еще на столько у Бога выпросилась, чтобы ее Бог пустил, ее дух чтобы пустил, чтобы она попросила у этих, у своих родных, какую-то помощь. Ну и говорят, что.. говорят, так говорят: «Всякое дыхание да хвалит Господа», – и она тогда скажет, эта душа, а которая нечистая, та не ответит вам. Та не ответит никак] (КА, аудиозапись Е.В. Степановой (Лесиной), 1993).

Ср. то же в материалах из Староконстантиновского уезда Волынской губ. (ныне Хмельницкая обл.) у И. Беньковского:

По верованию нашего народа, бывает, что иногда добрый, а иногда злой дух принимает вид или облик известного покойника, или вселяется в «тулубец», в тело известного покойника, и по ночам ходит; для того чтобы знать, какой дух это, добрый или злой, – при встрече с ним – нужно спросить: «Во имя Отца Сына и Свят. Духа. Всяка тварь хвалить Бога, а ты хвалыш?» Если то добрый дух, то скажет «хвалю», будет говорить и скажет, что ему, т. е. ей – душе – нужно, а если то злой дух, то на подобное приветствие или вопрос будет молчать и ничего не ответит, а если его перекрестить или читать «Да воскреснет Бог», то злой дух в образе умершего человека сейчас «счезне» (Беньковский 1896: 30).

Еще один пример «покуты» (посмертного наказания за грех) и просьбы покойника о помощи записан в с. Черный Поток Иршавского р-на Закарпатья:

Но пак приходить <покойник>.. но пак зьвідавать го, ош шчо́. (А як він приходить?) Людінов просто. Но пак идé так, як йогó поклáли, так ов́н идé. [...] А идé чоловік сякый <живой>, но та сякый як видить мертвóго, та кáже «Всякóе дыхáние дá хвалить Гóспода», а мертвый кáже «И я хвалю́». [...] Но казáли нянько, прощéний б́ыв, ош чоловік умёр, а ходив. Нó та... я ни знáву, ци вни́ йшли́, ци кось дрýгий, – та кáже «Всякóе дыхáние дá хвалить Гóспода», а втó кáже «И я хвалю́». – «Но та шчо́ хóдиш, шчо́ ти трéба?» – «Пові́жте, – кáже, – нáшим – я не мáву тáм сопоко́ю. Бо фúрт у мя ся, – кáе, – д́ыня качать долі́ б́ерегом, а я ни гóден имити, та не мáву сопоко́ю, ё́, на т́ім св́іті». Д́ыня, но д́ыня. А він украв д́ыню д ко́гось. Ов́н украв д́ыню, украв, а тáм ся перед нím з́явила. Та д́ыня ся фúрт качáла долі́ б́ерегом, а він не [...] гóден имити д́ыню, бо д́ыня долі́ б́ерегом, та вт́икать, та не мóж имити. Та не мáв сопоко́ю. [...] «Пові́жте, кáже, нáшим, об́ы дали́ тóму и тóму д́ыні». [...] Нó та пак пові́ли, ош «Дáйте тóму д́ыню», но та

да́ли то́му ды́ню, по́тому ни ходи́в. <Он> ни босоркун б́ыв, в́ин пр́осто вкра́в. Кра́сти не мо́ж, не слобóдно кра́сти, пр́осто вкра́в.

[Ну приходит <покойник>.. ну и спрашивают его, в чем дело. (А как он приходит?) Человеком просто. Ну идет так, как его положили <в гроб>, так он идет. А идет мужчина такой <живой>, ну и такой, когда видит мертвого, говорит: «Всякое дыхание да хвалит Господа», – а мертвый говорит: «И я хвалю». Ну говорил папа, царствие ему небесное, что один мужчина умер и ходил. Ну и... я не знаю, отец шел или кто-то другой, – и говорит: «Всякое дыхание да хвалит Господа», а это отвечает: «И я хвалю». – «Так что ты ходишь, что тебе нужно?» – «Скажите, – говорит, – нашим – нет мне там покоя. Потому что все время у меня, – говорит, – тыква катится вниз по склону, а я не могу поймать, и нет мне покоя на том свете». Тыква, ну тыква. А он украл тыкву у кого-то. Он украл тыкву, украл, а там она явилась перед ним. И тыква всё время катилась вниз, а он не может поймать тыкву, потому что тыква катится вниз и убегает, и невозможно поймать. И не было ему покоя. «Скажите, – говорит, – нашим, чтобы дали тому-то и тому-то тыкву». Ну и сказали, что «Дайте тому тыкву», и дали тому тыкву, потом <покойник> не ходил. Он был не босоркун, он просто украл. Красть нельзя, запрещается красть, просто украл] (КА, аудиозапись С.П. Бушкевич, 1993 г.).

Мини-диалог «Всякое дыхание да хвалит Господа» – «И я хвалю», как бы «пароль» и «отзыв» на него, многократно зафиксирован в этнографической литературе, относящейся к юго-западу Украины (Гнатюк ЕЗ 15: 146–147, № 246; ЕЗ 34: 46, № 662, 49, № 668; ЕЗ 31–32: 377; Чуб.ТЭСЭ 1: 148–149; НДП 2: 371; ГПЗН: 15). Среди карпатских диалектных текстов, опубликованных И. Панькевичем, есть длинная быличка из закарпатского села Ольховцы о том, как нечистая сила мучила чабанов на полонине. Их колиба (сезонное жилище) стояла там, где до этого была зверски убита молодая девушка-пастушка; по ночам к ним приходили ведьмы, черти и души-«покутники», а однажды пришла красивая девушка, и именно к ней они обратились со словами «Всякое дыхание да хвалит Господа»<sup>2</sup>:

Но и та́к зварі́ли вни ве́черю і пове́черяли і приході́т одна́ дівка д́уже прэ́сілно кра́сна і сі́ла она і́с пе́рек на́клада і не мо́гли ся надиві́ти на ту дівку і ка́зали йу́й: уся́куе ды́ха́ніе да хва́літ Го́спода. Ка́зала вна́: і я да хва́лю. За́чали йі́ зві́довати: шчо́ жу́риш дівко, шчо́ сюды́

<sup>2</sup> Текст приводится в упрощенной орфографии.

хóдиш, шчось сюды заблуділа. Она́ ка́же: я туй скотáрила и прийшо́в одén учáрь і менé рошчáх і повісив менé на колі́бі, бо я з нím не хóтила полюбі́ти ся пристáти, як вун мені казáв. Но і так тотá дівка наговорі́ла ся з ними и пушлá собі, лиш вітер заві́яв. І чу́ют оні́ тоты́ лю́ди а дівка так д́уже зáчала йойкати тонкым гóлосом. І пушлá вна на тотó мiсто, де йійі́ вучáрь тот рошчáх. І так оні́ ся д́уже боя́ли <...> [Ну и так сварили они ужин и поужинали, и приходит одна девушка, очень-очень красивая, и села она перед *накладом* <колода, заслоняющая огонь костра со стороны колибы>, и не могли налюбоваться на эту девушку, и сказали ей: «Всякое дыхание да хвалит Господа». Сказала она: «И я да хвалю». Начали ее спрашивать: «Что печалишься, девушка, что сюда ходишь, что ты сюда забрела?» Она говорит: «Я здесь пасла скот, и пришел один чабан и меня растерзал, и повесил меня на колибе, потому что я не хотела согласиться с ним полюбиться, как он от меня требовал». Ну и так эта девушка наговорилась с ними и пошла себе, только ветер поднялся. И слышат эти люди, а девушка так начала плакать очень тонким голосом. И пошла она на то место, где ее чабан тот растерзал. И так они очень боялись <...>] (Панькевич 1938: 432–435).

Встречается этот мини-диалог и в рассказе Ивана Франко «Як русин товкся по тім світі» (Франко 1978):

- Гей, хто там? – кричав Русин, нахилившись над кітлом, у яким кипіла-клекотіла смола. – Всяке диханіє да хвалить господа! Чуєте там? Озивайтеся.
- І ми хвалимо! І ми хвалимо! – пискотіло щось із глибини.
- Впливайте наверх, бідні душі! – крикнув Русин, але душі не впливали, тільки все пискотіли.
- Господи, змилуйся! Господи, змилуйся!

Из текста И. Франко видно, что «Всякое дыхание...» употребляется и просто как приветствие в адрес душ из загробного мира. Так же эта формула используется и в диалектном тексте о двоедушнике, летавшем на шабаш ведьм, из с. Белки Иршавского р-на (УЗГТ: 89–90), который заслуживает того, чтобы привести его полностью<sup>3</sup>:

### Про Івана-дводушника

Быв у нас у селі́ йедén Іван, ни зна́ву, як ся писáв. Мы б́ыли малі́, кой колхóз ся засну́вав. Мы попáсували корóвы з ці́лого селá, бо волы́

<sup>3</sup> Текст приводится в упрощенной орфографии.

гна́ли в полони́ну. Ива́на пужа́ли, ош колхо́з уд ньо́го зймлю забэ́ре. Ови́н зазьви́дав, ош тко колхо́з заснува́в, а да́ле поча́в на то́го чолови́ка по́стити, тай тот чолови́к умёр. Каза́ли, ош ови́н двоеду́шник. Уди́нь ви́н до́бре не ви́див, а ги кой черес сы́то. Коро́ву держав усё за мо́туз, бо и́и не ви́див. Уночи́ хлопци́ го все перегово́рювали, обы не йшо́в из ты́ми сво́йими, а лиша́вся з ни́ма. А Ива́н каза́в, што ви́н не го́ден, бо бу́де в них мани́бря. Ра́но го звы́дали, ош де́ быв. Ови́н роска́зовав, ош мани́бря бы́ло на румы́нськый грани́ци, тай каза́в, ош на Укра́йини е́шчи май ста́ршый за ньо́го. Коли́ ви́н ишо́в рас на во́ду, та ви́див мно́го душ, та каза́в и́м: «Вся́кое дыха́ние да хвалит́ Го́спода Бо́га», – а ду́ши му каза́ли, ош иду́ть на ту гору́, де Христа́ распина́ли. Дале ви́дять, што йде ци лити́т е́дна душа́. Вкло́нився и́йи тай зазьви́дав, де вна йде. Она́ му росказа́ла, ош кой бы́ла хво́ра, та пооби́цяла на службу́, а не да́ла, бо вме́рла, и тепе́рь она му́сит ка́ждый ри́к прине́сти из обшча́ря знак – вать коро́ва здо́хне, вать ди́тина умре́; і вна́ проси́ла Ива́на, обы́ ви́н ийсе́ впови́в и́йи доньци́, обы́ вта да́ла на службу́, яку́ ба́ба пооби́цяла попови́. І товды́ в них і ди́ти трие́ были. Ива́н сесь́ быв дуже́ ле́павый, ни́гда ся не мыв тай не бры́тав. Тай каза́в, ош як умре́, та обы́ го не не́сли через дви́ри, ай через во́зир. Та так и бы́ло, бо брат му в сы́тині уруба́в во́зир та через ото́ го унесли.

### [Про Ивана-двоедушника

Бы́л у нас в селе́ один Иван, не знаю́, как по фами́лии. Мы были́ маленьки́е, когда́ был основан колхоз. Мы пасли́ коров с цело́го села́, потому́ что волов гнали́ на полони́ну. Ивана́ пугали́, что колхоз заберет у него́ землю́. Он спросил, кто основал колхоз, а потом начал на того́ человека́ поститься́ <т. е. держа́ть пост с целью́ его́ извести́>, и тот человек умер. Говори́ли, что он двоеду́шник. Днем он плохо́ видел, как через сито́. Коро́ву всё время́ держа́л за повод, потому́ что ее́ не видел. Ночью́ хлопцы́ всё его́ уговари́вали, чтобы́ он не шел с теми́ своими́, а оставался с ними́. А Иван сказа́л, что не может, потому́ что у них бу́дет *мани́бря* <«маневры»>. Утром его́ спросили́, где он был. Он рассказыва́л, что *мани́бря* бы́ло на румы́нской грани́це, и сказа́л, что на Укра́ине е́сть е́ще ста́рший над ним. Когда́ он одна́жды шел по во́ду, уви́дел мно́го душ, и сказа́л и́м: «Вся́кое дыха́ние да хвалит́ Го́спода Бо́га», – а души́ ему сказа́ли, что иду́т на ту гору́, где распина́ли Христа́. Потом ви́дит, что и́дет или́ летит одна́ душа. Поздоровался́ с ней и спросил, куда́ она и́дет. Она́ ему рассказала́, что когда́ была́ больна́, то пообещала́ на службу́ <в церковь>, а не дала́, потому́ что умерла́, и тепе́рь она́ должна́ ка́ждый год прине́сти из <своего́> хозяйства́ знак – или́ коро́ва сдохнет, или́ ребенок умрет; и она́ просила́ Ивана́, чтобы́ он это́ рассказа́л ее́ доче́ри, чтобы́ та дала́ на службу́,

которую баба пообещала попу. И тогда у них и детей трое было. Иван этот был очень грязный, никогда не мылся и не брился. И сказал, что когда умрет, то чтобы его не несли через двери, а через окно. И так и было, брат его в стене прорубил окно и через это его вынесли].

Помимо известного мотива «ведьма вредит своим родным» (см. Виноградова 2016: 121–129), этот рассказ содержит и редкое свидетельство представлений о том, что вредить поневоле может и «чистая» душа, и в этом состоит ее «покута».

В нескольких сюжетах отмечается, что при общении с покойником формула должна быть произнесена трижды (или дважды – как в с. Керцки), прежде чем он ответит на нее (Гнатюк ЕЗ 33: 78, № 171; Гнатюк ЕЗ 15: 145–146, № 246). Во Владимир-Волынском р-не Волынской обл. считалось, что живой человек трижды ответит «И я хвалю!», а покойник – лишь дважды (НДП 2: 371).

Вне сферы мифологии формула «Всякое дыхание да хвалит Господа» и ответ на нее могут употребляться в ситуациях, когда человек боится непонятого, – с той же функцией распознавания «своего», представителя «этого» мира:

(Кажут так – «Всякое дыхание да хвалит Господа»?) Кажут. Як ся бойиш.. як ся бойиш, йдеш у ночі та шось.. страшно, шось-ись додівила та ни знаеш, шó тотó, та трéба казáти, шó «Всякое дыхание да хвалит Господа». Но а тотó аш идé такóе, я вать ты, – та каже «Я да хвалю». Та тогды́ значит ни боя́тися, бо тотó людíна якáсь идé. Но а як ніч ни ка́же, то тогды́ я не знаю, верта́тися мо́же?

Но пак я бим ишла́ та дэсь-им тя увіділа та ни познаю́ тя. Та якось-им ся напудила, бо мо́же стойиш, та не знаю, ци тотó пень, ци тотó людíна, ци тотó... мо́же... пэс – «Всякое дыхание да хвалит Господа», я бим казала. А ты бись учу́ла, шó я сяк кажу, та обым я сы ни боя́ла, казала бись – «И я да хвалю».

Пак а е такі шó ни зна́йе, шó казáти, то ни ка́же ніч!

[Говорят так – «Всякое дыхание да хвалит Господа»?] Говорят. Если боишься... если боишься, идешь ночью и что-то... страшно, что-нибудь ты увидела и не знаешь, что это, то нужно сказать, что «Всякое дыхание да хвалит Господа». Ну а это если идет такое, я или ты, – то говорит: «Я да хвалю». И тогда, значит, не бояться, потому что это человек какой-то идет. Ну а если ничего не говорит, то тогда я не знаю, может быть, возвращается?

Ну вот я бы шла и где-то бы тебя увидела, и не узнаю тебя. И как-то я напугалась, потому что, может, ты стоишь, и я не знаю, то ли это пень,

то ли человек, то ли... может... собака – «Всякое дыхание да хвалит Господа», я бы сказала. А ты бы услышала, что я так говорю, и чтобы я не боялась, ты бы сказала: «И я да хвалю». Ну а есть такие, что не знает, что надо сказать, и ничего не говорит!] (КА, с. Синевир Межгорско-го р-на Закарпатской обл., аудиозапись М.Н. Толстой, 2019 г).

В трех быличках, опубликованных В. Гнатюком (Гнатюк ЕЗ 33: 78, № 171; ЕЗ 34: 22, № 614; ЕЗ 15: 146–147, № 248), формула произносится по-польски; в двух из них действуют ксендзы, в третьей – «знающий» мазур. Это не случайно: фразеологизм *Wszelki duch Pana Boga chwali!* широко известен у поляков. По данным WSJP, он используется для выражения удивления или страха говорящего, известен и ответ на него *I ja Go chwale*. Формула отмечена и в польской мифологии: с ней обращались к душам некрещеных детей, летающим в ветре (еще одна разновидность неприкаянных душ) (Pełka 1987: 50); в легенде о поляне Centyż в Западных Бескидах призрак монаха, сбежавшего из монастыря и убитого грабителями, перестал появляться после того, как эту формулу произнес испуганный им человек и он ответил на нее<sup>4</sup>, т. е. избавление монаху-«покутнику» принес уже сам этот диалог<sup>5</sup>.

Можно было бы предположить, что магическое употребление формулы «Всякое дыхание да хвалит Господа» под польским влиянием распространилось на бывших польских землях, однако этому противоречит, с одной стороны, видимое отсутствие ее следов на основной территории Полесья, в Белоруссии, а также и у гуцулов, а с другой стороны – распространенность ее в Закарпатье. Наконец, впечатляющая параллель обнаруживается у южных славян, где широко распространены представления о «ходячих покойниках» – вампирах, которых не принимает земля за их грехи, и они обречены определенное время ходить по земле (Борђевић 1953: 164–166). В быличке из Славонии парень, укравший у соседа соль и не признавшийся в этом перед смертью, стал вампиром; по совету селян родители раскопали его могилу и обнаружили его в гробу курящим трубку; они трижды его «заклинали»: «Свака душа фали Бога, фалиш ли га ти?» [Всякая душа хвалит Бога,

<sup>4</sup> <https://pl.wikipedia.org/wiki/Centyż>

<sup>5</sup> Некоторой параллелью к этому сюжету может служить белорусская быличка из Гродненской губернии, в которой призрак монаха, при жизни никогда не произносившего «pochwalony» (традиционное приветствие «Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!» [Слава Иисусу Христу!]), был выручен от «покуты» ксендзом, обратившимся к нему с этим приветствием, на что призрак ответил: «Na wieki wieków amen!», затем поблагодарил и исчез (Fed. LB 1: 55).

хвалишь ли его ты?], и на третий раз он ответил: «Фалим да! Ја ко и ви» [Хвалю, да! Ја как и ви], после чего объяснил, что осужден на два года «ходить»; родители проткнули его тело колом боярышника, в результате чего проблема была решена:

У једној народној привовечи из Отока, у Славонији, казује се како кад «когод што украде мора на самртном часу очитовати укућанима да намире да не би он неспокојан послѣ долазио ноћу кући». О томе се даље овако прича: Неки младић чувајући говеда украде од суседа камен соли и даде својој говеди. Неко време после тога он умре, «не казавши то на самртном часу». «Седме ноћи чују укућани по кући страшну лупу, падају здиле и лонци, руше се котлови и чаброви, и нико не смије да виде што је». Неко заговори његове укућане «да плате Гргурске мисе, не би ли се зла ослободили», али је све било узалуд. Најзад им рекну сељани да «одсику гложѣћ јединак, па нек иду у гробље». Они тако и учине, на гробљу «откопају раку, отворе шкрињу, а он лежи полеђице у шкрињи и пуши чубук». Родитељи га стану заклимати: «Свака душа фали Бога, фалиш ли га ти?» Тек на треће питање он одговори: «Фалим да! Ја ко и ви». – «Па зашто долазиш?» – «Е, вели, укро сам соли и реко миснику, а нисам вама, па да намирите. Зато ми је суђено да још две године овако одам». Кад су родитељи чули у чему је ствар, «макну га глоговим коцем у три пут у затиљак; а кад је трећи пут добио, руке он ко вол и издане. Он онда није више долазио» (Lovretić, *Zborn. za nar. život*, књ. VII, стр. 134).

[В одном народном рассказе из Отока в Славонии говорится, что, когда «кто-либо что-то украдет, он должен перед смертью признаться в этом домашним, чтобы у них было всё в порядке и он бы после не тревожил их, приходя ночью домой». Об этом дальше рассказывается так: Некий парень, пасший коров, украл у соседа кусок каменной соли и дал своим коровам. Через некоторое время он умер, «не сказавши этого перед смертью». «На седьмую ночь домашние услышали в доме страшный грохот, падают миски и горшки, двигаются котлы и кадки, и никто не решается посмотреть, в чем дело». Кто-то посоветовал его домашним «заплатить за *Гргурске мисе* <специальные заупокойные службы> – может быть, удастся освободиться от этого зла», но всё было напрасно. В конце концов односельчане сказали им, чтобы они «срезали однолетний прут (?) боярышника и шли на кладбище». Они так и сделали, на кладбище «раскопали могилу, открыли гроб, а он лежит на спине в гробу и курит трубку». Родители стали его *заклипать*: «Всякая душа хвалит Бога, хвалишь ли его ты?» Только на третий раз он ответил: «Хвалю, да! Я как и вы». – «Так зачем приходишь?» – «Э, – говорит, – я украл соль и сказал об этом священнику, а вам не сказал, чтобы у вас

было всё в порядке. Поэтому мне суждено еще два года так ходить». Когда родители услышали, в чем дело, «ударили его боярышниковым колом трижды в затылок; когда ударили третий раз, он рыкнул, как вол, и испустил дух. И больше он не приходил»] (Ђорђевић 1953: 164–166).

2. Вторая формула, напротив, известна мне только из полевых записей в Закарпатье, и следов ее в литературе пока не удастся найти. В Закарпатье во время экспедиций Института славяноведения в 1990-е гг. она записана по крайней мере четырежды, в трех селах и трех вариантах. Эти варианты таковы: *иді со ділом своїм* (дважды, Керецки Свалявск., 1990); *най собі йде своїми суділами* (Черный Поток Иршавск., 1993); *иді ис своїми суділами* (Синевир Межгорск., 1993). Во всех случаях она обращена к мифологическим персонажам и имеет отгонную функцию в ситуациях, которые можно охарактеризовать как прекращение или отказ от общения; с некоторой натяжкой ее можно перевести как «Бог тебе судья». Ниже приводится полный материал.

с. Керецки:

Старый Костюк быв приказовав, як його стрій – то давнó было – та йшов из ліса, но пак ходів на оріхы. Ув осení у нас усé, коли оріхы ся уродять, та идемé на оріхы. Та йшов, а на путі стоїт копійча оріхів. Така копійча, шо йеднým извэрьхы завершена. А він оты оріхы забрав у тайстринку, та пйшов домі. Тай рас у ночі слухать – а ся пуд вьзором гоїкаты. «Выткысь оты оріхы взыв, там их и покладь, а кедь нёт, – каже, – та так тя буду гоніти, ги Марію Катунóву». Тотó в нас туй были, так ся клікали. Та нидóбре было жоні. Но та так овін повів йому, розказав, ош так будé гоніти, ги ту. А сесь пак израна устав, та краснó тоты оріхы, такой у ньóго у тайстрині окрème и были, та поніс на тотó місто, и там він уже йих ни складовав, бо він бы йих нігда так ни склав, ги він были складені. Ай вьсыпав там, та каже – «Нó, бері собі та йді со ділом своїим».

[Рассказывал старый Костюк, как его дядя – это давно было – шел из леса, ну ходил по орехи. Осенью у нас всегда, когда уродятся орехи, мы ходим по орехи. И шел, а на пути стоит горка орехов. Такая горка, что одним <орехом> сверху заканчивается. А он эти орехи забрал в сумку и пошел домой. И вот ночью слышит – под окном кто-то кричит: «Откуда ты эти орехи взял, там их и положи, а если нет, – говорит, – то так тебя буду гонять, как Марию Катунóву». Это у нас тут были, так их звали, и нехорошо было женщине. Ну и так он ему сказал, рассказал, что так будет гонять, как ту. А этот утром встал, и прекрасно эти орехи, так у него в сумке и были отдельно, и понес на то место, и там уже он их не

складывал, потому что он никогда бы их так не сложил, как они были сложены. А высыпал там и говорит: «Ну, бери себе и *иди со ділом своім*»] (КА, аудиозапись Е.В. Степановой (Лесиной), 1990 г.).

Но пак шчо вам росказати про водяника, я тілько-м чула, шчо приказовали жоны, ош як вечүрніці были, та дівкы пряли. Нб, та зайшов.. ишли хлпци все на вечүрніці, айбо тогды якойс зайшов такый легинь, шо внй йогю ни упознавуть. И.. а такый высокый, шчо.. но.. май высокый, ги другй люде. [...] А баба там была така старя, та моло[дй] ся не знали, шчо робити. А баба взяла клоча, такогю прядива файного, та каже: «Нб, прийшов ты, легиню, до нас, та будеме сукати мотузок. Бо треба ми мотуза». Та дала йому у руки, обй держав. Она суче, та все йому каже – «Поступай ся дале, поступай ся дале». Так шчо она помалы так сучучи, тай поступав ся овн вон, вон, вон, а она ка – «Шче дале, шче дале!», докй ни запелла дверй – «Но, – каже, – иди со ділом своім». И шйтко. – Водяник, так шо то такоє ся уродить. Уродить ся, – тот, шо ся утопить, овн така душа, ги другй, та тот ни ходить. Ай ходить тко неправый.

[Ну что вам рассказать про водяника, я только слышала, что рассказывали женщины, что когда были вечерки, девушки пряли. Ну и зашел... ходили хлопцы всё время на вечерки, но тогда какой-то зашел такой парень, что они его не узнают. И... а такой высокий, что... выше, чем другие мужчины. А бабушка там была такая старая, и молодые не знали, что делать. А баба взяла пряжу, такой пряжи хорошей, и говорит: «Ну, пришел ты, парень, к нам, так будем сучить веревочку. Потому что мне нужна веревка». И дала ему в руки, чтобы держал. Она сучит, и всё время ему говорит: «Отступи подальше, отступи подальше». Так что она потихоньку так сучила, и отступал он дальше, наружу, а она говорит: «Еще дальше, еще дальше!», – пока не закрыла дверь. А как закрыла дверь – «Ну, – говорит, – *иди со ділом своим*». И всё. – Водяник, это он таким родится. Родится, – тот, что утопится, он душа такая же, как и другие, так тот не ходит. А ходит тот, кто *неправый*] (КА, аудиозапись Е.В. Степановой (Лесиной), 1990 г.).

### с. Черный Поток:

Жабы и жоны суть. Такй суть раз. Тотó такоє ни мж бити, *най собі йде своїими суділами*. (А какие жоны?) Нб, хоть котри, таку Бог дасьть шо у жабу ся учинить.

[Лягушки и женщины бывают. Встречаются такие. Это такое нельзя убивать, *най собі йде своїими суділами*. (А какие женщины?) Ну, любые, такую Бог даст, что превращается в лягушку] (КА, аудиозапись М.Н. Толстой, 1993 г.)

с. Синевир<sup>6</sup>:

Нó, зна́єте, б́ыла о́дна д́івка, нó, і всі ї́й д́уже люб́или, д́уже ф́айна б́ыла. И.. но та у селі́, д́уже за нив, д́уже хлóпці всі б́игалі. И рás она кáже – «Мáмо, кáже, менé, кáе, та.. я́, кáе, не мóжу, кáе, в́иддáти сá, кáже, бо я́, кáже, ни такá люд́ина, як дрúгí. Я́, кáже, м́ушу умерáти». А мáти д́уже ревáла, бо лиш о́дна д́івка сá у нéйí б́ыла, а двá хлóпці шчé. И внá мáтери всóб роскázала, а мáти й́йí кáе – «Кой ты́ такá, та Бóг ис тобóв, кáе, иди́. *Ис свóйими су... суд́ілі́лами*. Як-ись сá урóдила, кáе, тák иди́». И дáле внá, як умéлла, и внá ход́ила по т́ых... по кафé, вс́юды тák, и зволóчовала хлóпц́і. И всé наход́или хлóпц́і мéртвых. Розум́ієте, и ниткó ни моѓлі, ни м́ілі́ція, – тó вже при... при рúськóй влáсти се сáкóе б́ыло. Ниткó ни моѓлі д́знáти сá, до чóго сесé é. <В дáльнейшем одного парня она случайно не успела до первых петухов погубить, и тот дознался о ней у ее родителей; раскопали ее могилу, нашли ее как живую, заклинали и обсыпали освященным маком.>

[Ну, знаете, была одна девушка, ну, и все ее очень любили, она была очень красивая. И... ну и в селе очень за ней, очень все хлопцы бегали. И однажды она говорит: «Мама, говорит, меня... я, говорит, не могу, говорит, выйти замуж, говорит, потому что я, говорит, не такой человек, как другие. Я, говорит, должна умереть». А мать очень плакала, потому что у нее только одна дочка была, а еще два сына. И она матери всё рассказала, а мать ей говорит – «Если ты такая, то Бог с тобой, – говорит, – иди. *Ис свойими су... суд́ілі́лами*. Какой ты родилась, – говорит, – так иди». И потом она, когда умерла, и она ходила по этим... кафе, всюду так, и завлекала хлопцев. И все время находили хлопцев мертвых. Понимаете, и никто не мог, ни милиция – это уже при русской власти это такое было. Никто не мог дознаться, что это такое] (аудиозапись С.П. Бушкевич, 1993 г.).

Церковнославянское происхождение этой формулы, как кажется, не вызывает сомнений. Можно предположить, что ее источником является словосочетание «по делом своим» (*И даде море мертвецы своя, и смерть и ад даста своя мертвецы: и суд прияха по делом своим* – Откр. 20:13), которое не могло быть опознано как дат. п. мн. ч. из-за чуждой флексии, а также потому, что предлог *по* в украинско-белорусском диалектном ареале управляет предложным падежом, а не дательным. Выше варианты формулы перечислены в порядке затемнения ее

<sup>6</sup> У рассказчицы, молодой девушки, в речи много литературных элементов, чуждых синевирскому диалекту.

смысла. В с. Керечки в выражении *иді со ділом своїм* существительное было опознано как форма тв. п. ед. ч., а предлог заменен на «с» в церковнославянской форме; чуждым диалекту является и ударение существительного: слово *діло* (а. п. *а*) в тв. ед. в нормальном случае имеет ударение *ділом*. В с. Черный Поток в выражении *най собі йде своїми суділами* предлог превратился в приставку *су-* (этому способствовал, видимо, фонетический закон повышения средних гласных перед мягкими согласными, см. Толстая 2009); кроме того, не исключено, что корень мог быть переосмыслен как *діл* ('гора-водораздел'), и с утратой предлога словосочетание могло получить пространственное значение. Возможно также, что сочетание с предлогом было переосмыслено как существительное с корнем «суд», «судить». Наконец, у молодой информантки из с. Синевир внутренняя форма этого выражения оказалась окончательно затемненной, в существительном появился лишний слог. В принципе формулировка *иді со ділом своїм* могла бы быть исходной для остальных вариантов, но о конкретных путях ее преобразований остается лишь гадать.

Нужно отметить, что у слова *дело* в народной культуре Карпат регулярно отмечаются мифологические коннотации, в частности, у выражения *мати діло*: ср. в гуцульских заговорах: «аби до мене ніхто діла не мав, так як я ходжу від рана до схід сонця а мене ніхто не пізнав» (Шухевич 4: 259–260, Жабе, Бервінкова); Щезни, пропади! Ти до сего тіла не маєш діла! (Шухевич 5: 249, Шешори); «аби се счезло, пропало йик піна на воді, йик роса на траві, аби воно не мало діла до білого тіла, до жовтої кости, до черленої крові, абе се не мало діла тіло влести, молодість відбирати, володи пускати <...>» (Шухевич 5: 220, Жабе). В быличке из с. Торунь Межгорского р-на Закарпатья это словосочетание встречается в ряду отгонных формул: «А люде ся боят, та закрывають, та кажут – цураха му, осцина бы му, няй идє вітсі на пусьці пустынї! Шчо він туйкы нам діло має? Шчо він туйкы нам хоче робити? А гойкают люде» [А люди боятся, и запираются, и говорят – *цураха* бы ему, *осцина* бы ему, пусть идет отсюда в пустые пустыни! Что он здесь нам *діло* *має*? Что он здесь нам хочет делать? Кричат люди] (Николаев, Толстая 2001: 228). В «этнографическом» романе П. Шекерика-Доникова, уроженца гуцульского села Головы, *поганим делом* в заговоре называется нечистая сила и болезни: «“<...> Єк усі болі поздоймали, У стоящу судину поссипали. Поссипали тай заткали, На стоящу гору видослали. На стоящій горі пресподну єму копали И то погане діло у ту єму пустили, Й там загребли, забили, Заклели навїки віков. Амінь”. <...> Здував ничїсту силу, спльовуючі у лівий бік: “Ху, тфу, зчезни, ничїста сило. Ху, тфу, пропади погане діло. Ху, тфу, ни май моци та путері до мене, иршеного, пороженного Ивана”» [«Когда все болезни поснимали,

в стоячую посудину посыпали. Посыпали и заткнули, на стоячую гору отослали. На стоячей горе преисподнюю яму копали и это *поганое дело* в ту яму пустили, и там закопали, забили, заклиали на веки веков. Аминь». <...> Сдувал нечистую силу, сплевывая в левую сторону: «Ху, тфу, исчезни, нечистая сила. Ху, тфу, пропади, *поганое дело*. Ху, тфу, не имей силы и способности ко мне, крещеному, рожденному Ивану»] (Шекерик 2008: 29–30).

В 2019 г. мне удалось побывать в Синевире и расспросить о выражении «со ділами своїими» у Анны Степановны Цимбота, замечательной информантки и знатока синевирского диалекта и народной культуры. Она рассказала о немифологическом употреблении этой формулы (близком по значению к «Бог ему судья»): так говорят об умерших (причем с осуждением); можно так сказать и о ведьме. Таким образом, покойники и нечистая сила по синевирским материалам объединяются как представители потустороннего мира (вспомним, что и в быличке о дочке-двоедушнице мать говорит ей эти слова перед ее смертью):

Со ділами своїими. Пак тотó за мёртвого кáжут! Пак умер... умер – та со ділами своїими, шчó собі наробів, та с тым пйдé. Шчó за житя наробів, ис тым собі пйдé, со ділами своїими. (А коли тото мож казати?) Пак тотó прóсто тák.. пак хоть кóли мож казáти. Хоть кóли, нé лиш у якýсь чáс, вать... тák, со ділами своїими, най собі йдé. [...] Шбсь говорят, изыйдут ся на пóхорон, чéлядь, та шбсь говорят, но, пак тá гé, кáжут, нó, сесь сякый бив, вать такый бив, вать.. вать за кóгось кáжут фáйно. А за кóгось кáжут нефáйно, ткóсь комусь шчóсь недóбре зробів. Пак кáжут, кáждое со ділами своїими най идé. Ткó робів дóброе, най идé з дóбрым, ткó недóбре, най идé с таким, кáждое со ділами своїими. У нáс кáжут, кáждое со ділами своїими, я бим тобi тák казáла, шо кáжда людiна най идé со ділами своїими. (То лиш як уже умер? За живых так не кáжут?) За живых нé, за живых не кáжут. За живых лиш кáжут – Бóже, якá нечэсна, ци нечэсний, ци гáмiшное, ци... ци сякóе, ци такóе.. Про кóго як кáжут, тák за ньóго кáжут, а «со ділами своїими» – лиш за мёртвого. (А ци не мож так казати за якусь босоркáню, ци за жабу, вать штось такóе?) За босоркáню... пак мóже и мóж и за босоркáню. (Як шчось думают, шчо шчось нечисте?) Мóж.. мóж.

[*Со ділами своїими*. Так это о мертвом говорят! Ну умер... умер – и *со ділами своїими*, что себе наделал, с этим пойдет. Что за жизнь наделал, с тем себе пойдет, *со ділами своїими*. (А когда это можно сказать?) Ну это просто так.. когда угодно можно сказать. Когда угодно, не в какое-то определенное время, или... так, *со ділами своїими*, пусть себе идет. <...> Что-то говорят, соберутся на похороны, люди, и что-

то говорят, ну, и вот, говорят, этот такой был, или сякой был, или.. или о ком-то говорят хорошо. А о ком-то говорят плохо, кто-то кому-то что-то нехорошее сделал. Ну и говорят, каждый *со ділами своїими* пусть идет. Кто делал хорошее, пусть идет с хорошим, кто плохое, пусть идет с таким, каждый *со ділами своїими*. (Это только когда уже умер? О живых так не говорят?) О живых нет, о живых не говорят. О живых говорят только – боже, какая *нечестная*, или *нечестный*, или лицемерный, или такой, или сякой. Про кого как говорят, так о нем и говорят, а «*со ділами своїими*» – только о мертвом. (А можно так сказать о какой-нибудь ведьме, или жабе, или о чем-то таком?) О ведьме... наверно, можно и о ведьме. (Если думают, что что-то нечистое?) Можно... можно.]

Приведенный материал проливает свет на механизмы взаимодействия книжной и народной традиции и народного (диалектного) и церковнославянского языка и способы включения книжных элементов (молитвенных формул) в контекст народной мифологической традиции.

## Сокращения

Беньковский 1896 – *Беньковский И.* Смерть, погребение и загробная жизнь. Киев, 1896.

Виноградова 2016 – *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект славянской народной традиции. М., 2016.

Виноградова 2019 – *Виноградова Л.Н.* Особая категория мифологических персонажей: «души-покутники» // Живая старина. 2019. № 2. С. 19–21.

Гнатюк ЕЗ 15 – *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. 15.

Гнатюк ЕЗ 31–32 – *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31–32. С. 203–424.

Гнатюк ЕЗ 33 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2, вип. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33.

Гнатюк ЕЗ 34 – *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2, вип. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34.

ГПЗН – Говірки південно-західного наріччя української мови / Уп. Н.М. Глібчук. Львів, 2000.

Ворђевић 1953 – *Ворђевић Т.Р.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник. Књ. 66. Београд, 1953.

КА – Карпатский архив Института славяноведения РАН (материалы экспедиций).

НДП 2 – Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). М., 2012. Т. 2. Демонологизация умерших людей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская.

Николаев, Толстая 2001 – *Николаев С.Л., Толстая М.Н.* Словарь карпатоукраинского торуньского говора с грамматическим очерком и образцами текстов. М., 2001.

Панькевич 2008 – *Панькевич И.* Українські говори Підкарпатської Русі і сумежних областей. Прага, 1938.

Петровцій 2014 – *Петровцій Іван.* Бумбурішки. Русинське читання. Осій; Ужгород, 2014 (<https://petrovtsiy.jimdo.com/проза/бумбурішки/>).

Толстая 1999 – *Толстая М.Н.* Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 477–490.

Толстая 2001 – *Толстая М.Н.* Из материалов карпатских экспедиций // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 477–495.

Толстая 2009 – *Толстая М.Н.* Позиции регрессивной аккомодации и гармонии гласных в закарпатском говоре с. Синевир // Исследования по славянской диалектологии. М., 2009. [Вып.] 14. Фонетический аспект изучения славянских диалектов. С. 115–143.

УЗГТ – Українські закарпатські говірки. Тексти / Уп. О. Миголинець, О. Пискач. Ужгород, 2004.

Франко 1978 – *Франко І.* Як русин товкся по тім світі // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Т. 1–25. Художні твори. Т.16. Повісті та оповідання (1882–1887). Київ, 1978.

Шекерик 2008 – *Шекерик-Доників П.* Дідо Іванчік. Косів, 2008.

Шухевич 4, 5 – Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1904. Т. 4; 1908. Т. 5.

Чуб.ТЭСЭ 1 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1.

Черленяк 2018 – *Черленяк (Керечанин) І.* Апотропеїчні заходи для живих та магичні дії, пов'язані зі спорядженням мерця в українців Закарпаття // Народознавчі зошити. 2018. № 3 (141) С. 662–670.

Fed.LB 1 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. Т. 1: Wiarą, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.

Pełka 1987 – *Pełka L. J.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

WSJP – Wielki słownik języka polskiego. PAN ([https://wsjp.pl/index.php?id\\_hasla=30136](https://wsjp.pl/index.php?id_hasla=30136)).

---

---

*А.А. ПЛОТНИКОВА*

**ГРАДИЩАНСКИЕ ХОРВАТЫ АВСТРИИ,  
ВЕНГРИИ И СЛОВАКИИ:  
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ**

---

---

**Ч**тобы объяснить суть, методы и задачи этнолингвистики, Н.И. Толстой часто обращался к примеру работы археологов. По его мнению, методика этнолингвистики обнаруживает с работой археологов значительные сходства. По осколкам найденного разбитого кувшина археолог может восстановить весь кувшин (как предмет материальной культуры). Этнолингвист по найденным сохранным остаткам поверий и обычаев, т. е. архаическим элементам народной культуры, которые мы наблюдаем сегодня, может собрать цельную картину народных представлений в изучаемом регионе<sup>2</sup>. С учетом же давнего переселения градищанских хорватов на север (XV–XVI вв.) мы в состоянии установить, какие компоненты народной духовной культуры переселенцы принесли с собой с территории первичного проживания и сохранили в новом иноязычном и иноэтничном окружении. Речь идет о методе ретроспекции (Толстой 1995: 37), удачно применяемом в трудах современной Московской этнолингвистической школы, см., например, пятитомный этнолингвистический словарь «Славянские древности».

Широко известны соображения Н.И. Толстого о том, что вся народная культура диалектна. В ряде работ об этнолингвистическом изучении народной традиции ученый проводит аналогии с языком и диалектами языка (см., например: Толстой 1995: 16–19). Для рассматриваемой ареальной проблематики Градища это особенно важно, поскольку села градищанских хорватов протянулись узкой полосой с севера на юг Австрии на пограничье с Венгрией, причем на севере этот южно-

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.5

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФН в рамках проекта № 17-18-01-373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

<sup>2</sup> Эти размышления Н.И. Толстого, оставленные в рукописи и объясняющие суть метода Московской этнолингвистической школы, часто приводит С.М. Толстая, характеризуя, в частности, принципы составления словаря «Славянские древности» (см. Толстая 2014: 87).

славянский островной ареал граничит и пересекается уже с западнославянскими языками и культурами, тогда как на юге достаточно много пересечений с иным южнославянским ареалом – словенским<sup>3</sup>.

При сборе и последующем анализе полевого материала особого внимания заслуживают, прежде всего, архаические контексты народной культуры. В некоторых частях Славии архаические черты пронизывают все сферы народной традиции (семейную и календарную обрядность, народную мифологию и т. д.). Н.И. Толстой выделял несколько архаических ареалов на территории Славии: помимо «архиархаического» Полесья, Русский Север, западную часть Болгарии, центральную и северо-восточную Сербию, Кашубию и некоторые другие (Толстой 1995: 50). Важно отметить и хорошую сохранность народной традиции в выделенных ученым славянских зонах. В этой связи обратим внимание на то, что архаические особенности традиционной народной культуры хорошо сохраняются и в славянских анклавах в окружении иноязычного (а часто и иноконфессионального) этноса (подробнее см. Плотникова 2016). Градищанские хорваты, проживающие в настоящее время в Австрии, Венгрии и Словакии (совсем небольшая их часть находится в Моравии на территории Чехии)<sup>4</sup>, в этом отношении заслуживают пристального внимания: их переселение в северные части Европы произошло более 500 лет назад, черты культурных диалектов, которые они сохраняют, в ряде случаев подверглись влиянию окружающей традиции (австрийской, венгерской), тем не менее и сегодня можно выделить ряд аутентичных характеристик градищанскохорватского культурного диалекта с особенностями, присущими отдельным частям региона и отдельным градищанскохорватским селам.

Как известно, изучение островных славянских ареалов в иноязычном окружении в ареальной лингвистике имеет два аспекта: с одной стороны, исследуются архаизмы в языке, а с другой – заимствования,

<sup>3</sup> См., в частности, карту с сайта Научного института градищанских хорватов, составленную по переписи населения второй половины XX в. на основе опроса об использовании разговорного градищанскохорватского языка: <http://www.zigh.at/index.php?id=42#c143>.

<sup>4</sup> А.Д. Дуличенко с полным правом пишет в своих трудах о градищанскохорватском славянском литературном микроязыке. Основные лингвистические условия, характеризующие становление какого-либо славянского литературного языка, в данном случае полностью выполнены: наличие словаря («Немецко-градищанскохорватско-хорватский словарь» издан в 1982 г., обратный «Градищанскохорватско-хорватско-немецкий» – в 1991 г.) и грамматики данного языка («Грамматика градищанскохорватского языка» – в 2003).

межъязыковые пересечения, языковые кальки и т. д., т. е. вопросы, относящиеся к сфере контактной лингвистики. При этнолингвистическом изучении народной культурно-языковой традиции мы имеем дело с той же проблематикой, но на материале терминологической лексики народной духовной культуры и соответствующих экстралингвистических контекстов. Наряду с архаическими элементами в лексике изучаются кросскультурные пересечения, в частности, заимствование формальной оболочки слова (термина) и его иное (или, наоборот, прежде) семантическое наполнение. Следует особо подчеркнуть, что роль культурно-языковых фактов из славянских анклавов в иноязычном и инокультурном окружении в плане сохранения архаических контекстов очень велика и, возможно, в ряде случаев все еще недооценена.

\* \* \*

Этнолингвистические экспедиции автора на территории Градища (Бургенланда) в Австрии проводились три раза: в 2007, 2013 и 2014 гг. Основные результаты этих исследований нашли отражение в книге, где градищанским хорватам Австрии посвящена отдельная глава (Плотникова 2016: 114–168). Последующие полевые исследования проходили на территории Венгрии (2017 и 2019 гг.) и Словакии (2018) совместно с молодым исследователем, унгаристом и словакистом, Д. Ю. Ващенко; их результаты нашли отражение, прежде всего, в трех обзорных хрониках (Плотникова 2017; Плотникова 2018; Плотникова, Ващенко 2019). Весь период предпринятых полевых исследований в разных странах, с 2007 по 2019 г., в работе будет рассматриваться как синхронный срез этнолингвистического изучения градищанских хорватов<sup>5</sup>. Полевые исследования с этнолингвистическим вопросником в руках, как точно пишет об этом С.М. Толстая, дают возможность «почувствовать неразрывность и взаимную дополнительность языка и культуры, их содержательное единство; ощутить, с одной стороны, мощный культурный потенциал языка (прежде всего лексики), а с другой – недостаточность, неполноту и обедненность языкового материала, лишенного культурного фундамента» (Толстая 2010: 18).

В Северном Градище были обследованы села *полянцев* в Австрии: в 2007 г. – Трайштоф (нем. Trausdorf an der Wulka), Узлоп (нем. Oslip); в 2014 г. – Климпух (нем. Klingenbach). В 2013 г. была проведена

<sup>5</sup> За помощь в полевой работе сердечно благодарю коллег из Австрии, Венгрии и Словакии – акад. Г. Невекловского, др. И. Сучича, др. Зорку Кинду Берлакович, др Р. Хайсана, С. Буцолич, И. Рончевича, А. Золтана, Ш. Хорвата, И. Мааса, а также всех жителей Градища, которые беседовали с автором на темы языка и народной культуры.

и беседа с жителем Нового Села (нем. Neudorf) в Северном Градище (этническое самоназвание *хаты*), проживающим в настоящее время по большей части в Вене. К этим селам по целому ряду культурно-языковых признаков примыкают и села градищанских хорватов Словакии: Яровцы (словац. Jarovce, хорв. Jandrof) и Чуново (словац. Čunovo, хорв. Čunova)<sup>6</sup>, работа в которых велась в 2018 г.

В Среднем Градище в Австрии были обследованы села *долинцев*: в 2007 г. – Велики Бориштоф (нем. Grosswarasdorf), Мьеново (нем. Kroatisch Minihof); в 2013 г. – Шушево (нем. Nebersdorf), Филеж (нем. Nikitsch), Фраканава (нем. Frankenau), Долня Пуля (нем. Unterpullendorf) и повторно Мьеново и Велики Бориштоф. На смежной территории в Венгрии в 2017 г. был охвачен полевой работой куст сел в 30 км от г. Шопрон: Унда (венг. Und), Присика (венг. Peresznye), Хорватский Жидан (венг. Horvátzsidány) и Плайгор (венг. Ólmod).

В Южном Градище в Австрии были обследованы села *итоев*: в 2007 г. – Чемба (нем. Schandorf), в 2013 г. – Ново Село (нем. Neuberg im Burgenland); в 2014 г. – Пинквоц (нем. Güttenbach) и повторно – Ново Село (более длительное обследование). У южных чакавцев в 2007 г. были сделаны записи от двух собеседников из села Стиняки (Stinatz)<sup>7</sup>. В 2007 г. было проведено интервью с жителем села Нарда (венг. Narda) из Венгрии Нандором Хорватом, с сыном которого, хорватским этнографом из Сомбатхея Шандором Хорватом, до сих пор проживающим в родном селе Нарда, мы встретились впоследствии уже в 2019 г. во время экспедиции в градищанскохорватские села вблизи Сомбатхея. В 2014 г. было проведено и краткое интервью с жителями в Петрово Село в Венгрии (венг. Szentpéterfa), куда автор снова вернулся уже в 2019 г., когда был обследован уже весь «сомбатхейский» куст сел: Нарда (венг. Narda, гр.-хорв. Narda), Горни Четар (венг. Felsőcsatár, гр.-хорв. Gornji Četar), Хорватские Шицы (венг. Horvátlövő, гр.-хорв. Hrvatske Šice) и Петрово Село (венг. Szentpéterfa, гр.-хорв. Petrovo Selo).

Используемый в полевой работе вопросник достаточно обширен и включает такие темы, как народный календарь; семейные обряды (касающиеся рождения, свадьбы и смерти человека); народная мифология и др.

<sup>6</sup> В той же экспедиции была предпринята поездка в село Хорватский Гроб к востоку от Братиславы, которое оказалось сильно словакизированным: язык и аутентичная народная традиция в селе сохраняются слабо и практически не дают возможностей для ареально-сопоставительного анализа традиций градищанскохорватских сел.

<sup>7</sup> Отметим, что беседа с жителями из сел *влахов* в Австрии – Бандол (нем. Weiden bei Rechnitz) и Подгорье (нем. Oberpodgoria) – состоялась в Вене в начале 2015 г.

(Плотникова 2009). При опросе фиксировалась и терминологическая лексика славянской духовной культуры, и связанные с ней экстралингвистические факты, которые также могут быть картографированы, чтобы показать диалектное членение тех или иных славянских ареалов.

Объектом исследования стали лексика и соответствующие ритуалы, обычаи и поверья, которые носят диалектный характер, т. е. распределяются каким-либо образом на территории Градища и имеют аналогии в соседних славянских ареалах, включая и первичную территорию поселения – Хорватию. Следует отметить, что экспедиции к градищанским хорватам, проведенные в Венгрии и Словакии, позволили значительно углубить знания о народной традиции Градища в сопоставлении с австрийской частью «градищанцев»: некоторые обряды оказались характерными именно для австрийских сел Градища (например, масленичное волочение «колодки»), тогда как ряд архаических ритуалов и поверий обнаружил свою исключительную принадлежность к венгерским селам Градища (игры с соломенными ряжеными на масленицу, редкие поверья о мифологическом персонаже, называемом *trut / trud*, и др.). Словацкая часть Градища показала как сходства, так и отличия в свете традиций австрийских и венгерских градищанско-хорватских сел, причем особенности народной духовной культуры в Чуново и Яровцах во многом оказались обусловленными их близостью к большой воде – Дунаю.

В ходе полевой работы были выявлены как общие для всего градищанского ареала, так и частные признаки, свойственные отдельным регионам Градища, среди которых обнаруживаются географически противопоставленные черты. В настоящей публикации предложены примеры сходств и противопоставлений на лексическом и экстралингвистическом уровнях из всех трех тематических сфер, изучаемых в полевых условиях с опорой на имеющиеся опубликованные лингвистические, фольклорные и этнографические работы как местных любителей-краеведов, так и широко известных ученых (Г. Невекловский, К. Гаал и др.).

Семейная обрядность. Различия между севером и югом Градища в терминологической лексике свадебной обрядности довольно известны. В австрийской части это: *pir* (север) – *veselje* (юг) ‘свадьба’, *babac* (север) – *pozivač* (юг) ‘распорядитель на свадьбе’, но *pirjani* ‘гости на свадьбе’ (с. Нова Гора на юге). Вместе с тем, на юго-западе венгерской части у градищанских хорватов наблюдается всё разнообразие терминологической лексики, обозначающей свадьбу: *svadba* (Петрово Село), *veseje* (Нарда, Горни Четар), *pir* (Хорватские Шицы). В данном случае самое южное градищанскохорватское село у венгров (Петрово Село) обнаруживает сходство с южным австрийским Стиняки, а более северные примыкают по этому признаку к средней части Градища – «долин-

цам» (Нарда и Горни Четар), тогда как следующее за ними – Хорватские Шицы – имеет определенную специфику, прослеживаемую и в некоторых других случаях. Все позванные на свадьбу гости в юго-западных венгерских селах Градища обозначаются термином *svati*.

Любопытно и распределение названий свадебных чинов в обследованных селах. Так, типичные для большей части Градища во всех трех странах *posnašnica* (дружка со стороны невесты), *statilo/staćilo* (дружка со стороны жениха) следует дополнить наличием терминов, характерных исключительно для северной части ареала: *puotprnja* (*potpornja*) ‘дружка-девушка’ и *puotpornjak* (*potprdac*) ‘дружка-парень’ (Чуново в Словакии), трактуемые самими информантами как обозначения «поддерживающих, подпирющих» невесту и жениха на свадьбе и имеющие параллели у градищанцев-«полянцев» Австрии (ср. *puotprnja* (*potpernja*) в селах Трайштоф, Узлоп). Как было указано выше, обнаруживаются и локальные противопоставления в лексике, обозначающей основного персонажа на свадьбе: в австрийском Градище *babac* (север) – *pozivač* ‘предводитель свадьбы’ (юг). При этом в венгерском Градище в средней части также известен *babac* (Унда, Плайгор, Хорватский Жидан), замененный со временем на более общий термин *stat'ilo*, а южная часть градищанской Венгрии показывает единство с австрийской частью: *pozivač* и в настоящее время созывает людей на свадьбу, обходя дома с посохом, украшенным лентами (Нарда, Горни Четар, Хорватские Шицы) или выпеченными бубликами-крендельками *pirjaci* (Петрово Село).

О свадебном хлебе в селах австрийского Градища говорят: *vrtanj* (север) – *kolač* (юг). При этом на юге Градища в Австрии знают только само слово *vrtanj*. Иная ситуация у градищанских хорватов юго-западной Венгрии (окрестности Сомбатхея). Там воспоминания о свадебном хлебе *vertanj* сохраняются до сих пор. Сведения о традиционном градищанскохорватском свадебном хлебе *vertanj* в этих селах немногочисленны. Так, одна из собеседниц в с. Нарда вспомнила, что раньше женщина из числа сватов, чаще кума со стороны одного из молодоженов, танцевала с этим ритуальным хлебом на пути свадебной процессии к церкви (*s tim mogla tancat na putu*). Затем она просила нож и резала свадебный хлеб, раздавая всем присутствующим, пришедшим к церкви смотреть на венчание. В с. Хорватские Шицы отмечен давний обычай выпекать к свадьбе множество сладких хлебцев, называемых *vertanji za pir* [вертани к свадьбе]; их также раздавали зрителям перед церковью. Впрочем, необходимо отметить, что Нарда и примыкающие к ней села в 5–6 км нередко обнаруживают сходства с «долинцами» (т. е. Средним Градищем) и по другим культурно-языковым признакам. Показательными для севера Градища являются и сведения из градищанскохорватских сел Словакии: следы свадебного обрядового хлеба *vrtanj* встретились в

селе Яровцы, близком к хорватам на севере Австрии, где эта обрядовая реалья – типичный атрибут градищанской свадьбы, тогда как в Чуново на словацко-венгерской границе *vrtanj* – плетеный хлеб, который раньше пекли на Рождество (и о нем помнят лишь старожилы села).

На севере Градища в Австрии *vrtanj* до сих пор служит своеобразным свадебным символом. Так, в селе Климпух даже обозначение беременной невесты определяется фразеологизмом с названием этого свадебного хлеба: *vrtanj se spalio* (вертань сгорел). Действительно, если невеста беременна (*noseća*), в этом селе не выпекается каравай, нет белого платья на свадьбе, нет розмарина ни у невесты, ни у жениха и т. д. (изменение одежды и отсутствие розмарина отмечается в этом случае во всех селах Градища безотносительно к стране проживания).

Особенности ритуалов с обрядовым хлебом *vrtanj* на свадьбах в северном и среднем Градище показывают, что среднее Градище по ряду признаков чаще примыкает к северной части или составляет особый ареал в рамках всего Градища. Сам термин *vrtanj* – название свадебного каравай от славянского \**vrtěti* – связан с семантикой начала, зарождения, и в данном случае – новой семьи, нового благосостояния, успеха и т. п., что известно и в других славянских традициях, как показывает словарь «Славянские древности» (см. Плотникова 2004а: 12–13). Этот обрядовый хлеб готовится в виде круга из сплетенной косы с обвязанными вокруг (или прошитыми через хлеб) лентами; с хлебом совершаются разнообразные обрядовые действия с целью благоприятно повлиять на успех брака. Так, еще около 40 лет назад в северном Градище (с. Вориштан) фиксировался не только обычай торжественного внесения этого свадебного хлеба в дом молодой, но и соответствующие магические формулы в момент, когда *vrtanj* ставили перед невестой: «Kod je u vrtai uobau, tako muore bit seda vaša ljubau pres konca» [Насколько круглый этот вртай, настолько бесконечной должна быть ваша любовь] (Koschat 1978: 164).

Важно подчеркнуть, что обряды с хлебом *vrtanj* во время свадьбы имеют значение символического закрепления нового статуса молодых. Во всех австрийских градищанскохорватских селах, где выпекают этот обрядовый хлеб, совершается приход парней – друзей жениха с целью забрать или выкупить *вертань*: *dojt po vrtanj* (прийти за вертанем; Климпух), *za vrtanj prosit* (просить вертань; Узлоп), *vrtanj dostat* (добыть вертань; Велики Бориштоф) и т. д. Поскольку данное обрядовое действие знаменует смену статуса жениха и невесты, то тут, как правило, исполняется целое представление, основанное на символике хлеба в виде круга, «колеса», не имеющего начала и конца и символизирующего непрерывный процесс жизни; подробнее об этих ритуалах в селах Климпух и Филеж см. Плотникова 2016: 137–138. Сходные обрядовые

действия (приход парней, требование «вертаня», танцы с невестой, пока «вертань» сторожит один из юношей, и т. д.) были записаны нами и в других селах северного и среднего Градища в Австрии.

Характерно, что в тех областях самой Хорватии, где еще остались воспоминания об этом свадебном хлебе, подчеркивается, что он обязательно должен был быть в виде кольца, что его надевали на руку и с ним танцевали. Так, в описанном И. Божичевичем чакавско-икавском регионе Шушнева Села и Чаковаца в районе Огулина, т. е. в области предполагаемой первичной территории проживания градищанских хорватов, по Г. Невекловскому (Neweklowsky 1978: 281), в начале XX в., когда сваты вели девушку в дом жениха, кум нес приготовленный для этого этапа свадьбы *vrtanj*, надев его себе на плечо через руку, а на следующий день, когда свадебная процессия приходила к источнику<sup>8</sup>, знаменосец стрелял из пушки, после чего резал тот самый *vrtanj*: каждому, кто придет туда, доставалось по кусочку этого свадебного хлеба и глотку вина (Božičević 1910: 242–243). Подобные сведения единичны, поскольку *vrtanj* (а также *kovrtanj*) как свадебный хлеб в Хорватии сейчас практически неизвестен. Упоминания о нем встречаются в Словении, например в Белой Краине (пограничье Хорватии и Словении), в Прекмурье<sup>9</sup>. Поэтому весьма вероятно, что ранее территория распространения этого обрядового хлеба, как и самого термина *vrtanj*, была в Хорватии значительно шире. Очевидно, что и название этого хлеба, и экстралингвистический контекст оказываются общими для свадебных ритуалов с обрядовым хлебом *vrtanj* у хорватов на первичной территории проживания, прежде всего в районе Йосипдола у Огулина.

Примеры из народного календаря. Для всего Градища характерна развитая система календарных обходов дворов в различные зимне-весенние и летние праздники: на св. Люцию, на св. Николая, Рождество, св. Стефана, «Младенцы» (*Mladenci* – день памяти невинно убиенных младенцев), в канун Нового года и на Новый год, в день Трех королей, на Масленицу, на Пасху, св. Марка и т. д.<sup>10</sup> В данном случае градищанскохорватские села Венгрии обнаруживают много общего с австрийской частью. Например, повсеместно, во всех обследованных градищанскохорватских селах Австрии, Венгрии, Словакии, исполнялись и до сих пор исполняются обходы домов на *Mladenci* (вариант: на

<sup>8</sup> Посещение водного источника – обязательный свадебный ритуал на следующий день после венчания в этих местах.

<sup>9</sup> По данным экспедиции Г.П. Пилипенко, М.В. Ясинской и А.В. Гуры, проведенной в 2018 г., *vrtanek* – в том числе и свадебный хлеб в селах региона.

<sup>10</sup> Ср. то же в словенском Прекмурье и Порабье (Пилипенко, Ясинская 2018).

св. Стефана мученика) со специально сплетенным из ивовых или вербовых веток кнутом (до сих пор такие кнуты – *korbači* – можно увидеть в селах; ими парни стегают преимущественно девушек, а затем и всех в доме с пожеланиями здоровья, например: «Frišisun, frišisun (или: ja frišćam, ja frišćam), da budete se lito zdravi» [Фришисун, фришисун (я стегаю, я стегаю), чтобы вы были весь год здоровы], с. Хорватские Шицы в южной Венгрии)<sup>11</sup>.

Для исследования культурных диалектов внутри «островного» ареала Градища важно отметить некоторые значительные различия, восходящие, возможно, к разным потокам заселения северных земель хорватами, пришедшими из разных частей территории первичного проживания. Так, в среде градищанских хорватов средней западной Венгрии сохраняются ритуалы прощания с зимой на Масленицу. Прощаясь с холодным временем года, сжигали или закапывали символически представленное зимнее время, главным образом – соломенную куклу. Об этом ритуале говорили: *zakápaju zimsko vreme* [закапывают зимнее время] (Присика); *da se zima zakapa; strašidu zimu da projde* [чтобы зиму закопать; пугали зиму, чтобы прошла]; *A nekad tako načinju na slamu, ter je požgu, a to je da zima projde, protuliće dojde* [А раньше так из соломы сделают <человека> и сожгут, а это чтобы зима прошла, весна пришла] (Хорватский Жидан). С той же целью масленичные ряженные шумели как можно громче, чтобы зиму «напугать и прогнать» (Хорватский Жидан). В тех же селах до сих пор практикуется ряжение в соломенных «деда» и «бабу», «деда» и «жужу», имитирующих свадьбу и задирающих встречных девушек<sup>12</sup>. В Плайгоре *djed* выглядел «как снеговик», т. е. с ног до головы был обкручен соломой, поверх которой

<sup>11</sup> Сама формула и название обычая (калька с нем. «Frisch und gesund» [свежий и здоровый]) может незначительно варьироваться, тогда как смысл – пожелание здоровья тому, кого стегают, – остается неизменным. Ср. подробный анализ архаического в своей основе календарного ритуала стегания ветками, прутьями в работе Н.И. Толстого (Толстой 1995: 63–77).

<sup>12</sup> Ритуальные бесчинства масленичных ряженных характерны и для народного календаря градищанских хорватов Словакии: в селах Яровце и Чуново масленичные процессии *norci* (*nuorci*) (букв. ‘безумные’) в страшных масках из коровьей шкуры, вывернутых шерстью наружу тулупах, с палками и скотьями колокольчиками в руках пугают всех встречных. Помимо устрашающей функции их цель – собрать от жителей села продукты для своего праздника, с этой целью часть группы веселит окружающих, пока другие ловят кур у невнимательных соседей, украдкой собирают и другое съестное.

надевались белые штаны, белая рубашка, белая ткань на голову. Хозяйка, впуская в двор масленичную процессию, стремились украсть у «деда» пучки соломы, чтобы на этой соломе «хорошо неслись куры»; сам «дед» вытаскивал из своего костюма пучки соломы и бросал курам, если ряженые были довольны оказанным приемом. У градищанских хорватов Венгрии отсутствует обряд «колодка» (волочение деревьев или предметов из дерева, например корыта, не женившимся на масленицу молодыми людьми), вместе с тем именно с «соломенными» масленичными фигурами связывается общественное порицание не женившихся или не вышедших замуж молодых: их называют *slamnji djed i baba* (ср.: *na toga su mogli reć da je slamnji ostal* [про такого говорили, что остался «соломенным»]) – с. Хорватский Жидан, ср. мотивы «соломенного человека» в других славянских и европейских зонах (Березович 2014: 285–302). И в Плайгоре, и в Унде на масленицу дополнительно делали еще и «соломенного деда», часто вместе с такой же «бабой»: в Унде эту «обнявшуюся» парочку вертели на деревянном колесе, пока волочили за собой по селу, в обоих селах соломенные чучела сжигали в конце праздника, знаменуя «уход зимы», что, однако, фиксируется и у самих венгров в этих регионах (подробнее см. Плотникова 2017: 416). В юго-западных селах градищанских хорватов Венгрии не известен ни один из этих архаических обрядов, имеющих параллели в разных зонах Славии. В градищанскохорватских селах около Сомбатхей конец масленицы знаменуют обходы домов юношей, собирающих у хозяев съестное, а у девушек – букетики розмарина (ритуал называется *ruzmarin brat*). В Нарде обряд называется *pogoréni* («погорельцы»); по приходе парней в дом происходит диалог с хозяйками: «Кто вы?» – спрашивают пришедших хозяева. – «Мы погорельцы, собираем кто что даст, чтобы прожить». – «Откуда вы?» – «Мы издалека, просим вас помочь нам» (Bosits 1998: 5). От хозяев юноши получали зерно, масло, яйца, а девушки прикрепляли к их шляпам розмарин. В прошлом, вероятно, к полученному съестному добавляли и пучок соломы, о чем косвенно свидетельствует рассказ этнографа Ш. Хорвата о послевоенных исторических событиях, когда в эпоху «коммунизма» из каждого села выдворяли на выселки по одной семье через несколько лет, когда появилась возможность вернуться, переселенцы под конец масленицы обнаруживали на пороге своего дома пучок соломы и съестное (что свидетельствовало о единении всего села, почитающего старые традиции градищанских хорватов)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Устное сообщение Ш. Хорвата во время беседы в г. Сомбатхей в Отделе этнологии при Музее Савария.

Нельзя не упомянуть также о поверье, связанном с ритуальным употреблением оставшихся от пасхальной трапезы крошек. Рассказы о целебном растении, которое якобы вырастает из освященных пасхальных крошек, не раз доводилось слышать во время экспедиции в градищанские села Австрии. На севере растение называют *mrvenice*, *mrvan'e*; в Среднем Градище – *uročna trava* ‘выросшее из пасхальных крошек растение, защищающее от ведьм’ (с. Мьеново), а в Южном – опять-таки *mrvenice*<sup>14</sup>, причем собеседники поясняют, что это из скорлупок пасхальных яиц вырастают цветочки, очень маленькие (*ganz male*), что они замечательно пахнут (*lipo dušu*), имеют белые и желтые цветочки (*bili cvit i žuti*) и очень похожи на ромашки (*kamilice*) (с. Пинковац). В данном случае ареальные противопоставления «север – юг» в лексике не наблюдаются, однако и название (*uročna trava*), и поверье, связанное с магическим растением (защита от ведьм), особенными оказываются в Среднем Градище. Описанное архаическое представление об освященных крошках, якобы прорастающих из земли и дающих людям уникальное целебное растение, известно также в ряде областей Чехии и Словакии, но там оно связывается с Рождеством (по опубликованным этнографическим источникам). При этом само поверье весьма распространено, однако специальное наименование, связанное с происхождением растения, отсутствует. Например, чешские крестьяне закапывали крошки с рождественского стола в саду, полагая, что на этом месте весной вырастут целебные цветы пижмы (Směs 1906: 159). На словацком Гемере широко распространено поверье о том, что из рождественских крошек вырастает лекарственная ромашка (Markuš 1972: 92). Этим западнославянским представлениям соответствуют весьма редкие 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 (Mikas 1907: 298–301). Если говорить о славянских культурных изодоксах, то таким образом представлена чешско-словацко-градищанско-хорватская параллель. Вместе с тем, по нашему мнению, тот ареал, где сохраняются не только поверья (ритуал, обряд), но и соответствующее наименование, является не только зоной наибольшей сохранности термина и явления, но и, возможно, центром иррадиации поверья. Как видим, градищанские хорваты и в этом случае сохраняют то, что уже на самой территории Хорватии почти утрати-

<sup>14</sup> С ударением на первом или втором слоге.

лось. Любопытно также, что этот мотив ни разу не встретился нам у градищанских хорватов Венгрии и Словакии.

Многочисленны и показательны примеры ареального распределения явлений народной культуры из народной демонологии. Причем сама мифологическая лексика активно употребляется и в настоящее время в повседневной речи зачастую в иных значениях, которые могут быть связаны с какими-либо приписываемыми персонажу функциями или с его внешним обликом.

В Градище, как правило, рассказывают о персонаже *bi(j)ela vila* – красивом существе женского пола, способном летать. В селах *долинцев* считается, что это были очень добрые существа, которые танцевали в кругу и красиво пели, предсказывая людям во время пахоты хороший урожай и помогая им его вырастить. Красивую девушку в селах до сих пор могут назвать «виллой». О человеке, собравшем большой урожай, раньше говорили: «*Bijela vila tu je pomogla!*» [Это ему белая вила помогла!] и под. (с. Велики Бориштоф). Такие поверья встречаются и в самой Хорватии, а также в Словении. Об утренней погоде, когда небо красное от солнца, в с. Филеж до сих пор можно встретить выражение: *bijeje vile kru(h) pekli* («белые вилы пекли хлеб»). У градищанских хорватов Австрии записано немало рассказов о том, как «белые вилы» в неких своих печах пекли душистый хлеб и дарили его людям, оставляя в поле, особенно взамен на помощь в починке какого-либо их инструмента (Burić 1989; Ivanović 1981: 80). На карте наименований этого персонажа у южных славян видим, что *vila* или *samovila* (последнее – на востоке Южной Славии) известны практически повсеместно (см. Плотникова 2004б: 614–624). Вместе с тем представление о том, что «вилы пекут хлеб», что у них в лесу для этого есть «какие-то печи» (с. Филеж), встретилось впервые, именно в ареале сохранения культурно-языковой архаики – в Среднем Градище на территории Австрии. В обследованных градищанскохорватских селах Венгрии сведения о мифологическом персонаже «вила» в настоящее время практически не фиксируются: в более архаическом регионе средней части Градища (Хорватский Жидан, Присика, Плайгор) сохраняются отдельные выражения с лексемой *vila* (например, об устрашающей процессии ряженных снеговиков на масленицу детям могут сказать: «белые вилы идут», Плайгор), по мнению жителей, это скорее всего добрые существа, которые появляются в белых одеждах. Вместе с тем существует собрание мифологических рассказов данного региона (долины реки Рёпце), где опубликованы записанные от более старых жителей градищанскохорватских сел нарративы о белых вилах, включающие мотивы, характерные для Среднего Градища в целом: они оставляют хлеб для работников в поле, сочувствуя тяжелому труду; помогают людям окучивать и обрезать виноград, пока те отдыхают в тени; одаривают нищего кузнеца золотыми гвоз-

дями; награждают золотом бедняка и т. п. (Répce 1996: 9–12). На юго-западе Венгрии у градищанских хорватов из окрестностей Сомбатхей представления о «вилах» отсутствуют; вместе с тем заслуживает внимания интерпретация этих явлений местным этнологом Ш. Хорватом, считаемым, что следы «вилы» можно обнаружить в детской песенке-приговоре, исполняемой при звуках приближающегося грома: «Grmi, šumi, čegna Gospa van biži, a bila – nutra!» [Громыхает, шумит, черная Госпожа, беги на улицу, а белая – внутрь]<sup>15</sup>. Данное свидетельство имеет аналогии в письменных источниках, в частности, упоминание о существовании некоего «кума черных вил» находим у градищанцев Австрии (Blazović 1987: 150), хотя в этнолингвистических экспедициях до сих пор автору встречались только «белые вилы», причем, как правило, помогающие людям и наказывающие лишь за какой-либо «проступок» (ср. также Ivanović 1981: 77–80; Buranić 1989; Bucolić 2018: 7–11).

Гораздо более известный мифологический персонаж в селах всех трех частей Градища – ведьма, называемая *viška* (известно во всех селах Градища) или *coprnica* (южное Градище в Австрии). На карте, показывающей распространение наименований ведьмы у южных славян, ареал, где бытует название *coprnica*, охватывает словенские и западно-хорватские регионы (Плотникова 2004б: 646–657). Наименование ведьмы *bosorka* (унгаризм, употребляемый наряду с *viška*) регулярно фиксируется у градищанских хорватов Словакии (ср. Чуново, Яровце), что связано со спецификой данных сел, бывших в составе Венгрии вплоть до окончания Второй мировой войны и до сих пор сохраняющих в активном владении венгерский язык наряду с градищанскохорватским. В селах градищанских хорватов на территории Венгрии существует четкая дихотомия: хорв. *viška*, но венг. *boszorkány*.

В Среднем и Южном Градище *viška* – это не только ‘ведьма’, но и ‘вихрь’, о вихре также говорят *viške letu* [ведьмы летят] (ср. Чемба, Нарда, Горни Четар, Хорватские Шицы), *viška tanca* [ведьма танцует] (ср. Пинковац). По поверьям из Среднего Градища в Австрии, существовал якобы и *viškinji kralj* ‘король ведьм’, персонификация сильного вихря. И в средней, и в южной частях Градища удалось записать тексты о сборищах ведьм на какой-либо высокой горе в окрестностях села (например, на Плишивице), куда они стремительно летят ночью, поэтому девушки, возвращавшиеся с вечерних танцев, опасались сильного ветра, полагая, что им могут навредить ведьмы (ср. Чемба). В южной Венгрии градищанские хорваты из с. Нарда верили, что ведьмы собираются на горе,

<sup>15</sup> Устное сообщение Ш. Хорвата во время беседы в г. Сомбатхей в Отделе этнологии при Музее Савария (май 2019).

разделяющей Австрию и Венгрию (*Runački brig* – гора в окрестностях австрийского Рехница), слетаясь туда на метлах и вызывая сильный ветер. Эти архаические поверья имеют параллели в разных славянских регионах, поскольку сильный ветер, и особенно вихрь, связываются с полетом нечистой силы (см., например, Левкиевская 1995).

В целом архаические мотивы, связанные с ведьмой, в градищанскохорватских селах Австрии, Венгрии и Словакии имеют аналогии с другими архаическими славянскими регионами: ведьма способна превращаться в кошку (особенно черную), собаку, коня, лягушку. Так, если при исчезновении молока у коровы хозяева обнаруживали в хлеву некую «зеленую жабу», то ее следовало отбросить подальше, ни в коем случае не глядя ей вслед (с. Нарда). Ведьма могла отбирать молоко у коров, «собирая росу в поле» (ср. известный восточным и южным славянам архаический сюжет об отбирании молока): в с. Горни Четар был записан нарратив о встрече ранним утром женщины с запачканными грязью руками, что якобы свидетельствовало о ее злокозненных действиях по отношению к соседским коровам – *rosu bere po polju* [росу собирает по полю].

Существует и иное значение данной лексемы: *viške* ‘большие ночные бабочки’ (с. Нарда, Трайштоф, Климпух). Иногда подчеркивается, что это именно белые или, наоборот, черные ночные бабочки, называемые *viške*. Они всегда чем-либо отличаются от обычных мотыльков, летящих в темноте на свет. В этой номинации сохраняется след поверий о необычных способностях ведьмы проникать в дом к людям ночью, главным образом в виде бабочек.

Со временем термин *viške* приобрел и дополнительные коннотации, стал употребляться в обобщенном значении, указывая тем самым на любые суеверия: «*Ti veruješ va viške*» («Ты склонна верить в необычное, ты суеверна»; с. Климпух), – где *viške* ‘суеверия’. Отмечен и лексический дериват от *viška – viškarije* ‘магия, порча’ (с. Филеж). Австрийская исследовательница С. Буцолич (хорватка родом из с. Мьеново) пишет и о своеобразном представлении, связанном с атрибутом *viškinji* (т. е. относящийся к ведьмам, принадлежащий ведьмам), который может приписываться всей семье и целому роду: в этом случае опасаются брать замуж девушку из такой семьи, нередко избегают контактов с домочадцами, опасаются покупать что-либо у них (Bucolić 2018: 12).

Мифологический персонаж *mrak* (или *mračnjak*) выступает как персонификация опасного ночного времени, главным образом на юге Градища (подробнее о персонификации темного времени суток, распространении и функциях персонажа *mrak (pomračina, mračina)* в Хорватии и смежных регионах см. Плотнокова 2013: 140–141). Как правило, в южном Градище говорят, что персонаж «нападает на ребенка», если

ребенок плачет, а также «давит человека ночью», если человек тяжело дышит во сне. Во многих градищанских селах записаны былички о персонаже *mrak* (букв. ‘темнота’), опасном для маленьких детей, особенно для новорожденных: в связи с возможностью его появления в комнате с младенцем не гасили свет ночью, при наступлении сумерек убирали со двора пеленки, полагая, что персонаж может навлечь на ребенка болезнь: «*onda mrak dojde na dijete*» [тогда мрак навалится на ребенка] (с. Нова Гора). То же было записано и при исследовании градищанско-хорватского анклага в Венгрии: так, роженице запрещалось оставлять пеленки ребенка после захода солнца, иначе на младенца нападет *mrak* (*mrak dojde na dite*), т. е. зло, напасть, болезнь. Защищаясь от «мрака», под порогом дома оставляли нож до окончания шестинедельного «опасного» срока (с. Нарда). Представления о вредоносности персонажа для новорожденного имеют прямые аналогии с соответствующим персонажем *mrak* в самой Хорватии, а также и в Словении: *mrak* как персонаж, основная функция которого – нападать на новорожденного, вызывая его болезнь, отмечен на полуострове Истрия, в Каставщине, Лике и западной Хорватии (см., например Lozica 2002: 61, 63, 66, 70; Lang 1914: 145); известны отдельные упоминания о персонаже *mrak* в словенских источниках: «Больше всего “мрак” вредит ребенку: нападает на него и уносит куда-нибудь далеко» (Kelemina 1997: 99).

Лексемы *mračnjak*, *potračnjak* в самой Хорватии (регион Лика) фиксируются как обозначения мифологических персонажей, преследующих ночью подростков и взрослых (Lozica 2002: 70–71). В Южном Градище на территории Австрии отмечены дериваты от *mrak* как номинации подобных мифических существ, но с несколько иными функциями: *mračnjak* (с. Нова Гора), *mərčnjak* (с. Пинковац) имеет облик человека, который появляется ночью и налегает на грудь людям (сс. Нова Гора, Пинковац): «*orpet me davil v noči!*» [опять меня душил ночью!] (с. Пинковац). Таким образом, функции мифологического персонажа (*z)mora*, не сохранившегося у градищанских хорватов, но известного как южным, так и западным славянам, приписываются здесь как образу *ведьмы*, так и образу *мрачняка*. Важно отметить подобные метаморфозы с персонажем *mračnjak* и на территории западной Хорватии (Самобор) – так, по замечанию одного из авторов-собирателей материала в начале XX в., «*Mračnjak je sličan mori, samo kaj on ne sisa čoveka, neg ga duši*» [Мрачняк похож на мору, только что он не сосет <кровь> человека, а душил его] (Lang 1914: 145).

В южноградищанском кусте сел недалеко от г. Сомбатхей (южная Венгрия) было отмечено поверье о демоническом существе, называемом *trut* / *trud*. Действия, которые ему приписываются, – давить на грудь мужчинам или парням ночью (*trut gnjavi* [трут давит] – с. Нарда, *trud me je zmučil, gnjavil* [трут меня измучил, задавил] – с. Хорватские

Шицы) или вызывать помутнение рассудка у спящих до такой степени, что ночью все перессорятся и передерутся (записан рассказ о ночевавших в одном помещении парнях в с. Хорватские Шицы) – во многом сродни действиям ведьмы<sup>16</sup> и моры в южнославянских регионах. В селе Горни Четар во время экспедиции был зафиксирован нарратив о событиях Первой мировой войны: тогда, если дивизия оказывалась в окружении, говорили, что *trut* завел солдат в ложном направлении. В венгерской книге местных краеведов о селе Хорватские Шицы данный персонаж описывается в отдельной главе: «Если о человеке говорили, что это *trut*, то его старались избегать, поскольку он обладал вредоносными свойствами. Тем, на кого *trut* сердился, он во сне причинял страдание. *Trut* ночью, в новолуние, покидал свое тело и так ходил среди людей»; «Он входил в дома через закрытые двери и там превращался в какой-нибудь предмет»; «Защититься от него можно было при помощи молитвы и окуривания освященными растениями» (Horvátlövö 2015: 194). Отмеченные в этом обобщающем описании черты персонажа – покидать тело ночью и затем проникать в закрытые двери, совершая вредоносные действия – типичный южнославянский мотив, приписываемый ведьме, море (а также ряду других карпато-балканских персонажей-«дводушников»). Южнославянская *mora*, проникающая ночью к мужчинам и давящая на них во сне, – своеобразный женский двойник мужского персонажа *trut*. Учитывая, что села Нарда, Горни Четар и Хорватские Шицы на территории Венгрии расположены вплотную к селам с немецким населением (подробнее см. Плотникова, Ващенко 2019), заимствование из немецкого *Trud* ‘наваливание ведьмы на спящего человека’<sup>17</sup> вполне объяснимо. В данном случае за эксклюзивной лексемой скрывается, тем не менее, типичный южнославянский мифологический контекст.

Нельзя не отметить и некоторые другие культурные заимствования у градищанских хорватов на австрийско-венгерском пограничье как своеобразное переосмысление мотивов народной мифологии окружающих их этносов. Так, карпатские сюжеты о людях со сверхъестественными способностями, седлающих дракона и насылающих град и непогоду<sup>18</sup>, оставили определенный след в поверьях градищанских хорватов погра-

<sup>16</sup> По некоторым данным, *trut*, представляемый в облике сильного толстого человека, может превратиться в черную кошку (с. Нарда).

<sup>17</sup> С. Буцолич вслед за Гаалом (Gaál 1965: 35–40) приводит и градищанско-хорватскую форму *dрут* из немецкого *Hexendruck* ‘наваливание (букв. давление) ведьмы’ как известную в Южном Градище (Bucolić 2018: 16).

<sup>18</sup> Ср. также аналогичные румынские сюжеты о чернокнижниках, управляющих драконом и насылающих непогоду.

ничья. В типичном венгерском нарративе о «гарабонциаше» из с. Саконь рядом с градищанскохорватскими селами средней части западной Венгрии (Хорватский Жидан, Присика) повествуется: «Ребенок, предназначенный стать гарабонциашем (*garabonciás diák* ‘гарабонциаш ученик’), отличался от других нормальных детей уже тогда, когда он родился. У новорожденного на спине росла шерсть, это был его опознавательный знак. Его мать уже знала, что, когда ее сын вырастет, она его потеряет. Ребенок быстро вырос, быстро окреп, быстрее развивался, чем если бы он был обычным ребенком. Когда ему исполнилось примерно 14–16 лет, он в один день просто исчез из родительского дома. Он отправился в топкое место среди ближайших камышей. Там следовало искать дракона (*a sárkány kígyó* – дракона-змею). Он взял с собой из дома уздечку и сбрую для лошади. Парень искал, искал дракона. Когда он нашел волшебное место, дракон дыхнул огнем в его сторону, чтобы погубить его. Парню пришлось изловчиться, чтобы быстро накинуть уздечку и сбрую дракону на голову и обуздать его. Если бы ему не удалось, дракон убил бы парня, но ему удалось, и дракон стал для него хорошим скакуном. Гарабонциаш сел дракону на спину. Везде, куда они отправлялись, вызывали огромные бури. Они несли с собой дождь и град. Всею виной был гарабонциаш, он нес с собой разрушение. Солнце его боялось, народ одни проклятия говорил ему вслед. Никогда больше гарабонциаш не вернулся в родительский дом. Мать была ему нужна только до тех пор, пока она его растила. Это был не человек, но порождение черта, гарабонциаш» (Rerpe 1996: 29)<sup>19</sup>. Во всех градищанскохорватских селах Венгрии персонаж *garabonciás* сразу опознается как элемент окружающей венгерской культуры (иногда лексема может употребляться как характеристика человека, например: *garabonciás* ‘сильный человек’, с. Нарда)<sup>20</sup>, однако по другую сторону границы, в близлежащем градищанскохорватском селе Филеж в Австрии, фиксируется поверье о человеке со сверхъестественными способностями, называемом *grebencijaš* и обладающем силой воздействовать на погоду, вызывать дождь, снег, ненастье (*on je krivac kad je nevrime* – «он виновник непогоды»), подробнее см. Плотникова 2016: 158–159. Данное явление хорошо вписывается в структуру островных славянских ареалов: там, где важна культурно-языковая самоидентификация (в самой Венгрии), фрагмент народной культуры не заимствуется, тогда как в соседних селах в окружении иной культурной специфики (в Австрии) он может быть легко воспринят.

<sup>19</sup> Благодаря за перевод с венгерского Д.Ю. Ващенко.

<sup>20</sup> Ср. также употребление других унгаризмов из сферы народной демонологии: *To je pravi šarkanj, ta žena!* [Настоящий дракон, эта женщина!] (с. Петрово Село).

\* \* \*

Таким образом, в области терминологической лексики традиционной духовной культуры обнаруживаются явления, имеющие аналогии и совпадения, которые фиксируются в Хорватии: *vrtanj*, *vila*, *viška* и *soprnica*, *mrak* (в значении 'мифологическое существо'), причем данная лексика обнаруживается и на более широкой территории, т. е. не только в хорватских, но и в словенских регионах. До сих пор существует терминологическая лексика народной культуры, которая известна на всем южнославянском лингвистическом пространстве, например: *vila*, *zmaj*<sup>21</sup> и т. д. Рассматривая культурный контекст термина *vila*, можно обнаружить различия, которые показывают «хорватская вила» и «словенская вила». У градищанских хорватов функциональные признаки этого образа совпадают с архаическими словенскими контекстами: и в Градище, и в Словении *vila* предсказывает хорошую погоду, помогает провести сев в правильные сроки и в целом обеспечивает урожай злаков и овощей. Общим для словенцев, хорватов и градищанских хорватов юга Австрии и Венгрии (регион Сомбатхей) оказывается и мифологический персонаж *mrak*. Функция персонажа – нападать ночью на ребенка, вызывая болезнь, – идентична во всех трех рассматриваемых регионах. Отмечено и немало соответствий между традициями градищанских хорватов, с одной стороны, и архаической зоной Прекмурья<sup>22</sup>, с другой: например, поверья о мифических блуждающих огнях – гр.-хорв. (Среднее Градище и Северное Градище в Австрии, Венгрии и Словакии) *ognjeni*, гр.-хорв. (Южное Градище в Венгрии) *sviče*, словен. *svečniki* – садящиеся на телегу сзади (градищанские хорваты Австрии, Венгрии) или показывающиеся в поле как безголовые существа со свечой на месте головы и происходящие от землемеров, несправедно деливших землю (градищанские хорваты юга Венгрии, с. Нарда; словенцы Прекмурья (Пилипенко, Ясинская 2018: 70). Подобные совпадения в плане лексики и экстралингвистических контекстов указывают на тесную связь народных традиций хорватов и словенцев в прошлом, см. карту общего по ряду признаков словенско-хорватского ареала (названия последнего дня масленицы <sup>+</sup>*Fašnik*; название летних обрядовых костров <sup>+</sup>*krěš* и др.), созданную на основе материала из диалектных словарей и этнографических источников (Плотникова 2004б: 717). Впрочем, нельзя исключать и возможные

<sup>21</sup> В селах Среднего Градища в Австрии до сих пор существуют рассказы о том, как когда-то змей (*ognjeni zmaj*) пролетал над селом, изрыгая огонь, и сжег все соседнее село Филеж (с. Мьеново, 2013).

<sup>22</sup> В словенское Прекмурье (и смежное с ним Порабье в Венгрии) была проведена экспедиция Г.П. Пилипенко, М.В. Ясинской и А.В. Гуры в мае 2018 г. (см. подробнее Пилипенко, Ясинская 2018).

взаимные словенско-градищанско-хорватские контакты и переплетение элементов традиции уже в новых условиях – во время проживания на чужой территории хорватов-переселенцев.

В каждом отдельном случае культурно-языковое явление анклава должно анализироваться специально (как и в какой форме сохраняется, произошли ли контаминации и заимствования) путем сравнения с аналогичными явлениями на территории первичного проживания рассматриваемой этнической группы и традициями народов, в окружении которых находится обследуемый славянский анклав.

### Литература и источники

Березович 2014 – *Березович Е.Л.* Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М., 2014.

Левкиевская 1995 – *Левкиевская Е.Е.* Вихрь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 379–380.

Пилипенко, Ясинская 2018 – *Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье // Славяноведение. 2018. № 6. С. 60–73.

Плотникова 2004а – *Плотникова А.А.* Крутить(ся), вертеть(ся) // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 12–15.

Плотникова 2004б – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009 (1-е изд.: М., 1999).

Плотникова 2013 – *Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013.

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.

Плотникова 2017 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическое обследование градищанских хорватов Венгрии // Славянский альманах. 2017. № 3–4. С. 408–421.

Плотникова 2018 – *Плотникова А.А.* «Водные хорваты» и специфика их традиции: обзор этнолингвистической экспедиции // Славянский альманах. 2018. № 2. С. 344–357.

Плотникова, Ващенко 2019 – *Плотникова А.А., Ващенко Д.Ю.* Этнолингвистическая экспедиция в градищанскохорватские села Западной Венгрии (окрестности Сомбатхея) // Славяноведение. 2019. № 6. С. 88–98.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

Толстая 2014 – *Толстая С.М.* Основные положения концепции словаря (XV Международный съезд славистов. Презентация словаря «Славянские древности») // *Славяноведение*. 2014. № 4. С. 87–89.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Blazović 1987 – *Blazović A.* Kum čnih vil // «Gradišće» calendar i ljetopis Gradišćanskih Hrvata za obično ljetopis 1987. Mattersburg, 1987. Knj. XL. S. 150–153.

Bosits 1998 – *Bositz J.* Običaji u mojem rodnom selu u Nardi. Szombathely, 1998 (Рукопись дипломной работы на хорватском языке).

Božičević 1910 – *Božičević I.* Običaji u Šušnjevu selu i Čakovcu // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. 1910. XV/2. S. 204–254.

Bucolić 2018 – *Bucolić S.* Vile i viške kod Gradišćanskih Hrvatov // *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*. 2018. № 16. S. 7–28.

Buranić 1989 – *Buranić Z.* Bijele vile u Gerištofu // «Gradišće» calendar i ljetopis Gradišćanskih Hrvatov za obično ljetopis 1989. Eisenstadt, 1989. Knj. XLVI. S. 190–191.

Gaál 1965 – *Gaál K.* Angaben zu den abergläubischen Erzählungen aus den südlichen Burgenland. Eisenstadt, 1965.

Horvátlovó 2015 – *Horvátlovó* településtörténete és néprajzának értéktára. Szerk. Kovács Géza. Szülőföld könyvkiadó, 2015.

Ivanović 1981 – *Ivanović N.* Uzlop. Hrvatsko selo u Gradišću – Austrija. Omiš, 1981.

Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.

Koschat 1978 – *Koschat H.* Die čakavische Mundart von Baumgarten im Burgenland. (Schriften der Balkankommission, Linguistische abteilung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 24/2). Wien, 1978.

Lozica 2002 – *Lozica I.* Poganska baština. Zagreb, 2002.

Lang 1914 – *Lang M.* Samobor: Stvorovi kao ljudi // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. 1914. XIX. S. 39–52.

Markuš 1972 – *Markuš M.* Obradný štedrovečerný chlieb na východnom Slovensku // *Slovenský národopis*. 1972. XX. S. 73–102.

Mikac 1907 – *Mikac F.* Božični običaji i verovanja (Sv. Martin u Međumurju) // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. 1907. XII. S. 298–301.

Newekłowsky 1978 – *Newekłowsky G.* Die kroatischen Dialekte des Burgenlandes und der angrenzenden Gebiete. (Schriften der Balkankommission, Linguistische abteilung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 25). Wien, 1978.

Repce 1996 – *A Répce mente meséi és mondái*. Szombathely, 1996.

Směš 1906 – *Směš* // *Český lid*. 1906. XV. S. 158–160.

---

---

*Д.Ю. ВАЩЕНКО*

**ЛЕКСИКА ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ  
ГРАДИЩАНСКИХ ХОРВАТОВ ВЕНГРИИ И ЮЖНОЙ  
СЛОВАКИИ В АРЕАЛЬНОМ АСПЕКТЕ**

---

---

Градищанскохорватский этнос проживает в условиях анклавного существования начиная с XVI в. В статье мы бы хотели рассмотреть лексику градищанскохорватской похоронной обрядности на фоне соответствующей терминологии венгерского, немецкого и словацкого языков, поскольку носители данных языков составляют ближайшее этническое окружение территории, где проживают градищанские хорваты.

Материалом для исследования послужили, с одной стороны, полевые записи, сделанные во время этнолингвистического обследования А.А. Плотниковой и Д.Ю. Ващенко градищанских сел в 2017, 2018 и 2019 гг., с другой стороны, опубликованные источники, к которым относятся диалектные и этимологические словари словацкого, немецкого и венгерского языков, а также различные этнографические описания соответствующих традиций. Кроме того, для словацкого языка нами в ряде случаев привлекаются данные непрофессиональных диалектных описаний, т. е. словарей, размещенных на интернет-страницах тех или иных сел.

Кратко очертим полевые данные, которыми мы будем оперировать, – в 2017–2019 гг. нами были обследованы следующие градищанские села: в 2017 г. Среднее Градище (Западная Венгрия), села Унда (Unda, венг. Und), Присика (Prisika, венг. Peresznye), Хрватски Жидан (Hrvatski Židan, венг. Horvátzsidány) и Плайгор (Plajgor, венг. Ólmod), в 2018 г. Северное Градище (Юго-Западная Словакия): Яровце (Jandorf, слов. Jarovce), Чуново (хорв. и слов. Čunovo), Хрватски Гроб (Hrvatski Grob, слов. Chorvátsky Grob) и в 2019 г. – Южное Градище (Западная

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.6

<sup>1</sup> Авторская работа выполнена при поддержке РНФ в рамках проекта № 17-18-01-373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

Венгрия), села Нарда (Narda, венг. Narda), Горни Четар (Horni Četar, венг. Felsőcsatár), Хрватске Шице (Hrvatske Šice, венг. Horvátlövő) и Петрово Село (Petrovo Selo, венг. Szentpéterfa)<sup>2</sup>. Жители этих сел, как правило, билингвальны, хорватский идиом используется ими для внутрисемейного общения, а также для коммуникации в пределах села, а венгерский / словацкий, т. е. государственный язык, – для официального общения, а также для коммуникации с представителями младшего поколения, которые владеют хорватским лишь пассивно, на уровне понимания обращенной речи.

Сделаем несколько оговорок по поводу территории, для которой мы будем приводить данные о распространности той или иной лексемы. Во-первых, в сферу рассмотрения не попадает территория собственно Хорватии, а также смежный с ней словенский ареал, часть соответствующих лексем картографирована в Плотникова 2004, при этом мы будем стремиться проводить параллели между нашими данными и соответствующей зоной Южной Славии. Во-вторых, для австрийской территории мы будем стараться давать в основном лексемы, характерные для австрийцев Бургенланда, т. е. для восточной Австрии: в случае если соответствующее обозначение будет носить общевосточный / общенемецкий характер, мы будем оговаривать это специально. Наконец, мы достаточно ограниченно будем здесь рассматривать венгерскую лексику Трансильвании, этот ареал часто заслуживает специальных комментариев и, кроме того, расположен достаточно далеко от Бургенланда (Градища), который в данном случае находится в фокусе нашего внимания.

Сохранность погребальной традиции у венгерских градищанцев невелика. Так, умирающему, когда тот уже находился в агонии, давали в руки освященную (как правило, на *Громницы*, 2.02) свечу и окропляли его святой водой. После того, как человек умирал, в доме открывали все окна и двери, чтобы душа смогла вылететь вон, а также завешивали зеркала. Еще в 1950–60-е гг., когда покойник до похорон находился в доме, в течение двух дней ближайшие родственники пребывали возле него и молились. Кроме того, существовала также традиция оплакивания покойника, когда исполнялись специальные голошения (об этом информанты упоминали значительно реже). Когда покойника несли на кладбище, гроб ставили на носилки, которые затем оставляли на кладбище

<sup>2</sup> <https://inslav.ru/event/ekspediciya-instituta-slavyanovedeniya-k-gradishchanskim-horvatam-vengrii>  
<https://inslav.ru/event/ekspediciya-instituta-slavyanovedeniya-v-slovakiyu>  
<https://inslav.ru/event/ekspediciya-k-gradishchanskim-horvatam-zapadnoy-vengrii-okrestnosti-sombatheya>

(ср. аналогичную практику в Северной Хорватии (район г. Загреб), где подобные носилки назывались *štokrle* (Rajković 1974: 193)). В с. Хвататске Шице при этом покойника хоронили иначе, нежели это было принято в других селах, т. е. в положении ногами по направлению к кресту: «Гроб у нас иначе кладут в могилу. У нас голова там, где обычно ноги, чтобы, когда мертвые восстанут из могил, он мог бы встать и видеть крест и солнце» (ДК). У южных градищанцев Венгрии (с. Нарда, Горни Четар, Хвататске Шице, Петрово Село) надгробный памятник обозначали словом *kerst / karst* ('крест'), даже в том случае, когда он не имел форму креста. После похорон следовали поминки, которые ранее проводились в доме умершего (*karmina*), однако в последнее время усиливается тенденция проводить их вне дома. Кроме того, в рамках общей католической традиции, в календаре существовали специальные поминальные дни: 1 ноября *Si sveti* [Все святые], когда обычно посещали кладбище, куда относили венки, вечером дома зажигали свечи, и 2 ноября, *Mrtvi god* (Словакия, Северное Градище), *Mrtvi dan* (*Mertvi dan*, *Martvi dan*) или *Dan mrtvih* (*Dan mertvih*, *Dan martvih*) [Мертвый день / День мертвых] (Венгрия, Среднее и Южное Градище), в этот день утром отправлялись в церковь на службу, затем шли на кладбище, жгли свечи и молились. Градищанцы Словакии 1 ноября выпекали *halinge* – специальный хлеб, которым в этот день одаривали бедняков. Кроме того, у градищанцев Словакии в течение восьми дней начиная с 1 ноября следовало каждый день посещать кладбище.

Далее мы рассмотрим некоторые термины похоронной обрядности в том порядке, в каком они приведены в использованном при работе вопроснике (Плотникова 2009).

### Агония

При полевом обследовании градищанцев Венгрии специального термина нам не встретилось, в «Градищанскохорватско-хорватско-немецком словаре» зафиксирован ряд опосредованных обозначений, ср.: *biti jednom nogom u grobu / biti na rubu groba* [быть одной ногой в могиле]; *onkraj groba* [на краю могилы] (GHNR: 170). В немецком представлена номинация *Todeskampf* 'смертная борьба', в словацком употребляется коррелирующее с немецким выражение *smrteľný zápas* [смертельная / смертная борьба] (SP). Для венгерского отмечается *haldoklás*, производное от 'смерть' (само слово *hal*, *meghal* [умереть] имеет общеуральское происхождение, ср. Benkő 1993: 516; ESZ06), на востоке Венгрии также распространен глагол *harcolni* 'находиться в агонии', досл. 'бороться' (Tájszótár 1898), что по внутренней форме также составляет определенную параллель *Todeskampf*.

*Похороны, погребение умершего*

Для градищанских хорватов, по нашим полевым наблюдениям, основной является лексема *pokop* (*puokop*) (ср. также в «Градищанскохорватско-хорватско-немецком словаре»: *pokop* ‘pogreb’, с синонимами *ukop* и *pogreb* (GHNR: 468), глаголы *pokopati*, *zakopati*, внутренняя форма ‘зарыть’). У словацких хорватов соответствующая реалья обозначается той же лексемой: *pogreb* (с. Хрватски Гроб, Domaracká 2001: 187), *pugrieb* (Яровце), а в с. Петрово Село – лексемой *sprohod* с внутренней формой ‘идти, шествовать’, в хорватских толковых словарях в соответствующем значении приводятся лексемы *pokop*, *ukop*, *pogreb*, а также лексема *sprovod*, с внутренней формой ‘отвести, проводить’.

В венгерском языке в качестве основного представлено существительное *temetés* ‘похороны’, производное от глагола (*el*)*temet*, имеющего, по данным словарей, финно-угорскую основу и восходящего к глаголу *töm* ‘наполнять, набивать’ (Benkő 1993: 1500; ESZ06), в Юго-Западной Венгрии в аналогичном значении представлена также лексема *elboronál* (Tájszótár 1898), с корнем, очевидно, славянским по происхождению, а в Восточной Венгрии – лексема *elföldel*, от *föld* ‘земля’, досл. ‘заземлить’ (Kálnási 2005: 190).

В словацком языке соответствующее значение выражают существительное *pohreb*, внутренняя форма ‘закопать, зарыть’ (Западная и Средняя Словакия), и глагол *pochovat’* ‘спрятать’ (Западная и Средняя Словакия) (SS, NS). Аналогичная словацкой лексема представлена в хорватском языке, *pogreb* носит практически общехорватский характер. Для востока словацкой языковой территории характерны существительное *chramba*, *chranba* и глагол *pochránit’* (внутренняя форма ‘сохранить’) (Nižnanský 2007: 134). Для австрийской территории основным является *Lei(c)h*, при общенемецком *Begräbnis*, от глагола *begraben* ‘хоронить’, досл. ‘закапывать’ (MB).

Мы видим определенный семантический параллелизм между градищанскохорватской, словацкой и немецкой терминологией, а также параллелизм формальный между терминологией собственно хорватской, словацкой и немецкой; для венгерского языкового ареала сохраняется собственная модель, за исключением юго-западных территорий, прилегающих к Хорватии.

*Гроб*

У венгерских градищанцев (с. Унда, Присика, Хрватски Жидан / Нарда, Горни Четар, Хрватске Шице и Петрово Село) гроб обозначался термином *li(j)es / list*, унаследованным из хорватского языка с первичной территории проживания, с первоначальной внутренней формой лексемы ‘лес’, т. е. дерево, материал, из которого был сделан гроб (Skok 1973: 298). «*Lis* ставили на носилки и так несли на кладбище, а потом эти носилки остав-

ляли на кладбище» (ЭК, КК). Иная ситуация у словацких градищанцев – так, в сс. Яровце и Чуново основным для гроба является номинация *škrinja* ‘ящик, сундук’, также южнославянская по происхождению. Кроме того, в с. Хрватски Гроб встречаются номинации *rakva* и *truhla*, которые, по всей вероятности, являются заимствованиями из словацкого (см. ниже). В «Градищанскохорватско-хорватско-немецком словаре» приводятся термины *lijes* и *škrinja*: ср. *lijes*, ср. «*lijes m.*, usp. *škrinja* \*\* *liēs* – *Sarg m.*» (GHNR: 281), *škrinja* ‘Lade, Truhe, Schrein, Sarg’ (GHNR: 679), в (HR) термин *škrinja* отмечается, однако приводится с важной для наших полевых исследований пометой «reg., arh.» [устаревшее, архаичное], ср.: ‘1. *etnol. jak, često okovan i ukrašen sanduk u kojem se drži rublje, razni pohranjeni predmeti, dokumenti itd.* 2. *reg. arh. sanduk u kojem se sahranjuje umrli; mrtvački sanduk [mrtvačka škrinja]*’; *lijes* [1. *этнол. крепкий, часто окованный и декорированный ящик, в котором хранится белье, различные предметы, документы и т. д.* 2. *рег. арх. ящик, в котором хоронят умершего; гроб*].

В словацком языке представлены четыре основные номинации: 1. общелитературное *rakva* (из гот. \**arko*, Skok 1973: 28; аналогично серб. *рака*, мы полагаем, что в с. Хрватски Гроб скорее можно говорить о заимствовании термина из словацкого, нежели о наследовании с первичной территории проживания хорватов); 2. в Западной и Средней Словакии также употребляется термин *truhla*, от нем. *Truhe* ‘ящик’; 3. на юге Средней Словакии встречается также *lada*, из венг. *láda* ‘ящик’; 4. в восточной Словакии распространен термин *truna*, также производный от *Truhe*.

В венгерском языке основным и общераспространенным является термин *koporsó*, представляющий собой раннее (вошедшее в язык до переселения в Паннонию) заимствование из тюркских языков, где соответствующая лексема употреблялась в значении ‘ящик’ (Benkó 1993: 793; ESZ06). У австрийцев Бургенланда основным термином для гроба является *Sorg* (литер. *Sarg*), от лат. *sarcophagus* (DWDS).

В данном случае градищанскохорватский ареал, наследующий лексему с территории первичного проживания, отличается от словацкого, венгерского (и немецкого) в плане внутренней формы термина: если у хорватов номинация происходит по материалу, из которого сделан гроб, то в соседних ареалах на первый план выступает его функциональная предназначенность; кроме того, характерно, что у словаков, немцев и венгров обозначения гроба, как правило, представляют собой заимствования из других языков, в то время как хорватский язык сохраняет общеславянскую лексему.

### Могилы

У градищанцев Венгрии во всех обследованных селах представлена лексема *grob*, аналогичная общехорватской форме, ср. в электронной

базе толковых и этимологических словарей хорватского языка для *grob* – «*jama u koju se polažu posmrtni ostaci pokojnika [položiti u grob]; raka*» [яма, в которую кладут останки, могила]. В «Градищанскохорватско-хорватско-немецком словаре», в свою очередь, приводится несколько фразеологизмов и устойчивых словосочетаний с *grob* ‘могила’: *biti jednom nogom u grobu / biti na rubu groba* ‘быть одной ногой в могиле’; *kopati sam sebi grob* ‘копать себе могилу’; *onkraj groba* ‘на краю могилы’; *sve do groba* ‘до гробовой доски’ (GHNR: 170).

В словацком языке практически повсеместно распространен термин *hrob*, а в немецком, в т. ч. на австрийской территории, термин *Grab*.

В венгерском языке в качестве основной представлена лексема *sír*, по всей вероятности, финно-угорского происхождения (Benkő 1993: 1332; ESZ06), в северо-восточной Венгрии в аналогичном значении возможны также номинации *halott haza* ‘дом покойника’, *halóföld* ‘мертвая земля’ – ср. о символике могилы (серб. *кућа*, полес. *xama*) и кладбища (рус. *погост*) как дома для мертвых: Плотникова 1999: 503, также Плотникова 2004а: 266.

Градищанскохорватский, с одной стороны, наследует общехорватскую лексему, с другой – объединяется в этом плане с немецким и словацким: во всех трех языках зафиксированы омонимичные родственные по происхождению лексемы, в венгерском соответствующий термин также является архаичным по происхождению, и корреляций со славянскими языками / с немецким языком, несмотря на общность ареала, здесь не наблюдается; вместе с тем часть опосредованных венгерских номинаций, представленных главным образом на востоке ареала, соотносится с соответствующей славянской моделью ‘могила – дом для умершего’.

### Кладбище

В градищанскохорватском здесь представлены лексемы латинского происхождения *cinter*, *cintir*, *cimitir*, *cimitor*, *cimiter* (Словакия и Венгрия) – ср. *cimitor* ‘кладбище’ (GHNR: 76). При этом на собственно хорватской территории распространена также лексема *groblje*, от *grob* ‘могила’. В HR приведена лексема *cimiter* с пометой «reg, zast.» [диалектное, архаичное], что еще раз показывает сохранность архаической лексики в хорватских анклавах бывшей Австро-Венгрии. В Австрии основным обозначением для кладбища является общенемецкая номинация *Friedhof* (в Бургенланде *Freithof*), от древневерхненемецкого *frithof* (от глагола *frīten* ‘ухаживать’), которое первоначально обозначало области вокруг церкви. Переход к внутренней форме ‘двор усопших’ произошел в результате деэтимологизации исходного корня (DWDS). В Словакии распространены три лексемы: латинские *cintorín*, *cinter* и *hrobíto*; последнюю С.М. Неверкла

считает германизмом и возводит к трансформированному *Friedhof* (аналогично *hřbitov* в чешском языке) (Newerkla 2011: 178).

Для венгерского наиболее распространенной является лексема *temető*, которая, по данным венгерских этимологических словарей, является субстантивированным причастием от глагола *temet* ‘хоронить’. В источниках XVI–XVII вв. данное слово выступает еще в составе номинаций *temető föld* досл. ‘похоронная земля’, т. е. земля, предназначенная для похорон, *temetőhely* ‘место, предназначенное для похорон’ (Benkő 1993: 1500; ESZ06). В Восточной Венгрии представлено также латинское по происхождению *cinter*, *cinterem*. При этом в этимологических словарях указывается, что словом *cinterem*, как правило, обозначается только кладбище, примыкающее непосредственно к церкви (Benko 1993: 173; ESZ06).

В данном случае наблюдается распространенность латинской лексемы в достаточно обширном градищанскохорватско-словацко-венгерском ареале, при этом в словацком параллельно представлено заимствование из немецкого языка, а в венгерском – лексема с общеуральским корнем, при этом можно видеть определенный семантический параллелизм между старым венгерским наименованием *temető föld* ‘похоронная земля’, *temetőhely* ‘место для похорон’ и немецким *Friedhof* уже в деэтимологизированном варианте, т. е. как ‘двор усопших’, которое в свою очередь заимствовалось словацким языком, где подверглось новой этимологизации.

#### *Бодрствовать при покойнике*

Для выражения данного значения в градищанских селах Венгрии и Словакии представлено наибольшее разнообразие номинаций: наряду с *dvorití* ‘сторожить’ (Skok 1973: 476), мы находим также *verestovati* (Нарда, Горни Четар), *boktati* / *bohtati* (Хрватске Шице) / *boftati* (Петрово Село). В (GHNR: 63) приводятся глаголы *boktati* / *stražariti* ‘сторожить’, терминологически они не привязаны к погребальной обрядности. *Verestovati* в данном словаре отсутствует. В полевых условиях фиксировалось: «Раньше покойник оставался дома, при нем молились, и зеркала завешивали» (ЗХ); «Наши родители, когда умерли, были дома, два дня, сорок восемь часов, я жила посреди села, и через все село несли их на кладбище»; «*Dvorenje* было прежде, 50–60 лет назад; когда мой отец умер, он лежал дома, и мама тоже, а муж уже не дома. Приходили молиться и сидеть при нем (*dvorití*)» (МВ); «Когда кто-то умирал, шли *verestovati*, это происходило дома. Молились, это и было *verestovanje*, и покойник тогда находился дома» (ЕК, КК); «Когда человек уже умер, *bohtali* в доме, и когда мы *bohtali*, мы молились и плакали. А теперь мы *bohtamo* в церкви» (ВМ).

При этом термин *verestovati* характерен не только для южных градищанцев: так, он встречается также в северо-западной Хорватии (Perić 2016: 58) – ср. о проникновении унгаризмов в сферу погребальной лексики в Прекмурье в Пилипенко, Ясинская 2018: 62. Другими хорватскими терминами являются *bdjenje* с внутренней формой ‘бодрствовать, не спать’ (ср. в HR толкование соответствующей лексемы: «1. (*gl. im.*), *v. bdjeti* 2. *nepavanje*, *budnost* 3. *kat. a. dan* odnosno *noć uoči* neke *svetkovine* *b. meton.* *uobičajena* *vjernička* *aktivnost* *toga* *dana/noći*: *bdjenje* *i* *pritom* *čitanje* *ulomaka* *iz* *Svetog* *pisma*, *psalama* *i* *molitava* *u* *tišini* [1. *девербатив* *от* *bdjeti* ‘бодрствовать’ 2. *Отсутствие* *сна*, *бодрствование* 3. *катол. а.* *день* *или* *ночь* *накануне* *какого-то* *торжества* *b. перен.* *традиционная* *религиозная* *деятельность* *в* *этот* *день* / *ночь*: *бодрствование* *и* *чтение* *в* *тишине* *фрагментов* *из* *Священного* *Писания*, *псалмов* *и* *молитв*])» и *čuvanje* с внутренней формой ‘хранить, беречь’, однако у градищанских хорватов на обследованной территории они не встретились.

В австрийском Бургенланде основной является лексема *vawochtn* ‘сторожить, охранять’ – термин *boktati* / *bohtati* / *boftati*, представленный в сс. Хрватске Шице и Петрово Село, а также зафиксированный в GHR, по всей вероятности, является заимствованием и восходит к *vawochtn*. В словацком ареале представлены лексемы с внутренней формой ‘сторожить, охранять’ *strážil* (Западная Словакия), а также заимствованное из немецкого *vachtaric* с аналогичной внутренней формой (Восточная Словакия).

В венгерском чаще всего в данном значении употребляется лексема *virrasztani* ‘бодрствовать’, досл. ‘зоревать’, от *virradat* ‘рассвет’ (Benkő 1993: 1641; ESZ06), в чем можно усмотреть определенную семантическую параллель с общехорватским *bdjenje*. В Южной Венгрии представлены также германизмы *bertákol* (Kiss 1979: 24) / в Трансильвании *bertáfol*, в Западной Венгрии (район г. Веспрем) *verázsol* (Kiss 1979: 72).

Мы видим, что соответствующая градищанскохорватская лексика в плане внутренней формы образует единый ареал с немецкой (австрийской) и словацкой, где у глаголов представлена внутренняя форма ‘охранять, сторожить’. В свою очередь, на венгерской территории распространены глаголы и производные от них *девербативы* с внутренней формой ‘бодрствовать, зоревать’, которые коррелируют с общехорватскими. При этом как в градищанскохорватском, так и в словацком, наряду с лексикой славянского происхождения, в соответствующем значении заимствуется немецкий глагол с корнем *wacht-* и идентичной внутренней формой – *boktati* / *boftati*, как и восточнословацкое *vachtaric*. В отдельных градищанских селах, расположенных на территории Венгрии, представлено заимствование из венгерского – лексема *verestovati* от венг. *virrasztani* (в языке-источнике обладающего иной

внутренней формой), при этом аналогичные заимствования из венгерского встречаются также в северо-западной Хорватии.

*Погребальный плач, голошение по умершему*

В градищанских селах, как правило, представлен оноματοпоэтический глагол *jaukati* (GHNR: 218), от междометия *jaj* ‘ай’, выражающего грусть, сожаление, что последовательно фиксировалось при полевом обследовании сел (ср. то же на территории градищанских хорватов Австрии – Плотникова 2016: 155–156).

В словацком ареале соответствующая лексика достаточно разнообразна по внутренней форме: общесловацким является глагол *nariekat'* с внутренней формой ‘жаловаться’, ср. также *narekovati* в Западной Хорватии и Словении (Плотникова 2004b: 182; в Южной Славии, однако, соответствующий глагол связан с семантикой перечисления (достоинств умершего), но не с семантикой жалобы, сожаления). В Средней Словакии употребляется также глагол *vukladat'* (‘объяснять, рассказывать’ (PSS): в данном случае возможна связь с семантикой перечисления, характерной также для Южной Славии, ср. Плотникова 2004b: 181), а в Восточной Словакии – глагол *bože(n)kat'*.

Для венгерской языковой территории основным является оноματοпоэтический глагол *jajgat*, точно так же, как *jaukati*, производный от междометия *jaj* (т. е. ‘ай’) (Benkő 1993: 636; ESZ06), обозначающего сожаление; на юге Венгрии в аналогичном значении представлен глагол *bozsékol* (Molnár 2009: 24), и в Трансильвании – глагол *veszékel*, от *vesz*, *veszély* ‘опасность’.

У австрийцев Бургенланда мы также видим оноματοпоэтическую по своему характеру лексему *jammern* ‘ныть, плакать, жаловаться’.

Венгерский ареал объединяется здесь с австрийским и градищанскохорватским, который, в свою очередь, наследует хорватскую лексему – ср. про распространенность в соответствующем значении глагола с оноματοпоэтической мотивацией в Западной Хорватии и Словении в Плотникова 2004b: 181, ср. также в Плотникова 2016: 156 о корреляциях градищанского термина *javkat* и соответствующей хорватской лексики в р. Йосипдола. В данном случае логично было бы предположить славянское влияние на венгерскую традицию, которая оказала поддерживающее воздействие на сохранение соответствующей лексики у градищанских хорватов.

*Поминки*

У градищанцев представлено общее название *karmina* (у градищанцев Словакии *karminja*), которое объединяет их с Западной Словакией, где распространена номинация *karmina*, а также родственные *kara*,

*nakara*, ср. форму *karmine*, зафиксированную в лексикографических описаниях градищанскохорватского (GHNR: 231). Термин *karmina* распространен также в Западной Хорватии и Словении и у градищанских хорватов Австрии (Плотникова 2004: 188; Плотникова 2016: 155–156). При этом информанты подчеркивают, что прежде поминки проводились дома, а теперь если и проводятся, то уже в более официальной обстановке, в кафе или ресторане: «*Karminja* была после похорон, во дворе мы ставили стол, и за ним сидели те, кто был на похоронах» (МН), «*Karmine* были после похорон, мы приглашали односельчан, родственников, но теперь это прекратилось уже» (ВМ). «А прежде было так, что, пока покойник находился в доме, никто не мог войти внутрь, только священник и родственники, а когда уже похоронят, остальные приходили в следующее воскресенье на *karminu* (ВМ)».

Кроме того, в средней Словакии представлены лексемы *napodušie* (также *podušie*, *zádušnie*) (Nižnanský 2007: 134), в восточной Словакии – *hostina* (Nižnanský 2007: 134), *umorky* (SSK), *komašna* (Sabolová 2004: 37).

Для венгерского ареала основной является лексема *tor*, которая первоначально употреблялась для обозначения любой торжественной трапезы (ср. в языке традиционной культуры *disznótor* ‘праздник по случаю первого убийства свиньи’) и лишь позднее стала использоваться для обозначения трапезы поминальной. Происхождение термина, по данным этимологических словарей, является спорным – оно могло представлять собой как производную от *torok* ‘горло’, т. е. место, куда попадает пища, так и ранний тюркизм – ср. (Benkó 1993: 1531, ESZ06). В Южной Венгрии также в отдельных селах представлены славизмы *datya* – ср. серб. *daša* от глагола ‘дать, давать’ (Skok 1973: 382; Плотникова 2004: 187). У австрийцев Бургенланда представлена лексема *tau*, по всей вероятности, заимствованная из венгерского. В данном случае градищанскохорватская лексика коррелирует с западнословацкой, поскольку и там, и там представлено латинское заимствование *karmina*, *kara*, а восточноавстрийская – с общевенгерской (*tor*), где австрийская диалектная лексема, по всей вероятности, является унгаризмом.

Мы видим, что в лексике похоронной обрядности в рассматриваемом ареале наблюдается несколько основных тенденций.

Во-первых, градищанскохорватский ареал во многом наследует общехорватскую терминологию (исключение составляют термины, обозначающие бодрствование при покойнике, где к тому же наблюдается наибольшее варьирование возможных лексем).

Во-вторых, градищанскохорватский ареал объединяется с немецким и западнословацким – как в плане внутренней формы определенных лексем, так и в плане непосредственных заимствований из немец-

кого, представленных в отдельных градищанских селах и в некоторых словацких диалектных зонах.

В-третьих, здесь наблюдается определенное количество слов латинского происхождения, также объединяющих хорватский и западно-словацкий ареалы, к которым примыкает западно- и восточновенгерский – при том, что в венгерском ареале наиболее распространенная лексика соответствующего пласта, как правило, имеет общеуральскую основу. В ряде случаев (агония, поминки) венгерский ареал объединяется с австрийским Бургенландом.

В целом лексика архаического ареала градищанских хорватов, сохраняющих свою культурно-языковую традицию в условиях анклавного проживания, позволяет более наглядно показать параллелизм и определенное сходство номинаций между Западной и Юго-Западной Славией. Рассмотрение в ареальном аспекте терминологии иных областей традиционной духовной культуры градищанцев составляет общую перспективу исследований в данной области.

### Литература и источники

Пилипенко, Ясинская 2018 – *Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье // *Славяноведение*. 2018. № 6. С. 60–73.

Плотникова 1999 – *Плотникова А.А.* Кладбище // *Славянские древности*. М., 1999. Т. 2. С. 503–507.

Плотникова 2004а – *Плотникова А.А.* Могила // *Славянские древности*. М., 2004. Т. 3. С. 266–272.

Плотникова 2004б – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканского ареала. М., 2009.

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.

Bálint 1970 – *A szegedi népnyelv jövevényszavai* // *Magyar nyelvőr*. 1970. 94. 345–347 old.

Benkő 1993 – *Benkő L.* Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen. Budapest, 1993.

Biškup 2013 – *Biškup V.* Međumurje – narod, običaji, arhitektura // *Radovi Zavoda za znanstveni rad HAZU*. Varaždin, 2013. № 24. S. 399–421.

Chorváthová 1990 – *Chorváthová L.* Smrť // *Etnografický atlas Slovenska*. Bratislava, 1990. 74, mapy 17–24.

Domaracká 2001 – *Domaracká J.* Pohrebná obradovosť v obciach s chorvátskym osídlením na Slovensku // *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na*

Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť. Bratislava, 2001. S. 185–195.

Dusper-Bašić 2013 – *Dusper D. I., Bašić M.* Rječnik crikveničkoga govora. Crikvenica, 2013.

DWDS – Толково-этимологический словарь немецкого языка: <https://www.dwds.de/wb>

ESZ06 – Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete. Főszerk. Zaicz Gábor. Budapest, 2006.

GHNR – Gradišćanskohrvatsko-hrvatsko-nimški rječnik / Red. N. Bencsics, B. Finka, I. Szucsich, A. Šojat, J. Vlasits, S. Zvonarich et al. Zagreb; Eisenstadt, 1991.

Hesz 2009 – *Hesz A.* Élők, holtak és adósságok. A halottak a hidegségi társadalomban. PhD dolgozat. Pécs, 2009.

HR – онлайн-база, основанная на словарях хорватского языка Rječnik hrvatskoga jezika V. Anić (I. izdanje 1991, II. izdanje 1994, i III. izdanje 1998); Pravopis hrvatskoga jezika V. Anić – J. Silić (2001); Veliki rječnik hrvatskoga jezika V. Anić (2003. priredila Ljiljana Jojić); Kronologija – Hrvatska, Europa, Svijet (grupa autora, urednik I. Goldstein; Rječnik stranih riječi Anić – Goldstein (I. izdanje 1998, II. izdanje 2000); Hrvatski enciklopedijski rječnik (uređivački odbor: prof. dr. Vladimir Anić, prof. dr. Ranko Matasović, prof. dr. Ivo Pranjković, dr. Dunja Brozović Rončević, prof. dr. Ivo Goldstein, Slavko Goldstein, mr. Ljiljana Jojić, Ljiljana Cikota; 2003): <http://hjp.znanje.hr/index.php?show=legenda>

Kálnási 2005 – *Kálnási A.* Deberceni civis szótár. Debrecen, 2005.

Kiss 1979 – *Kiss Jenő.* Mihályi tájszótár (Rábáköz). Budapest, 1979.

Klier 1963 – *Klier Karl M.* Sterben, Tod und Begräbnis im Burgenland // Burgenländische Heimatblätter. Bd. 25 (1963). S. 29–41.

LK – <https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/pohreb/>

Marošević 2005 – *Marošević G.* Naricanje u Hrvatskoj u povijesnom kontekstu // Narodna umjetnost. 2005. № 42/2. S. 39–48.

MB – Диалектний словарь австрийского Бургенланда: <https://www.mundart-burgenland.at/woerterbuch.php>

Molnár 2009 – *Molnár Csikos L.* Bozsékol // Magyar szó. 2009. № 66/165. 24 old.

Murádin 1963 – *Murádin L.* Nyelvjárási szövegek és tájszavak // Magyar nyelvjáráások. 1963. 177–181 old.

MNySz 1863 – A Magyar nyelv szótára. Szerk. Czuczor G., Fogarassy J. Budapest, 1863. <http://szojelentese.com/magyar/>

NS – <https://www.narecie.sk/koma%C5%A1%C5%88a>, <https://www.narecie.sk/vychodniarsky-slovník/pismo-v>

Newerkla 2011 – *Newerkla S.M.* Sprachkontakte Deutsch-Tschechisch-Slowakisch Wörterbuch der deutschen Lehnwörter im Tschechischen und Slowakischen: historische entwicklung, Beleglage, bisherige und neue Deutungen. Peter Lang GmbH. 2011.

Nižnanský 2007 – *Nižnanský J.* Kar a s ním súvisiace názvoslovie // Tradícia v slove, slovo v tradícii / Inšpiratívny Jozef R. Nižnanský. Zost. Ľ. Dvornická, M. Smatana. S. 133–136.

ODEW – Австрийско-немецко-английский онлайн-словарь: [http://www.fim.uni-linz.ac.at/Woerterbuch\\_oesterr\\_deut\\_englisch.htm](http://www.fim.uni-linz.ac.at/Woerterbuch_oesterr_deut_englisch.htm)

Perić 2016 – *Perić T.* Tradicijska glazba i običaje Sjeverozapadne Hrvatske. Diplomski rad. Čakovec, 2016.

PSS – Pohorelsko-slovenský slovník: <https://www.pohorela.sk/obec/o-obci/pohorelske-narecie/pohorelsko-slovensky-slovník-116sk.html>

Rajković 1974 – *Rajković Z.* Narodni običaji okolice hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku. 1974. Vol. 10. No. 1. S. 153–214.

Régi magyar szavak magyarázó adatbázisa. Budapest, 2012.

Sabolová 2004 – *Sabolová-Jelinková P.* Krátky slovník nářečia slovenského – strašćanskoho. Strážske, 2004.

Skok 1973 – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1973.

SP – Slovníkový portál Jazykovedného ústavu Ľ. Štúra SAV. <https://slovník.juls.savba.sk/>

SS – Krátky slovník sečovského nářečia. [www.sjl.wz.cz/kssn.doc](http://www.sjl.wz.cz/kssn.doc)

SSK – Krátky slovník nářečia slovenského spišského : idze ftoškaj, neše coškaj : ako sa rozprávalo v Spišskej Novej Vsi a v Smižanoch / podľa Dr. Antona Kreta. <https://ru.scribd.com/doc/65798377/Spissky-Slovník-Podla-Antona-Kreta>

Tájszótár 1898 – Magyar tájszótár. A magyar tudományos akadémia megbízásából. Budapest, 1898. [https://archive.org/stream/magyartjszt01szinuoft/magyartjszt01szinuoft\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/magyartjszt01szinuoft/magyartjszt01szinuoft_djvu.txt)

### Список информантов

ВМ – Валерия Миттл (Юшич) – 1940 г. р., Хрватске Шице, среднее образование.

ГШ – Гизелла Шлоффер (Марич) – 1945 г. р., Хрватске Шице, среднее образование.

ДК – Дьерди Ковач (Хамори) – 1957 г. р., Хрватске Шице, среднее образование.

ЗХ – Зузана Хорват, 1956 г. р. Хорватский Жидан, высшее образование.

КК – Катарина Концер – 1959 г. р., Горни Четар, высшее образование.

МН – Мария Неметова, 1937 г. р., Яровце, среднее образование.

ТФ – Терезия Фейгл – 1955 г. р., Горни Четар / Петрово Село, среднее образование.

ЭК – Элек Концер – 1942 г. р., Горни Четар, среднее образование.

---

---

*О.В. ТРЕФИЛОВА*

**ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ОДНОГО  
БОЛГАРСКОГО СЕЛА В ВАЛАХИИ (РУМУНИИ)  
В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ:  
АРЕАЛЬНЫЙ АСПЕКТ**

---

---

**Я**зык и традиционная культура болгар Румынии давно являются предметом изучения лингвистов и этнографов, см. такие обобщающие исследования, как (Младенов 1993; Нягулов 1999; Телбизовы 1963), обзоры (Колев 2005), сборники (Българските острови 2007 и др.) и многочисленные статьи, посвященные частным вопросам языка и этнографии болгар-переселенцев. Кратко об истории изучения болгар Румынии с начала XX в. см.: (Васева 2012: 248–249). Внимание ученых особенно привлекают банатские болгары, живущие на северо-западе Румынии компактно, бережно сохраняющие свою культуру и даже кодифицировавшие свой диалект. Меньше внимания уделялось изучению традиционной культуры болгар Валахии, отдельные поселения которых находятся как в Мунтении, так и в Олтении, не имеющих письменности и сохраняющих свои традиции и фольклор изустно. Полнее всего была исследована погребальная обрядность болгар (в частности, болгар Валахии) в сравнении с обрядностью румын в работах Валентины Васевой (Васева 1990; 1995; 1997; 2001; 2012 и др.). Использование сравнительного и ареального методов – необходимое условие изучения переселенческих традиций, в особенности на Балканах. Любая переселенческая традиция не может изучаться изолированно, в отрыве от традиции метрополии (в данном случае северо-западной болгарской) и традиции окружения (румынской валашской), а при обследовании указанных территорий важно учитывать и восточносербский ареал, который во многом демонстрирует единство с западноболгарским. Следует принимать во внимание и исторические условия проживания, активной миграции населения и демографические изменения в Валахии, Восточной Сербии и Северо-Западной (и шире, Северной) Болгарии на протяжении XV–XIX вв. (Бизеранова 2013: 39–49), способствовавшие формированию общего культурного ареала.

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.7

В данной статье в этнолингвистической перспективе будет проанализирована локальная погребально-поминальная традиция болгар, а именно болгар с Бэлэнь-Сырбь, переселившихся из Северо-Западной Болгарии в Валахию 200 лет назад и сохраняющих болгарский диалект, архаические верования и материальную культуру; подробнее о первых сведениях о болгарях в этом селе и лингвистической ситуации здесь см. (Трефилова 2016). Часть похоронно-поминальных ритуалов обследованного села может иметь и специфические черты погребальной обрядности также Юго-Восточной Румынии и Северо-Восточной Болгарии – Мунтения и Добруджи соответственно. За основу берутся материалы моего собственного полевого обследования, в качестве сравнительного материала используются мои собственные записи из Видинской области (Трефилова 2004) и опубликованные работы, посвященные указанным выше архаическим традициям (Зечевић 2007; Васева 2012 и др.; Узенева 2004; 2006 и др.) и базирующиеся также на актуальных полевых материалах, собранных в конце XX – начале XXI в. Одним из наиболее полных источников по погребальной обрядности Северо-Западной Болгарии является книга Сашки Бизерановой «Между жизнью и смертью. Погребальные и поминальные обычаи у болгар и влахов в Видинском регионе» (Бизеранова 2013), в основу которой положено диссертационное исследование автора, выполненное практически полностью на материале полевых исследований конца XX – начала XXI в.

Подробное обследование села Бэлэнь-Сырбь, округ Дымбовица (Мунтения), община Бэлэнь (Băleni-Sârbi, comuna Băleni, județul Dâmbovița, Muntenia, 70 км северо-западнее Бухареста), проводилось в двух экспедициях в 2013 и 2016 гг. по программе «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала», составленной А.А. Плотниковой (Плотникова 1996), а также по некоторым разделам вопросника «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ) – «Семья и семейный этикет»<sup>1</sup>, «Семантические вопросы».

Село образовано путем объединения двух сел – румынского Бэлэнь-Ромынь и болгарского Бэлэнь-Сырбь. Несмотря на наличие в селе в настоящее время смешанных браков сохраняется как пространственная граница между румынской и болгарской частями, так и культурная – на уровне ментальности, идентичности, традиционной обрядности, отчасти материальной культуры. В Румынии в данный момент болгары признаны национальным меньшинством и как таковые пользуются поддержкой со стороны официальных структур Румынии и Болгарии (Ва-

<sup>1</sup> Результаты обследования по этому разделу опубликованы в работе (Трефилова 2016).

сева 2012: 248–249). В частности, в местной школе введено преподавание болгарского языка как предмета по выбору, который ведет учитель, направляемый в село Болгарией (это, однако, практически не влияет на сохранность местного диалекта, который сильно отличается от преподаваемого литературного языка), в 2017 г. создана Ассоциация «Болгарская радость»<sup>2</sup>, цель которой – сохранить культурные традиции местных болгар, ее возглавляет бывший зам. директора сельской школы, в настоящее время учитель начальных классов Тоадер Георге (Gheorghe Toader, господин Дорел), благодаря помощи которого во многом могли состояться мои экспедиции и который сам стал одним из моих информантов. Благодаря работе названной ассоциации болгары с. Бэлень-Сырбь<sup>3</sup> в последние годы пользуются вниманием как болгарских, так и румынских СМИ.

Население с. Бэлень-Сырбь говорит предположительно на белослатинском диалекте болгарского языка (восточная граница северо-западных болгарских диалектов), см. (Младенов 1993: 117), лингвистическое описание которого см.: (Стойков 2002: 146–147; Младенов 1993: 117–171), ср. (Трефилова 2016: 121–122 – важнейшие особенности диалекта с. Бэлень-Сырбь). Дополню здесь, что диалект локализуется в метрополии почти с полной уверенностью в самой восточной части северо-западноболгарского ареала, если совместить фонетические, акцентологические и лексические карты в (БДА ОТ), учитывая данные диалекта обследованного села: карта № Ф 94 «Вид согласной в слове *момче* [мальчик]» (*мончѐ*), карта № Ф 95 «Распространение форм с *n* в слове *вътре* [внутри]» (*унѐтре*), карта № Ф 107 «Распространение мягкой согласной *k* в наращении *-ка* в словах типа *майка* [мать], *ръкойка* [пучок сжатых колосьев], *люлка* [колыбель], *селянка* [крестьянка]» (*ма̀йк 'ъ* ‘мать’, *но̀сѝлк 'ъ* ‘носилки (для гроба)’, *пос̀тѝлк 'ъ* ‘постель (в гроб)’, *драга̀йк 'ъ* ‘ритуальный персонаж’, *вла̀йнк 'ъ* ‘румынка’), карта № Ф 114 «Сохранение эпентетичной согласной в форме существительного *земя* [земля]» (*земн 'ъ*), карта № А 63 «Ударение в прилагательном *добър* [добрый, хороший]» (*д̀обѐр*), карта № А 85 «Ударение в двусложных формах мужского рода ед. ч. действ. причастия прош. вр. от глаголов I и II спряжения типа *мина*, *ходя* – *минал*, *ходил* [прошедший, ходивший]» (*мина̀л*,

<sup>2</sup> Болгары в Румынии используют название на латинице *Asociația Bulgară Radost* (по-болгарски Ассоциация Българска Радост, рум. *Asociația Bucuria bulgară*).

<sup>3</sup> В статье русская транслитерация названия села соответствует румынскому произношению, а не молдавскому (Бэлени-Сырби). В разговорном языке село в соответствии с румынской традицией называют по первой части топонима, причем «по-болгарски», т.е. без смягчения, – *Бьлѐн*.

оділ), карта № Л 6 «Названия *софры* [ритуального трапезного столика]» (*синійъ*), карта № Л 12 «Названия ручки котелка, ведра» (*првозло*), карта № Л 54 «Названия колодца» (*геран*), карта № Л 54 «Глаголы со значением ‘хотеть’» (*сакам*), карта № Л 92 «Глаголы со значением ‘заходить’ в сочетании “солнце заходит”» (ср. *заот сѣнце*; глагол отсутствует), карта № Л 106 «Вид наращенія в слове “камень”» (*камик*). Можно заметить, что среди диалектных примеров, приведенных в скобках, встречаются и термины традиционной культуры. В настоящей статье будет показано, что и лексика народной духовной культуры в обследованном селе характерна для северо-западного болгарского ареала, в котором сохраняется одна из самых архаичных традиций на Балканах.

**Церковь, кладбище.** Для настоящего исследования важно отметить, что в селе существуют две церкви, называемые болгарской и румынской, которые находятся в болгарской и румынской частях села соответственно<sup>4</sup>. С церковью тесно связана как погребальная, так и поминальная обрядность (ныне даже некоторые народные традиционные поминальные обряды совершаются только в церкви), кроме того, при обеих церквях находятся обширные кладбища, где хоронят своих родственников болгары и румыны. На болгарском кладбище нет румынских захоронений, если не считать символического захоронения в передней части кладбища костей «героев» разных войн, в основном – Второй мировой (аналог могилы неизвестного солдата), над которым установлен обелиск с надписью «Героям с. Бэлень-Сырбь, павшим, защищая независимость и целостность Отечества» (*Eroilor din Băleni-Sârbi căzuți pentru independența, întregirea și apărarea patriei*). Как следует из интервью с сельскими жителями, их родственники действительно воевали и погибли на восточном фронте во время Второй мировой войны. В начале

<sup>4</sup> Румынская церковь, Рождества Иоанна Предтечи, является памятником архитектуры XVIII в., на ее западной стене имеются портреты ктиторов – князей Бэляну (Баляну), с которыми связывается основание села; болгарская церковь, со слов информантов, была построена в 1886 г. и расписана после 1888 г. В 2000 г. эти фрески, потемневшие от времени, к сожалению, были утрачены при поновлении стеновых росписей. Болгарская церковь первоначально была освящена в честь св. Параскевы (*сфѣта Параскѣва*) и позднее переосвящена в честь св. Николая (*сфѣти Никóла*). Жители традиционно отмечают и старый престольный праздник – *мáлкийъ храм* ‘малый престольный праздник’, 14 октября н. ст., и новый – *голѣмийъ храм* ‘большой престольный праздник’, 6 декабря (*храм* < рум. *hram*, *-turi* n ‘престольный праздник’ < ц.-слав. *хра́мъ* ‘дом, храм’). Оба праздника отмечают на территории церкви – после литургии организуется трапеза в церковном дворе.

кладбища хоронят и священников. Записан нарратив о том, что священник, похороненный здесь (*non Vasил*), сначала приготовил себе могилу в средней части кладбища, но ее отдали другому человеку, так как считается, что негоже священнику быть похороненным не в начале кладбища:

Съга друго мѣсто, че той е по́пъ, да бѣде у сре́дь на грѣбиштѣтъ да се́ди – срам. Той да бѣде прѣв [Сейчас (могила) в другом месте, потому что он священник, посреди кладбища чтобы он был – стыд. Он должен быть первым] (ТГ).

Болгарскую церковь посещают также только болгары:

Не́ма вла́, не́ма еди́н влася́нин у че́рковь [Нет (ни одного) румына, ни одного румына нет в (болгарской) церкви] (ДВ).

При этом богослужение ведется на румынском языке (это связано, конечно, с тем, что это епархия Румынской православной церкви), один из священников, Михаил Мога (ММ), является этническим румыном, два других (Пауль Драгомир (ПД), настоятель, и Мариан Драгомир, 1982 г. р.) – болгарами (и двоюродными братьями). Несмотря на это, казалось бы, уже привычное состояние и абсолютный билингвизм болгарского населения имеется и интерес к службе на церковнославянском языке. Так, от информанта Василе Дана (ВД), бывшего певчего на клиросе, записано, что он бы хотел, чтобы служили «по-болгарски», и даже помнит отрывочно службу, которую слышал на церковнославянском:

Не сме оста́вени да слугу́ваме бѣ́гарски. <...> Дори́свам да до́де еди́н по́п да слугу́ва булга́рски и да́скал'е да до́де да рѣспу́нда la străne <...> (поет) «Просфе́тънь Бо́жа Ма́йк'ъ, ти съ мо́лим ни́е тебе́...», <...> «Сфе́ти Бо́же, сфе́ти кре́пи, сфе́ти бесме́ртвь, поми́луй на́зе», <...> па рѣспу́нсовете на че́рковътъ, ко́й речѣ́тъ: «Doámne, miluiéște», – «Го́сподни, поми́ли». <...> Ъа дори́свам<sup>5</sup> да до́де еди́н бѣ́гарин [У нас не осталось богослужения на болгарском. <...> Я бы хотел, чтобы приехал священник и служил по-болгарски и чтобы певчий ему отвечал с клироса (по-болгарски) <...> (поет) «Пресвятая Богородица, мы тебя молим...», <...> (поет начало «Трисвятого») «Святой Боже, святой крепкий, святой бессмертный, помилуй нас», <...> и ответы в церкви, те, что пропеваются: «Doámne, miluiéște», – (вместо этого чтобы пели

<sup>5</sup> Ср.: *рѣспу́нда* < рум. *a răspunde* 'отвечать', *рѣспу́нсове(те)* < рум. *a răspuns, -suri* n 'ответ', *дори́свам* < рум. *a dori* 'желать', 'хотеть'.

по-болгарски) «Господи, помилуй» (все церковнославянские тексты произносит искаженно). Я бы хотел, чтобы служил болгарин] (ВД).

О погребении, могилах, крестах см. далее в разделе «Погребение, могила».

В с. Бэлень-Сырбь, как и повсеместно на Балканах, в погребально-поминальной обрядности фиксируется большое число суеверных представлений, отмечается синкретизм христианских и дохристианских верований.

**Предвестия смерти.** Предвестниками смерти в традиционной культуре могут быть определенные сны, необычное поведение животных, повторное цветение или увядание растений, аномальные явления природы, предметные и телесные знаки, обрядовые приметы (Толстая 2012: 64–68), ср. (Бизеранова 2013: 88–94; Маринов 2: 517, 518; Marian 1995: 7–14), встреча человека с мифологическими персонажами. В целом ареале (Северо-Западная Болгария, Юго-Восточная Сербия, Юго-Западная Румыния) существует поверье, что крик сыча домового, *Athene noctua*, который издает резкие звуки, похожие на звуки испуганного котенка или крик младенца, предвещает смерть, ср. (Маринов 2: 517; Маринов 1: 162; Узенева 2004: 338; Плотникова 2004б: 123; Бизеранова 2013: 90; Marian 1995: 8)<sup>6</sup>:

СГ: Бѹхлица е кукумяфкъ. Ний вѹкаме «кѹку» на румѹнски. <...> Кѹа, че кѹто ти пѹе кукумѹкете «алилѹи», гѹа. ТГ: Ше спрѹ [СГ: Сова (сыч, филин) – это «кукумявка». Мы говорим «кѹку» по-румынски. Говорят, что, когда тебе сыч поет «алилуий», всё, конец. ТГ: Умрет (букв. ‘остановится’)].

Также смерть человеку предвещает встреча с мифологическими персонажами, а именно с самодивидами: человек онемеет или умрет, если он увидел самодив и обнаружил себя, заговорил; если наступил на место, где они собирались и водили хоровод, *оро* (АГ; СГ), ср. представле-

<sup>6</sup> На самом деле сыч является предвестником смерти в более широком ареале, с ним, а также с другими птицами семейства совиных связаны представления о смерти у всех славян (Гура 1997: 568–586), а также у других индоевропейских и не только индоевропейских народов (Вакарелски 2008: 81–83). Слово, обозначающее сыча и имеющее звукоподражательное происхождение, или междометие, обозначающее крик сыча, фиксируется и у других балканских и имеющих с ними контакты народов – сербов, румын, греков, албанцев, итальянцев, а также у турок (БЕР 3: 102, 104–105).

ния с сербско-болгарского пограничья (с. Дойкинцы, Восточная Сербия) о том, что, если человек услышит крик самовил, в его семье кто-нибудь умрет (Плотникова 2004б: 105) или, если он приблизится к колодцу или реке, где купаются самодивы, и они его заметят, он умрет сам (Маринов 2: 63). Самодивы (*самодѝви, самодѝвици, ѝэле*<sup>7</sup>) как принадлежащие тому свету воспринимаются в одном ряду с нечистыми покойниками или даже как происходящие от них:

Йэле сэ упѝтено бѝше. Оди с ена мѝзикъ, сэ умрѝло [«Ели» – всё воплотившиеся покойники. Ходят с музыкой, всё одно – умершие] (СГ).

Ср.: «Считается, что самодивы происходят от нечистых покойников и могут являться причиной смерти человека и забирать души умерших» (Бизеранова 2013: 138). Термин *самодѝви*, употребляющийся в селе наряду с румынским *ѝэле*, встречается только на болгарской этнической территории, кроме ее юго-запада, в том числе во всем северо-западно-болгарском регионе (Плотникова 2004а: 614–624, карта П–3–1а).

**Умирание и смерть.** Зафиксированная в с. Бэлень-Сырбь терминология, связанная с умиранием, в целом соответствует терминологии на сербско-болгарском пограничье и в Северо-Западной Болгарии; некоторые записанные верования распространены шире и фиксируются также на румынской территории. Для обозначения состояния агонии употребляется выражение *тѝгли да мрѝ* ‘мучается, страдает перед смертью’, букв. ‘тянет умереть’, ‘протягивает смерть’, ср. сев.-зап. болг. *тѝгл’е* ‘агонизировать’ (Бизеранова 2013: 127, 141, 145, с. Ново Село, область Видина; ср. там же *тѝгляне* ‘предсмертная агония’ – БЕР 7: 885). Слово *тѝгя* (*тѝглим*) в значении ‘страдать, мучиться’ распространено в более широком ареале на болгарской территории, а также у банатских болгар, однако выражение *тѝгли да мрѝ* как идиоматическое не фиксируется в этнографических описаниях.

Считается, что мучается колдун (который *врачувá* ‘колдовал’), особенно который не признается в том, что он колдовал, а также грешный человек, который на исповеди скрыл свои грехи:

Кáа, че той ѝма нѝко покáа те, па не ѝе казáл, па затовá тѝгли тóлко млóго. Кáа, че не ѝе казáл, ко съ ѝе исповедвáл [Говорят, что у него осталось, в чем покаяться, но не сказал, поэтому мучается долго. Говорят, что не сказал (о грехах) – тот, кто исповедовался] (СГ).

<sup>7</sup> От рум. *éle*, букв. ‘они’ (табуированное обозначение женских мифологических персонажей «самодив»).

Если человек долго не может умереть, приглашают священника, который отрезает часть от свечи, горевшей на Пасху, и зажигает ее в присутствии покойника. В данном обычае помимо магических свойств, которыми наделяются пасхальные и венчальные свечи, можно отметить и то, что в Валахии и на болгарско-сербско-румынском пограничье большое значение придается наличию света (освещения) в момент смерти: считается, что человек обязательно должен умереть при освещении (горящей свече) – *видело* (Васева 2012: 256; Бизеранова 2013: 142, 145, 147, 158), чтобы душа добиралась на тот свет не в темноте (Вакарелски 2008: 94–95). Иначе душа будет скитаться и блуждать в темноте (Маринов 2: 519, ср. Magian 1995: 23–26), будет находиться в вечном мраке (Зечевих 2007: 38). В данном ареале тому, кто умер в темноте, в течение 40 дней ставят свечи в трех церквах, чтобы «ему светил Господь на том свете» (с. Ново Село, окрестности Видина: Бизеранова 2013: 155; то же распространено в румынских селах: там же: 330); для них разжигают поминальные костры в предпасхальный период (Агапкина 2002: 271). Также в селе для облегчения страданий умирающего приглашают человека, в присутствии которого прекращается агония:

«Айде мъ, че тégли ми сикътъ», даде ми од Гóспот, не од мѐн, пóвече бра мъ вйкът да йда да разрѐди. Да не май съ мбчът [«Приходи, потому что у нас сейчас мучается, не может умереть», дано мне от Бога, не от меня, часто люди меня зовут, чтобы я пришла и чтобы прекратились страдания] (СГ).

Умершего называют *мртóвец*, *смртнйк*, *умрѐл*, *мртóф* (ср. Узенева 2004: 338, с. Глоговица, Трынский край; Трефилова 2004: 388, с. Стакевцы, окрестности Белоградчика; Маринов 2: 532 и др.), также об умершем говорят *запрѐ човѐкъ* ‘умер человек’, букв. ‘остановился человек’, *запрѐл од живóтъ* ‘остановился от жизни’ (ТГ), *си испрáиле нитѐ* ‘расправились нитки’, *си испрáчл конѐц* ‘расправилась нить’, *си испрáиль рãriotã* ‘расправилась (размоталась) катушка для ниток’ (СтД)<sup>8</sup>. Указанные метафорические выражения свидетельствуют об архаичных представлениях, согласно которым жизнь представляется как намотанная на катушку нить, которая постепенно разматывается.

По мнению В. Васевой, одним из главных отличий румынской и болгарской погребальной обрядности являются сроки погребения по-

<sup>8</sup> Двумя последними выражениями информантка, по-видимому, пояснила первое. Ср. болг. *откинвам конѐца*, *откъсвам конѐца* ‘умирать’, букв. ‘откидывать нить’, ‘отрывать нить’, *навива ми се конѐца* ‘старею’, букв. ‘наматывается моя нить’ (ФРБЯ 2: 70; ФРБЯ 1: 608).

койного: у румын это третий день после смерти, у болгар – следующий день, причем болгары-переселенцы частично переняли румынский обычай хоронить на третий день (Васева 2012: 250). В соответствии с румынской традицией хоронят на третий день и в с. Бэлень-Сырбь.

Практически повсеместно на Балканах над покойным бдят, покойника «стерегут», чтобы его не перескочила кошка, так как верят, что в этом случае он может превратиться в вампира, который будет возвращаться и беспокоить живых (покойник может превратиться в вампира, если через него или через могилу что-нибудь передать, если перепрыгнуть через могилу во время похорон). Широко практикуется бдение над усопшим и у румын (Паня 2017: 34). В обследованном селе такого ходячего покойника называли *съ упѣтил* ‘воплотился’. Также существовало поверье, что «воплотиться» мог и некрещеный ребенок, т. е. «воплотившийся» – это также любой «нечистый» покойник:

(Ако дете умре некръстено), грѳзна рабѳтъ. Брѳзът... Копѳът без поп, без нѳшто. Не съ кѳди, че не кршѳтава. Покрѳй плитѳ, не на грѳбиштѳтъ. [Ще доаждѳ ли да дири маѳя си?]<sup>9</sup> А, да съ упѣти. Знаш, кѳ вѳрдиме мѳртвийѳ? Вѳрдѳтъ да не мѳне кѳткѳтъ през мѳртвийѳ, че съ упѣти па дѳде па бѳа, трѳши, па съ плѳашиш. [Кѳ съ вика за тоѳ?] Съ упѣтва. Съ упѣтил. (Ако дадеш) за помѳнъ, не май добѳди. Чѳвѳк, женѳ съ упѣтва. Чѳка по грнѳете, паниѳци, по тавѳн’ѳ [Если ребенок умрет некрещеным, страшное дело. Торопятся (покрестить)... (Если не покрестили), хоронят без священика, безо всего (т. е. без отпевания). Не кадят, потому что не крестили. Хоронят около ограда, не на кладбище. (Ребенок возвращается к своей матери?) А, который «воплощается». Знаешь, как мы стережем умершего? Стерегут, чтобы не перепрыгнула кошка через покойника, потому что он «воплотится» и будет приходить, и громышать, и разбивать, и будешь бояться. (Как называют такого?) «Воплощается», «воплотившийся». Если дашь за помин души, больше не будет приходить. Мужчина, женщина «воплощается». Стучит по горшкам, по мискам, на чердаке] (СГ).

Ареал термина типа *плѳтеник* ограничен компактной зоной на северо-западе Болгарии (Плотникова 2004а: 216, 634–645, карта № II–3–2; Бизеранова 2013: 495, карта № 4); таким образом, можно с уверенностью утверждать, что в селе сохраняется архаический термин, характеризующий аутентичную болгарскую традицию. Также в селе известен тер-

<sup>9</sup> Вопросы задавались на языке, приближенном к диалекту села; литературный болгарский язык информанты понимают с большим трудом.

мин *врколак*, записанный в контексте родинной обрядности (ребенка *опальвет од врколаци* ‘кадят, чтобы защитить от «вырколаков»’), который характеризует северные территории Болгарии (Плотникова 2004а: 634, карта № П–3–2) и румынскую традицию.

**Представления о душе и том свете и связанные с ними погребальные принадлежности.** В селе считается, что душа человека находится на земле 42 дня (*шес неделе* ‘шесть недель’) и по истечении этого периода переходит на тот свет, тогда устраивают большие поминки (*поманъ*, *шес неделе* – соответствуют сороковинам), этот период отмечают как в Румынии, так и на северных территориях Болгарии. Термин *помана* – румынский (*potană*, -*teni* f), однако является заимствованием из языков славянских соседей, а на болгарской территории (северный и северо-западный ареалы) в такой огласовке встречается как заимствование уже из румынского (о поминовении усопшего подробнее см. ниже). По-румынски *potană* значит и само поминовение, и дары, подаяние за усопших. В таком синкретичном значении слово употребляется и болгарами с. Бэлень-Сырбь, оно зафиксировано в этнографической литературе еще в XIX в. (Маринов 2: 542–543) и широко распространено в Видинской области (Бизеранова 2013: *passim*), а также в районе Бяла-Слатины и в Восточной Сербии на болгарско-румынско-сербском пограничье (Плотникова 2004а: 590–597, карта П–2–6б). После больших поминок *на шес неделе* душа отлетает (*фрѣга*), переходит границу между тем и этим светом и отправляется в рай или ад (*рай* и *иад*, ср. рум. *rai* и *iad*):

Откъм напраише де ша́се съптъмын<sup>10</sup>, фр̀кне, не́ май ве́че, не́ма го ве́че тук до́ма. Преми́на ва́мътъ тѣгѣн, ѝде ув ниво́то [Как пройдет шесть недель, отлетает, больше нет, нет его уже здесь, до́ма. Перешел к тому времени таможенную границу (между тем и этим светом), идет на один из уровней] (СГ).

Также ад может называться румынским словом *ра́сурă* ‘мазут’ (ср. у болгар метрополии *катра́н* ‘смола, деготь’), где скрежет зубов (*де́къ съ скръ̀нитѣсвѣтъ зѣбѣите*<sup>11</sup>, СтД). Тот свет обозначается уникальным термином – *бѣлийъ свѣт*, букв. ‘белый свет’. Верят, что грешник будет мучиться в аду (аналогичные верования румын о рае и аде ср.: Marian 1995: 291–304):

<sup>10</sup> *De șase săptămîni* ‘на шесть недель’.

<sup>11</sup> Слово образовано от румынского корня и оформлено болгарскими аффиксами, однако здесь, видимо, произошла контаминация рум. *a scriîti* ‘вывихнуть’ и *a scriși* ‘скрежетать’ (DRR).

Кой е крал, кой е пребивал, съ мъчи млого. <...> Белий свет. Йад и рай. У райъ, каа, че би Госпот [Кто крал, кто убивал, мучается сильно. <...> «Белый свет». Ад и рай. В раю, говорят, Господь] (СГ).

Белий свет. Пламне у земн'тъ. Пъкуръ. Дэкъ съ скрънтисвът зъбите [«Белый свет». Пламя в земле. Смола (мазут). Где скрежет зубов] (СтД).

Кой правй лошо, ше го взима дяволъ па гу турва у пъкуръ [(Говорят, что) кто творит зло, его возьмет дьявол и бросит в смолу] (ТГ).

Раньше в селе были мастера, которые сколачивали гроб и делали кресты, сейчас гробы покупают, а аутентичные кресты недавно перестали делать (о крестах см. далее), так как умер последний мастер. Для гроба покойника измеряли ниткой (ее цвет был не важен) или стеблем тростника (*трслигъ*<sup>12</sup>), который затем клали на чердак. Он там лежал, пока не сгниет:

Йма меркъ, зэмът од домá, от човэкъ, кой умре, занесът там. [С фо земат?] С конец. Од напрѣде зймаа от трслигътъ. Го праът домá на го мѣрът с трслигътъ. Па сикъ го купувът готѳ. Од гáта. Од магазинъ. Го качът на таван'ъ [Была «мерка», ее берут из дома, снимают мерку с человека, который умер. (При помощи чего снимают?) При помощи нитки. Раньше снимали мерку стеблем тростника. Это делают дома и измеряют его тростником. А сейчас покупают готовый (гроб). Из готовых. Его (тростник) закидывают (потом) на чердак] (СтД).

Обычно пожилые люди (*дртите бра*) готовят себе узелок (*бохча*) со смертной одеждой (*парцале за смрт*). В качестве подстилки и наполнения подушки используют солому или коноплю (*кльчиита*), это соответствует бытующим в рассматриваемом ареале представлениям о том, что покойника не следует класть на пуховую перину, чтобы он не перегрелся и не раздулся (Васева 2012: 261)<sup>13</sup>. По периметру (*по краа*) гроба укладывают белое полотно, на дно гроба кладут коноплю, простыню (*чарииаф*) и на нее – одетого в смертную одежду покойника. Под новую одежду,

<sup>12</sup> Ср. сев.-зап.-болг. *трсталага* 'стебель тростника, мерка для гроба' (Маринов 2: 529), а также серб. *трслика*, *тршлика* и др. 'то же' (БЕР 8: 333). При помощи стебля тростника снимали мерку в румынском селе с болгарским населением Извоареле, эту мерку затем клали в гроб (Васева 2012: 260).

<sup>13</sup> В с. Извоареле на дно гроба кладут посконное (конопляное) покрывало, там записано верование, что «конопля (пакля) – борода Бога» (*кльчишката е брада на Господа*) (Васева 2012: 261).



Флоаря Чумпуэру показывает узелок со смертной одеждой (на фото внизу справа) и то, как ей должны положить на руку полотенце в гроб, чтобы она утирала им слезы на том свете. Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

приготовленную покойником для себя, надевают «смертную» рубашку (*ruǎz de moarte*<sup>14</sup>), которую шьют из полотна длиной в 10 локтей и которая выполняет функцию савана. Часто старики готовят по две рубашки, вторую – для приношения на большие поминки, 42 дня (*шес неделе*); в румынской традиции считается, что эта одежда предназначена для усопшего на том свете (Олтяну 2010: 39). Информантка Флоаря Чумпуэру на вопрос, зачем нужна вторая рубаха, ответила: «Па да не́ма съблечѣт там да мъ о́станѣт го́ла» [И чтобы меня не раздели там догола] (ФЧ). В Северо-Восточной Болгарии (Генчев 1974: 290), а также в Южной Румынии (Васева 2012: 258) бытуют сходные представления о самом саване, «внутренней» рубахе, который надевают на покойника под одежду и в котором, полагают, человек предстает перед Богом. На голову женщине повязывают платок, *чомбѣр* (слово характерно и для северо-восточно-болгарского региона), рум. *broboádă, -de f* ‘шаль’, ‘головной платок’. Че-

<sup>14</sup> Скорее всего, это контаминированный болгаро-румынский термин.

рез руку покойнику перекидывают полотенце (*prosóp*<sup>15</sup>), чтобы он смог утирать слезы на том свете, когда будет там плакать (ср. обычай класть полотенце для рук у болгар-католиков с. Винга в Трансильвании, который информанты уже не могут объяснить, – Васева 2012: 259):

ТГ: Кръпа съ турва на ръкътъ. [Защо се турва на ръката кърпата?] ФЧ: Йаз да съ трийъ по́вече, да съ трийъ по бѣлийъ свет. <...> ТГ: Просѡп за поповѣте? ФЧ: Не е за поповѣте. Тъва за ръцѣте. ТГ: Ти си подготвила по́вече? ФЧ: Ймам децá мртви, па дѣкъ... [Защо са тези просѡпи?] Йа држим у ръкътъ. [Що са два?] Ймам децá, момичѣтъ. Да съ трийът и тийъ, и йа едѣн. [Умрели момичета?] Да, да. Нямам ни еннѡ детѣ веке, ний йма три мончѣтъ, и трѣте ми умрѣа. Нямам ни еннѡ. Едѣн да ми го зѣмът децáта, и едѣн йа. Мртвите. Да съ трийът и тийъ по очѣте. ТГ: Ако ревьт по бѣлийъ свѣт. Просѡп да съ трийът по очѣте слзи [ТГ: Полотенце кладут на руку. (Зачем кладут на руку полотенце?) ФЧ: Чтобы мне утираться больше, чтобы утираться на том свете. <...> ТГ: Полотенце для священников (в дар)? ФЧ: Не для священников. Это на руки. ТГ: Ты подготовила с запасом? ФЧ: Я буду держать на руке. У меня есть дети, дочери. Чтобы утирались и они, а одним – я. (Умершие дочери?) Да, да. У меня нет уже ни одного ребенка, у нас было три мальчика, и все три умерли. Нет ни одного. Одно (полотенце) возьмут дети, а одно – я. Мертвые. Чтобы и они утирали слезы. ТГ: Если будут плакать на том свете. Полотенце – для того чтобы утирать слезы на глазах].

В ноги покойному кладут тряпичную сумочку, в которой все, кто подходит прощаться с покойником после отпевания, оставляют деньги. Считается, что этими деньгами покойный заплатит пошлину на границе этого и того света:

[Защо ти е търбата?] ФЧ: Торбътъ... ми когѣ умръ, ми турвьт и мен торбътъ, дѣка турвьт парѣ. [Къде се тури торбата?]: ТГ: Сѣ у ко́фчѣтъ, ФЧ: у кракѣ. ТГ: Ф торбътъ дѣто да турвьт парѣ, да плáшга вáмъ – гáнѣцътъ междѣ живѣийъ свет и мртвѣийъ свет. С тьвá съ турвьт парѣ в торбѣчкътъ на мртвѣийъ [(Для чего тебе торба?) ФЧ: Торба (платяная сумочка, мешочек)... ну, когда я умру, положат и мне торбу, куда кладут деньги. (Куда кладут торбу?) ТГ: Всѣ в гроб, ФЧ: в ноги. ТГ: В торбу, в которую кладут деньги, чтобы заплатить пошлину – за переход границы между живым и мертвым миром. Поэтому кладут деньги мертвому в торбу].

<sup>15</sup> Рум. *prosóp*, *-soápe* n ‘полотенце’.

Представления о «таможне», границе, на которой платят пошлину (*vámь*, рум. *vátă*), и о том, что покойник должен ее миновать, распространены и на болгарско-сербско-румынском пограничье, где отмечается практика класть деньги покойнику в карман одежды (Бизеранова 2013: 134, 145–146). То же встречается и у болгар Румынии, однако в католической традиции священники выступают против этого обычая, и у болгар-католиков он почти исчез (Васева 2012: 261). Несмотря на то что в разных славянских традициях покойнику в гроб кладут деньги с целью выкупа на том свете, за перевоз через «огненную реку», чтобы «св. Петр пустил его в свою ладью» (Агапкина, Плотникова 1999: 57) и т. д., представление о таможенной пошлине, скорее всего, заимствовано славянским населением вместе с термином (*vámь*) у румын, ср. у румын, у влахов в Сербии и Болгарии представление о переходе через 40 или 44 таможенные границы (Бизеранова 2013: 180, 231); подробно о переходе границы между этим и тем светом в верованиях румын см. (Marian 1995: 286–290). С другой стороны, это верование может поддерживаться общеправославными представлениями о 20 мытарствах, которые проходит душа умершего, известных из включенного в житие Василия Нового видения преп. Григория о мытарствах блаженной Феодоры.

Покойника закрывают белым полотном, на котором отпечатаны или вышиты христианские символы (*пóкроф*); лексема повсеместно распространена в Северо-Западной Болгарии (Бизеранова 2013: 502, карта № 11), видимо, в значении ‘покрывало для покойника’ (в указанном труде на карте дефиниция ‘саван’ двусмысленна, так как слово *саван* может означать как покров, так и рубашку – БЕР 6: 401). *Пóкроф* определяют в первую очередь как «полотно покойнику на глаза» (*платнóто на очите на мртвийъ*, СтД), чтобы у покойника «не было контакта с этим светом» (ТГ), ср. (Васева 2012: 257).

Также старый человек, который приготовил смертную одежду для себя, заботится об «одежде» для того, кого выкопают из могилы при погребении (при положении в могилу нового покойника выкапывают прежнего при условии, что он сгнил до костей, и совершают с костями специальный ритуал). В частности, баба Флора (ФЧ) для своей дочери, гроб которой выкапывают и кости которой сложат отдельно (так называемое вторичное, или повторное, погребение, см. ниже), помимо полотенца для утирания слез подготовила головной платок, который положат на кости или повяжут на череп ее дочери при повторном погребении и который обозначит, что прежний покойник был женщиной.

В селе когда-то существовал широко распространенный у всех славян обычай хоронить незамужнюю девушку в одежде невесты, а неженатого парня – в одежде жениха, однако это помнят только самые старые информанты.

Записаны специфические балканские верования об «одномесечниках» и «однодневниках» (родившихся от разных матерей в один день или на одной неделе)<sup>16</sup>, которых следует разделять в случае болезни или смерти одного из них и над которыми раньше совершали специальный ритуал около реки (СГ), ср. описание этого ритуала в том же регионе в контексте погребальной обрядности: (Маринов 2: 550–552; Бизеранова 2013: 387–389). В настоящее время эти верования и практики, судя по всему, утрачиваются.

**Погребение, могила.** Специального термина для погребения в с. Бэлень-Сырбь не фиксируется, что связано в первую очередь с отсутствием лексики с отвлеченным значением в разговорном языке, каковым является болгарский диалект. Говорят, что человека *закопáвът* ‘закапывают, хоронят’. Погребение происходит после полудня, около часа дня. Покойника в гробу выносят из дома ногами вперед. Следят, чтобы никто не украл веревку (рум. *cordeá, -dèle*), которой были связаны ноги покойника. При помощи этой веревки колдуют – «забирают благополучие из дома, урожай» (*зѝмът спóръ*, СГ, СтД; *зѝмът спóръ на рекóлтътъ*, ТГ), а также «завязывают» молодых, чтобы они не смогли обвенчаться (*врѝзвът вѝнчануту*, ТГ).

СГ: Па съ крадѣ едѝн кордѣл, кдѣ му врѝжът кракáтъ, прáтъ магѝи с нѣго. ТГ: Зѝмът спóръ на рекóлтътъ. Врѝзвът вѝнчануту, младожѣнците не съ жѣнът [СГ: И воруют веревку, которой связывают ноги покойника, колдуют с его помощью. ТГ: Забирают «спор» урожая. «Завязывают» венчание, жених и невеста не женятся].

Священники (*нопóвете*) с церковнослужителями, в частности с певчим (*дáскалу*), приходят с церковными хоругвями (*флáговете, steáguri de ѝntormántáре* ‘погребальные знамена’) к дому умершего. Всего традиционно носят шесть хоругвей, часть из которых черные, а часть – обычные церковные хоругви с образами святых. На хоругви прикрепляют (например, привязывают на древко) заранее подготовленные новые полотенца, которые являются дарами священникам и певчому. Гроб кладут на носилки (*носѝлк’ъ*, сведения о носилках для гроба и та же лексема – *носѝлката* – зафиксированы на северо-западе Болгарии еще в XIX в., см.: Маринов 2: 532), а в последнее время его ставят в катафалк, однако носилки все-таки используют: во время отпевания в храме гроб стоит на носилках. За гробом несут корзины с поминальной едой, а также специальную корзину с подарками участникам похоронного шествия. Про-

<sup>16</sup> Об этих верованиях см. (Плотникова 2004в), там же библиография.

цессия во главе со священниками движется от дома умершего к церкви, женщины по пути голосят по покойному. На перекрестках священники останавливают шествие, поют и «читают молитвы» (ТГ)<sup>17</sup>. Когда процессия приближается к церкви, на колокольне звонарь (это может быть тот же певчий) начинает звонить в колокол (*тѣгли кáмбулуту*); по старому человеку не принято долго и торжественно звонить, по молодым звонят дольше. Покойного в гробу заносят в храм ногами вперед, ставят гроб на носилки так, чтобы покойный был лицом к алтарю. В ногах покойного у гроба помещают крест, в головах ставят три корзины с поминальной едой для поминовения на три дня, на девять дней и для поминовения покойника, которого выкопали при погребении нового, затем отпевают, разворачивают гроб опять ногами вперед к выходу и выносят покойного:

Три кошóве: за трѣ дни, за дѣвет и коѣ вади. Едѣн ко́шник с енó блюдо, енó жѣто, на мáсьтъ, за кой го извáдиле стáрийъ мѣтоф. За стáрийъ мѣтоф. И тѣрва жѣтого, му четѣтъ, и кокалете съ му ф торбѣ тук, на кракѣтъ. Штóm завѣрши слѣжбѣтъ, стáрите уóра го обрáщѣтъ и излázът навѣн [Три корзины: на три дня, на девять дней и (за поминовение того), которого вынимают. Одна корзина с одним «блюдом» (поминальным хлебом), одним коливом – на стол (в церковь) за помин души того, которого выкопали, за помин «старого» покойника. За «старого» покойника. И кладут коливо, отпевают, и его кости (выкопанного покойника) здесь, в ногах (того, которого хоронят сейчас). Когда заканчивается отпевание, старики разворачивают гроб с покойным и все выходят из церкви (выносят покойника также ногами вперед)] (ТГ).

Священник кадит могилу, и покойного опускают при помощи ремней или строп в могилу. Священник символически бросает в могилу землю, могилу закрывают крышкой (плитой). Запрещалось перепрыгивать через могилу, считалось, что из-за этого покойник может «воплотиться»:

Кáа, че да не дóде да трóпа, да бѣа [Говорят, чтобы не пришел стучать, громыхать] (СтД).

Могила представляет собой выложенную кирпичом гробницу,

<sup>17</sup> Ср.: «...обязательный элемент погребального шествия – остановка на каждом перекрестке» (в Видинской области Болгарии; Бизеранова 2013: 228); также: «Если есть священник, носилки ставят на каждом перекрестке и священник кадит покойника. Если нет священника, это делает старая женщина. Покойника кладут на перекресток, чтобы в селе не случилось ничего дурного (*от зло за селото*)» (Маринов 2: 532).



Болгарское кладбище в с. Бэлень-Сырбь. *Каво́у* (могила в виде подземного склепа с крышкой на поверхности). Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

обычно двухъярусную. С одной стороны в могиле остается пустое место с крышкой (*канак*), чтобы опустить в него гроб и затолкнуть на определенный ярус. Если могила рассчитана на четырех человек, то это пустое место находится между этими парами выложенных кирпичной кладкой ярусов. Когда гроб помещают на ярус (*на етажъ*), крышку закрывают и завинчивают (заковывают). Как правило, такая крышка металлическая. Вся конструкция гробницы называется румынским словом *саво́и, -иги* n 'склеп'. Такой *каво́у* дороже, чем обычная гробница, закрываемая плитой. Гробницы распространены также в Северо-Западной Болгарии (Бизеранова 2013: 206; Трефилова 2004: 389), однако там в конце XX в. из-за дороговизны гробниц уже хоронили в обычных могилах. Если есть необходимость выкопать новую могилу, это делают точно так же, как зафиксировано в этнографических описаниях XIX в.: старая женщина (или несколько) идет с мастерами-мужчинами к новому месту, кадит землю, а затем мужчины выкапывают могилу и облицовывают ее кирпичом. После каждения могилы ее могут полить крест-накрест вином (Маринов 2: 529; Бизеранова 2013: 295), здесь это не записано. Могилу роют в день похорон, считается плохой приметой оставлять могилу на

ночь (ТГ); ср. (Васева 2012: 259–260). Ср. сходные практики, связанные с копанием могилы, у румын: (Паня 2017: 57).

В селе сохранилась традиционная архаичная лексика, связанная с оплакиванием покойного и характерная для региона метрополии, откуда переселились болгары (Плотникова 2004а: 576–581, карта П–2–56; Узенева 2004: 340; Трефилова 2004: 390): о плачущих говорят *рѣдѣт* ‘причитают’, о тех, кто умеет оплакивать, – *знаѣт да рѣдѣт* ‘умеют причитать’, *ревѣт убаво* ‘хорошо оплакивают’, *урѣдѣт* ‘оплачут’ (СтД, СГ, ТГ).

После погребения на могиле устанавливают деревянный крест (*крѣс*, *крѣс од дрѣво*), который стоит, пока не начнет гнить. Подгнившие кресты сжигает церковный служка на костре в углу кладбища. По сведениям информантов, на таком костре топят церковный воск. Кресты в обследованном селе являются уникальными и представляют собой практически исчезнувшую в метрополии архаичную традицию. Кресты антропоморфны (в этнографической литературе их принято называть куклами) и различаются в зависимости от пола покойного: женский крест представляет



Мужской и женский антропоморфные деревянные кресты-«куклы» на болгарском кладбище в с. Бялень-Сырбь. За женским крестом (справа) виден старый каменный крест. Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

собой человекоподобную фигуру «в косынке» (*забрáткъ*), с вытянутым концом на «голове»; «на голове» же мужского креста вырезан крест<sup>18</sup>. По истечении года со дня смерти на могиле устанавливают каменный памятник. Существует верование, что покойник носит крест на том свете, поэтому крест делают из дерева, чтобы умершему было легче его носить (СтД, ТГ): «С твѣа съ прѣви од дрѣво, че му е по-лѣко» [Поэтому и делают деревянным, чтобы ему (покойнику) было легче] (ТГ). Ср. такое же предстание у русских старообрядцев (в частности, собств. записи в с. Ново-Некрасовка Измаильского р-на Одесской обл.).

Однако в настоящее время живые практически всегда готовят себе место на кладбище заранее – покупают место, облицовывают кирпичом могилу и устанавливают каменный (мраморный) памятник (*цемѣнтоф крѣс*<sup>19</sup>) в виде белой плиты с крестом. На памятник даже приклеивают керамическую овальную фотографию и на плите пишут (в камне выдалбливают) год рождения. Особенно часто это делают вдовцы, но на кладбище есть и целиком пустые могилы. С одной стороны, эту странную традицию можно воспринять как желание показать собственную состоятельность (у тех, кто *си́лни на пари́*, букв. ‘сильны в деньгах’, могилы более богатые), с другой стороны, оказывается, что это общая тенденция для рассматриваемых ареалов. Так, в Видинской области у болгар встречается та же традиция, которую они перенимают у румыноязычного населения. У влахов Болгарии и Сербии это обычная практика (Бизеранова 2013: 341–343).

Как уже упоминалось, в селе на похоронах участникам похоронного шествия и поминальной трапезы дарят подарки, которые раньше представляли собой домотканые вышитые полотенца, к одному из концов которых при помощи нитки привязывали монету и свечу. В настоящее время их сменили покупные белые носовые платки, обычай привязывать к ним монету и свечу сохраняется. Эти полотенца (платки) называются *повнѣци*, ср.: «*помнѣта* ‘кусочек ткани, платок, который кладут покойнику и дарят могильщику, который первым начал копать могилу’ (Ново Село, Видинская обл.). – От рум. *romneátă* ‘то же’, заимствованного из болг. (см. *пóмен*)» (БЕР 5: 512). Считается, что человек, который будет утираться таким платком, будет поминать покойника. Традиция дарить

<sup>18</sup> Ср. замечание Димитра Маринова в XIX в. о форме крестов в Северо-Западной Болгарии: «Некоторые кресты имеют истинную форму креста, но некоторые совершенно далеки от этой формы» (Маринов 2: 529).

<sup>19</sup> Раньше устанавливали каменные кресты вместо плит с крестом наверху, их можно увидеть на старых могилах, ср. также сходное словосочетание (*цемѣнтова плóча*), обозначающее каменный памятник, в с. Стакевцы Видинской обл. (Трефилова 2004: 391).

подарки за помин души широко распространена в Северо-Западной Болгарии, ср. (Маринов 2: 530–531; Трефилова 2004: 391).

Соблюдается запрет ходить на похороны роженицам, у которых крещеный ребенок, а также родителям, которые просватали детей, но еще не успели их женить:

Кото има дете родено, кото имаш деца годени, за жене, ти... не съоди на смртник, да изнасяш ис къшти, на смртник, умре некой, докуй направи свадбъ, докуй не крштава дете [У кого родился ребенок, у кого просватанные дети, скоро свадьба, ты... не ходят на похороны, не выносишь из дома, – на похороны, если кто-нибудь умер, – пока не сыграешь свадьбу, пока не крестишь ребенка] (ДВ).

**Поминальная пища.** Умершего обмывают, одевают, готовят поминальную пищу. Обмывают покойника пять человек, они же едят и хлеб *пътнинътъ* ‘хлеб (покойному) в путь’, который кладут в воду, приготовленную для обмывания покойного. Этот хлеб кадят, так же как, видимо, и покойника (практикуется и окуривание могилы, см. ниже):

ТГ: Пёт дѹш’. СГ: Тийъ го кѣпѣтъ, па тѣнкъ го премѣнѣтъ, го тѹрѣтъ на мѣсѣтъ, па тин слѣжим там да йѣдѣтъ. Уф водѣтъ, дѣкъ съ го кѣпали. ТГ: Сал тийъ уѡра. Пёт дѹш’. СГ: Йѣдѣтъ лѣбе смѣсено. Фо съ ти прегѣтѣсала<sup>20</sup>. Леп за мѣтвѣя. Пѣтнинътъ. «Айде да прекадим пѣтнинътъ на чѡвѣкъ» [ТГ: Пять человек. СГ: Они его обмывают и потом одевают, кладут его на стол, и мы кладем там (хлеб), чтобы они ели. В воду, где его обмывали. ТГ: Только эти люди. Пять человек. СГ: Едят хлебешек смешанный. То, что ты приготовила. Хлеб для мертвого. «Путнину». «Пойдем покадим “путнину” этого человека»].

Лексема встречается и в других селах с болгарскими переселенцами, например в с. Извоареле – *пътник* (Васева 2012: 254), и широко распространена на территории Болгарии (БЕР 6: 122, 123, статьи *пътник*, *пѣтнина*).

Приготовление поминальной еды – важнейший этап похоронного обряда. Существует постоянный набор ритуальной пищи, которую складывают в большую корзину (*кѡшиник*), располагая ее там в определенном порядке. В обследованном селе сохранились разнообразные поминаль-

<sup>20</sup> От рум. *a pregăti* ‘готовить, приготовить’ (< слав.).



Поминальная корзина (*кóшиник*) на могиле; в центре корзины тарелка с коливом (*жéито*), в которое воткнута свеча, по краям – хлебы *бл'удо* и *крста́ж* и бутылка вина. Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

ные хлебы, каждому из которых соответствует архаичная славянская лексема: *пътнинь* ‘хлеб для покойника’, *крста́ж* ‘хлеб в виде креста’ и *бл'удо* ‘круглый хлеб с украшениями из теста посередине’. В поминальной корзине обязательно должны присутствовать вино, тарелка с коливом (*жéито*), которая ставится посередине, хлебы. Для похорон также пекут 44 круглые булочки *кя́нишки*, в центре которых перед их выпеканием специальной печатью для просфор (*пóсфорник*, *посфорник*) ставят отпечатки:

Мэсим лёп, правим крста́жи, правим кани́шки, лебёте мiнички, патруш патру, правиме повне́ци, батiсти, тураме... кóлко кя́нишки, тóлко такóва... кя́нишки <...> с посфорни́ци... Ге разнесéме откэ́д закопа́ът <...> да дóдэ́т óрата домá да слáгаме па тегiн разна́сяме на сiте óра [Печем хлеб, делаем «крыста́жи», делаем «кани́шки», 44, делаем «повне́цы» (полотенца, поминальные дары), ленты, кладем... сколько «кани́шек», столько такого (видимо, даров)... «кани́шки» с печатью... Раздадим их, как похоронят, <...> люди придут домой (на поминки), мы накрываем на стол и тогда раздаем всем] (СГ).



Ангел Гуджу с печатью *пóсфорник*, с помощью которой выдавливают рисунок с надписью на поминальном хлебе *крѣтаж* и на булочках *кѣнишки* при их изготовлении. Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

Термин *бл'удо* в значении 'обрядовый хлеб' фиксируется исключительно в Северо-Западной Болгарии (БЕР 1: 58; Маринов 2: 535; Узенева 2006: 105, с. Селановцы, община Оряхово, окрестности Врацы; Бизеранова 2013: 506). Лексема *блюдо* (а также *блюдя*, м. р.) встречается уже в старославянских (древнеболгарских) рукописях (однако только в значении 'блюдо, тарелка, миска') и была заимствована в старославянский из германских языков, скорее всего, через моравское посредство, ср. гот. *biuþs*, род. пад. *biudis* 'стол'<sup>21</sup>, древневерхненем. *biutta* 'квашня', 'улей' (Фасмер 1: 178). Можно предположить, что неслучайно именно на северо-западе Болгарии, где слово, вероятно, бытовало не только в письменной, но и в устной традиции, оно развило дополнительные значения ('еда, угощение', 'обрядовый хлеб', 'кутья, коливо', см.: БЕР 1: 58) в результате семантического перехода «круглая тарелка → хлеб, имеющий круглую форму (подающийся на блюде)».

<sup>21</sup> В словаре М. Фасмера дается дефиниция 'блюдо, миска' – видимо, ошибочно, ср. (Гухман б. г.: 258).

Лексема *кръстаж* известна также в болгарском селе в Румынии Извоареле (Васева 2012: 255–256); слово *кръстаж* со значением ‘фигура из теста на обрядовом хлебе, состоящая из четырех полосок теста’ фиксируется, в частности, в Стубеле и Чупрене, Белослатинский район, ‘обрядовый хлеб’ – в Шипке, район Казанлыка (БЕР 3: 52). В Северо-Западной Болгарии распространен поминальный хлеб в виде креста с названиями типа *кръсник* (ср. Васева 1997: 102; Трефилова 2004: 391); поминальный хлеб в виде креста известен и в других районах Болгарии.

Термин *кънишка*, скорее всего, восходит к слову *каница*, которое на болгарской территории может означать не только хлеб, но и ритуальное подношение из нескольких предметов, в основном съестных, имеющих отношение к разным обрядовым комплексам, как правило к свадьбе и родинам, это ‘хлеб, который дарят посаженному отцу’, ‘угощение для посаженого отца’, ‘дары, при помощи которых приглашают (*канят*) на свадьбу’ и др. Считается, что болгарское слово произошло от новогреч. *κανίски* ‘подарок на свадьбу, крещение и т. п.’, слово также заимствовано в арумынский и албанский. Исследователи видят в значении, которое развивает слово в болгарском языке, паронимическую аттракцию («народную этимологию») с болг. *каня* ‘приглашать’ (БЕР 2: 206). Значение ‘маленькие булочки, которые раздают на погребении’, для болгарского ареала уникально.



Поминальные хлебы *бл'удо* и *кръстаж* на столе в церковном притворе. Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

Поминальные хлеба не режут, только разламывают. Ритуальные хлеба *крстаиш* и *бл'удо*, тарелку с коливом жертвуют церкви и священнику. При поминовении священник поливает могилу покойного вином, бутылку которого также носят в корзине для поминальной еды. Всегда, подавая за упокой, произносят: *Съ намѣри на Стѣла* (имя покойного)! [(Пусть) попадет (на том свете) к Стеле!], на это отвечают: *Бог да гу* (*зе*) *прѣсту!* [Да простит его (ее) Бог!].

**Поминовения после смерти и календарные поминки.** После погребения общая поминальная трапеза происходит обычно в доме семьи покойного, если тепло – во дворе дома (*у гувното*). В непостное время запекают мясо, во время поста на столе обычно стоит капуста, картофельный суп, фасоль (*бон*), *пил'аф* (блюдо из риса):

СтД: Ми дѡбѣт от чѣрковѣтъ, гѡтвѣтъ тѹка... Од зарантѣ закѣчѣтъ да гѡтвѣтъ па кой дѡбѣт от там, дѣкъ го закопѣтъ, от чѣрковѣтъ, дѣкъ би мѣтвѣтъ, да йдѣтъ. <...> Зѣмѣтъ мѣси, от тѣйъ, дѣкъ праа свѣдби, пооптѣгнѣтъ, тѹрѣтъ там. ТГ: Домѣ. СтД: У гѹвното. Оптѣгнѣтъ у гѹвното. Йма до трийсе-четирийсе дѹши дообѣтъ. <...> Варѣтъ зѣле, чорбѣ, пѣляф. [Ако се пости?] Варѣтъ бон, чорбѣ картофѡва. <...> Да зѣмѣтъ од жѣтото. Прѣду когѣ да йдѣтъ [СтД: Ну, возвращаются из церкви, готовят здесь. С утра начинают готовить и, кто приходит оттуда, где его хоронят, от церкви, где был покойник, садятся есть. <...> Ставят столы из тех, что используют для свадеб, покрывают скатертью, ставят там. ТГ: Дома. СтД: Во дворе. Покрывают скатертью во дворе. Около 30–40 человек приходят. <...> Варят капусту, суп, рис. (А если пост?) Варят фасоль, картофельный суп. <...> И каждый берет немного колива. Прежде чем начнет есть].

Пьют вино, ракию, сок, однако на кладбище ракию не носят, потому что «не принято» (существует поверье, зафиксированное в северо-восточном и северо-западном болгарских ареалах, что ракия может выжечь глаза мертвому, однако здесь это верование записать не удалось).

Основные поминки после погребения в селе совершаются через три дня, девять дней, три недели, шесть недель, полгода и год (*три дни*, *дѣвет дни*, *три нѣделе*, *шес нѣделе*, *половѣн гѡдинѣ*, *гѡдинѣ*) (ТГ; СтД; СГ). Это в целом соответствует традиции поминовения в Северо-Западной Болгарии (Маринов 2: 542), отличие состоит только в счете по неделям, а не по дням для поминок на 20-й (здесь 21-й) и 40-й (здесь 42-й) день (*три нѣделе*, *шес нѣделе*), что заимствовано болгарскими из румынской традиции, хотя в румынской этнографической литературе чаще встречается упоминание о 40-дневном периоде, соответствующем общеславянским сороковинам (Marian 1995: 255 et al.; Vlăduțiu 1973: 413; Олтяну 2010: 39).

На следующий день после погребения (фактически совпадает с поминовением на третий день) практикуется «опаливание» (каждение) могилы и вещей покойного:

Ше идем да гу прекадим на гробъ. [Коги прекаждат на гроба?] На заран ктѹ гу закопавът, ктѹ нѣска зарантѹ идѹт да го опал'ѹт, така му викаме. Дѹнѹт там малко бѣло цвѣк'е, го прекадѹт па тин си дѹдѹт домѹ жените, оперѹт кѹдѣ лежал тѹй, прекадѹт парцалете па тин йѹдѹт. Па на заран ѹдим да го кадим. [Парцалете му не ги ли изгарят?] Не, ге перѹт, не ге горѹт. Кѹту сѹ пѹ-добрички, ге дадѣш на нѣкой чѹвѣк да ге нѹси, по-сѹрак така [Пойдем покадим его на могиле. (Когда кадят на могиле?) Утром после того, как его похоронят, как сегодня с утра идут его «опалить», так мы говорим. Принесут там маленький белый цветочек, покадят его (покойника) и тогда пойдут домой женщины, перестирают, где он лежал, покадят его одежду и потом садятся есть. И с утра ходим его кадить. (Вещи не сжигают?) Нет, их стирают, не сжигают. Те, что получше, отдашь какому-нибудь человеку, такому, бедному, чтобы он носил] (СтД).

Обычай «опаливать» могилу известен не только в Северо-Западной, но и в Северной Болгарии и представляет собой апотропейную практику – чтобы покойник не «перевосплотился» (Бизеранова 2013: 243–244, ср. *опалване на грѹба* – с. Калипетрово, обл. Силистры, Узенева 2006: 102), ср. (Зечевић 2007: 29). Также одна из мотивировок «опаливания», т. е. каждения покойника, могилы или возжигания на ней свечей, – вера в то, что после каждения путь назад душе уже прегражден и она не сможет вернуться в тело, даже если захочет (Маринов 2: 522).

Термин *опалване* распространен в северном и северо-западном болгарских регионах наиболее широко (в Видинской области помимо него встречаются также менее частотные термины, обозначающие данное обрядовое действие, *чарѹване* и *лекуване*, см. Бизеранова 2013: 494, карта № 3); о распространении обычая «опаливать» или покойника, или могилу и ареальных различиях см.: (Гребенарова 2009: 159–167, 187–189, 194 и карты 61–64). Практика «опаливать» могилу на третий день после смерти распространена на болгарской этнической территории главным образом на севере и на западе (Гребенарова 2009: 187–188). В с. Бзлень-Сырбь время совершения обряда несколько смещено – это четвертый день, так как хоронят на третий день, – но в целом ритуал соответствует тому, что картографируется в этом ареале.

Самыми важными поминками считаются *шес нѣделе*. Как уже упоминалось, считается, что в этот день душа уходит на тот свет и следует облегчить ей этот уход при помощи жертвоприношений (выливают воду и раздают одежду умершего).

Жертвоприношения водой совершаются в болгарско-сербско-румынском регионе и особенно широко практикуются румынами (Олтяну 2010: 40; Васева 2012: 265). В. Васевой в с. Бэлень-Сырбь записано, что в селе воду выливают вслед погребальной процессии, объясняют это так: «чтобы шел дождь» (*за да вали дъжд*) (Васева 2012: 251). У болгар Румынии жертвоприношение водой называют *се пуска водата на умрелия* [выпускается вода покойнику], обычай фиксируется у всех православных болгар, живущих в Румынии (Васева 2012: 265), а также в других болгарских селах в северо-западноболгарском регионе; в с. Бэлень-Сырбь используют выражение *пунтат водътъ*. Термин является переводом рум. *slobozirea apei* ‘освобождение воды’ – обряда, хорошо описанного в румынской этнографической литературе (см., например: Marian 1995: 257–265; Vlăduțiu 1973: 413; Олтяну 2010: 40; Паян 2017: 67), обозначение обряда калькой с румынского *освобождáване на водáта* встречается и на болгарской этнической территории в Северо-Западной Болгарии (Васева 1993: 91). Тот же обычай распространен у восточных сербов (Зечевич 2007: 76). В селе в течение шести недель носят воду из колодца того дома, где умер человек, в три соседних дома – обычно по два ведра. (Сейчас в с. Бэлень-Сырбь каждый день утром на протяжении шести недель носят соседям по двухлитровой бутылке с минеральной водой, которую покупают в магазине.) Эту воду используют для хозяйственных нужд – для приготовления пищи, дают животным.

На *шес нѐделе* на кладбище совершается поминовение покойника, на могилу приносят два ведра воды, в одно из которых кладут небольшой шест, называемый *рабо́ж* (рум. *răbój, -juri n*) – плоский брусок дерева с 42 горизонтальными насечками, которые символизируют 42 дня (6 недель) с момента смерти покойного. На нем дома в течение 42 дней вырезают горизонтальные отметки, каждая из которых обозначает день. Через каждые шесть насечек вырезают Х-образный крест, который обозначает окончание недели. После панихиды на могиле (*гоléма помáнь* ‘большое поминовение’) раздают вещи покойного, священник (вариант: женщины, которые приносят воду) выливает воду около могилы, *рабо́ж* вынимают из ведра и устанавливают его на могиле:

Кой заврши шес нѐделе, му изнесът водътъ, туг го напраа голѐма помáнь, му съ дава за помáнь парцáле, па тугъ (на гробъ) съ турва рабо́ж да съ знаа, че завршил шес нѐделе [Для того (покойника), кто «завершил» шесть недель, приносят воду, здесь, на могиле, совершают большое поминовение, за поминовение его души раздают одежду и здесь втыкают в могилу *рабо́ж*, чтобы знали, что он «завершил» шесть недель] (ТТ).

Лексема *рабѡж* (*рабѡш*) – устар. и диал. ‘рассеченное надвое бревнышко, на котором делают насечки, вместо того чтобы их записывать в блокнот’ (область Смоляна, окрестности Мадана, Ивайловграда, Гоце-Делчева, окрестности Трояна, Севлиева, Плевена), также в Южной, Средней Западной, Северной и Северо-Западной Болгарии зафиксированы лексемы с огласовкой *рабѡшь*, *рабѡш*, *рабуш*, *рабуш*, *рабуко*, *рабес* ‘то же’ (БЕР 6: 136–137). Лексема встречается преимущественно в западной части Болгарии и концентрируется на юге, а также севернее и северо-западнее Стара-Планины. Считается, что в болгарский заимствовано через чеш. *rabuša*, сербохорв. *рабѡш*, диал. *рабуш* из венг. *rovás* с тем же значением, что и в болгарском, однако этимология слова не вполне ясна (там же: 137); также вызывает сомнения и указываемое в этимологических исследованиях направление заимствования. Из болгарского языка слово также заимствовано в румынские диалекты и албанский.

В Северо-Западной Болгарии в поминальной практике на таком предмете (*рабѡш*) обычно отмечают число принесенных сосудов с жертвенной водой (Бизеранова 2013: 503, карта № 12); о том, что насечками на *рабѡже* обозначают число принесенных ведер или дней, в течение

которых носили воду, указывается во всех исследованиях, посвященных поминальной обрядности болгар, соседствующих с румынами, а также в румынской этнографической литературе (Петров 1962; Васева 2012: 266; Васева 1993: 96; Бизеранова 2013; Marian 1995: 255; и др.).

Помимо поминовения по истечении полугода (*за половин година*) и года (*година*) после смерти в селе существует еще одно уникальное поминовение через неделю после годовщины – *заврнинь*, букв. ‘поворачивание’, которое устраивают сейчас только в церкви, а когда-то это делали и дома. Обычай отмечать неделю после годовщины (подобный послесвадебному обычаю через три дня или неделю после свадьбы) нам ранее не встречался:



Тоадер Георге держит *рабѡж* и полученные им поминальные субботние дары (покупные круассаны). Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

Завърнинъ – ена нѣдел’ъ след гóдинъ. Прѣди съ прáвеше и мálкъ помáнь домá, áма сѣка не съ май прáви, е оратѣтъ, че нѣма врѣме [«Завырнина» – неделя после годовщины. Прежде устраивали и малое поминовение дома, а сейчас уже не делают, говорят, что нет времени] (ПД).

Считается, что поминовение нужно совершать семь лет подряд, а затем прекращают устраивать поминки, только подают за упокой души во время календарных поминок. Это связано с архаичными представлениями о пути души на том свете. Болгары в Северо-Западной Болгарии верят, что этот и тот свет разделяет река, которую должна перейти душа. Душа переходит через множество «таможенных» границ (*митници*) в продолжение семи лет, поэтому поминовения совершают семь лет (Бизеранова 2013: 134). Схожи с этими верованиями представления, записанные у восточных сербов: с этого на тот свет душа попадает, проходя по «райскому мосту». Если душа праведна, она легко попадает в вечную жизнь, если же грешна, она теряет равновесие и падает в пропасть, на дне которой ад (*jad*) – грязная вода, кишащая водными гадами. В этой пропасти душа мучается и очищается и после очищения переходит в вечную жизнь. Максимальный срок пребывания в аду семь лет, седьмой год – последний, когда по покойнику совершается поминовение (Зечевић 2007: 32). Семь лет совершают поминовение также влахи и румыны Восточной Сербии (Бизеранова 2013: 344, 346).

По-видимому, с верой в максимальный срок мучений в аду в течение семи лет связаны и необычные ритуальные действия с самоубийцами, которые удалось зафиксировать в с. Бэлень-Сырбь. Самоубийц раньше хоронили вне кладбища, теперь хоронят на кладбище, однако не отпевают по полному чину. Семь лет за самоубийцу не молятся, нельзя подавать в алтарь на проскомидию записку с его именем (*билѣт*), но через семь лет самоубийцу выкапывают и как бы «прощают». Над ним совершают все ритуальные действия, которые необходимо выполнить над только что умершим: его (кости) отпевают и затем поминают как «правильного» покойника – устраивают поминовения на три, девять дней, на три недели, шесть недель, полгода и год. Эта информация о самоубийцах была записана от священников болгарского храма (ММ, ПД). Таким образом, обязательное повторное погребение совершается только в том случае, если человек умер не своей смертью. В остальных случаях повторное погребение совершают только в том случае, если кладут в могилу нового покойника. В Северо-Западной Болгарии повторное погребение совершается в основном так же, как в обследованном селе, и оно тоже окказионально (Маринов 2: 529).

Календарные поминки в целом у болгар Румынии соответствующим поминкам, известным у православных христиан на Балканах. Еженедельно поминальный день – это суббота. Вечером пятницы в конце



Священник Михаил Мога и прихожане покачивают поминальную корзину по окончании заказной субботней панихиды на могиле.

Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

всенощного бдения совершается заупокойная служба, которая продолжается в субботу. На середину храма ставят большой поминальный стол, который обычно стоит в притворе и на котором оставляют поминальную пищу. В обследованном селе во время заупокойной службы на стол ставят корзины с обычным поминальным набором (см. выше), в середине тарелки с коливом возжигается свеча. В отмеченном регионе, а также в Северо-Восточной Болгарии и в Молдавии существует обычай: прихожане при поминовении усопших приподнимают лежащие на поминальном столе хлеба и покачивают ими, создавая волнообразное движение, эти действия имеют типологические параллели и в других регионах проживания славян, ср. полесский обычай *подымать въздух, здымать въздух, качать въздух, снимать въздух* (Афанасьева, Плотникова 1995: 402). Считается, что таким образом живые помогают умершим, чтобы их душам было легче вознестись (*да съ дигне душиът* [чтобы поднялась душа], ТГ). В обследованном селе священник активно включается в эту традицию и даже руководит этим процессом: он первым берется за поминальную корзину и начинает совершать эти движения. Часто народ

образует круг, взявшись за ручки корзин соседей, таким образом получается большая волна, в центре которой стоит священник. Это движение производят и на любых календарных поминках.

Болгары в Румынии отмечают как «свои», характерные для болгарской традиции поминки, так и поминальные дни, которые известны в румынской народной традиции. Румынский поминальный календарь более насыщен, чем болгарский, и включает около 15 дат, подвижных и неподвижных (Magian 1995: 244–253; Олтяну 2010: 39). Основными календарными поминками в селе (родительскими субботами, *задүшници*) являются суббота перед Димитровым днем (*Сфѣти Думітру, Димітровден*), перед Сырной седмицей (*прѣду Сърна нѣдел'ъ*), после Великого поста суббота перед Антипасхой (*Сфѣти Тѳма*, «Пасха мертвых»), а также Троицкая родительская суббота, которая считается самой главной и которую называют по-румынски *Мош'*, ср. рум. *Móși, Móșii* 'предки' (Олтяну 2010: 39). Также как поминальные отмечают Великий четверг (*Вѣлики чѣтвртък, Joi Mare*), ср. то же у восточных сербов (Зечевић 2007: 76, 83–84: Великий четверг – «праздник мертвых»), и Вознесение (*Спăсовден*), с которыми связаны верования, неоднократно фиксировавшиеся на Балканах. Здесь записаны общие для всего карпато-дунайско-фракийского ареала, включая влахов Восточной Сербии, румын, население Восточной Болгарии и греков (Трефилова 2012: 283–284), верования о пребывании предков на земле в весенний период начиная со Страстного четверга или Пасхи и кончая Вознесением или Пятидесятницей. В селе считается, что души умерших приходят в Великий четверг и уходят на Троицу (*Русăлеме*).

Черты поминальных обрядов обнаруживаются в традиции раздавать поминальную пищу на некоторые календарные праздники, ср. то же у румын (Олтяну 2010: 40). Тот, кто может, подает за помин души на Успение Богородицы (15 августа), однако этот день в селе не является обязательным поминальным и скорее относится к календарным праздникам, на которые раздают поминальные дары за усопших<sup>22</sup>.

В день преп. Параскевы Балканской<sup>23</sup> (*cuvioasa (sfânta) Paraschiva, сфѣта Параскѳва*, ТГ; *Петкѳвден*, ВД), 14 октября, когда в с. Бэлен-

<sup>22</sup> Ср. почитание Богородицы и ее дни, «Большую Богородицу» (Успение, 15 августа), когда подают за помин души, и «Малую Богородицу» (Рождество Богородицы, 8 сентября), в румынской традиции: (Ghinoiu 2002: 350–353). Термины с аналогичной внутренней формой, «Большая» и «Малая» Богородица, используются и в Болгарии для обозначения тех же праздников. В Болгарии на Успение Богородицы также практикуется подавать за помин души.

<sup>23</sup> В русской церковной традиции ее принято называть преп. Параскевой-Петкой Сербской, в болгарской – Петкой Тырновской (Эпиватской),



На «малый» престольный праздник, день св. Параскевы-Петки (14 октября), женщины по окончании литургии раздают у входа в храм коливо «за здравие». Фото О.В. Трефиловой. 2013 г.

Сырбь празднуется малый престольный праздник (*málkiiŭ храм*), после службы на выходе из храма несколько женщин раздают коливо «за здравие» (каждый берущий ложечку колива говорит: «Здраве!» [(За) здорвье!]), напротив храма ставят стол с разложенными в индивидуальные пакеты (*пунги* < рум.) поминальными дарами «в честь святой» (*помáнь ф чéст на светицьтъь*, ПГ).

*Петка Търновска (Епиватска)*. В румынских источниках встречается Параскева Ясская, в румынском разговорном языке и в надписях на фресках – «Святая Пятница» (*Sfânta Vineri*). Такая вариативность агиоантропонима обусловлена тем, что мощи преп. Параскевы перемещали по территории Балкан, чтобы спасти от возможного уничтожения их турками (из Велико-Тырнова в Валахию, затем в Сербию, затем в румынскую Молдавию, в г. Яссы, где они находятся и по сей день). Поэтому эту святую называют также преп. Параскевой Балканской (память 14/27 октября), чтобы отличить от вмц. Параскевы-Пятницы (память 28 октября / 10 ноября).

Та же традиция, трансформировавшаяся в практику раздавать угощение с целью обеспечить себе и другим здоровье, проявляется в праздновании дня архангела Михаила (*Р'ангеловден*), 8 ноября, когда в церковь приносят хлеб, состоящий из множества булочек, который священник в конце службы благословляет (*миро́сва*), после чего хлеб раздают *за здра́ве*. На Балканах и, шире, в православной традиции известно почитание архангела Михаила как извлекающего душу из умершего, этот архангел считается «грозным» святым, «грозным воеводой»; у болгар этот день обычно соотносится с поминовением усопших, как и родительская суббота (*Архангелова задушница*), предшествующая ему (в Румынии в целом и в обследованном селе в частности отмечают Димитриевскую родительскую субботу).

К поминальным и одновременно апотропейным практикам восходит и бытующая в с. Бэлень-Сырбь уникальная календарная традиция в день Жен-мироносиц (третье воскресенье по Пасхе) изгонять на кладбище «бобошарку» (оспу)<sup>24</sup> – *помáньтъ на бобошáркътъ* ‘поминовение (умиловствление, дар для) «бобошарки»’. В обрядах этого дня, по видимому, контаминируются календарные поминки и изгнание болезни. Ночью с субботы на воскресенье женщины (обычно 20–30) собираются на кладбище, разводят костер и поют песни (по-румынски), пока не пропойт первые петухи. Затем женщины обходят всё кладбище, кадят все могилы, возглашая по-румынски: «Hristos a înviat!» – «Adevarat a înviat!» [«Христос воскрес!» – «Воистину воскрес!»], – и раздают друг другу дары за помин душ усопших:

Зéмът па кáдът гробищътъ и дáвът помáнь, ена́ на дрúга жeнь: «Съ намéри на то́й, на он’ъ» [Начинают кадить кладбище и раздают «поману», одна женщина другой (дает со словами): «Пусть попадет (на том свете) к этому, к тому (усопшему)»] (ТГ).

Около 4 утра возвращаются домой. С утра после воскресной литургии во дворе церкви устраивают непосредственно «поминки по оспе» (задабривают оспу) – *пра́йм помáньтъ на бобошáркътъ* (СГ). Как следует из нарративов, записанных от нескольких информантов, это ночное бдение у костра с песнями и «поминки» по оспе воспринимаются как единый обряд:

СГ: Бобошáркъ. Па сика не́ май доáда ве́че. Бобошáркъ. Vársát. Такá... при́шки по те́бе. Лежа́а. Па ние пра́йм тук, се́ка го́динь

<sup>24</sup> *Бобошáрка* < болг. *Ба́ба Ша́рка*, букв. ‘бабка Пеструха (Узор)’, эвфемистическое обозначение оспы, обычно ветряной.

пра́им помáньтъ на бобошáркътъ. Облáчаме две децá, ено́ мончé, ено́ момиче го облáчаме. С парцáле сичкуту. <...> На чéрковътъ пра́им за бобошáркътъ. [Как правите?] СГ: Гóтвим, от сичкуту гóтвим. Помáньтъ на бобошáркътъ. Па не́ и съ разбóлвът децá од бобошáркътъ. И кóто се разбóлвът, тин ге одмíне. <...> Пра́им помáнь, облечéм две децá. ТГ: Ф сѣботъ вечертѣ съ пра́ви ед́ин голя́м о́гън в грóбиштето, СГ: ув грóбиштътъ, да, па сед́им па пéйт. Ыма 'ни́ жени́ тук, дéкъ зна́тъ. [Дека на грóбиштето?] В ена́ пѣтэкъ голéма, па накладéм о́гън. Сéко си и донесé по два-три дрѣви. Па <...> гóрим о́гън'. <...> Ено́ мончé, ено́ момиче го облечéм – ма на зарáн, куги́ слáгаме. [С фо ги облачате?] ТГ: Му дáвът носии, нóви носии, го облич́ът, кúту помáнь. [Как изглеждат носите?] Фо́ йска детéту. Нóви дрéхи. [Фо правят децáта?] СГ: Ги облéчът, дóдът там на помáньтъ па и дад́тъ да йд́тъ па стръ́нт домá. [Децáта викат ли нещó?] Не вй́кът нй́шту. [Стоят ли само?] ТГ: Сáмо стой́тъ. [Фо се готви за поманата?] Не вáрим боп. Áко ймаме мéсо, напра́им рeгižoáre, friptúrá, кълк'е. [Оспа. А сейчас ее уже нет. Оспа. Такая... прыщики у тебя по телу. Лежали (во время болезни). И мы устраиваем здесь, каждый год устраиваем «поминки» по оспе. Одеваем двух детей, одного мальчика, одну девочку одеваем. Все в одежде. <...> У церкви устраиваем для оспы. (Как устраиваете?) Готовим, из всего готовим. «Поминки» по оспе. И (чтобы) не болели дети оспой. И если кто заболел, чтобы тогда у него прошло. <...> Устраиваем «поминки», одеваем двух детей. ТГ: В субботу вечером разжигают большой костер на кладбище, СГ: на кладбище, да, и сидим, и (женщины) поют. Есть женщины здесь, которые знают (песни). (Где на кладбище?) На одной тропинке широкой, и разводим костер. Каждый приносит по два-три полена. И <...> разжигаем костер. <...> Одного мальчика и одну девочку одеваем – ну, с утра, когда накрываем на стол для «поминкок». (Во что их одеваете?) ТГ: Ему (каждому ребенку) дают одежду, новую одежду, его одевают, как на поминки. (Как выглядят одежда?) (Одевают в то), что хочет ребенок. Новая одежда. (Что делают дети?) СГ: Его оденут, придут на «поминки» и дадут поест, и уведут домой. (Дети что-нибудь говорят во время «поминокок»?) Ничего не говорят. (Просто находятся там?) ТГ: Просто находятся. (Что готовят на «поминки»?) Не варим фасоль. Если есть мясо, делаем фрикадельки, жарим мясо, куриные голени].

В этом обряде совмещаются апотропейная практика с целью умиловить (изгнать) болезнь, пандемию, причем эта практика дала название всему обряду, и весеннее поминовение усопших, сопровождающееся разведением поминального костра, который может быть квалифицирован не только как поминальный, который «греет» умерших, но и как

пасхальный (о поминальных кострах у славян см. подробнее: Агапкина 2002: 270–272; о пасхальных кострах: там же: 689–692). Поминальные костры у болгар, сербов, а также у румын разжигались, однако, обычно в предпасхальный период – чаще всего в Великий четверг (Агапкина 2002: 270–271; Гребенарова 2009: 151–152; Бизеранова 2013: 352–354); ареал подобных костров включает северо-запад и северо-восток Болгарии, северо-восток Сербии, южный Банат, Румынию (Агапкина 2002: 271, карта 2). То, что в обследованном селе костер «для мертвых» разжигают в послепасхальный период, а не в Великий четверг, вероятно, связано с верованием о пребывании душ умерших на земле от Великого четверга до Пятидесятницы, для которых, видимо, и предназначен этот костер, ср. (Гребенарова 2009: 151).

Следует отметить, что в селе знают о специфическом румынском обычае поминок по живому (*potârnă de viu*, *помань од жиџф*, ТГ), но не практикуют его<sup>25</sup>. В рассматриваемом ареале на болгарско-сербско-румынском пограничье такие поминки совершаются также в некоторых сербских и болгарских селах (серб. *помана за живоџ*, Зечевић 2007: 77–78; болг. *помана за жив*, *помана от животá*, Бизеранова 2013: 371–372).

В обследованном селе не практикуют и не знают о поминальных хоровах (болг. *хоро за мъртвите*, серб. *кóло за дýшу*), распространенных на болгарско-сербско-румынском пограничье у влахов, сербов и болгар (Бизеранова 2006; Бизеранова 2013: 355–368; Зечевић 2007: 91).

**Повторное погребение.** В селе известно и практикуется повторное (вторичное) погребение покойников, которые ислтели до костей. Обычно повторное погребение обязательно тогда, когда в могилу с давно умершим кладут нового покойника. В этом случае ислтевшие кости вынимают, обмывают их водой, поливают вином, рядом кладут женский платок (*чомбёр*) или мужской головной убор (*паларийъ*, *калпáк*), чтобы маркировать пол покойника. Эти кости складывают в маленький гроб (ящик) и ставят в ноги покойному во время отпевания. Таким образом, отпевают сразу двух покойников: старого и нового. При погребении захоранивают и нового, и прежнего покойника. Если тело не ислтело, кости из могилы не вынимают. При этом в селе отсутствует обязательное повторное погребение через определенный срок. Этот срок (семь лет) обязателен только для самоубийцы (см. выше в разделе «Поминовения после смерти и календарные поминки», с. 174).

<sup>25</sup> Подробнее о нем: (Петров 1962; Васева 1993; Анастасова 1999; 2002; Бизеранова 2013: 370–384).

\* \* \*

Погребально-поминальная традиция обследованного села свидетельствует о сохранении у болгар-переселенцев общеполубалканских погребально-поминальных практик и специфических архаических ритуалов и верований, характерных для болгарско-сербско-румынского пограничья. Об этом свидетельствует лексика традиционной духовной культуры, а также зафиксированные верования и реалии. Записанная терминология традиционной духовной культуры распространена на болгарской этнической территории (многие термины встречаются только в северо-западноболгарском ареале), часто она является болгарской по происхождению и сохраняется в диалекте со времени переселения болгар в Румынию: *мртвовец* 'покойник', *тегли да мри* 'мучается перед смертью, агонизирует', *си испраиле ните* 'умер (букв. 'распрямились нити')', *съ уплѣтил* 'воплотившийся покойник', *самодиви* 'женские мифологические персонажи', *кѳчек* 'гроб', *трслѣгъ* 'стебель тростника, мерка для гроба', *пѳкроф* 'покрывало, закрывающий покойника', *пѳтнинь* 'хлеб для покойника', *синийъ* 'ритуальный поминальный стол', *жѳто* 'кутья, коливо', *крѳаиш* 'поминальный хлеб в виде креста', *бл'удо* 'круглый поминальный хлеб с украшениями', *редѳт* 'причитают', *идѳт да го опал'ѳт* 'идут «опалить» его (покойника)', *крѳс* 'крест на могиле', *жѳлим* 'быть в трауре', *задѳишници* 'календарные поминки' и др., см. также Приложение. Румынские заимствования не являются доминирующими, несмотря на то что румынские болгары – билингвы и на лексическом уровне влияние румынского языка на болгарский диалект довольно заметно.

В погребально-поминальной обрядности болгары с Бэлень-Сырбь также сохраняют характеризующие болгарско-сербско-румынское пограничье архаичные верования, а также обрядовые действия и предметы. Среди них практика не оставлять умирающего в темноте; обычай дарить подарки на похоронах; устройство могил в виде гробниц; «опаливание» (окуривание ладаном) могилы; жертвоприношения покойному водой; представления о переходе души границы между тем и этим светом и действия, направленные на обеспечение благополучного перехода; окказиональное повторное погребение; 7-летний период поминовения покойного; верования о нахождении душ умерших на земле от Великого четверга до Пятидесятницы; сохранение аутентичной традиции изготовления поминальных хлебов, антропоморфных крестов и др.

## Приложение<sup>26</sup>

### 3. ПОХОРОНЫ

**3.1.** Умиравший, человек в агонии: *смртнік*; *тэгли да мрі* ‘протягивает смерть’.

**3.2.** Агония, предсмертные страдания: *тэгли да мрі*.

**3.3.** Умерший, покойник: *мртвѣц*, *смртнік*, *запрѣ човѣк* ‘умер человек’, букв. ‘остановился (изнемог) человек’.

**3.4.** Души умерших родителей, предки: *моџи* [moš'] pl. ‘предки’, *strāmōži* [strɔm'oš'] ‘прародители’ pl. (рум.).

**3.5.** Душа человека: *душѣ*.

**3.6.** Загробный мир: *бѣлийѣ свѣт*, букв. ‘белый свет’.

**3.7.** Ад: *їад* (= рум. *iad* n).

**3.8.** Рай: *рай* (рум. также *rai* n). *У райѣ, каа, че би Гѣспот* [В рай, говорят, Бог].

**3.9.** Похороны, погребение умершего: *закопавѣт* ‘закапывают’.

**3.10.** Гроб: *кѣфчек*, *кѣфчегѣ*, pl. *кѣфчези*.

**3.11.** Могила: *грон*, *гробѣ* ‘могила, гробница’. Представляет собой двухъярусную подземную камеру, облицованную кирпичом, с пустующим проходом с одной стороны, откуда на ярусы заталкивают гроб.

**3.12.** Кладбище: *гробѣштѣ(тѣ)* (pluralia tantum).

**3.13.** Саван, риза, полотно, которым покрывают покойника: *рїзѣ де моарте*, болг.-рум. ‘смертная рубашка’ (саван); *пѣкроф* (покров).

**3.14.** Оплакивание покойника: *рѣдѣт* ‘причитают’, *знѣт да рѣдѣт* ‘умеют причитать’, *ревѣт ѳбаво* ‘хорошо оплакивают’, *урѣдѣт* ‘оплачут’.

**3.15.** Женщины, которые оплакивают покойника: нет термина.

**3.16.** Хлеб, который едят при покойнике: *пѣтнинѣ(тѣ)*.

**3.17.** Обрядовый погребальный хлеб, связанный с народными представлениями об архангеле Михаиле, забирающем душу умирающего: нет. На праздник архангела Михаила (8 ноября), *Рѣнгеловден*, пекут хлеб, состоящий из множества булочек, и несут его в церковь, в конце службы священник его благословляет (*мирѣсва*) и хлеб раздают *за здравѣ* (т.е. хлеб не поминальный: *за здравѣ, не даваме там за Бѣг да прѣсти* [за здоровье, не раздаем там за поминовение усопших], СГ).

**3.18.** Хлеб «для мертвого»: *пѣтнинѣ(тѣ)*.

**3.19.** Маленькие булочки без украшений: *кѣниѣшки*, 44 штуки. Круглые булочки с отпечатком, сделанным специальной печатью (*пѣсфорник*).

<sup>26</sup> В Приложении дается кратко заполненная анкета по программе (Плотникова 1996, «Похороны»).

**3.20.** Поминальное блюдо из жита – кутья, коливо: *жѣто* – пшеница, сваренная с последующим добавлением сахара.

**3.21.** Поминальная трапеза в доме после погребения: *помáнь*.

**3.22.** Поминки, сопровождающиеся посещением могилы в течение года: *помáнь*.

**3.23.** Поминки по истечении года со дня смерти: *гóдинь* ‘год (годовщина)’, *заврѣннѣ*, букв. ‘возвращение, поворот’ (через неделю после годовщины).

**3.24.** Поминальные дни в течение календарного года: *зaduшници*, *то̀шѣ*.

**3.25.** Обрядовый хлеб в форме креста на поминках: *крѣташи*, *крѣтажѣ*.

**3.26.** Маленькие булочки на поминках: *кѣнѣшкѣ*, 44 штуки. См. **3.19**.

**3.27.** Траур по покойнику: *жáлим* ‘быть в трауре’.

**3.28.** Повторное погребение: нет болгарского термина *nomen actionis*. Говорят *вáдѣт* ‘вынимают’.

**3.29.** Надгробный деревянный памятник и его форма: *крѣс*, *крѣсть* – антропоморфный деревянный памятник «кукла», форма которого зависит от пола покойника.

**3.30.** Надгробный камень, плита, его форма: *цемѣнтоф крѣс*.

**3. доп.** На похоронах пришедшим проводить человека в последний путь дарят подарки *повнѣци* (ед. ч. не употребляется) – раньше домотканые вышитые полотенца для рук, сейчас белые носовые платки, к одному уголку которых с помощью нитки привязывают монету и свечу.

### Список информантов

АГ – Ангел Гуджу (Gúgiu Ánghel), 1935–2017, образование 4 класса.

ВД – Василе Дан, *дáскалу* [церковный певчий] (Dan Vasíle, dáscaľu), 1937 г. р., образование 4 класса.

ММ – о. Михайл Моба (pr. Móga Miháil), 1971 г. р., священник церкви св. Николая в с. Бэлень-Сырбь.

ПД – о. Пауль Драгомѣр (pr. Dragomír Pául), 1979 г. р., настоятель церкви св. Николая в с. Бэлень-Сырбь.

СГ – Сáфта Геóрге (Gheórghe Sáfta), 1936 г. р., неграмотная.

СтД – Стѣла Душкѣ (Dúșcu Stéla), 1933 г. р., 1–2 класса образования.

ТГ – Тоáдер Геóрге (Gheórghe Toáder), 1957 г. р., высшее образование, председатель Ассоциации «Болгарская радость».

ФЧ – Флоáря Чумпуэру (Ciumpuéru Floárea), 1925–2015, без образования, родилась в близлежащем городе Тырговиште (Târgoviște), в с. Бэлень-Сырбь вышла замуж.

## Литература

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

Агапкина, Плотникова 1999 – *Агапкина Т.А., Плотникова А.А.* Деньги // СД. М., 1999. Т. 2. С. 56–60.

Анастасова 1999 – *Анастасова Е.* Небесное застолье «влахов» // Славянские этюды: сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 36–43.

Анастасова 2002 – *Анастасова Е.* «Наял се като влах на помана» (Още веднъж за помана за жив) // Северозападна България: общности, традиции, идентичност. София, 2002. (Регионални проучвания на българския фолклор; т. 4). С. 60–64.

Афанасьева, Плотникова 1995 – *Афанасьева Н.Е., Плотникова А.А.* Воздух // СД. М., 1995. Т. 1. С. 401–402.

БДА ОТ – Български диалектен атлас. Обобщаващ том. 1–3: Фонетика. Акцентология. Лексика. София, 2001.

БЕР – Български етимологичен речник. София, 1971–2017–. Т. 1–8–.

Бизеранова 2006 – *Бизеранова С.* Помен или празник? // Делници и празници в живота на българина. Варна, 2006. С. 426–433 + ил.

Бизеранова 2013 – *Бизеранова С.* Между живота и смъртта. Погребални и поменални обичаи при български и власи във Видинско. [Враца], 2013.

Българските острови 2007 – Българските острови на Балканите: сб. ст. / [Съст. П. Асенова, И. Ликоманова, Й. Тишева, М. Джонова]. София, 2007.

Вакарелски 2008 – *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи. София, 2008. (Българска класика).

Васева 1990 – *Васева В.* Сходства и различия в погребалните обичаи на български и румънски: дис. ... канд. на ист. науки. София, 1990.

Васева 1993 – *Васева В.* Към проучване на обичая «помана» у български и румънски // Българска етнография. 1993. № 4. С. 91–103.

Васева 1995 – *Васева В.* Наблюдения върху съвременната обредна система на три български села в Румъния // Българите в Средна и Източна Европа. София, 1995. С. 96–102.

Васева 1997 – *Васева В.* Обредни хлябове при погребение и помен (българо-румънски паралели) // Хлябът в славянската култура. София, 1997. С. 94–113.

Васева 2001 – *Васева В.* Адаптивност на погребалните обичаи на преселническите общности (на българите в Румъния и власите в България) // Българска етнология. 2001. № 4. С. 10–28.

Васева 2012 – *Васева В.* Погребалният обряд болгар Румынии (полевые наблюдения 90-х гг. XX века) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. 2009–2011. М., 2012. Вып. 2. С. 248–269.

Генчев 1974 – *Генчев С.* Семейни обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 265–300.

Гребенарова 2009 – *Гребенарова С.* Огънят в обредите на българите: етнографско-ареално изследване. София, 2009.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

Гухман б. г. – *Гухман М.М.* Готский язык. [М.], б. г. [1990-е гг.]. (Б-ка филолога).

Зечевић 2007 – *Зечевић С.* Култ мртвих код Срба / Приредили Б. Јовановић, Б. Зечевић, стручни сарадник Ј. Вуковић. Београд, 2007.

ИСД 10 – Исследования по славянской диалектологии. М., 2004. [Вып.] 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян / [Отв. редакторы вып. Г.П. Клепикова, А.А. Плотникова].

Колев 2005 – *Колев Й.* Българите извън България. 1978–1945 г. София, 2005.

Маринов 1–2 – *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981. Т. 1: Народна вяра и религиозни народни обичаи; София, 1984. Т. 2: Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско).

МДАБЯ – Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб., 1997.

Младенов 1993 – *Младенов М.* Българските говори в Румъния. София, 1993.

Нягулов 1999 – *Нягулов Б.* Банатските българи. София, 1999.

Олтяну 2010 – *Олтяну А.* Жертвоприношения усопшим у румын // Живая старина. 2010. № 4. С. 39–42.

Паня 2017 – *Паня Н.* Грамматика погребальной обрядности / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [пер. с рум. Н. Г. Голант]. СПб., 2017. (Kunstkamera Petropolitana).

Петров 1962 – *Петров П.* Към проучване на обичая «помана» в Северозападна България // Известия на Етнографския институт и музей. София, 1962. Кн. 5. С. 277–314.

Плотникова 1996 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. [2-е изд., испр. и доп.: М., 2009].

Плотникова 2004а – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

Плотникова 2004б – *Плотникова А.А.* Мифологическая лексика сербско-болгарского пограничья // ИСД 10. С. 92–142.

Плотникова 2004в – *Плотникова А.А.* «Одномесечники», «однодневники» // СД. М., 2004. Т. 3. С. 533–534.

СД – Славянские древности: этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.

Стойков 2002 – *Стойков С.* Българска диалектология. София, 2002.

Телбизовы 1963 – *Телбизов К., Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения и книжнина. София, 1963. Кн. 51.

Толстая 2012 – *Толстая С.М.* Смерть // СД. М., 2012. Т. 5. С. 59–71.

Трефилова 2004 – *Трефилова О.В.* Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, район Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // ИСД 10. С. 355–398.

Трефилова 2012 – *Трефилова О.В.* Народная мифология из Твърдицы (Болгария, Верхняя Фракия) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2009–2011. М., 2012. Вып. 2. С. 271–285.

Трефилова 2016 – *Трефилова О.В.* Терминология родства у болгар Румынии (по материалам экспедиции в округ Дымбовица, Мунтения) // Исследования по славянской диалектологии. М., 2016. [Вып.] 18: Актуальные аспекты изучения лексики славянских диалектов. С. 120–159.

Узенева 2004 – *Узенева Е.С.* Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Глоговица, Трынский край // ИСД 10. С. 298–354.

Узенева 2006 – *Узенева Е.С.* Лексика народной культуры трех сел Северной Болгарии // Исследования по славянской диалектологии. М., 2006. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. С. 95–113.

Фасмер 1–4 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и дополнения О.Н. Трубачева; под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. 3-е изд., стер. М., 1996.

ФРБЯ – *Ничева К., Спасова-Михайлова С., Чолакова К.* Фразеологичен речник на българския език. София, 1974–1975. Т. 1–2.

DRR – Dicționar român-ruș = Румынско-русский словарь / Bolocan G., Medvedev T., Voronțova T. et al. Chișinău, 2004.

Ghinoiu 2002 – *Ghinoiu I.* Sărbători și obiceiuri românești. București, 2002.

Marian 1995 – *Marian S. F.* Înmormântarea la români. Studio etnografic / Ediție critică de T. Teaha, I. Șerb, I. Iușiu. București, 1995.

Vlăduțiu 1973 – *Vlăduțiu I.* Etnografia românească. Istoric. Cultura materială. Obiceiuri. București, 1973.

---

---

М.В. ЯСИНСКАЯ

## КАЛЕНДАРНЫЕ ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ СЛОВЕНЦЕВ

---

---

**В** похоронно-поминальной обрядности, как правило, долгие сохраняются архаические черты, чем в других областях традиционной народной культуры. Она оказывается более устойчивой и менее восприимчивой как к временным, так и к пространственным изменениям (например, в ситуации кросскультурных контактов пограничья), поэтому она представляет особый интерес для исследователей. В настоящей статье речь пойдет о календарно приуроченных поминальных днях у словенцев.

Словения является преимущественно католической страной (за исключением Прекмурья, где наряду с католиками проживают протестанты), поэтому поминальный день приходится на общую для всех католиков дату 1–2 ноября, двоянный праздник, объединяющий День всех святых (словен. лит. *Vsi sveti*) и День поминовения умерших (словен. лит. *Dan spomina na mrtve*). Праздник всех святых был установлен папой Бонифацием IV на 13 мая, первоначально он праздновался как день памяти всех мучеников (Токарев 1978: 18; Kuret 1989: 92). Со временем, когда мучеников в католической церкви канонизировали уже очень много, был введен общий день для поклонения всем мученикам. Затем он постепенно распространился и на других святых, не только мучеников. В IX в. папа Григорий IV перенес празднование Дня всех святых с 13 мая на 1 ноября. День поминовения усопших был назначен позже, в начале XI в. (Ložar-Podlogar 2004: 692; Kuret 1989: 92). Вообще объединение этих двух событий не случайно, так как грань между святыми и простыми умершими не столь очевидна: католики верят, что на самом деле существует гораздо больше праведников, чем официально канонизировано церковью, поэтому в День всех святых также почитаются неизвестные святые праведники, о которых известно только Богу. В день памяти усопших католики молятся о мертвых, особенно о тех, кто пребывает в Чисти-

лище, где, согласно католическому вероучению, Бог очищает души от последствий греха, чтобы они затем могли войти в рай.

Оказавшись в календаре по соседству, эти два события слились в единый обрядовый комплекс, в котором День всех святых выступает как канун дня мертвых: поминальные мероприятия начинаются уже вечером в День всех святых. На эту особенность словенского поминального комплекса обращает внимание А.А. Плотникова (Плотникова 2004: 195).

Несмотря на позднейшее христианское осмысление значения праздника как дня молитвы об усопших (дня, когда Бог отпускает мертвых из Чистилища навестить своих живых родственников), в основе праздника до сих пор лежат архаические языческие представления, связанные с культом предков. Прослеживаются также отголоски древней веры в то, что предки непосредственным образом могут повлиять на плодородие и урожай, следовательно, необходимо их задобрить, чтобы обеспечить себе плодородный и успешный год.

Материалом для данной статьи послужили полевые записи, сделанные в двух пограничных областях: на границе Словении и Венгрии – в Прекмурье и Порабье (экспедиция 2018 г.) и на словенско-итальянском пограничье (работа велась в основном со словенцами, проживающими на территории Италии<sup>1</sup>; экспедиции 2017–2019 гг.) (Пилипенко, Ясинская 2018; Пилипенко, Ясинская 2018а). Полевые записи были дополнены материалами из этнографической литературы, привлекались также архивные источники (материалы И.А. Бодуэна де Куртенэ, хранящиеся в Архиве РАН в Санкт-Петербурге).

**Номинация поминального дня.** Поскольку поминальный комплекс фактически включает в себя два события, номинация может тяготеть или к первому (День всех святых – *Vsi sveti*), или ко второму (День мертвых – *Dan spomina na mrtve*, *Dan vernih duš*). По данным Н. Курета, на которые опирается и А.А. Плотникова при составлении карты (Плотникова 2004: 604–612), на территории Словении распространены следующие наименования поминального дня: 1) связанные с Днем всех святых (01.11): *Vsésvati* (Зильская долина), *Vsi sveti* (Целье, Любляна, Нотраньска, Доленьска, Рибница, Бела Краина), *Sisvejcovo* (Прекмурье); 2) связанные с Днем мертвых (02.11): *Dušni dan* (Прлекия), *Dušno*, *Dušni dan*, *Dušni den*, *Dušje* (Прекмурье), *Dušni večer* (Каринтия), *Dan vernih duš* (Подьюна). Кроме этих двух моделей, имеется также заимствованная форма: на словенско-итальянском пограничье поминальный день называется *Vahti* (*Vahte*), именно так именуют этот день все опрошенные нами информанты. В ка-

<sup>1</sup> Бенечия, или Венецианская Словения, – часть Италии, где проживает автохтонное словенское меньшинство.

честве альтернативы приводилось каноническое словенское церковное название – *Vsi sveti, Dan mrtvih (Dan spomina na mrtve), Dan vernih duš*. От названия *Vahti* было образовано название детей, обходящих дома и собирающих хлебцы (*vahtič*), а также наименование хризантем (типичных цветов, которыми традиционно украшали могилы) – *vahtenci*. Этимологию слова *Vahti* М. Сной возводит к нем. *Weihitag* ‘праздник’. Первоначально заимствованная форма *Vāhtah* воспринималась словенцами как п. п. мн. ч., поэтому к ней была дополнительно воссоздана новая форма им. п. *Vāhte*. Нем. *Weihitag* представляет собой составное слово из *weihen* ‘посвятить’ и *Tag* ‘день’. В словенском языке значение, вероятно, возникло в результате утраты первой части нем. словосочетания *\*Allerheiligen Weihitag* ‘праздник всех святых’ (Snoj 2015: s.v. *Vahti*). Сами информанты возводят его к нем. *wachen* ‘бдеть’ (слов. лит. *vahta* ‘стража’), этого же мнения придерживается и Н. Курет, а вслед за ним и Х. Ложар-Подлогар, автор статьи в «Словенском этнологическом лексиконе». Возможно, в этом случае происходит аттракция двух заимствованных из немецкого языка лексем – *Weihitag* и *wachen*. Этому способствует также близость контекстов, в которых обе лексемы употребляются. Ср. *vahtati mrliča* ‘сторожить покойного, бодрствовать при покойном’ (из ср.-в.-нем. *Wachte, Wacht* ‘стража’) – в обоих случаях речь идет о действиях, связанных с покойником (Snoj 2015: s.v. *Vahta*). Согласно данным «Словенского этнологического лексикона», название *Vahti*, помимо Бенечии, встречается также в Полянской долине (Гореньска), а также в регионах Нотраньска и Приморска, на Кресе оно отмечено в форме *Vahte* (Ložar-Podlogar 2004: 692).

**Богослужение.** Все информанты в связи с 1 и 2 ноября упоминали церковные торжества: мессы, усиленную молитву с четками (*rožni venec, rozenkranc* ‘рожанец’), молитвы на кладбищах в сопровождении процессии священников, освящающих могилы (раньше молились у каждой могилы, а сейчас из-за нехватки времени читается общая молитва за всех умерших). Наши информанты не упоминали, однако из литературы известно, что в праздник Всех святых полагалось соблюдать строгий **пост**. Если человек не постился в этот день, считалось, что тогда он должен будет поститься в день памяти каждого святого индивидуально. Детям объясняли, что лучше сейчас попоститься один день всем вместе, чем потом каждому по отдельности терпеть муки в Чистилище (Kuret 1989: 92–93). В Канальской долине в этот день служили когда-то три мессы (Gliha Komac 2014: 52).

**Колокольный звон.** В Терской долине (Лузевера, Платискис) отмечали, что на *Vahti* целую ночь звонили колокола за *te-rance (te-dušice)* – души умерших. Об особом колокольном звоне говорили и информанты из Надижской долины (ГС, Сан Пьетро-аль-Натизоне), где звон длился час с перерывами. В окрестностях Горицы звонили всю ночь. Считалось,

что звон будит души умерших, приглашая их прийти в мир живых, а звон на следующий день, напротив, сообщает им, что пора отправляться обратно, на тот свет (Kuret 1989: 93–94). В Брдах (АК, Сан Флориано-дель-Коллио) отмечали, что звон продолжался целый день. Необычный колокольный звон, связанный с поминальным днем, вспоминали и информанты в Прекмуре: *Za prvi november to kar se jaz spomnim, v Nedeljice se je zvonilo vsako uro, za rajne, ne, potem tudi so molitve bile za rajne v župninski cerkvi, ne... je pa v vsakem zvoniku najmanjši zvon, pravijo mi slovensko nauček, ne vem kak je po prekmurske, pravijo vedno ko za verne duše zvonijo, ne...* [На первое ноября, это я еще помню, в Неделице звонили каждый час за покойных, потом еще и молитвы были за покойных в приходской церкви... на каждой колокольне самый маленький колокол, словенцы его называют «научек», не знаю, как по-прекмурски, говорят, что он всегда звонит «за верные души»...] (ВК; Неделица). В Прекмуре некоторые зажиточные семьи платили звонарям, чтобы они отдельно звонили за умерших в этих семьях (Pšajd 2017: 186). О роли и значении колокольного звона говорит и тот факт, что, когда умирал кто-то, по характеру зауспокойного звона можно было определить, умер человек из данного села или из соседних, мужчина или женщина, молодой или пожилой (АВ, Крижевцы в области Горичко).

**Посещение кладбищ.** Накануне праздника убирались на кладбищах, украшали могилы. В Канальской долине (АВ, Уговицце) украшали мхом и бумажными цветами, в послевоенное время торжества происходили также у военных памятников и могил. На кладбищах зажигались свечи, по тому, как горит свеча (ровным или неровным пламенем), можно было судить, перешли умершие в рай или еще страдают в Чистилище. Словенцы верят, что в этот день умершие, которых временно выпускают на землю, сидят на своих могилах и ждут тех, кто придет их проведать (Kuret 1989: 94). В этот день нельзя смеяться, нельзя ходить в кабак, следует только молиться «*za verne duše*». Молятся с рожанцем (католическими четками) и кадят можжевельником, так как верят, что этот дым нравится мертвым. В настоящее время информанты сетуют, что посещение кладбищ превращается в некоторое соревнование – кто богаче украсит могилу, однако еще Н. Курет об этом писал применительно ко второй половине XX в. (Kuret 1989: 93). Информанты сообщают, что некоторое время назад, когда появились пластиковые фонарики, заменившие обычные восковые свечи, родственники старались поставить на могилу как можно больше таких фонариков<sup>2</sup>. Также пожилые люди с сожалением

<sup>2</sup> В последнее время этот обычай осуждается, против него выступают в том числе и священники, так как пластик загрязняет окружающую среду, а забота об экологии в наши дни ставится в Европе во главу угла.

констатируют, что священник теперь не уделяет внимания каждой могиле, молится на кладбище в одном месте (например, в часовне или у общего креста) за всех покойников, на нем похороненных, тогда как раньше обходили с процессией все могилы.

**Обрядовая пища.** Поминальная пища, которую готовили в Словении, различалась в зависимости от региона и его кулинарных традиций: если на западе это могла быть полента (ит. *polenta* – каша из кукурузной муки), то на северо-востоке – различного рода выпечка типа штруделя. Так, кукурузная каша и каштаны в качестве поминального блюда встречаются в Терской долине: *ocikana*, *pólita* – полента, политая маслом (VČ, Лузевера; Таипана, Монтеаперта), печеные каштаны (ММ, Платискис). В Прекмурье и Порабье в качестве поминального блюда встречается каша из проса, еще упоминаются особые пироги с начинкой из репы – *repnjače*, а также другая выпечка: *beliše*, *kropce*, *zolniki* (*zoyniki*), *bibe*, *retaše* – штрудели из вытяжного теста с различными начинками. В функции ритуальной пищи, которую оставляли для мертвых на ночь, использовалось также мясо (чаще куриное), виноград (Pšajd 2017: 186–187).

Поминальный хлеб (хлебцы). Вообще поминальный хлеб в том или ином виде известен практически всем словенцам. Различается состав (мука, наличие или отсутствие начинки), форма, количество, способы раздачи и адресаты, его получающие. Чаще всего в качестве поминального хлеба использовались специально испеченные булочки (*kruhki*), которые раздавались нищим или детям (обычай раздавать хлеб в некоторых регионах был приурочен также и к крупным похоронам). В регионах Гореньска, Доленьска и частично Нотраньска их пекли из гречневой муки или из муки различных сортов. Самое распространенное название этих булочек – *prešce* или *preščice*, в области Доленьска – *oprešce*, в окрестностях Церкна – *prešcarji*. По мнению Ф. Безлая (Bezljaj 1995, III: 115), а вслед за ним М. Сноя, слово *pręsta* заимствовано из ср.-в.-нем. бавар. исходного слова, соответствующего ср.-в.-нем. *brez-te*, ст.-в.-нем. *brezziita* ‘presta’, которое является заимствованием из ср.-лат. *\*brac(c)hītum* ‘печенье, форма которого напоминает скрещенные руки’. Это слово в свою очередь заимствовано из латинского *brac(c)hiātus* ‘имеющий руки’, производного от лат. *brac(c)hium* ‘рука, часть руки между локтем и запястьем’ (Snoj 2015: s.v. *Pręsta*). Интересно, что от этого же немецкого заимствования происходит и венг. *perec* ‘пирог’, широко используемое в Прекмурье и Порабье (Bezljaj 1995, III: Ibid.). Н. Курет объясняет это наименование через связь с прилагательным *presen* ‘пресный, не кислый’ (хлеб), что, очевидно, можно отнести к области народной этимологии (Kuret 1989: 96). В Словении встречаются и другие названия хлебцев, выпекаемых на поминальные дни: например, в Чернучах близ Любляны

эти хлебцы назывались *dušice*. Название поминального хлеба *dušičku* известно также в Чехии (Валенцова 2016: 67). В области Нотраньска, особенно в районе Роут над Логатцем, они называются *vahtiči*, *vahčiči*, *vahčiki*, в Жирах – *vahče* (название, производное от наименования Дня мертвых – *Vahte*). В Каринтии в Роже пеклись хлебцы продолговатой формы, называемые *krži* (*kržiči*, *kržeji*), а дети, которые их собирали, соответственно именовались *kržarji*. Наименование, производное от этого же корня, – *kržiče* встретилось и в Канальской долине (LS, Кампоросо). Одновременно в Каринтии пеклись и другие виды поминального хлеба, названия которых мотивированы, как правило, наименованием сорта муки, из которого они изготавливались: *sirkovec* (кукурузный, от *sirek* ‘кукуруза’), *ajdovec* (гречневый) и т. д. В восточной Штирии (Мурско поле) на поминальные дни пеклись творожные пироги *krapce* (*krapče*, *krapci*) для того, чтобы подавать их в качестве милостыни бедным. В Штирии (Мотник) хозяйки также пекли гречневые *žganci*. Наконец, поминальные булочки могут именоваться *hlebci* (*hliebac* – Nsg). Например, такое название встретилось в наших полевых записях из д. Соводне (провинция Гориция): *smo hodili po hišah pobirat hliebac* [мы ходили по домам собирать хлебцы] (МČ, Савонья д’Изонцо).

В Бенечии каждая хозяйка пекла хлебцы из кукурузной или ячменной муки размером 10–12 см в углях и золе. Потом, под фриульским влиянием, их стали делать из пшеничной муки, позднее отдельные хлебцы заменили фриульские *panjote*, состоящие из четырех или восьми частей (*kroštinov*), которые можно было разделить на отдельные части (Kuret 1989: 99). Наши информанты в Бенечии для поминального хлеба также используют слово *prešce*; название *vahtiči*, *vahni hleb* в значении ‘поминальный хлеб’ нами зафиксировано не было (хотя эти наименования упоминаются Н. Куретом с локализацией в окрестностях Горицы и на Красе). В Трчмуне (Терцимонте) хлебцы назывались *vahče*, *vahčiče* (Kuret 1989: 99). Также в Бенечии параллельно встречается наименование *hlepčiči* (ЕС, Массаролис), *hlepce* (РТ, Терцимонте), которое употребляют наши информанты. Характерной чертой данного региона можно считать то, что наряду с типичным для словенцев названием в Бенечии фигурируют итальянские аналоги: *panin*, *panjut*, *panjoka* (*panjota*, *panjola*): *čekor so bli žlahta, kje, so dal po dva panina* [а если были родственники где-то, давали по два *панина*] (МТ, Вернассо), также был зафиксирован обычай раздавать наряду с хлебом кукурузу (SB, Кросту).

Соответственно, обычай ходить собирать хлеб по домам имел наименования: *hlébce brát* (Трента), *hlébce nabirat* (Брда), *hlébce zbirat* (Верхнесавская долина), *prešice brát* (Гореньска), *prešice pobirat* (Толмин, Идрия, Церкле), *gredó na krúhe* (Железники), *hódití po krápiče* или *krápčevat* (Зильская долина) (Šega 2004: 470–471).

**Способы раздачи хлеба.** Испеченные ритуальные хлебцы могли предназначаться, во-первых, для членов семьи (они съедались во время семейной трапезы); некогда этот хлеб делили между собой все домашние, включая тех, кто служил при доме; в некоторых местах его давали всем, кто помогал при уборке жита (гречихи) (Kuret 1989: 97). Во-вторых, хлебцы могли предназначаться в качестве милостыни за помин душ умерших. Хлеб могли раздавать у кладбищенских ворот или около церкви (такой обычай зафиксирован в Штирии в окрестностях Лютомера и в Глобаснице). Вместе с хлебом иногда угощали яблоками, грушами, картофелем, кукурузой. Хлебцы дарили с тем, чтобы принимающий их молился за умерших. Обычай раздавать хлебцы (и, соответственно, ходить собирать хлебцы) распространен в большинстве регионов Словении. При этом, как правило, речь идет именно об обходах домов на День всех святых или в День верных душ. Каждая семья должна была отправить кого-то за хлебцами, обычно в этих обходах участвовали женщины или дети. При этом нужно было обязательно постучаться в каждый дом: если в каком-либо не появишься, будет большая обида, которую обидчикам не простят, а припомнят в течение года; причем обида не для живых, а для мертвых. Нужно было идти также в дома тех, с кем плохие отношения, потому что обиды живых не должны касаться мертвых (Kuret 1989: 99). Каждый собирающий получал столько хлебцев, сколько человек в его семье (или же по количеству покойников в той семье, которая раздает хлебцы), и все должны молиться за души той семьи, которая подает хлеб. В Бенечии родственникам выделяли больше хлебцев, иногда целую паньоту (*panjota*), в некоторых домах вместо хлебцев давали кукурузные початки, *panole* (*panovlju kukuruze* – GC, Понтеакко).

Когда подавали такой хлебец, нужно было отвечать: «*Bog se usmili vernih duš v vicah!*» [Да смилуется Бог над верными душами в Чистилище]; «*Boglonaj vam in vernim dušam v vicah!*» [Бог отблагодарит вас и верные души в Чистилище] (Kuret 1989: 98). В окрестностях Идрии полагали, что получившие такой хлебец должны прочесть за умерших столько раз молитву «Отче наш», сколько травинок уместится под этим хлебцем, если его положить на землю, то же самое говорили детям в окрестностях Церкно (Ibid.). В ряде поверий, связанных с раздачей поминального хлеба, прослеживается архаическая связь культа мертвых с плодородием. В некоторых домах пекли несколько сотен таких хлебцев и все старались раздать, так как это грозило неурожаем в следующем году, оставшиеся не розданными хлебцы – плохая примета, чем больше их раздать, тем лучше (Ibid.: 97).

Судя по данным, зафиксированным в этнографических источниках, на которые ссылается Н. Курет, хлебцы изначально собирали нищие, затем их постепенно заменили дети (нищие исчезли, изменилось

отношение к бедности). В окрестностях Шкофья-Локи хлеб подавали в окно нищим, которые бродили группами. В окрестностях Бледа хлебцы раздавали детям (Горье), беднякам давали в районе Менгеша. В области Доленьска хлебцы собирали дети бедных родителей. Наутро дети считали, кто сколько хлебцев добыл. В западной Словении (Трента) мельники изготавливали хлебцы из кукурузной муки для всех своих клиентов. В источниках конца XIX в. сообщается, что некоторые нищие набирали столько хлеба, что его хватало на несколько месяцев, даже приходилось засушивать хлебцы на зиму. В Каринтии пекли на Всех святых или *sirkovec*, хлеб из кукурузной муки, или *mižnjak* – из ржаной, или *ajdovec* – хлеб из гречневой муки, молока и меда, а сверху посыпали маком. В Штирии в окрестностях Лютомера хозяйки пекли *krapci* – тонкие пироги, намазанные сыром, затем они несли эту выпечку и молодое вино к церкви, а потом раздавали это все бедным. В этот день даже деревенские пастухи не ходили на пастбище, а ходили с корзиной от дома к дому и просили пироги, яйца, сыр – кто что даст. В Каринтии в Подьюне перед Второй мировой войной пекли маленькие продолговатые хлебцы или хлеб из ржаной муки, который резали на кусочки. В Глобаснице поминальный хлеб называли *mižnjak*, его делили около церкви. С упадком натурального хозяйства вместо хлеба стали подавать беднякам деньги. Интересная деталь, не отмеченная больше нигде в Словении, – это особая форма хлебцев: в Пилберке пекли хлебцы в виде земли с врезанными в нее крестами. Их полагалось есть еще горячими. При выпекании хозяйка бросала один хлебец в огонь, приговаривая, что это «*za duše v vicah*» [за души в Чистилище] (Kuret 1989: 103). Подобный обычай бытовал и в Венеции: *Moja kužina je guorila, de se marve varže tu oginj za te dušice. So nimar pravli, de za Vaht dušice so uone an de se vračajo tu njih hiše* [Моя двоюродная сестра говорила, что в огонь бросали крошки для душечек. Всегда говорили, что на День мертвых душечки выходят и возвращаются в свои дома] (Tomasetig 2010: 99).

В окрестностях Церкна существовало поверье, что кто раздаст больше хлебцев, тот сам после смерти быстрее преодолет Чистилище и попадет в рай. В окрестностях Випавы кроме хлебцев также раздавали каштаны (каштаны считались поминальным блюдом в Европе, например во Франции). В Италии еще со времен древнего Рима существовал обычай поминать умерших бобами. Их раздавали также за помин души; в наше время бобы заменили конфеты, по форме напоминающие бобы (Токарев 1978: 18). В Венеции в качестве участников обходов наши информанты называли в основном детей (многие вспоминали, как сами детьми ходили собирать хлебцы – *prešce brat*). В этот день не ходили в школу и прямо с утра шли с мешками, которые им шили родители из старой одежды, за хлебцами. Дети приносили полные мешки таких

хлебцев, затем возвращались домой, высыпали добычу и снова шли собирать. В Надижской долине раньше также подавали картофель, кукурузу, кто был побогаче – также и деньги. Хлебцы пеклись не во всех семьях, а только в более зажиточных. Их раздавали более бедным семьям (это был хлеб «*za te-dušice*», «*za vaht*»). Дети брали хлеб и молились за души умерших (подробнее о раздаче хлеба в Надижской долине см.: Specogna 1959: 210–211). В некоторых регионах сборщики хлебцев обозначались особым термином. Так, например, в Брдах они назывались *vahtiči*, кроме хлеба им давали орехи, фиги, печенье, каштаны, фрукты, кто-то давал деньги, у кого что было. Иногда ходили и взрослые из бедных семей (ML, Малкина).

В Надижской долине вечером на День всех святых также практиковались обходы домов женщинами-«колядницами», они пели или читали специальные *dušne kolednice* («задушные колядки») (Kuret 1989: 100–101). Интересно, что в Прекмурье и Порабье, где обходы домов практиковались во все зимние календарные праздники, именно обходов, связанных с поминальными днями, отмечено не было. Поминальный хлеб пекли для домашних, а также оставляли на ночь для якобы возвращающихся в эту ночь душ предков.

Раздача поминального хлеба нищим и детям символизирует угощение душ покойников. Вероятно, этот обычай является более поздним по сравнению с оставлением пищи для умерших в домах (и на могилах). Он возник благодаря тому, что христианская церковь видоизменила архаический обряд жертвоприношения душам предков с целью задобрить их, так как они могли повлиять на урожай в будущем году, заменив его раздачей хлеба в качестве милостыни, с тем чтобы получающие ее молились за души усопших.

**Гости с того света.** По данным Н. Курета, вера в то, что мертвые в эти дни возвращаются в свои дома, распространена практически по всей Словении (и, шире, по всей Европе; например, о фриульских поверьях, связанных с Днем мертвых, см. Nicoloso Ciceri 1982: 892). Этой верой обусловлены различные обрядовые действия, совершаемые в это время в доме. Согласно архаическим представлениям, основное, в чем нуждаются гости с того света, – это пища, свет и тепло.

В Терской долине после ужина оставляли на столе немного пищи, потому что верили, что ночью покойники (*te-ranci*) возвращаются в свои дома (VČ, Лузевера). Также для них зажигали свет и не запирали дверь, чтобы они могли найти дорогу. В Плестище рассказывали, что в каждом углу дома в этот день сидело по одной душе: *tu wsacim piču je biw dan* [смех] *ka so štiri piču, ko angoli... na wsaket kotu je bič, ená dušica* [в каждом углу был один, вот четыре угла, как ангелы... в каждом углу было по одной душечке] (MM, Платискис). В Надижской долине ставили свечи в

разных местах дома: *Za te martve so kladli lumine če na okna an če na vrata an če po hiš. Toule za te martve, ki tisto nuoč se vračajo* [Для мертвых ставили свечи на окна и над дверью и по дому. Это делали для тех мертвых, которые возвращаются в эту ночь] (Tomasetig 2010: 92).

В Канальской долине полагали, что вечером накануне нужно посылнее протопить дом, потому что мертвые приходят погреться (AV, Уговицце). В Зильской долине топили печь и ставили возле нее лавку, на которой раскладывали зимнюю одежду, чтобы души могли отдохнуть в тепле (на эту лавку нельзя было садиться никому из живых), а если кто-то не подготовил такой лавки – слышал ночью плач и скрежет зубов (Kuret 1989: 102). Обычай жарко топить печь, чтобы согреть покойников, известен также в Германии (Токарев 1978: 138). С этой же целью зажигали лампаду: *so dali v en kozarec malo olja in vode in potem gor so dali... lučka... mama je zmeraj nardila ogenj tam, da je blo zelo toplo, ker je rekla, da se... duše se pridejo segret* [в стакан наливали немного масла и воды и потом туда вставляли фитиль... огонек... мама всегда разводила огонь, чтобы было очень тепло, потому что она говорила, что души придут греться] (Gliha Komac 2014: 52). Святой водой души должны омыться и охладиться, маслом умастить раны, свет освещает им затемненные глаза, они подкрепятся хлебом из домашней муки (Kuret 1989: 94). В Жабницах (Camporosso) боялись душ, полагая, что они прячутся в доме под лавками (Ibid.).

Пищу для покойников оставляли на ночь на столе и в Порабье: *Na sisvejcovo večer so tū navado meli stari lidgé, večfelé rani na stoli njavati. Zdaj prej pridejo nazaj pokojne duše, ka do tan jele na tisti stoli. In celau, ka na drugi dén dušni dan, ka duše prej domau idejo na svoj dom, vsaka se ranit* [Вечером на праздник Всех святых у стариков здесь был обычай оставлять на столе множество разных блюд. Якобы тогда должны были вернуться души покойных, и они должны были угощаться за этим столом. И вообще на следующий день, на День мертвых, души приходили, говорят, домой, каждая в свой дом, и они должны были насытиться] (Priposedno izročilo 2017: 185). Пищу ставили на стол или на подоконник (в Прекмурье часто на подоконник с внешней стороны дома): обычно это были хлеб, вода (или вино), но могли быть и другие блюда: например, в Штирии готовили специальную кашу, а также оставляли на столе хрен, чтобы покойники им подкрепились. В Дравской долине ставили тарелку каши, в других местах святую воду или немного вина. В Бенечии (Надижская долина) для мертвых готовили поленту и каштаны: *Je bla Nuoč od te dušic an moja mama je bla skuhala pulento an potle je šla h maš. Nan je jala: – Na stuojta jo smiest vso, pustita no malo pulente, zaki naco pridejo te dušice an snejo no malo popijo uoz čandierja. Smo bili vajeni pustit za jest kostanj, pulento... Se zmislín šele moja mamo, ki je rekla: – Posluš, čuješ, kuo hodijo du hiš počaso, počaso* [Была Ночь

этих душ, и моя мама готовила поленту и потом шла к мессе, а нам говорила: «Не смейте ее всю съесть, оставьте немного поленты, потому что придут душечки и поедят ее немного и попьют из медного ковша». Мы обычно оставляли каштаны, поленту... Вспоминаю маму, которая говорила: «Послушай, слышишь, как ходят по дому тихо-тихо»] (Tomasetig 2010: 93). В одном из мифологических рассказов, записанных А. Томазетич, ребенок, не послушавшись матери, съедает всю поленту: *No lieto san bla nardila pulento, držin na pamet, san bla takuo majhna, de niesan rivala jo zavarnit go na mizo, anta san ložla gor anta san sniedla. Moja mama nie bla. Allora, jest na vien, al san pensala, ki j'pravla moja mat, de pridijo. – Al pustiš kiek za me? – slišim besiedo. Na vien, če je bluo ries al sen pensala* [Один год я приготовила поленту; помню, как сейчас: я была такая маленькая, что не могла дотянуться, чтобы поставить ее на стол. Я ее положила и потом съела. А мамы не было дома. И вот я не знаю, или мне показалось, потому что мама говорила, что они придут. «А ты оставишь что-нибудь для меня?» – услышала я слова. Не знаю, это на самом деле было или мне показалось] (Ibid.: 92).

В винодельских регионах существовали особые обычаи, связанные с Днем мертвых. Вино (а точнее винное сусло, поскольку вино к этому моменту еще не созрело, – считается, что оно становится готовым к употреблению ко дню св. Мартина 11 ноября) часто упоминается в составе поминальной пищи. В Помурье (Свети Юрий об Щавнице) верили, что на *Dušno* покойники приходят в свой дом, для них на столе оставляли бокал вина, чтобы они ночью пришли и выпили его (Kuret 1989: 95). В Брдах хозяева между послеобеденным звоном за души умерших пробуют в подвалах вино, при этом говорят, что они «пьют за души». Вообще в Брдах существовал обычай последнюю чарку выпивать за души (не только в поминальные дни). О традиции пробовать первое вино на День мертвых упоминает информант с Краса (АК, Сан Флориано-дель-Коллио). В Белой Крайне (Драшичи) хозяин на День мертвых спускался в подвал и раскручивал пресс для вина, на случай, если какая-нибудь душа в нем случайно застряла, чтобы ее освободить.

Когда еда, предназначенная для покойников, наутро оставалась на столе, это никого не смущало, всё равно верили, что мертвые приходили. Впоследствии ее благословляли и съедали живые, считая эти дары священными и приносящими здоровье и пользу (Kuret 1989: 95). Наши информанты в Прекмурье предполагали, что пищу, оставленную для мертвых, ночью съедал или выпивал кто-либо из домашних: *je mama spekla krapce, to je ta pogača na kvašenom testi s skuto ali s proseno kašo, in da je mama to vedno nastavila v kūjni da če pridejo verne duše nazaj... se je pa nastavljalo na prvi november, ja... potem je, seveda, mama šla na stranišče ponoči ali pa oče, pa si je vzela, ne... zjutraj pa so pravili, da so verne duše*

*pojele, ne...* [мама пекла «кrapцы», это такой пирог из дрожжевого теста с творогом или с просяной кашей. Мама всегда его оставляла на кухне, чтобы, когда души вернутся... это делалось на первое ноября, да... Потом, конечно, мама ночью шла в туалет или отец, и они это съедали, а утром говорили, что это съели души...] (ВК, Неделица).

**Встреча с мертвыми.** Приход мертвых можно было услышать – они выдавали себя стонами, стуками или «поющим» пламенем в очаге (Kuret 1989: 94). Следы их можно было увидеть, если рассыпать по полу пепел, в котором наутро и останутся отпечатки их ног (ЕС, Массаролис). Этот же обычай был распространен и в Терской долине в Чернее (Cerngeu), где был записан мифологический рассказ о том, как покойники наказали человека, осмелившегося с помощью пепла обнаружить их присутствие (Kuret 1989: 94). Данный мотив вообще широко известен как западным, так и восточным славянам (Валенцова 2016: 211).

В Марсине (Mersino) в этот вечер старались лечь спать пораньше, чтобы, когда придут души, они никого не встретили. *So pravli te stari, de pridejo dušice, de tiste dni dušice so uone an de na hode uon ponoč* [Старики говорили, что придут душечки, что в эти дни душечки ходят, поэтому ночью нельзя выходить из дому] (Tomasetig 2010: 98). В Прекмурье, если дети выходили на улицу в эти дни, им запрещали заглядывать в окна дома, чтобы не умер никто из домашних (Pšajd 2017: 188).

Некоторым даже удавалось увидеть покойников собственными глазами. Информанты в Порабье рассказывали, что мертвые в эту ночь служат свою мессу, и их можно случайно встретить на дороге: их узнаешь, потому что все они будут идти без головы (ср. название детей, умерших до крещения, *brezglavjeki*) (АВ, Arátistvánfalva). Поверье, связанное с процессией покойников в День мертвых, встретилось и в записях И.А. Бодуэна де Куртенэ, сделанных в провинции Гориции (Пьюма): *Čě sь уrя звьčĭĕr na vĭĕrnix duš dĭn ūd adnĭjstja ūrĭa du pĭnučĭ pu pŕŕti, čь pridĕ ŋ tĕk xĭp, sь sriĕča čĭĕlu trŭmu dŭš. Őnĭa so wsĭ ū b:ĭĕlim ubli:ĭĕčĕnĭa; kŕ pasĭju rĕvŋ ĭluv:ĭĕka, s' mŕŕzĕ uŕĕnt na strĭĭn ŋ s' mŕŕzĕ rĕč "xwĕl:ŋ buŕŕdi Jĕžus Kristus", alpŕj sĭ mŕŕzĕ mičĕat. Čь nĕ, rĕstĭŕĭaju ĭluv:ĭĕka* [Если кто-то идет вечером на День верных душ от одиннадцати часов до полуночи по дороге, в определенный момент ему встречается целая толпа душ. Они все одеты в белое; когда они поровняются с человеком, он должен уйти с дороги и произнести: «Слава Иисусу Христу!», или же нужно молчать, иначе они растерзают человека] (Санкт-Петербургский филиал архива РАН. Ф. 102. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 53)<sup>3</sup>. В Рибницкой долине полагали, что души, осво-

<sup>3</sup> Работа в Архиве РАН в Санкт-Петербурге велась в рамках билатерального проекта со Словенией BI\_RU/16–18–035 «*Pridobivanje, izmenjava in valorizacija terenskega gradiva za diahrono folkloristične in dialektološke*

бодившись от мук Чистилища на целые сутки, возвращаются в свои дома и сидят целую ночь при печи, а в полночь они собираются в церковь к своей полунощнице. В окрестностях Камника (Жале) рассказывали, что во время своей мессы мертвые играют на органе, но нажимают только на черные клавиши (Kuret 1989: 102). В Бенечии также известны поверья о мессе для покойников, которую вынуждены посещать души тех, кто при жизни не ходил в церковь: *Je šu blizu ne cerkve an je ču ku molit an skuoze kjučanco je pogledu an je vidu punu cierku judi brez glave ki so molil. An ti stari so pravli, de tisti, ki nieso hodil h maš, muorjo hodit h maš, potle k' so mrtvi. An se zveličejo* [Один человек шел мимо церкви и услышал, что там молятся, посмотрел в замочную скважину и увидел, что в церкви полно людей без головы, которые молятся. Старые люди говорили, что те, кто не ходил к мессе, должны ходить после смерти, пока себя не искупят] (Tomasetig 2010: 99). Сюжет о полуночной мессе, на которой молятся покойники, широко известен и в других областях Словении, например в Брдах, где эти рассказы напрямую не связаны с Днем мертвых (во всяком случае, в записанных текстах нет указания на время, когда происходит это событие) (Stres et al. 2008: 71). Поверья о ночной мессе мертвых, приуроченной ко Дню мертвых, известны и в Южной Моравии – на эти мессы якобы сходятся те, кто умер в течение года (Валенцова 2016: 67).

В окрестностях Гориции старались не отлучаться в поминальные дни из дома; этот же запрет действовал и в Бенечии: все домочадцы должны были вернуться домой, чтобы посетить могилы предков (Kuret 1989: 93). Уезжать на эти дни из дома остерегались также французы, опасаясь, что мертвые могут причинить вред в наказание за непочтение (Токарев 1978: 35).

В Рибницкой долине, прежде чем ложиться спать в День мертвых, зажигают щепку, бросают ее на пол, чтобы она горела вместо душ в Чистилище. По всей Словении известен обычай, когда случается какой-либо ущерб, говорить: «*Naj bo za duše v vicah*» [Пусть это будет за души в Чистилище] (Kuret 1989: 96). Если просыпалась или проливалась какая-нибудь еда, говорили, что это «*za verne duše*». Этот архаический обычай актуален до сих пор, что мы наблюдали своими глазами в Бовце во время экспедиции в июне 2019 г.: когда хозяйка случайно пролила кофе на плиту, ее гостья сказала: «*Naj bo za verne duše!*» [Пусть это будет для душ умерших!] (ЖК, Бовец).

**Поминальные костры.** Обычай жечь костер на День мертвых в Железниках (область Гореньска), относящийся к середине XIX в., упоминает Н. Курет. От праздника Рожанца (начало октября) до дня всех святых

---

*raziskave*» (2016–2018) (руководитель – Б. Иванчич Кутин), финансируемого ARRS. Транскрипция записи подготовлена К. Кенда-Еж.

парни ходили каждое воскресенье на окрестный холм и собирали там хворост, половину откладывали, а половину зажигали. На праздник Всех святых они складывали из приготовленного хвороста большую гору (похожую на костер), сначала сидели около него и вспоминали мертвых, а когда начинали звонить «Ave Maria», зажигали освященную свечу и ею поджигали приготовленную кучу хвороста. Когда в церкви начинали звонить к молитве за умерших, парни что есть мочи бежали к церкви. Около огня, говорят, можно было увидеть во время этого звона смутные образы умерших. Вечерний костер перед Днем мертвых в других регионах не отмечен (Kuret 1989: 95). Поминальные костры в Европе известны во Франции: в провинции Пуату разжигали костры на полях, сжигали папоротник, ветви ели, солому, а в золе жарили каштаны, а на острове Корсика костры разводили на церковной площади (Токарев 1978: 35).

**Выводы.** Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет сделать некоторые выводы. Поминальные обычаи словенцев неоднородны. Обрядность календарных поминок словенцев в Италии в целом сходна с обрядностью словенцев, проживающих в Словении, при этом наблюдаются заимствования (или, по крайней мере, параллельное существование итальянских терминов наряду со словенскими: например, *hliepčič* и *panjoka*). В Бенечии прослеживаются также параллели с соседними славянскими, а также европейскими (романскими и германскими) традициями (каштаны или полента в качестве поминальной пищи). В памяти информантов жива традиция обхода домов детьми, а также архаические представления о том, что души умерших пребывают в это время в своих домах. Полевые исследования показали, что вера в возвращение покойников в свои прежние дома хорошо сохраняется в селах Терской, Надижской и Канальской долин. А вот в окрестностях Гориции и на Кресе информанты об оставлении на ночь пищи для покойников уже не помнят (или не желают говорить на эти темы). Возможно, данная особенность связана с большей урбанизацией данной территории по сравнению с другими.

Что касается Прекмурья и Порабья, здесь также стойко сохраняется память о том, что умершие навещают родных, а также о традициях, связанных с угощением душ в эти дни. Воспоминаниями об этом информанты охотно делятся с собирателями. Обходы домов в этом регионе не практикуются. Следует отметить, что, согласно данным этнографической энциклопедии, обходы домов на 1–2 ноября не встречаются и в соседней Венгрии. Поминальная пища раздается венграми на кладбище, а также оставляется дома на ночь, чтобы души, навещающие свои дома, могли насытиться (Magyar néprajz: s.v. *November 1, November 2*). Поминальная выпечка в Прекмурье и Порабье более разнообразна, чем на словенско-итальянском пограничье: она включает разные виды пирогов (*perece*) с различными начинками – *repnjače*, *zoujnik* и др.

Очевидно, что традиционная обрядность этого дня у словенцев как в Италии, так и на словенско-венгерском пограничье подверглась утратам и трансформации, которая происходила, с одной стороны, благодаря активной деятельности церкви, искоренявшей архаические языческие представления, с другой стороны, из-за объективного изменения внешних условий (утраты крестьянского быта и традиционного хозяйства), с третьей – она продолжает разрушаться в настоящее время под влиянием глобализации. Например, информанты отмечают, что современная молодежь вместо того, чтобы в эти дни придерживаться старых обычаев поминовения усопших, все чаще и чаще перенимает чуждые традиции «американского Хэллоуина», что оценивается негативно: в этот день нужно молиться о душах покойников, а не праздновать и веселиться. Кроме того, на пограничных территориях даже в такой, казалось бы, устойчивой области народной духовной культуры, как поминальная обрядность, ощущается некоторое влияние традиций соседних народов (фриульцев и итальянцев на словенско-итальянском пограничье и венгров в Прекмурье и Порабье), особенно это касается обрядовой терминологии.

### Литература и источники

Валенцова 2016 – *Валенцова М.М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016.

Пилипенко, Ясинская 2018 – *Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* Экспедиция к словенцам в Италии // *Славяноведение*. 2018. № 1. С. 106–111.

Пилипенко, Ясинская 2018а – *Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье // *Славяноведение*. 2018. № 6. С. 60–73.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Токарев 1978 – *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Летне-осенние праздники* / Отв. ред. С.А. Токарев. М., 1978.

Bezljaj 1995 – *Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. T. III. P–S / Ur. M. Snoj, M. Furlan. Ljubljana, 1995.

Gliha Komac 2014 – *Gliha Komac N.* Ljudska religijnost v Kanalski dolini. O umiti in v prt zaviti lobanji. Ljubljana, 2014.

Kuret 1989 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Knj. 2. Ljubljana, 1989.

Ložar-Podlogar 2004 – *Ložar-Podlogar H.* Vsi sveti // *Slovenski etnološki leksikon* / Ur. Angelos Baš. Ljubljana, 2004. S. 692.

Magyar néprajz 1990 – *Paládi-Kovács A., Szilágyi M., Égető M., Kupó J.* Magyar néprajz. Budapest, 1990. <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/172.html> (дата обращения 22.08.2019).

- Nicoloso Ciceri 1982 – *Nicoloso Ciceri A. Tradizioni popolari in Friuli*. Udine, 1982.
- Pripovedno izročilo 2017 – Pripovedno izročilo Slovencev v Porabju: Pravlјice in povedke z zvočnih posnetkov Milka Matičetovega / Ured. M. Kozar Mukič, D. Mukič, M. Krojeј Telban. Ljubljana, 2017.
- Pšajd 2017 – *Pšajd J. Čez ta prag me bodo nesli, ko zatisnil bom oči: smrtne šege in pogrebne prakse Pomurja in Porabja*. Murska Sobota, 2017.
- Šega 20004 – *Šega P. Prěšice // Slovenski etnološki leksikon / Ur. Angelos Baš. Ljubljana, 2004. S. 470–471.*
- Snoj 2015 – *Snoj M. Slovenski etimološki slovar*. <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=193&View=1&Query=%2A> (дата обращения 08.07.2019).
- Specogna 1959 – *Specogna M.E. Distribuzione del pane par la festa dei defunti*. Udine, 1959.
- Stres et al. 2008 – *Stres P., Medvešček P., Devetak V., Dolenc J., Zuljan Kumar D. Zlata koza pod razvalinami: Vjedence in druge folklorne pripovedi iz Brd in okolice Gorice*. Celje, 2008.
- Tomasetig 2010 – *Tomasetig A. Od Idrije do Nediže / Dal Judrio al Natisone*. Benečija – Slavia Friulana. Udine, 2010.

### Список информантов

- AB, Апатиштванфалва (венг. Arátistvánfalva, словен. Števanovci) – жен. 1939 г. р. (зап. 2018 г.).
- AB, Крижевцы в Гориčko (словен. Križevci na Goričkem) – муж. 1947 г. р. (зап. 2018 г.).
- AK, Сан Флориано-дель-Коллио (ит. San Floriano del Collio, словен. Števerjan) – муж. 1940 г. р. (зап. 2017 г.).
- AV, Уговище (ит. Ugovizze, словен. Ukve) – жен. 1960 г. р. (зап. 2017 г.).
- BK, Неделица (словен. Nedeljica) – муж. 1982 г. р. (зап. 2018 г.).
- EC, Массаролис (ит. Massarolis, словен. Mažerole) – жен. 1949 г. р. (зап. 2019 г.).
- GC, Понтеакко (ит. Ponteacco, словен. Petjag) – муж. 1944 г. р. (зап. 2017 г.).
- GC, Сан Пьетро-аль-Натизоне (ит. San Pietro al Natisone, словен. Špeter) – муж. 1933 г. р. (зап. 2017 г.).
- JK, Бовец (словен. Bovec) – жен. 1957 г. р. (зап. 2019 г.).
- LS, Кампоросо (ит. Camporosso, словен. Žabnice) – жен. 1929 г. р. (зап. 2019 г.).
- MČ, Савонья д'Изонцо (ит. Savogna d'Isonzo, словен. Sovodnje) – жен. 1942 г. р. (зап. 2017 г.).
- ML, Малкина (ит. Malchina, словен. Mavhinje) – жен. 1965 г. р. (зап. 2017 г.).
- MM, Платискис (ит. Platischis, словен. Plestišče) – жен. 1925 г. р. (зап. 2017 г.).
- MT, Вернасco (ит. Vernasso, словен. Barnas) – жен. 1943 г. р. (зап. 2017 г.).
- PT, Терцимонте (ит. Tercimonte, словен. Trčmun) – муж. 1956 г. р. (зап. 2018 г.).
- SB, Кросту (ит. Crostù, словен. Hrastovije) – жен. 1938 г. р. (зап. 2017 г.).
- VČ, Лузевера (ит. Lusevera, словен. Vardo) – муж. 1937 г. р. (зап. 2017 г.).

---

---

А.В. ГУРА

## О СПЕЦИФИКЕ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ ОДНОЙ АРХАИЧЕСКОЙ СЛАВЯНСКОЙ ЗОНЫ: СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД СЛОВЕНСКОГО ПРЕКМУРЬЯ

---

---

В плане реконструкции древнейшей славянской культуры роль словенского и, в частности, прекмурского этнографического и языкового материала неоченима. Небольшой периферийный словенский ареал сосредоточил в себе значительное число славянских архаизмов, отчасти скрытых за позднейшими культурно-религиозными наслоениями и инновациями и изменивших со временем иногда до неузнаваемости свой облик и смысл.

Словенская лексика вносит вклад в реконструкцию древнейших славянских мифологических представлений. Так, словенский демоним *tokoška*, относящийся к колдунье, является важным (наряду со словенским гидронимом *Mokoš* и одноименным хорватским антропонимом) южнославянским реликтом, дополняющим восточно- и западнославянские данные (демонимы рус. *мокоша*, *мокуш*, *мокош*, чеш. *takeš*, словац. *tokeš*, ругательства рус. *мокосья*, чеш. *tokeš*, русские, чешские, польские, полабские, лужицкие топонимы) и позволяющим признать праславянский статус имени \**Mokoš* как единственного женского божества славянского язычества, упоминаемого в списке «Владимировых богов» (Топоров 1995: 209; ЭССЯ 19: 131–134; Łuczynski 2012: 10–11). Вся эта разрозненная, отчасти семантически сниженная архаическая лексика, локализованная во всех трех славянских языковых группах, складывается в картину дискретных и точечных ареалов, носящую следы сильного разрушения.

Словенская лексика *ir* ‘омут’ и производное *irin* ‘водоворот’ играет ключевую роль в этимологической реконструкции связанного с водой

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.9

<sup>1</sup> Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 17-18-01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

значения вост.-слав. *ирей* (*вырей*) как мифического, потустороннего пространства, куда через водную преграду (омут, водоворот, колодец и т. п.) уходят на зиму птицы, обычно воплощающие собой души умерших (ЭССЯ 8: 236–237; Безлай 1977: 18; Bezljaj 1977: 212).

Еще один пример, выделяющий словенскую традицию на фоне южнославянской и соотносящий ее с западно- и восточнославянскими, касается масленичного обычая волочения «колодки». При всем отличии разновидностей этого обычая у словенцев от западных и восточных славян, вызванном позднейшим немецким влиянием, словенская традиция, и особенно прекмурское *borovo gostiivanje* – «свадьба» с сосной как символическим субститутом брачного партнера, высвечивает глубинные истоки этого обычая, уходящего корнями к архаическому представлению об общности продуцирующей символики, лежащей в основе сексуально-брачных отношений человека и пахоты или боронования земли, и, по всей видимости, вскрывающего древние славяно-балто-германские связи, поскольку сходные обряды существуют у немецкоязычных народов, у литовцев и отчасти латышей. Обычай типа «колодки» известны у южных славян только в Словении, на словенско-хорватском пограничье и у градищанских хорватов Австрии, у западных славян – в центральной и западной Словакии, в восточной Моравии, в центральной и юго-восточной Польше, а у восточных славян распространены неравномерно на юго-востоке и, реже, на западе Украины, спорадически в северной и северо-восточной Белоруссии, а также в западной и южной России. Диапазон параллелей прекмурского обычая с деревом (поленом) как брачной парой уже: он включает лишь отдельные восточнославянские соответствия и совсем слабые отголоски в западнославянской среднечешской традиции (Агапкина 2002: 209–244).

1. Рассмотрим теперь, как в плане соотношения архаики и инноваций выглядит на общеславянском фоне свадебный обряд Прекмурья, крайней северо-восточной области Словении, граничащей с Хорватией, Венгрией и Австрией. Прежде всего он демонстрирует близкие связи с соседней, родственной хорватской традицией, в меньшей степени – с другими южнославянскими, причем по мере удаления в этом южнославянском пространстве на восток сходжений как правило становится меньше и они ослабевают. Примером может служить использование свиного корыта, с которого прекмурская невеста раздавала детям остатки свадебной еды (Novak 1935: 67; Ložar-Podlogar 1973: 144; Одранцы, Rešek 1983: 42) и в котором в Прекмурье и Хорватии волочили на масленицу засидевшихся женихов и невест или заставляли их тащить такое корыто (Агапкина 2002: 222–223, 242; Агапкина 1999: 543; Календарные обычаи: 247; Šarf 1982: 93). Общность целого ряда

словенских диалектных и этнокультурных явлений с хорватскими соседнего кайкавского ареала неоднократно отмечалась исследователями (см., напр.: Куркина 1976: 129). Именно в таком сочетании у общей словенско-хорватской традиции обнаруживаются многочисленные связи с западнославянской и, шире, западноевропейской народной культурой (Плотникова 2004: 309).

Прекмурским названиям обручения *zaroka*, *zaročka*, *zaročki* близки хорватские и сербские *zaruki*, *zaruka* (Žalik 2010: 16; Камовцы, Белтинцы, соб. запись; р-н Белтинцев, Zadravec 1970: № 132; Гура 2012: 385, 410–411); прекмурским наименованиям посаженной матери *posnehalja*, *posnejalja*, *posnejalka* и т. п. (от *sneha*, *sneja* ‘невеста’) – хорватские *posnehalja*, *posmikalja*, *posneš*, *posnešala*, *posnašnica* и боснийско-сербское *posnešnica* (Прекмурье, Žalik 2010: 18, Novak 1935: 65, 66; Горни Петровцы, Стреховцы, Турнище, соб. запись; Турнище и окрестные села, Nemec 1973: № 311, 312; Белтинцы и окрестности, Zadravec 1970: № 311, 312; Богоина, община Моравске Топлице, ЕАЈ, аG 222/222: № 122.6f; Велика Недеља, Штирија, ЕАЈ, BG 321/412: № 122.6f; Ганчани, Мауџес 2017: 10, 39; Ковачевцы, Rožnik 1981: 232; Гура 2012: 118, 185, 293, 330, 445; Плотникова 2017: 410, 411); прекмурскому названию первого после свадьбы посещения невестой своих родителей *prvešče* – сходная терминология этого обряда у других южных славян, за исключением болгар (Novak 1935: 67; Zadravec 1970: № 822; Nemec 1973: № 822; Дольня Бистрица, соб. запись; Гура 2012: 534–536).

Дубовую палку, на которой прекмурская невеста приносила к жениху свой *bosman* – узел со свадебным хлебом, разрубали пополам и перебрасывали через крышу дома жениха (Ložar-Podlogar 1973: 133, 143). Так же у южных славян вплоть до западной Болгарии поступали с предметами, наделяемыми брачной и продуцирующей символикой, – яблоком, решетом или ситом, пригоршней жита, орехами и т. п., в частности, для того, чтобы у молодой были легкие роды (Гура 2012: 308, 481–482; ЕАЈ; Петровић-Савић 2009: 58, 96; Благојевић 1971: 479; Трефилова 2006: 261).

Прекмурскому «позвачину» (*pozvačín*), приглашающему гостей на свадьбу, наиболее соответствует свадебный «чауш», известный в Хорватии, Боснии, Черногории, Сербии, Македонии и южной Болгарии (в Родопах) (см.: Novak 1942: 48; Узенева 2001: 576–577). Он тоже сочетает в себе шутовские и апотропейные функции, может приглашать гостей и бывает церемониймейстером. Лицо «позвачина» скрыто лентами, а у «чауша» бывает вымазано сажей. У обоих имеются сумка, фляга с вином, ленты и предметы от сглаза и злых духов: павлиньи перья на шляпе, колокольчики, рожок или труба, топорик и т. п. Прекмурский *pozvačín* имеет также внешнее сходство с карнавальным (мас-

леничным) персонажем «курентом» из окрестностей Птуя в соседней равнинной части Штирии: у него тоже имелись колокольчики, разноцветные ленты и палка с прикрепленной на конце ежовой шкуркой.

Обычай класть невесте в подол хлеб *bosman* в виде младенца тесно соприкасается с аналогичным по смыслу широко распространенным у всех южных славян обычаем давать ей маленького ребенка, в западном (словенско-хорватском) и в периферийном южном (югославно-сербском и македонском) ареалах – сажать ей на колени (Orel 1943: 41; Плотникова 2004: 170–177, 315, карты II-2-4, III-6).

Наконец, отметим еще одно из наименований сватов (сватающих невесту), общее для южнославянской традиции в целом, включая прекмурскую: словен. *prosce*, хорв. *prosci, prošci*, серб., черногор., босн. *pro-saц, просци*, болг. *просец, просци* (Гура 2012: 147).

2. Дополним кратко очерченные хорватские и южнославянские параллели прекмурской свадебной традиции еще более отчетливыми словацкими соответствиями с ней. В этом ареале интересно проследить, как в связи со свадебным хлебом «босманом» (*bosman*), символизирующим младенца (Св. Юрий об Щавницы, Orel 1943: 32), выражается мотив внебрачного ребенка и соответствующая репутация невесты. На севере прекмурской области Горичко этот хлеб называется *fötiv* (из венг., букв. ‘внебрачный ребенок’). В области Долинско «крещение» хлеба «босмана» как младенца сопровождалось ритуальным диалогом на тему неизвестно откуда взявшегося ребенка – намек на его внебрачное происхождение (Nemes 1973: № 632). Мотив внебрачных отношений обнаруживается у градищанских хорватов в связи со свадебным хлебом *vrtanj*: если невеста выходила замуж беременной, говорили: *vrtanj se spalio* [«вртань» сгорел] (Плотникова 2016: 137). У хорватов Моравии калач *vrtaj* имела право бросать назад через голову только невеста, сохранившая девственность (Večerková 2007: 155). А у словаков Нитры на следующий же день после венчания кухарка несла на спине завернутый в полотно свадебный хлеб *radostnik*, говоря, что несет невестиного ребенка (т. е. фактически рожденного до брака) (Janik 1906: 92).

Другой прекмурский свадебный хлеб – *vrtanek* – был кольцеобразным, тоже плетеным, но небольшим, и лишь иногда, как «босман», – плетеным продолговатым и достаточного размера для дележа между свадебными гостями (Žalik 2010: 119–120; Ložar-Podlogar 1973: 130). Утром молодая шла по воду и скатывала *vrtanek* под гору, чтобы быть такой же проворной, как быстро катящийся калач. Кто-либо из детей ловил и забирал его себе (Ložar-Podlogar 1973: 143–144). У словенского «вртанека» из Прекмурья и соседнего Порабья имеются соответствия с аналогичным хлебом градищанских хорватов. Так, в австрийском

Бургенланде невеста приносила в дар приходскому священнику украшенный розмарином *vrtanj* для получения благословения на замужество (Плотникова 2016: 137); в венгерском Хорватском Жидане украшенный *vertanj* относили из дома невесты священнику (Плотникова 2017: 411), а у словенцев Порабья (на территории Венгрии) невеста по пути к священнику раздавала калачики типа «вртанков» детям, а самому священнику дарила полотенца (Ložar-Podlogar 1973: 123). У градищанских хорватов Венгрии большие плетеные «вертани» делили и угощали ими зрителей возле церкви (Плотникова 2017: 410), а у словенцев на севере Прекмурья *vrtanke* раздавали детям по дороге к венчанию (р-н Кузмы, Šerpijak 1970: № 453). Наконец, хлебцы *vrtányu* в западной Словакии бросали по возвращении от венчания детям возле дома (р-н Трнавы, Leščák 1996: 231).

Имеются словацкие параллели к прекмурской традиции в несколько более широких рамках. Так, прекмурский обычай надевать на горлышко бутылки вина кольцеобразный хлеб *vrtanek*, или *perec* (Горни Петровцы, соб. запись), сходен в символическом отношении (соотнесенностью с сексуальным актом) с южнославянским, в частности, болгарским обычаем надевать свадебный калач на сосуд с вином или на руку невесте, а также на свадебное знамя, на шею петуху (Янева 1989: 37, 59, 60; Узенева 2005: 137; Вакарелски 1935: 380). У хорватов среди мужчин, сопровождавших невесту в дом жениха, посаженный отец шел, надев на руку *vrtanj* (Плотникова 2016: 138–139). У градищанских хорватов Венгрии надевали *vrtanj* на небольшой бочонок (Хорватский Жидан, Плотникова 2017: 411), а у словаков Текова – калач *mrvaň* на горлышко бутылки (Leščák 1996: 143), у словаков Зволена – калач *prevartuch* или *pleteneč* на руку невесте (Leščák 1996: 99). Ср. также украинский обычай надевать венки на руки парням и девушкам, которые ходят приглашать гостей на свадьбу (Гура 2012: 292).

В некоторых селах Прекмурья (в Богоине, Ганчанах) на свадебном знамени имелось насаженное на древко яблоко, так же как у всех южных славян, у словаков и у чехов Моравии (Богоина, ЕАЈ, аG 222/222: № 122.6j; Ганчани, Rešek 1983: 40; Гура 2012: 272).

Приведенные словацкие параллели подтверждаются данными лингвистической географии. Из аналогичных языковых соответствий можно упомянуть, например, название окна слав. *\*ob(v)loky* – одну из важнейших изоглосс, объединяющих среднесловацкий диалект с западно-южнославянскими языками: словен. прекмур. *ôblok*, хорв.-кайк. и чак. *oblok* и ср.-словац. *oblok* (Куркина 1992: 130).

3. Собственно прекмурско-словацкие параллели существенно выделяются на общем фоне. К чисто словацким соответствиям относится двойное назначение и двойственная, свадебно-крестинная

символика хлеба *bosmana*. В Прекмурье и в восточной Штирии это плетеный хлеб, продолговатый или круглый, наделяемый символикой деторождения. Женщины приносили *bosman*, держа его в руках, как держат маленького ребенка (Orel 1943: 28). Такой хлеб «крестили» и нарекали именем *Pojedež* (Orel 1942: 102–103) или именем *Načetek* и фамилией *Pojedek* (Orel 1943: 28, 43, 62), потому что его починают, когда делят, а затем поедают. В юго-западной Словакии, в окрестностях Нитры и в районе Турьца, где этот хлеб тоже был продолговатым и плетеным, он использовался как на свадьбе, так и при крещении младенца и носил название *bosman* (или же *bosvan*, *boslan*). На свадьбах словаки выражали надежду на то, что за свадебным хлебом «радостником» через год последует крестинный хлеб «босман» (т. е. родится ребенок). Добавим, что *bosman* как крестинный хлеб известен и в восточной Штирии: крестная приносила его на крестины в подарок матери новорожденного (Orel 1943: 47–48).

Севернопрекмурско-порабский термин *zvač* для лица, приглашающего на свадьбу (Pšajd 2014: 68; Kozar-Mukič 1984: 69; Dravec 1974: 172; Truhan 1970: № 164, 173, 178; Ložar-Podlogar 1973: 137, 144; Pšajd 2014: 63, 65, 70, 71, 74–76; Žalik 2010: 17, 24; Kočar 1970: № 164, 165, 438), дает четкое соответствие с западными и отчасти центральными регионами Словакии, где этот термин также фиксируется (нитран., тренчин., теков., зволен., гонт. *zváč*) (Гура 2012: 277, 280, 427). Однако соответствия с прекмурской традицией у словаков достигают иногда крайних восточных регионов Словакии. Так, в Прекмурье при встрече молодых после венчания невесте под ноги катили яйцо, на которое она наступала, чтобы родить так же легко, как она раздавила яйцо (Rešek 1983: 36; Zdravec 1970: Dodatek 1). Сходные по значению ритуалы с разбиванием невестой яйца известны в Земплине, на востоке Словакии (Leščák 1996: 60, 280).

Как сложились словенско-словацкие параллели, как шло распространение сходных форм, их взаимообмен, сказать трудно, потому что в каждом конкретном случае следует учитывать целый ряд разных факторов. Так, например, широко известному у словаков названию посаженной матери *široká* (Гура 2012: 116, 118–120 и др.) соответствует ее наименование *mati ta široka*, изредка встречающееся в западной Штирии и восточной Каринтии (Komorovský 1976: 101; зап. Штирия, община Солчава на границе с Австрией, Ramovš 1992: 107), что может говорить в пользу словацкого влияния на словенскую традицию. Однако распространенность семантически родственных названий посаженных родителей как «толстых», «тучных», «полных» у словенцев восточной Штирии (Orel 1942: 99–101) и у других южных славян западной зоны (напр. словен. *debela mati*, хорв. и серб. *debeli kum*, *дебела кума* и т. п. – Гура 2012: 115–116, 118, 783) способна поколебать очевидность такого утверждения,

поскольку обе группы терминов, имея общую семантическую основу, могут иметь и общий источник происхождения.

Взаимное разувание молодыми друг друга перед брачной ночью объединяет прекмурских словенцев со словаками Тренчинского края и Зволена и хорватами Бании (Komorovský 1976: 254; Leščák 1995: 126, 100; EAJ). Этот обычай можно считать инновацией по сравнению с разуванием невестой жениха, которое упоминается в Повести временных лет под 980 г. (ПЛДР 1: 90, 433) и которое распространено на значительно большей территории, включающей обширную часть Словакии, Хорватии, Сербию и практически всю восточнославянскую зону. Единично фиксируемый у русских Вологодской губ. этот обычай с попыткой невесты заставить жениха разуть ее первой явно вторичен и связан с влиянием ритуальных действий, направленных на достижение превосходства, власти над мужем (Гура 2012: 516–517).

Среди прекмурско-словацких соответствий встречаются такие, которые отличаются детальной точностью совпадений, например в количестве платков (а именно двенадцати) на свадебном знамени из прекмурских Ганчан (Rešek 1983: 40) и из восточной Словакии (Гура 2012: 271), что может свидетельствовать о позднем происхождении таких аналогий или об их случайном характере. Однако сходство в деталях может скрывать и глубокую архаику. Например, прекмурская игра «резать быка» в конце свадьбы вплоть до деталей сходна с аналогичной игрой у словаков на верхней Нитре: в обоих случаях фигурировал бык, изображаемый ряжеными или в виде чучела из трепала, которого ряженный «мясник» резал, сливая кровь в горшок без дна, и выставлял на продажу, а вырученные деньги поступали в пользу невесты или шли на выпивку (Čerujak 1970: № 612; Ložar-Podlogar 1973: 134; Leščák 1996: 187). Однако если учесть отголосок этого мотива из окраинной, архаической славянской зоны Подлясья, где такое же наименование (*zarzynac byka*) имеет ритуал дележа свадебного каравая с окроплением его водой, символизирующей бычьей кровью (Сувальский пов., р-н Вигр, *Zwuczaje i obrzędy*), то можно видеть, как в этих поздних, казалось бы, игровых формах просвечивает древняя коровье-бычья символика каравая, отраженная и в его названии.

Часто элементы прекмурского свадебного обряда обрастают позднейшей христианской символикой, как, например, сообщение свата о яркой путеводной звезде, подобной вифлеемской, которая привела к дому невесты (Novak 1960: 172; Ložar-Podlogar 1973: 130; Ганчани, община Белтинцы, Мауцес 2017: 15). Подобный мотив, помимо Прекмурия, встречается, по нашим данным, еще у словаков северного Гемера (Гура 2012: 157). При этом христианскому переосмыслению могут подвергаться и архаические обычаи, например запрет на половые отноше-

ния новобрачных в первые три брачные ночи, получивший у словенцев Корошки название «Товиёвы ночи» в связи с библейским сюжетом из книги Товита (Товит 3, 7–15; 7, 15–8, 9) (Austro-ogrška monarhija: 157). В качестве сравнения приведем пример поздних межславянских связей (в том числе словенско-словацких) из области народной демонологии, в формировании которых решающую роль сыграли католические представления о посмертном покаянии, дающем возможность искупления грехов в чистилище и спасения души. Это поверья о душах-скитальцах в виде блуждающих огней, подробно проанализированные Л.Н. Виноградовой (Виноградова 2016). Общеславянские представления о блуждающих огоньках как душах умерших оформились у словенцев, хорватов, лужичан, чехов, словаков и поляков в виде мифологических персонажей, воплощающих собой грешные души, которые отбывают наказание на земле. Еще более позднего происхождения словенские, словацкие, моравские и польские представления о блуждающих огнях как душах согрешивших землемеров, которые обманывали людей при межевании земли (Виноградова 2016: 183–184; Валенцова 2018: 239–240). У словенцев Прекмурья и Порабья такие персонажи могли являться в облике безголового человека (Пилипенко, Ясинская 2019: 28–30). Помимо словенцев Прекмурья, признак отсутствия головы характеризует различных демонологических персонажей («блуда», сбивающего с пути, «лесного мужа», дикого охотника, карликов и др.) у лужичан и чехов, у которых он распространился под немецким влиянием.

4. Нередко словацкие параллели выступают совместно с соседними моравскими и, реже, с более западными чешскими. Иногда они расширяются за счет других западнославянских. Это наглядно подтверждает прекмурское наименование венчания *zdavanje* (наряду с хорватским зап.-славон. *zdavanje*), которое прямо соответствует его восточнословацкому названию *zdavaňe*, чуть слабее – моравским названиям *zdávání*, *zdávka*, *zdvavky* и еще слабее – центральночешскому *zdatki* (Гура 2012: 456, 781; Schneeweis 1961: 69). Подобные границы распространения показательны для ряда языковых явлений, например, аналогичную представленность в западных южнославянских диалектах (в том числе прекмурском) имеет славянский лексический архаизм *\*grotь/\*grota*, этимологически связанный с ‘горлом, горловиной’ и производный от и.-е. *\*g<sup>h</sup>er-* ‘пожирать, поглощать’, который имеет соответствия в чешско-словацкой языковой группе (Куркина 1976: 168).

Сходные в ареальном отношении явления находим и в самом свадебном обряде. Так, бытующее в Прекмурье представление о влиянии плача невесты на увеличение удоев молока у коров (Novak 1935: 67; или количества грудного молока у невесты для ее будущего ребенка, р-н Белтинцев, Rešek 1983: 46) распространено также в западной Словакии,

известно в Моравии и юго-западной Чехии (Leščák 1996: 68, 146, 183, 249; Komorovský 1976: 115; Navrátilová 2000: 180; Грацианская 1975: 114) и единично отмечено в архаической юго-восточной зоне Болгарии (р-н Карнобата, Узенёва 2010: 68; Гура 2012: 736, 783).

У словенцев Прекмурья и Порабья, так же как у словаков и чехов, бритве жениха встречается в шутовской форме в виде игры с участием ряженных наутро после брачной ночи (Čerpujak 1970: № 612; Ložar-Podlogar 1973: 131; Leščák 1996: 302; Vyhliđal 1894: 82; Komorovský 1976: 267), в отличие от болгар, македонцев и сербов, у которых это ритуал кануна свадьбы, имеющий посвятельный характер, подобный расплетению косы невесты (Иванова 1984: 81–84; Узенёва 2010: 19, 189, 193; Миленкова 1943: 193; Генчев 1971: 265; Lodge 1934–35: 660–662; Гура 2012: 110, 420, 425–426).

Пение песен под окном у жениха и невесты вечером накануне свадьбы в Прекмурье (Maušec 2017: 10) сходно с предсвадебным обычаем вечернего хождения с музыкой у словаков северного Спиша, чехов и поляков (Гура 2012: 423). Прекмурской невесте не позволялось присутствовать в церкви во время оглашения помолвки (Maušec 2017: 6). В Порабье верили, что это грозит невесте рождением глухих детей (Ložar-Podlogar 1973: 122). Такая же мотивировка запрета известна у поляков, а сам запрет особенно широко распространен у словаков (Гура 2012: 413–414).

К этим параллелям в свадебном обряде можно добавить для сравнения общие черты у словенских «вил» (*divja žena, divje dekle, divja deklica, divja devojka*) с западнославянскими лесными женскими демонологическими персонажами, известными у лужичан как *dźiwja žona, dźiwica, žiwica*, у чехов – *divá ženka*, у мораван – *divoženka, divižena*, у словаков – *divá žienka*, у поляков – *dziwożona* (Плотникова 2004: 317–318; Белова 1999: 92–93; Дукова 2015: 32–33); сходство словенских вариантов вождения Зеленого Юрия с западнославянскими «королевскими обрядами» (Плотникова 2004: 313–314, карта № III-1a) и обрядами «вынесения Марены/Смерти» и «внесения гайка/лета» (Агапкина 2002: 313–314) и нек. др.

5. Особо отметим параллели прекмурской традиции традициям некоторых славянских зон, важных в плане культурно-языковой архаики и славянского этногенеза. Так, карпатские параллели связаны со свадебным знаменем. Его название *zastava* объединяет словенцев Прекмурья, с одной стороны, с хорватами и с сербами Шумадии и Качера, а с другой – со словаками и карпатскими украинцами (Гура 2012: 270). Другое, известное в соседней восточной Штирии название свадебного знамени *kopje*, сходное с хорватским *koplje* (Гура 2012: 263, 271; Komorovský 1976: 122), и название свадебного знаменосца *kopjaš* (Orel

1942: 98–100; Austro-ogrška monarhija: 43) имеет соответствие у словаков горной области Замагурье (*kopijáš*) и у лемков Новосондецкого воев. Польши (*kopijasi*) (Leščák 1995: 78; Гура 2012: 182, 275). В Прекмуре на верхушке древка нередко помещался букет цветов (Rešek 1983: 40), как у моравских словаков и украинцев Закарпатья (Гура 2012: 273). Иногда в качестве полотнища знамени использовалось несколько платков, так же как в северо-западной Хорватии, у моравских словаков и у украинцев Закарпатья (Rešek 1983: 40; Гура 2012: 273).

Из других подобных соответствий можно назвать мотив сажания ребенка в печь с целью избавления от подменыша, подброшенного нечистой силой (но не обычай «перепекания» ребенка в лечебных целях!), который распространен в западной южнославянской зоне, в том числе в Прекмуре (Виноградова 2016а: 148, 157), и у русинов области Восточных Карпат на востоке Словакии (с. Гачава Кошицкого края, Валенцова 2018а: 112).

6. По некоторым особенностям своей свадебной традиции Прекмуре корреспондирует с другими архаическими славянскими зонами, маргинальными, анклавными и т. п. (некоторых таких соответствий, в частности градищанскохорватских, мы уже касались). Прекмурский обычай переодевания невесты к венчанию в кадке (Rešek 1983: 34) находит соответствие в лужицком и восточночешском обычае переодевания невесты в деже. У верхних лужичан невеста старалась выпрыгнуть из дежи с первого раза, чтобы ей было легко рожать детей (Schulenburg 1882: 120; Брак у народов Европы: 74; Adámek 1900: 130). У словенцев Порабья новобрачную три дня не выпускали из дома жениха, чтобы она не сбежала домой (Dravec 1974: 173). Такая же мотивировка запрета невесте выходить всю первую неделю за пределы нового дома существует у лужичан. Сходный запрет известен также в восточной Словакии, в северо-западной Чехии, у словинцев района Слупска и у украинцев Волыни (Давидюк 2005: 51; Зеленин 1: 315; Leščák 1996: 227, 307; ALJ; Kolberg 39: 370). Примерно такие же параллели, в основном западнославянские (у лужичан, поляков Поморья, словаков южного Текова, чехов Силезии), имеет жезл прекмурского *pozvačina* в виде палки, украшенной одной или несколькими лентами и/или цветами. С такими украшениями на палке или трости специальные лица приглашали гостей на свадьбу (Гура 2012: 279, 283, 286).

Добавим для сравнения, что распространенный практически у всех южных славян, включая словенцев Прекмурия, обычай предсказывать по яркости цветов радуги изобилие жита, вина, меда, денег и т. п. (Толстой 1976: 62–64) находит соответствие в некоторых лужицких, а также польских и восточнославянских (в том числе полесских) поверьях о том, что по цвету летающего змея, который часто ассоци-

ируется с радугой (так же как и радуга – со змеем, пьющим воду из моря), можно определить, какие дары он носит своему хозяину. Так, в Прекмуре и Прлекии верили, что преобладание в радуге желтого цвета сулит урожай пшеницы, а красного – большое количество вина (Пилипенко, Ясинская 2018: 70). В поверьях о летающем змее змей-обогатитель, приносящий зерно, хлеб, выглядел синим у нижних лужицан и белорусов, темным, тусклым – у русских Смоленской губ. и черным – у жителей черниговского Полесья; змей, доставлявший деньги или золото, был красным у нижних лужицан и в черниговском Полесье и светлым, ярким – в Белоруссии и в Смоленской губ.; а змей, летящий с молоком, имел белый цвет в Смоленской губ. (Müller 1894: 163; Левкиевская 1999: 149; Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., зап. А.Б. Ключевского, соб. запись, ПА, карточки 79042, 79308; Добровольский 1891: 97).

7. Некоторые параллели прекмурскому свадебному обряду ведут еще дальше – на Русский Север. Свадебное деревце как особый атрибут почти неизвестно западной группе южных славян. В Прекмуре нам встретился лишь единичный подобный случай: в Ранковцах деревце выступает в сочетании со свадебным хлебом *bosman*, составляя с ним одно целое и никак не выделяясь терминологически (подобные гибридные формы свадебных хлебов отмечены в болгарской, македонской, моравской, русской традициях) (Orel 1943: 34–35). Ситуация со свадебным деревцем в Прекмуре находит соответствие в других архаических маргинальных славянских зонах, где данный ритуальный предмет также отсутствует, – в Лужице и в западной зоне Русского Севера (Олонецкой и Архангельской губ.), которая, по-видимому, связана с его древней новгородской колонизацией (Гура 2012: 254, 773, 789).

Топорик, предмет-оберег прекмурского «позвачина», находит соответствие с палкой-топориком дружбы в Словакии и Моравии, который крестит им дорогу перед молодыми, а также с деревянным топориком дружбы в южной Малопольше и с «чупагой» (тростью-топориком) дружбы у польских гуралей (Гура 2012: 281–282, 284). Еще дальше, в западнорусской зоне (в Торопецком у. Псковской губ. и в Кемском у. Архангельской губ.), ту же роль выполняет обычный топор свадебного дружки (Гура 2012: 138, 285; Чубинский 1866: 115). Прекмурский *rozvačín* объединяет в себе функции оберега с ролью шута и нередко также с обязанностями распорядителя на свадебном пиру и свидетеля при бракосочетании. Это сближает его со свадебным дружкой, особенно севернорусским, который часто наделяется функциями знахаря и скомороха и тоже руководит застольем, сопровождает молодых к венчанию и выполняет роль брачного свидетеля. Иногда он занимается и приглашением гостей на свадьбу (Гура 2012: 133–134).

Ареалы, включающие словенско-северновеликорусские соответствия, могут быть разорванными, географически далеко отстоящими друг от друга, не имеющими промежуточных звеньев. Такую дистантную параллель дают так наз. лунные пятна – поверья, толкующие происхождение темных пятен на лунном диске. Один ареал поверий о кузнеце, помещенном на луну, включает словенцев (кузнец Юрий; кузнец Курент; кузнец, делавший гвозди для распятия Христа; кузнец, бьющий свою жену; батрак по имени Мартин Ковач, работавший с девушкой (или разбрасывавший с ней навоз) в поле при свете месяца и угрожавший ему), хорватов (кузнец Вид; цыган с молотом и наковальной), боснийцев (кузнец-иноверец) и сербов, а второй – русских (в частности, Тульской губ.). Молот как инструмент кузнеца или как орудие убийства фигурирует в объяснении лунных пятен в том же южнославянском ареале (словенцы, хорваты, сербы, боснийцы), а также у восточных славян: у русских Архангельской и Вологодской губ. и единично у белорусов (в Речицком р-не Гомельской обл.) (Гура 2006: 462–463, 465, 470–472, 474; Березкин, Дувакин: А32D, А32d1; Navratil 1892: 173, 174; Krek 1885: 13–15; Dragičević 1907: 313, 314; еще один ненадежный, путанный текст с упоминанием молота из Пуховичского р-на Минской обл. в расчет можно не принимать: Боганева, Авілін 2017: 136).

Другой аналогичный пример связан с образом «полудницы», демонологического персонажа, распространение которого охватывает две отдельные обширные территории: с одной стороны всех западных славян, а с другой – северных великоруссов (Архангельская, Вологодская, Ярославская, Тверская, Вятская, Пермская губ.) (СРНГ 29: 142–144; Mozyński 1967: 690–691; Померанцева 1978: 144–151). К первому ареалу примыкает западная южнославянская зона, где единично, в словаре М. Плетершника конца XIX в. (Pleteršnik 2014), фиксируется словен. *poludnica* и на сербско-хорватской территории в книжной апокрифической традиции представлена *пладница* – одно из имен вештиц (ведьм) в рукописных списках Сисиниевой молитвы (Сисиниева легенда 2017: 479–480; Дукова 2015: 127–128; Dukova 1984: 38–39; Толстая 2015: 228). К западу от второго, севернорусского ареала «полудницы» (называемой иногда *ржаницей* или *ржицей*), в западной зоне Русского Севера (Карелии, Ленинградской обл.) и, далее, на северо-западе Белоруссии (в р-не Будслава совр. Минской обл.) «полудница» сменяется другим сходным мифологическим персонажем, тоже появляющимся во ржи, – «росомахой» (Черепанова 1983: 65, 79–80; Sielicki 1986: 213–214; Гура 1997: 207–208). Южнее, в Полесье, единично встречается мужской персонаж – полудник (*палудник*, *палудзенник*) (ПА, Черниговская обл., Городнянский р-н, Хоробичи, зап. А.Б. Ключевского, карточка № 79053; зап. А.Б. Страхова, Померанцева 1978: 151).

8. Из совсем географически далеких восточнославянских параллелей прекмурскому свадебному обряду следует отметить обычай проведения молодыми брачной ночи в хлеву, который встречается в прекмурской области Долинско (Велика Полана, Rešek 1983: 42), наряду с хорватами района Карловаца и болгарями (ЕАЈ; Телбизови 1963: 23; Иванова 1984: 126; Гура 2012: 511), а также у русских и белорусов (Зеленин 1: 134–140, 3: 1138–1139; Богословский 1927; Сумцов 1885: 109); кормление молодых в постели печеной курицей в Словенской Краине и Истрии (Novak 1942: 49) и у восточных славян, где оно особенно распространено, зафиксировано в Домострое и в описаниях царских, княжеских и боярских свадеб XVI–XVII вв. (Рабинович 1978: 23; Сумцов 1885: 118; Жирнова 1978: 44; Чубинский 1877: 444; Весілля: 204); запрет сватам заходить в доме невесты за матицу, пока они не сосватают невесту, в окрестностях прекмурского села Турнице (Nemes 1973: № 57), так же как в русской и белорусской традициях (Архангельская, Олонецкая, Казанская, Воронежская, Гродненская губ., Белосточчина, Холмщина, Шмаков 1903: 56, Зорин 2001: 52; Пухова, Сысоева 1999: 8; Вяселле: 120, 123; Гура 2012: 153). Можно указать также на общность названия обручения *zapitki* в долинском Прекмурье и *zaniťki* в брестском Полесье (Ložar-Podlogar 1973: 137; Словенская Краина, Novak 1935: 65; Прекмурье, Žalik 2010: 16; Ганчани, Мауџес 2017: 5; Гура 2012: 412) и на словообразовательное сходство названий посаженной матери – *posnehalja* (Žalik 2010: 18, Novak 1935: 65, 66; Горни Петровцы, Стреховцы, Турнице, соб. запись; Турнице и окрестные села, Nemes 1973: № 311, 312; Белтинцы и окрестности, Zadravec 1970: № 311, 312; Богоина, ЕАЈ, аG 222/222: № 122.6f; Велика Неделя, Штирия, ЕАЈ, BG 321/412: № 122.6f), *posnejalja* (Камовцы, соб. запись), *posnijalja* (Белтинцы, соб. запись; Ганчани, Мауџес 2017: 10, 39; Белтинцы и окрестности, Zadravec 1970: № 311) (от *sneha*, *sneja* ‘невеста’) у прекмурских словенцев и у русских – твер., вят. *поневестница*, владимир. *поневестная* (Гура 2012: 117, 122, 557).

Из сходных параллелей вне свадебного обряда можно назвать сходство словенско-хорватских и восточнославянских обычаев сжигания масленичной куклы-чучела и уже упоминавшегося масленичного ритуала «тянуть колодку» (Плотникова 2004: 312, карта № III-5).

9. Какие особенности прекмурской свадьбы позволяют судить о ее архаичности? Прежде всего, простая структура свадебного обряда, в которой, если исходить из допущения, что она развивается от простой ко всё более сложной (что подтверждается примерами некоторых архаических славянских традиций, вроде полесской), скорее можно видеть сохранение древнего состояния, чем результат позднейшего разрушения обряда. Предсвадебный сговор представ-

лен фрагментарно. В его составе слабо ритуализованные действия, в основном хозяйственные и финансовые переговоры, и довольно скудный набор магических приемов, оберегов и запретов. Наиболее четко в сговоре выделяется лишь сватовство. Обручение не имеет четкого ритуального оформления, тяготеет то к сватовству (Novak 1935: 65), то к церковному оглашению помолвки (Ložar-Podlogar 1973: 136), иногда и вовсе отсутствует (Mukicsné Kozár 1988: 131), что может свидетельствовать о его позднем включении в структуру обряда. Но при этом обручение демонстрирует удивительное терминологическое разнообразие моделей номинации, дающих различные славянские соответствия, подчас весьма удаленные географически: *zaroaka*, *zaročka*, *zaročki* или *zaročke* (Žalik 2010: 16; Камовцы, община Лендава, соб. запись 21.05.2018; Белтинцы, соб. запись 16.05.2018; р-н Белтинцев, Zadravec 1970: № 132), *zapisavanje* (Nemes 1973: № 132, 136), *iz rok séganja* или *zaročenja* (Dravec 1974: 171–172), *zapiťki* или *zapiťke* (Ložar-Podlogar 1973: 137; Словенская Краина, Novak 1935: 65; Прекмурье, Žalik 2010: 16; Ганчани, Maučec 2017: 5), *pršanjstvo* (Ložar-Podlogar 1973: 137) и нек. др. (ср. пестроту терминов обручения и относительно позднее происхождение основных его названий у поляков: Pieńczak 2007: 132–133). Отчасти дублируя ритуал бракосочетания, обручение имеет сходные названия с венчанием, в том числе *obljuba* на северо-западе Прекмурья, буквально означающее клятвенное обещание, обет (Šerpijak 1970: № 132). Такая семантика объединяет терминологию обручения (у словенцев Прекмурья, кашубов, лужичан, чехов и словаков) и венчания (у поляков, кашубов, чехов и словаков) и демонстрирует в этом отношении общность прекмурской традиции с западнославянской. Явные признаки недавнего происхождения имеет и предсвадебная молодежная вечеринка – девичник (*dekliščina*) и мальчишник (*fantovščina*, *pojbištvo*), которые практически лишены ритуализации, в источниках упоминаются вскользь и известны не повсеместно.

В прекмурской и вообще словенской традиции отчетливо прослеживается преемственная связь ролей свата и посаженного отца. Это, в частности, проявляется в том, что название главного из сватов *pričnik* в Порабье (от *pričati* ‘быть свидетелем’) уже на начальном этапе сговора используется как на собственно свадьбе, где то же лицо выступает в роли посаженного отца и свидетеля при венчании (Austro-ogrška monarhija: 91).

Посаженым обычно выступают в паре и часто являются мужем и женой, но терминологически их названия в Прекмурье далеко не всегда сходны между собой, например *starešina* и *posnehalja* в Стреховцах и Горних Петровцах (соб. записи). Такая асимметричность названий парных лиц, возможно, тоже относится к архаическим особен-

ностям терминологии свадебных чинов. Симметрия в терминологии парных свадебных чинов, например, посаженных в прекмурской свадьбе: *starešina* и *starešinka* (Камовцы, община Лендава, соб. запись 21.05.2018; Крижевцы при Лютомеру (Прлекия, Штирия), соб. запись 21.05.2018); *starešina* / *starešin* и *starešica* (Горни Петровцы, соб. запись 23.05.2018, Truhan 1970: № 311); *starišina* и *starišica* (Прекмурье, Žalik 2010: 18, 20; Ванча Вас, община Тишина, Kuhar 1963–64: 136); *staršina* и *staršica* (Белтинцы, соб. запись 16.05.2018; Прекмурье, Горичко, Pšajd 2014: 63), скорее всего вторична и объясняется уже последующей аналогией, на что косвенно может указывать использование одновременно асимметричных и симметричных вариантов наименований одного из посаженных в одной и той же локальной традиции. Действие подобной аналогии иногда можно наблюдать и в асимметричных наименованиях молодежной пары – дружки жениха (парня) и дружки невесты (девушки).

Основные роли участников свадьбы – это роли посредников (вроде сватающего свата или дружки) либо дублеров (например, посаженных родителей или ритуальной свадебной четы). Простейшим и, по видимому, одним из архаических способов номинации свадебных чинов является использование терминов родства. Так, у словенцев Нижней и Верхней Крайны для наименования посаженной матери используется термин *teta* (т. е. тетка) (Komořovský 1976: 101). В Прекмурье он лишь кое-где пассивно известен, наряду с основным, местным наименованием, например, в Ганчанах (Долинско) – как синоним названия *posnijalja* (Мауцес 2017: 39), в Горних Петровцах (Горичко) – при основном названии *starešica* (Truhan 1970: № 631; Ložar-Podlogar 1973: 140), а в Верхней Крайне он документально засвидетельствован уже в XVII веке (Kotnik 1944: 57). Из аналогичных терминов в разных славянских традициях можно упомянуть названия посаженной матери бел. *titka*, *čěšča*, укр. *матка*, словен. *velika mati*; названия посаженного отца – рус. *дядька*, укр. *дядя*, рус., укр. *батька*, словен. *veliki oče*; свадебного дружки – вост.-слав. *дядько*, *дядя*, укр. *did*, вост.-слав. *брат*, в.-луж. *braška*, ю.-слав. *dever*; названия невесты – серб. *снаха*, *снаша*, словен. *snaha* и т. д.

10. Особенностью Прекмурья как периферийного славянского ареала, граничащего и контактирующего с неславянскими ареалами германской и финно-угорской языковых групп, является пестрота свадебных терминов и наличие их синонимичных вариантов, частично за счет заимствований от соседей. На небольшой территории Прекмурья представлен максимальный набор известных в различных славянских зонах вариантов термина «свадьба» (<sup>+</sup>*svatǔba*, <sup>+</sup>*svarǔba*, <sup>+</sup>*svalǔba*, см. Гура 2013: 101, карта 2) в производных прекмурских наименованиях дружки невесты: *svatbica*, *svarbica*, *svalbica* и т. п. (см. карту 1). Разноо-

бразием отличается терминология сватов: *vogledniki, voglednicke; proscе, prošnjače*; славянский архаизм *snoboke* (Žalik 2010: 15; Ložar-Podlogar 1973: 136), объединяющий прекмурскую традицию с другой архаической традицией – южноболгарской (родоп. *снобник*, пазарджик. *снобници*, Гура 2012: 146); в Порабье – также *pričniki*. Многочисленна терминология свадебного чина, приглашающего гостей на свадьбу: *pozvačín, pozvač, zvač, zvačín, pozovič, turbaš, čuturaš, družban* и их варианты (см. карту 2). Разные его названия нередко сосуществуют в одном и том же селе. Наряду с распространенным в Прекмуре названием хлеба *vrtanek* встречается и другое его наименование – *peres* (из венг. *peres* ‘булик, крендель’), в основном в Порабье и в Горичко, но и шире это заимствованное название известно наряду со своим собственным.

Таким образом, в этом крайне небольшом окраинном ареале (площадь Прекмурия всего 948,48 км<sup>2</sup>, а протяженность по прямой с запада на восток не более 20 км), находящемся на перекрестке, с одной стороны, балканских традиций, а с другой – западнославянских и, шире, западноевропейских (Плотникова 2004: 308), концентрируется не только большое число языковых архаизмов, но и удивительным образом собирается масса вытесненных распространением инноваций на периферию культурных и языковых «осколков» из разных, нередко весьма далеких ныне от Прекмурия славянских регионов. К ним добавляются многочисленные заимствования из соседних традиций, венгерской и немецкоязычной австрийской. Прекмурская народная традиция дает немало соответствий с архаическими славянскими зонами: лужицкой, кашубско-словинской, подляской, южноболгарской; некоторые из них достигают Карпат и ведут на Русский Север.

### Литература и источники

Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. «Колодка» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 541–544.

Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Безлай 1977 – Безлай Ф. Словенско-балтийские лексические параллели // *Baltistica*. 1977. 2 priedas. S. 15–19.

Белова 1999 – Белова О.В. Дикие (дивьи) люди // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 92–93.

Березкин, Дувакин – Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по аре-

алам. Аналитический каталог. А32D. Человек на луне, А751; А32d1. Каин и Абель на луне. <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>

Благојевић 1971 – *Благојевић О.* Пива. Природа. Историја. Етнографија. Револуција. Београд, 1971 (Српска Академија наука и уметности. Посебна издања, књ. 443. Одељење друштвених наука, књ. 69).

Боганева, Авілін 2017 – *Боганева А., Авілін Ц.* Плямы на месяцы: беларускія інтэрпрэтацыі // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. 2017. Вып 4. С. 112–149.

Богословский 1927 – *Богословский П.С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927 (оттиск из Пермского краеведческого сборника, вып. 3).

Брак у народов Европы – Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Ю.В. Иванова, М.С. Кашуба, Н.А. Красновская. М., 1988.

Вакарелски 1935 – Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит / От Х. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.

Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* Моравская демонологическая лексика. Краткий обзор // Славянский альманах. 2018. Вып. 1–2. С. 234–260.

Валенцова 2018а – *Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной демонологии русин Восточной Словакии // *Studia mythologica slavica*. 2018. [Št.] 21. S. 109–127.

Весілля – Весілля. Київ, 1970. Т. 1 (Українська народна творчість).

Виноградова 2016 – *Виноградова Л.Н.* Души-скитальцы в виде блуждающих огней (фрагмент западнославянской народной демонологии) // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 180–187.

Виноградова 2016а – *Виноградова Л.Н.* Славянские версии сюжета о ребенке-подмышке // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 142–157.

Вяселле – Вяселле. Абрад. Мінск, 1978 (Беларуская народная творчасць).

Генчев 1971 – *Генчев С.* Семейни обичаи, с. Калипетрово, Силистренски окръг. 1971 // Научен архив на Институтът за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН. София. № 649-II.

Грацианская 1975 – *Грацианская Н.Н.* Этнографические группы Моравии. К истории этнического развития. М., 1975.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура 2006 – *Гура А.В.* Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 460–484.

Гура 2012 – *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской культуре: Семантика и символика. М., 2012.

Гура 2013 – Гура А.В. Названия свадьбы у славян // *Slavica Svetlanica: Язык и картина мира: К юбилею Светланы Михайловны Толстой*. М., 2013.

Давидюк 2005 – Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. За матеріалами експедиції Полісько-Волинського народознавчого центру «Волиняна – 2003». Луцьк, 2005.

Добровольский 1891 – Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

Дукова 2015 – Дукова У. Наименования демонов в болгарском языке. М., 2015.

Жирнова 1978 – Жирнова Г.В. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX – начала XX в. (на примере малых и средних городов РСФСР) // *Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы* / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 32–47.

Зеленин – Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1–3. Пг., 1914–1916. Вып. 1. 1914; Вып. 3. 1916.

Зорин 2001 – Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.

Иванова 1984 – Иванова Р. Българска фолклорна свадба. София, 1984.

Календарные обычаи – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Куркина 1976 – Куркина Л.В. Изоглосные связи южнославянской лексики (Материалы к проблемам славянского этногенеза) // *Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография*. М., 1976. С. 129–155.

Куркина 1992 – Куркина Л.В. Диалектная структура праславянского языка по данным южнославянской лексики. Ljubljana, 1992.

Левкиевская 1999 – Левкиевская Е.Е. Дух-обогатитель // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти т.* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 147–150.

Миленкова 1943 – Миленкова А.С. Етнографско изследване на село Добрина – Провадийско. 1943 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. София. Ркс 187.

ПА – Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

Петровић-Савић 2009 – Петровић-Савић М. Лексика свадбених обичаја у Рађевини. Београд, 2009.

Пилюпенко, Ясинская 2018 – Пилюпенко Г.П., Ясинская М.В. Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье // *Славяноведение*. 2018. № 6. С. 60–73.

Пилюпенко, Ясинская 2019 – Пилюпенко Г.П., Ясинская М.В. Блуждающие огни в мифологических представлениях словенцев Прекмурья и Порабья // *Живая старина*. 2019. № 2 (102). С. 28–30.

ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева и Л.А. Дмитриева. Т. 1–12. М., 1978–1985. [Т. 1:] Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016. С. 138–139.

Плотникова 2017 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическое обследование градишанских хорватов Венгрии // Славянский альманах. 2017. Вып. 3–4. С. 402–421.

Померанцева 1978 – *Померанцева Э.В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 143–158.

Пухова, Сысоева 1999 – Свадебные песни Верхнемамонского района Воронежской области / Сост. Т.Ф. Пухова, Г.Я. Сысоева. Воронеж, 1999.

Рабинович 1978 – *Рабинович Е.Г.* Свадьба в русском городе в XVI веке // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 7–31.

Сисиниева легенда 2017 – Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А.Л. Топорков. М., 2017.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. СПб., 1995. Вып. 29.

Сумцов 1885 – *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, особенно русских. Харьков, 1885.

Телбизови 1963 – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения и народопис. 1963. Кн. 51.

Толстая 2015 – *Толстая С.М.* «Повесть чисел» в письменной и устной традиции // Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 215–232.

Толстой 1976 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов: 8. ‘радуга’ // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования 1974. М., 1976. С. 22–76.

Топоров 1995 – *Топоров В.Н.* Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 204–215.

Трефилова 2006 – *Трефилова О.В.* Этнолингвистические материалы из с. Коалев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики / Отв. ред. Г.П. Клепикова, А.А. Плотникова. М., 2006. С. 228–276.

Узенева 2001 – *Узенева Ј.С.* Чауш // Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Ј. Раденковић. Београд, 2001. С. 576–577.

Узенева 2005 – *Узенева Е.С.* Към проблема за хляба в българската сватба: етнолингвистичен аспект // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 7 / Съст. В. Николова, отг. ред. Р. Попов. София, 2005. С. 127–176.

Узенёва 2010 – *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.

Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Чубинский 1866 – *Чубинский П.* Статистико-этнографический очерк Корелы // Труды Архангельского статистического комитета за 1865 год. Кн. 2. Отдел статистический. Архангельск, 1866. С. 65–134.

Чубинский 1877 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 1–7. СПб., 1872–1878. Т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. СПб., 1877.

Шмаков 1903 – *Шмаков И.Н.* Свадебные обычаи и причитания населения Терского берега Белого моря // Этнографическое обозрение. 1903. № 4. С. 55–68.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 1–. М., 1974–. Вып. 8. 1983; Вып. 19. 1992.

Янева 1989 – *Янева С.* Български обредни хлябове. София, 1989.

Adámek 1900 – *Adámek V.* Lid na Hlinecku. Praha, 1900 (Soupis lidových památek v Království Českém. I).

ALJ – Archiv lidového jazyka dialektologického oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR. Brno.

Austro-ogrška monarhija – Austro-ogrška monarhija v besedi in podobi. Slovenci I. Štajerska, Porabje in Prekmurje, Koroška / Uredili M. Kropelj Telban in I. Slavec Gradišnik. Ljubljana, 2016.

Bezljaj 1977 – *Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1977. Knj. 1.

Čerpujak 1970 – Ženitovanje. Kuzma (okoliške vasi: G.[ornji] Slaveči; Do-lič, Matjaševci, Trdkova) / Zapisala Olga Čerpujak // Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU (далее – AISN). Любляна. Št. 122. 5/4-1970.

Dragičević 1907 – *Dragičević T.* Narodne praznovjerice // Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini. 1907. God. 19. Knj. 3. S. 311–333.

Dravec 1974 – *Dravec A.* Národní vera i navade v vési // Traditiones. 1974. [Letn.] 3. S. 166–173.

Dukova 1984 – *Dukova U.* Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen. II. Urslavische, südslavisch-dialektale und innerbulgarische Bildungen // Linguistique Balcanique. 1984. XXVII, 2. S. 5–50.

EAJ – Etnološki atlas Jugoslavije. [Неопубликованные материалы Этнографического атласа всех народов бывшей Югославии. Хранятся в отделении этнологии философского факультета Загребского университета.] (Etnološko Društvo Jugoslavije. Komisija za Etnološki Atlas, Centar za pripremu Atlasa. Filozofski Fakultet, Etnološki zavod. Sveučilište u Zagrebu).

Janik 1906 – *Janik M.* Z časopism: Narodopisny Sbornik československy // Lud. 1906. T. 12. Z. 1. S. 88–92.

Kočar 1970 – *Ženitovanje. Grad v Prekmurju / Zapisala Marija Kočar // AISN.* Любляна. Št. 179. 1970.

Kolberg – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1–60. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 39: Pomorze. 1965.

Komorovský 1976 – *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. [Bratislava], 1976.

Kotnik 1944 – *Kotnik F.* O piri in ženitovanjskem kruhu // Etnolog. 1944. Knj. 17. S. 51–61.

Kozar-Mukič 1984 – *Kozar-Mukič M.* Slovensko Porabje. Ljubljana; Szombathely, 1984.

Krek 1885 – Slovenske narodne pravljice in pripovedke / Zbral B. Krek. Maribor, 1885.

Kuhar 1963–64 – *Kuhar B.* Borovo gostüvanje: ob spremembah, ki jih prinaša čas // Slovenski etnograf. 1963–64. Letn. 16–17. S. 133–148.

Leščák 1995 – Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska (obrade, zvyky a povery – 1939) / Zostavili: M. Leščák, V. Feglová. Bratislava, 1995. S. 53–128.

Leščák 1996 – Slovenské svadby. Z dolazníkovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil: Milan Leščák. Bratislava, 1996 (Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska. II zväzok).

Lodge 1934–35 – *Lodge O.* Serbian Wedding Customs St. Peter's Day in Galičnik // The Slavonic Review. 1934–35. Vol. 13. P. 650–673.

Ložar-Podlogar 1973 – *Ložar-Podlogar H.* Ženitovanjske šege v Prekmurju s posebnim obzirom na Porabje // Traditiones. 1973. [Letn.] 2. S. 121–146.

Łuczyński 2012 – *Łuczyński M.* Ludowe słownictwo demonologiczne w słownikach dialektalnych języków słowiańskich // m'OST. Oesterreichische Studierenden Tagung für SlavistInnen. München; Berlin; Washington, 2012. S. 9–15 (Slavistische Beiträge, Bd. 486).

Maučec 2017 – *Maučec I.* Kak so se inda v Gančanaj ženili. Beltinci, 2017.

Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.

Mukicsné Kozár 1988 – *Mukicsné Kozár M.* Felsöszölnök – Gornji Senik. Szombathely; Ljubljana, 1988.

Müller 1894 – *Müller E.* Das Wendetum in der Niederlausitz. Kottbus, 1894.

Navratil 1892 – *Navratil J.* Slovenske národne vraže in prazne vére, primerjane drugim slovanskim in neslovanskim // Letopis Matice slovenske za leto 1892. Ljubljana, 1892. S. 121–177.

Navrátilová 2000 – *Navrátilová A.* Rodinné obyčeje (narození, svatba, pohřeb) // *Vlasřivěda moravská*. Nová řada: Země a lid. Sv. 10: Lidová kultura na Moravě. Brno, 2000. S. 166–186.

Nemec 1973 – Ženitovanje. Turnišče in okolica (Črenšovci, Polana in Dobrovnik) / Zapisal Nemec Štefan // AISN. Любляна. Št. 270. 1973.

Novak 1935 – *Novak V.* Ženitovajski običaji v Slovenski Krajini // *Mladika*. 1935. [Letn.] 16. [Št.] 2. S. 65–67.

Novak 1942 – *Novak V.* Apotropejske prvine v slovenskih ženitovajskih običajih // *Etnolog*. 1942. Knj. 14. S. 46–52.

Novak 1960 – *Novak V.* O izvoru prekmurskega «Starišinstva i zvačinstva» // *Slovenski etnograf*. 1960. [Letn.] 13. S. 172.

Orel 1942 – *Orel B.* Ženitovajski običaji na Dravskem polju niže Ptuja // *Etnolog*. 1942. Knj. 14. S. 96–110.

Orel 1943 – *Orel B.* Čarodejni obred in mit nakolenčiča ter bosmana v slovenskih ženitovajskih običajih // *Etnolog*. 1942. Knj. 15. Ljubljana, 1943. S. 25–62.

Pieńczak 2007 – Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8. Pieńczak A. Zwyczaje i obrzędy weselne. Cz. 2: Rola i znaczenie swata w kujarzeniu małżeństw. Wrocław; Cieszyn, 2007.

Pleteršnik 2014 – *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 2014. [www.fran.si](http://www.fran.si)

Pšajd 2014 – *Pšajd J.* Lik vabovca v poročnem obredju na Goričkem // *Prekmurje – podoba panonske pokrajine / Uredila Maja Godina Golija*. Ljubljana; Petanjci, 2014.

Ramovš 1992 – *Ramovš M.* «Osemca» // *Traditiones*. 1992. [Letn.] 21. S. 105–112.

Rešek 1983 – *Rešek D.* Šege in verovanja ob Muri in Rabi. Murska Sobota, 1983.

Rožnik 1981 – *Rožnik P.* Slepi bratec. Prekmurske ljudske pripovedi. Ljubljana, 1981.

Schneeweis 1961 – *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde. Berlin, 1961. T. 1: Volksglaube und Volksbrauch.

Schulenburg 1882 – *Schulenburg W. von.* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Sielicki 1986 – *Sielicki F.* Wierzenia na dawnej Wilejszczyźnie // *Slavia Orientalis*. 1986. T. 25. No. 2. S. 195–222.

Šarf 1982 – *Šarf F.* Občina Gornja Radgona. Ljubljana, 1982.

Truhan 1970 – Ženitovanje. Gornji Petrovci / Zapisan Truhan Avgust // AISN. Любляна. Št. 221. 2/2-1970 – 10/4-1970.

Večerková 2007 – *Večerková E.* Několik poznámek k svatebními koláči na Moravě. (Příspevek ke studiu obrádních artefaktů III) // *Folia ethnographica. Supplementa ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales*. [Sv.] 40. Brno, 2006. S. 143–149.

Vyhřídál 1894 – *Vyhřídál J.* Slezská svatba. [Opava], [1894].

Zadavec 1970 – Ženitovanje. Beltinci, okoliš Beltinci / Zapisala Zadavec Aranka // AISN. Любляна. Št. 220. Od 1.IV do 25.V.1970.

Zwyczaje i obrzędy // Wigierski Park Narodowy. <http://www.wigry.org.pl/zwyczaje.htm>

Žalik 2010 – *Žalik D.* Ženitovanijska šega in vloga pozvačina v Žižkih in okolici. Diplomsko delo. Murska Sobota, 2010.



Карта 1. Названия девушки – дружки невесты

1 – *posvatbica*; 2 – *posvarbica*; 3 – *posvalbica*; 4 – *posvablica* (*pošvablica*);  
 5 – *svarblica*; 6 – *svatbica*; 7 – *svabica*; 8 – *svarbica*; 9 – *svalbica*;  
 10 – *svablica*; 11 – *posvarblica*.



- - 1    ●-2    ○ - 3    ●-4    ⊕ - 5    ⊖ - 6    ⊗ - 7    ▲ - 8    △ - 9    ■ - 10    \* - 11

Карта 2. Названия обрядового чина, приглашающего гостей на свадьбу

- 1 – *pozvačin*; 2 – *pozvač*; 3 – *zvač*; 4 – *zvačin*;
- 5 – *pozvačin*; 6 – *zovčin, zafičin*; 7 – *pozovič* (венг. *pozsovics*);
- 8 – *turbaš*; 9 – *turboš*; 10 – *čuturaš*; 11 – *držban*.

---

---

Г.П. Пилипенко

**Язык и традиционная культура протестантов  
в Прекмуре:**  
**САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ И ВОСПРИЯТИЕ**  
**ИНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫМИ СОСЕДЯМИ**

---

---

**1.** В настоящей статье речь идет о представителях классического направления протестантизма в Прекмуре, одном из архаических славянских регионов, расположенном на периферии южнославянского континуума на границе с финно-угорским и германским этническим и языковым пространством (представители неопротестантских конфессий рассматриваться не будут<sup>2</sup>). Последователей евангелической церкви в современной Словении немного, по данным переписи 2002 года они составляют всего 0,8%. Сами прихожане называют цифру от восьми до десяти тысяч верующих. Членов другой протестантской церкви – реформатской (кальвинистской) – насчитывается еще меньше: примерно шестьсот прихожан (Рапсе 2007: 64). Большинство последователей протестантизма концентрируется на северо-востоке страны в регионе Прекмуре, где они сосредоточены в так называемом протестантском треугольнике: в центральной и восточной области Горичко (Ваš 1929–1930: 87; Huber 2012: 86–86), тогда как две другие области – Равенско и Долинско – католические. Деление на три области отражается и на диалектном членении Прекмурья: выделяется равенский, долинский диалекты, а также диалект области Горичко. Граница между диалектами областей Равенско и Горичко менее четкая, чем граница между диалектными областями Равенско и Долинско (Hogvat 2008: 243). Большинство евангелистов<sup>3</sup> – словенцы, лишь небольшая часть – венгры, ко-

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.10

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 17-18-01-373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

<sup>2</sup> Е. Пшайд упоминает о существовании общины пятидесятников в Прекмуре (Pšajd 2017: 4).

<sup>3</sup> В данной статье термины *евангелисты* и *лютеране* используются как синонимы.

торые проживают в северной части Прекмурья вдоль границы с Венгрией (Ходош, Доманшевцы)<sup>4</sup>, большую часть прихожан реформатской церкви составляют венгры (Мотварьевцы и соседние села).

Протестантизм начинает утверждаться в словенских землях с XVI в., это религиозное направление связано с именами словенского первопечатника П. Трубара, а также Ю. Далматина, А. Бохорича, С. Креля. В той части Венгерского королевства, где живут словенцы, в Прекмурье, также возникают протестантские приходы, появляются последователи М. Лютера и Ж. Кальвина. В период контрреформации идеи протестантизма на территории расселения словенцев, подконтрольной Габсбургам, были вытеснены. Лишь в Венгерском королевстве сохранились группы евангелистов-лютеран и кальвинистов<sup>5</sup>. Именно благодаря тому, что Венгрия проводила иную политику по отношению к протестантам, чем Австрия (в Венгрии Габсбургам не удалось противостоять местным сословиям (Baš 1929–1930: 79)), на ее территории (в частности, в Прекмурье<sup>6</sup>) развивались общины лютеран и кальвинистов (Benko 2017: 185; Pance 2007: 30). Сегодня Прекмурье считается центром протестантизма в Словении. Культура прекмурцев-протестантов отличается своеобразием, поскольку других компактных групп протестантского вероисповедания среди южных славян не существует<sup>7</sup>.

До объявления указа о веротерпимости при Иосипе II (1781) в Венгрии было всего два места, где можно было исповедовать лютеранство, –

<sup>4</sup> Евангелическая церковь Аугсбургского исповедания (Evangeličanska cerkev augsburške veroizpovedi) насчитывает 13 общин. В Прекмурье существует 10 церковных общин: Бодонцы (Bodonci), Доманшевцы (Domanjševci), Горни-Петровцы (Gornji Petrovci), Горни-Славечи (Gornji Slaveči), Ходош (Hodoš), Крижевцы (Križevci), Лендава (Lendava), Моравске-Топлице (Moravske Toplice), Мурска-Собота (Murska Sobota), Пуонцы (Puonci). Еще три общины функционируют за пределами региона: Апаче (Arače), Марибор (Maribor), Люблиана (Ljubljana).

<sup>5</sup> Считалось, что лютеранами в Венгрии были в основном немцы, тогда как реформатами – венгры (MNL). <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/1-2058.html> (23.05.2019).

<sup>6</sup> На землях, принадлежащих семьям Надашди и Баттяни (Baš 1929–1930: 82).

<sup>7</sup> Свообразием отличается община Тординцы (Tordinci) в Восточной Славонии (Хорватии), где прихожанами кальвинистской церкви были также и хорваты (см. подробнее Milić, Balta 2005). Все остальные исторические протестантские общности, распространенные в границах стран бывшей Югославии, состоят из представителей неюжнославянских этносов: большинство евангелистов – словаки в Воеводине (до Второй мировой войны – также часть немцев), кальвинисты – часть венгров в Воеводине, Хорватии и Словении.

Шурд (венг. *Surd*) в области Шомодь и Немешчо (венг. *Nemescsó*) в области Ваш (Benko 2017: 187), в этих местах лютеране открыто могли проводить богослужения и отмечать праздники, туда ежегодно отправлялись в паломничество верующие. В Шурде действовали прекурские религиозные деятели<sup>8</sup>, в том числе автор перевода Нового Завета на прекурский язык (1771) Штефан Кюзмич (см. подробнее Kuzmič 2014). Прекурские католики использовали кайкавский язык, распространенный в северо-западной Хорватии, и лишь спустя некоторое время перешли на прекурский язык (напр. деятельность Миклоша Кюзмича) (Markoja 2014; Legan Ravnikaг 2007: 255). Подобная конфессиональная дифференциация в культурно-письменных традициях у славян не является редкостью. Например, в верхнелужицком языке существовала протестантская и католическая норма языка, основанная на разных диалектах, будишинском и куловском соответственно (Ермакова, Недолужко, Скорвид 2017: 331); у словаков деятели протестантской церкви придерживались чешского литературного языка, тогда как католики использовали так называемую бернолаковщину, основанную А. Бернолаком на западнословацких диалектах (Смирнов 2017: 294). Известен также восточнословацкий язык протестантов, опиравшийся на земплинские диалекты (Дуличенко 2017: 638–639).

После присоединения Прекурья к Словении по результатам Первой мировой войны повсеместно в употребление входит словенский литературный язык (подробнее см. Markoja 2014), быстрее всего он вытеснил прекурский язык в католической церкви, тогда как в евангелической церкви в текстах, написанных по-прекурски, некоторое время сохранялась венгерская графика. Сегодня у протестантов можно встретить книги на прекурском с религиозными текстами, а также использование этого языка во время богослужения (Kerševan, Voglar 2014: 11).

В данной статье будет рассмотрено, как во время интервью с исследователями происходит актуализация конфессиональной идентичности информантов в процессе построения этнолингвистического и социоллингвистического нарратива, какие элементы традиционной культуры и языкового поведения осмысливаются собеседниками как ключевые с точки зрения различий между лютеранами и католиками в Прекурье, а также отношение участников интервью к этим различиям. В настоящем исследовании используется полевой материал, собранный в Прекурье

<sup>8</sup> Поскольку протестантские священники получали образование в венгерском окружении, многие из них становились носителями венгерской культуры (Kuzmič 2006), некоторые пасторы были сторонниками мадьяризации (Jerić 2001: 30).

в 2012–2014 гг., а также в ходе экспедиции 2018 г.<sup>9</sup> В ходе всех экспедиций проводилась работа со словенцами католического и лютеранского вероисповедания, а также с представителями венгерского национально-го меньшинства, католиками, лютеранами и кальвинистами.

При работе с последователями конфессий, проживающими смешанно в пределах исследуемого региона, в речи информантов были отмечены комментарии по поводу собственных религиозных практик, верований, обрядов, а также языка своих иноконфессиональных соседей. Контактные явления в традиционной культуре различных славянских групп лучше всего на сегодняшний день описаны на примере взаимодействия между старообрядцами и православными, православными и католиками, старообрядцами и католиками, католиками и грекокатоликами, католиками/православными и иудеями, православными и мусульманами (см., напр., работы: Амосова (ред.) 2013; Белова 2005; Валенцова 2014; Плотникова 2016; Узенева 2018). Однако нельзя сказать, что осмыслению культурных различий, а также взаимоотношениям между протестантами и католиками, протестантами и православными уделяется такое же пристальное внимание. Тем не менее наш экспедиционный опыт работы в том числе и с протестантскими общинами показывает, что их духовная культура, язык и традиции заслуживают тщательного изучения<sup>10</sup>. Вместе с тем изучение идентичности протестантских общин в неславянских сообществах, их позиционирования и роли в современном обществе в последнее время получило распространение<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Экспедиция 2018 г. проводилась совместно с А.В. Гурой и М.В. Ясинской. Подробнее см. Пилипенко, Ясинская 2018.

<sup>10</sup> Работа с протестантами проводилась автором с венграми из Воеводины (Сербия) и Славонии (Хорватия), представителями кальвинистских общин, а также с немцами-лютеранами, проживающими в Акмолинской области Казахстана (совместно с М.В. Ясинской).

<sup>11</sup> В этой связи можно упомянуть следующие работы: в Butler, Ruane 2009 речь идет о об идентичности протестантов в Южной Ирландии в Avery-Natale, Vila 2018 затрагивается роль католицизма, протестантизма и «мексиканства» на мексикано-американском пограничье; об этно-религиозной идентичности в Северной Ирландии рассуждают авторы в Sañás Bottos, O'Keefe, Rouguer, Todd 2009; конфессиональной идентичности католиков и протестантов в швейцарском кантоне Граубюнден посвящена статья Head 1999; в монографии Турић-Миловановић 20105 на основе анализа нарративов рассматривается идентичность румын-неопротестантов на территории края Воеводина в Сербии; А. Драгин, используя метод устной истории, исследует идентичность информанта – прихожанки венгерской реформатской церкви в Нови-Саде (Dragin 2015).

На важность задачи исследования народной культуры протестантского населения Венгрии, в частности лютеран, и на недостаточное изучение этой темы обращают внимание в MNL<sup>12</sup>. До недавнего времени фольклор ирландцев-протестантов также не изучался, хотя он имеет свои особенности (MacCethaigh, Nuttall 2017: 48). Исследование народной культуры у протестантов в Словении до сих пор остается актуальной задачей. В этнографической литературе существуют лишь отрывочные сведения. Например, Н. Курет указывает, что обычай *borovo gostiivanje*<sup>13</sup> был более распространен в протестантских деревнях Прекмурья, поскольку в них было мало молодежи, поэтому и свадьбы случались реже, и следовательно, *borovo gostiivanje* устраивали чаще, чем в католических деревнях (Kuret 1965: 22–23)<sup>14</sup>. Протестанты в работе Н. Курета упоминаются лишь в связи с процессиями католической церкви, которые стали организовывать в Великий четверг и Великую пятницу во время контрреформации, чтобы склонить протестантов на свою сторону (Там же: 178). В монографии Е. Пшайд о похоронных обрядах в Прекмурье последовательно проводится разграничение обычаев, распространенных в среде католиков и в среде протестантов (Pšajd 2017), что является редким случаем при описании традиционной культуры у словенцев<sup>15</sup>. Е. Пшайд отмечает эти различия и при исследовании функций свадебного персонажа, который приглашает гостей на свадьбу (Pšajd 2014). В словаре «Славянские древности» сведения о духовной культуре протестантов-славян приведены sporadически: например, упоминается, что протестанты польского Поморья считали, что в пасхальную ночь вода становится кровавой или превращается в вино (Агапкина 2004: 644). В остальных немногочисленных случаях протестанты упоминаются вместе с католиками, когда речь идет о праздниках по новому

<sup>12</sup> <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/1-2058.html> (23.05.2019)

<sup>13</sup> *Borovo gostiivanje* (прек. досл. «свадьба сосны») – пародия на свадьбу, проводилась на масленичной неделе в том случае, если в течение года в селе не было ни одной свадьбы. Ср. с обрядом «Колодка» (Агапкина 1999а).

<sup>14</sup> Этому факту мы находим подтверждение в высказываниях информантов: *To je pa specifika evangeličanskega prostra, čeprav tudi so nekatere katoliške vasi prevzele to, se pa imenuje borovo gostiivanje, to je pa pustna šega, kjer pa če se do pusta v enem letu nihče v vasi ni poročil to je sramota!* [Это специфика евангелических районов, хотя некоторые католические деревни также переняли это. Называется *borovo gostiivanje*, это обряд на масленицу, если до масленицы не было свадеб в деревне, это был позор!] (женщина, католичка, Murska Sobota). Следует сказать, что в католических деревнях в венгерском Порабье встречается эта же традиция, причем в последнее время она стала «визитной карточкой» данного региона.

<sup>15</sup> В этой монографии также дается отсылка к обычаям и обрядам, практикуемым у кальвинистов и пятидесятников.

стилю (Кабакова 1995: 191; Агапкина 1999: 157; Левкиевская 1999: 260). В статье «Брак» приводятся в пример протестантские районы Словакии в связи с распространенным там матриликальным характером брака (Гура 1995: 246), в статье «Иноходец» отмечено, что, согласно польским представлениям, у лютеран по шесть пальцев на ногах, а протестантизм называется «немецкой верой» (Белова 1999: 415).

Конфессиональные различия между протестантами и католиками приводят к довольно существенному расхождению в обычаях, обрядах и функционировании терминов традиционной духовной культуры. Этой проблематике уделено внимание в работах, посвященных странам со смешанным конфессиональным населением – Германии, Швейцарии, Венгрии, Нидерландам, Великобритании. Отмечается, что для обычаев календарного цикла народов Британских островов характерна меньшая связь с церковным календарем, что объясняется принадлежностью к протестантизму, в котором культ святых почти не развит (Гроздова 1978: 93). У немцев после Иванова дня праздников, богатых обрядностью, не было, особенно у протестантов (Филимонова 1978: 128). У протестантов Швейцарии поминальный день был только один, тогда как у католиков – два (Листова 1978: 162). Кальвинизм в Швейцарии способствовал искоренению народных традиций в быту, в то время как католики стойко придерживаются обычаев (Листова 1978: 154). Однако несмотря на всю строгость религиозного учения и отрицания культа святых, в народе сохранились традиции, приуроченные к определенным датам почитания святых (Морозова 1977: 110), что говорит об архаичной основе этих праздников и об их вторичном религиозном характере. Так, у скандинавских народов, исповедующих лютеранство, до сих пор бытуют обычаи, приуроченные ко дням святых (Морозова 1973: 103). В западной части Венгрии, где преобладает католицизм, цикл народных праздников богаче и красивее, чем в восточных протестантских областях страны; католические названия праздников еще сохраняются у протестантов, но их религиозный смысл потерян (Дёмётер 1977: 190). Хотя протестанты и не соблюдали пост, но свадьбы все же в этот период не устраивали (Дёмётер 1977: 194). В Германии и Швейцарии у католиков и протестантов образ св. Николая различен (Филимонова 1973: 144; Листова 1973: 182), не одинаковы и блюда рождественского стола у венгров-католиков и кальвинистов (Гроздова 1973: 196). Расхождения сказываются и в языке: например, названия Страстной недели у католиков и протестантов Голландии различаются (Решина 1977: 78), так же как и названия для праздника, отмечаемого 6 января венграми-католиками (Три короля) и кальвинистами (Крещение).

Основная область расселения лютеран в Словении – северная часть Прекмурья, область Горичко (в основном центральные и восточные об-

щины вдоль венгерской границы<sup>16</sup>), небольшая часть проживает в окрестностях г. Мурска-Собота, в частности в селах Моравске-Топлице и Мартяницы. Словенцы в соседней Венгрии все являются католиками, как и в общинах западного Горичко. Несмотря на то, что в сознании наших соседей из областей Равенско и Долинско регион Горичко ассоциируется с краем, где проживают исключительно протестанты, там живут также католики, имеются и села со смешанным конфессиональным составом<sup>17</sup>. Ф. Баш отмечает, что тип ведения хозяйства, внешний вид построек у протестантов и католиков одинаковые. Внутреннее же оформление дома существенно отличается: нет изображений святых, вместо этого присутствуют портреты деятелей реформации (напр. М. Лютера) (Vaš 1929–1930: 82).

II. Религиозные различия определяют идентичность говорящих и проявляются наиболее ярко в конфессионимах<sup>18</sup>. Нами были зафиксированы следующие обозначения, которые находят подтверждение в лексикографических источниках: по-прекмурски католиков называют *papinec*, *papinci* (приводится также в (SSKJ)<sup>19</sup>) (Novak 2006: 421)<sup>20</sup>, а евангели-

<sup>16</sup> Часть евангелистов-лютеран является венграми и проживает в селах двуязычных словенско-венгерских общин прекмурского Горичко: Ходош, Доманшевцы, а также в Лендаве.

<sup>17</sup> Подробнее о конфессиональном составе области Горичко в межвоенный период информирует Ф. Баш (Vaš 1929–1930: 81–84). И. Хубер приводит данные на 1927 год для сел Канчевцы и Крижевцы: в Канчевцах было 233 протестанта и 22 католика, в Крижевцах 1080 протестантов, 18 католиков и 5 иудеев (Huber 2012: 86).

<sup>18</sup> Сами протестанты считаются сильными и твердыми, поскольку сохранили свою веру в условиях гонений на реформацию, что сказывается на их идентичности и на восприятии другими: *Evangeličanom pravijo, nam pravijo ka so mi trdi, močni, zato ka smo kljub temi ka je bilo prepevedjano, pa kaznovanje, se je ohranila ilegalno* [Евангелистов называют, говорят, что мы твердые, сильные, потому что несмотря на то, что было запрещено, и наказывалось. Вера сохранилась нелегально] (мужчина, евангелист, Gornji Petrovci).

<sup>19</sup> <https://fran.si/133/sskj2-slovar-slovenskega-knjiznega-jezika-2/3676394/papinec?View=1&Query=papinec> (23.05.2019)

<sup>20</sup> При помощи этого корня обозначается целый ряд понятий, связанных с католической церковью: *papinkinja* (католичка), *papinski* (католический), *papinstvo* (католичество) (Novak 2006: 421). Зафиксированы в письменных прекмурских текстах также лексемы *katoličanec* (католик), *katoličanski* (католический), *katoličanstvo* (католичество), *katolik* (католик), *katolski* (католический) (Ibid: 175), *evangeličanec* (евангелист), *evangeličanski* (евангелический) (Ibid: 73), *luterankinja* (лютеранка), *luterski* (лютеранский) (Ibid: 231).

стов *protestant, luteran* (в форме *lüteran, litaran* в (Ibid: 224), *literan* в (Novak 1996: 71–71)). Венгры называют евангелистов *evangélikus*. Кальвинистов словенцы называют *kalvini, kalvinci*, в словарях отмечено также *kalvinar, kalvinarski* (Novak 2006: 171), *kalvin* (Novak 1996: 59), *reformata* (неизменяемая форма) (Novak 2006: 618). Поскольку большинство прихожан-кальвинистов являются венграми, то нами было записано их венгерское обозначение: *református*. Приведем примеры из собранного полевого материала<sup>21</sup>, где содержатся конфессионимы:

[1] *Potem na, na vnebohod se ne sme delati, recimo, ali pa na tejlovo, to so, predvsem katoliški so meli več tega* [И потом на Вознесение нельзя работать, скажем, или на Праздник Тела и Крови Христовых. Прежде всего у католиков было больше этого] (м., е., Beltinci).

[2] *Kar smo bili tri veroizpovedi, naprimer, f toj, rimokatoliških, kak smo mi pravili papinskih, ne* [Мы были трех вероисповеданий, например, в этой, римско-католической, как мы говорили, папской] (м., е., Beltinci-1).

[3] *Eti f tej kraji, f katoliški, v luteranski, v evangeličanski kraji pa niso odile, popejvat* [Тут в этих краях, в католических [ходили], в лютеранских, в евангелических краях не ходили петь] (м., е., Beltici).

[4] *Papinci to so papinci, to še danes pravijo papinska cerkev!* [*Papinci* это *papinci*, и сегодня еще говорят папская церковь!] (ж., е., Križevci).

[5] *Sploh ne uporabljajo sploh pa kalvinci, samo table, nimajo sploh križa* [Они вообще не используют, в особенности кальвинисты, только таблички. У них вообще нет креста] (м., к., Nedelica).

[6] *Hodoson kivül evangélikusok Lendván vannak, Péterhely, Gornji Petrovci szlovénül, ez a szlovén falu* [Кроме Ходоша евангелисты в Лендаве, Петерхей, Горни-Петровцы по-словенски. Это словенская деревня] (м., е., v., Hodoš).

<sup>21</sup> Примеры приводятся в стандартной записи для словенского языка, с отражением некоторых фонетических черт прекмурского диалекта: оглушения *v* в *f*, наличием звука *ii*, дифтонгов *ou* и *ej*, произношением *j* вместо *h* и других. Венгерские примеры записаны также в стандартной венгерской орфографии с отражением некоторых особенностей произношения (напр. отпадение конечных согласных в падежных окончаниях). После каждого примера приводится следующая информация: пол информанта (м. – мужчина, ж. – женщина), вероисповедание (е. – евангелист, к. – католик, р. – реформат), национальность (если венгр – в.), место записи (по-словенски), цифры, если все предыдущие характеристики совпадают – для различения принадлежности высказывания разным информантам. В словенских и венгерских нарративах используется запятая для обозначения паузы. В русском переводе нарративы разделены на предложения.

[5] *Négy öt határmenti falucska Csekefa, Szentlászló, Szerdahely, Kisfalu, itt van kis református közösség, lelkészünk is Magyarországról érkezik* [Четыре-пять приграничных небольших деревень, Чекефа, Сентласло, Сердахей, Кишфалу. Здесь есть небольшая реформатская община. Наш пастор приезжает из Венгрии] (м., р., в., Motvarjevci).

III. После вхождения Прекмурья в состав Югославии прекмурский язык у католиков постепенно выходит из употребления, в молитвах и проповедях его заменяет словенский литературный язык. Католические священники, с которыми удалось пообщаться, признают, что прекмурский язык – региональное культурное достояние региона и что это не просто диалект, сравнимый с другими словенскими наречиями, а культурный книжный идиом, обладающий своей традицией. Многие сожалеют о том, что в религиозной сфере «прекмурщина» оказалась вытеснена литературным словенским стандартом. В среде евангелистов-лютеран этот язык продолжал функционировать как язык богослужения еще некоторое время после распада Австро-Венгрии. Однако в настоящее время трудно найти протестантскую общину, где служба была бы исключительно на прекмурском языке, хотя некоторые молитвы все же читаются по-прекмурски, в чем мы могли убедиться во время посещения службы в ходе экспедиции 2018 г. в селе Крижевцы.

Об актуальной языковой ситуации в среде протестантов-евангелистов свидетельствуют следующие высказывания информантов<sup>22</sup>:

[1] *Prekmurščina je čisto izginila, to je škoda, fsi so tu svoje napravili, država, madžarske oblasti in potem cerkev ko je zahtevala knjižno rabo slovenščine, v šole, predvsem v verouku, pa v cerkvi, potem se za prekmurščino vsaka sled zgubila* [Прекмурский язык совсем исчез, жаль. Здесь все по-своему виноваты, государство, венгерские власти и потом церковь, когда требовала использования литературного словенского языка, в школе, прежде всего при религиозном обучении, и в церкви. И следы прекмурского языка исчезли] (м., к., Nedelica).

[2] *Fararji smo fsigdar f prekmurščini, katoliški ne, prekmurci pa evangeličani fse prekmurščino.* [Протестантские пасторы всегда [говорят] по-прекмурски, а католические священники нет, прекмурцы и евангелисты – всё прекмурский язык] (м., е., Križevci).

[3] *En čas je bilo fse v prekmurščini, psalme se čita f knjižni slovenščini* [Когда-то все было по-прекмурски, псалмы [сейчас] читают на литературном словенском языке] (м., е., Gornji Petrovci).

<sup>22</sup> Более подробно о современной языковой ситуации в Прекмурье см. Pilipenko 2014.

[4] *Pesmarice so v prekmurščini, apostolska veroizpoved pa oče naš, zdaj je gotova nova verzija v sodobni prekmurščini, zdaj določene izraze ne zastopajo, zrendelüvanje, kebzüvanje, aldüvanje* [Книги песен – по-прекмурски, «Символ веры» и «Отче наш». Сейчас готова новая версия на современном прекмурском языке. Сейчас определенные выражения не понимают, *zrendelüvanje* (приказ, решение), *kebzüvanje* (внимательность), *aldüvanje* (жертвование)] (м., е., Križevci).

[5] *Pa tüdi pesme bol ali menje te starejše, ki jih mamó, še vedno uporabljamo v prekmurškem jeziku, tüdi pri obrejde, na primer, pa tüdi z lidmi, pre formalni pa neformalni srečevanje se ne trüdim uporabljat slovenskoga jezika, ker bi to ljudje enostavno nej sprejele, nej <...> določeni starejši duhovniki še zelo rado uporabljajo, celo, ka pravimo pri obrede, naprimer, oče naš, oziroma besedila, štera so sestavni del bogoslüžja* [И также песни более или менее старые, которые у нас есть, мы все еще используем прекмурский язык, также во время обрядов, например, и также с людьми. При формальных и неформальных встречах я не стараюсь использовать словенский язык, потому что люди бы этого просто не приняли <...> Некоторые пожилые священники охотно используют [прекмурский язык], например, во время обрядов. «Отче наш», тексты, которые являются составной частью богослужения] (м., е., Bodonci).

Выше приведены отрывки из нарративов, записанных от священников (католиков и протестантов) и людей, близких к евангелической общине Прекмурья. В [1] католический священник с сожалением говорит об исчезновении прекмурского языка в том числе из религиозной сферы католической церкви Прекмурья. В [2] информант-протестант подчеркивает собственную конфессиональную идентичность тем, что противопоставляет использование прекмурского языка евангелистами и католиками в церкви, вероятно, желая представить именно протестантов настоящими прекмурцами. С другой стороны, часть богослужебных текстов лютеранами все равно читается по-словенски [3]. Интерес представляет высказывание [4], поскольку приводятся сведения о подготовке новых прекмурских текстов<sup>23</sup> для нужд протестантской церкви (об этом также упоминается в Kerševan, Voglar 2014: 11). Подобная необходимость возникла в связи с тем, что многие старые слова, в основном с заимствованными венгерскими корнями, сегодня непонятны прихожанам. В качестве таких слов пастор выбирает для представления исследователям именно унгаризмы: *zrendelüvanje* (Novak 2006: 926), *kebzüvanje* (Ibid: 177), *aldüvanje* (Ibid: 2)<sup>24</sup>, для которых в словенском литературном языке суще-

<sup>23</sup> Данные на 2018 г.

<sup>24</sup> Ср. венг. глаголы: *rendelni* (приказывать, назначать), *képzelní* (представлять), *áldozni* (жертвовать).

ствуют славянские по происхождению аналоги *ukaz/določba*, *pazljivost*, *žrtvovanje* соответственно. Другой пастор [5] также говорит об использовании прекурского языка при чтении некоторых молитв («Отче наш», «Символ веры» на прекурском упоминался и в [4]), а также о том, что пожилые священники часто выбирают прекурский язык в качестве языка богослужения (ср. также данные Berke 2011: 38, 47). Кроме того, на этом языке происходит общение с прихожанами. С другой стороны, по признанию этого собеседника, если евангелическая церковь будет использовать только прекурский язык в богослужении, тогда она останется закрытой для прихожан из других областей Словении. Однако сегодня именно использование регионального языка в этой сфере является главным маркером идентичности прекурцев-евангелистов и позволяет противопоставлять себя католикам еще и в области использования языка (помимо собственно профессиональных отличий).

Подобного противопоставления католикам не будет наблюдаться в среде прекурских венгров-евангелистов, поскольку богослужебные тексты у них переведены на венгерский язык. Однако не во всех приходах, где проживают венгры, идет служба на венгерском языке, чаще всего используется либо словенский язык, поскольку население смешанное, либо служба идет частично на венгерском. Собеседники утверждают, что главной проблемой является нехватка священников, которые могут служить на венгерском языке (особенно если учитывать, что протестанты являются меньшинством в Прекурье, венгры-протестанты таким образом являются меньшинством в меньшинстве). Так, например, в общине Ходош в 2013–2014 гг. существовала проблема с богослужением на венгерском языке, поскольку священник говорил по-словенски, и только «Отче наш», а также некоторые псалмы<sup>25</sup>, произносились во время богослужения по-венгерски [6, 7]:

[6] *A lelkészünk csak szlovénül beszél, már nagyon régóta lelkész, a Mi atyánkon kívül más nem hangzik el* [Наш пастор говорит только по-словенски. Он уже очень давно у нас, кроме «Отче наш» другого ничего не звучит [по-венгерски]] (м., е., в., Hodoš).

[7] *Fara, to je Hodoš, to so Domanjševci, to je Lendava, s tem ka pri njih se pač eden te deficit toga madžarskoga jezika, s tem ka nemajo duhovnika trenutno, šteri bi obvladal madžarski jezik <...> za te vernike smo fsigdar meli dva duhovnika, fsaj dva duhovnika, ki sta pač skrbela pač za dušnopastirsko delo pri nje, ampak trenutno jih nemamo, zato so omejene, je omejena ta madžarščina na*

<sup>25</sup> У протестантов особое внимание уделяется пению псалмов, их музыкальному сопровождению, в том числе и у кальвинистов (ср. Pence 2007: 23).

*pesme, kantor tū, šteri je nej Madžar, lejko spremlja, nej, nekje omejena je na oče naš, omejena je na branje psalmov* [Приход, это Ходош, Доманшевцы, Лендава, но у них наблюдается дефицит венгерского языка, у них нет пастора сейчас, который бы знал венгерский <...> Для этих верующих у нас всегда было два пастора, по крайней мере два, которые заботились о пастырской работе среди них, но сейчас их нет, поэтому они ограничены. Венгерский язык ограничен песнями, кантор, который не венгр, может следить, [венгерский язык] ограничен молитвой «Отче наш», чтением псалмов] (м., е., Bodonci).

[8] *V Lendavi mamó molitve v madžarščini pol pol, liturgija pol pol, predga je fčasih slovensko* [В Лендаве у нас молитвы по-венгерски, половина на половину. Литургия – половина на половину, проповедь иногда по-словенски] (м., е., Križevci).

По данным, полученным в ходе экспедиции 2018 г., в Лендаве служба проходила на двух языках, поскольку местный пастор владеет и словенским и венгерским, хотя проповедь произносилась только по-словенски<sup>26</sup> [8]. Кроме того, отмечается, что для венгров традиционно был пастор, только в последнее время наблюдается описываемая ситуация [7]. В кальвинистской общине в Словении языком богослужения является только венгерский, что создает определенные проблемы для присоединения к реформатской церкви прихожан, которые не являются венграми (Pance 2007: 67). Необходимо учитывать и тот факт, что реформатская церковь в самой Венгрии считается национальной венгерской церковью, кальвинизм называют «венгерской верой» (*magyar vallás*), и прихожан из других этносов в ней крайне мало (MNL)<sup>27</sup>.

Таким образом, фактор языка для прекмурцев-протестантов является значимым при определении собственной идентичности, при этом для словенцев и для венгров будет различным содержание языковой проблематики: если для словенцев важна приверженность прекмурскому языку в богослужении, имеющему свою традицию использования в этой сфере и конкурирующему со словенским литературным языком, то для венгров будет актуальной сама возможность использования родного языка при нехватке пасторов (языковая ситуация у них осложнена противопоставлением прекмурского и словенского языков при богослужении в тех приходах, где служба проходит на двух языках).

<sup>26</sup> Здесь необходимо отметить, что высшего учебного заведения, которое готовит пасторов-евангелистов, на территории Словении нет. Обучение словенцы традиционно проходят в Словакии (Братислава), Венгрии (Будапешт), Австрии (Вена) или в Германии.

<sup>27</sup> <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/4-866.html> (23.05.2019).

IV. Различия в церковных обрядах и догматах используются собеседниками, чтобы подчеркнуть собственную идентичность и сообщить исследователям о принципиальных несовпадениях в религиозных вопросах с иноконфессиональными соседями. Основная разница заключается в отношении к таинствам церкви (протестанты признают таинством только крещение и причастие (Benko 2017: 195), тогда как миропомазание, брак, покаяние, елеосвящение и священство таковыми не признаются). Кроме того, в отличие от католиков во время причастия у протестантов используется и вино [1, 2, 3] (см. также данные у Berke 2011: 37). Одно из существенных отличий заключается в отношении к святым, а также к Деве Марии [5, 6, 7]: в лютеранстве не существует культа святых, соответственно, все праздники, приуроченные ко дням почитания святых, имеют более скромное распространение и обрядность либо вообще не отмечаются<sup>28</sup>. В протестантизме человек обращается с молитвой непосредственно к Богу, а не к святым, святые лишь являются примером аскетичной, созерцательной жизни (Benko 2017: 193). Ср. также ситуацию у кальвинистов (Pance 2007: 60–63).

[1] *Pri nas pri evangeličanih imamo, pod obema podoboma, in kruh in vino, katoličani pa samo kruh, pri obhajili* [У нас, у евангелистов, – в двух видах, и хлеб и вино. У католиков только хлеб при причастии] (м., е., Gornji Petrovci).

[2] *No in potem pa skupna delitev svete večerje, kruh in vino in pa kelih ne <...> Kristuš je noter f tom kriuje, on po duji pride notri, gda gja poven te besede, to je moje telo ki se daje za vas, in f tistom momenti je Kristuš vstal <...> da enkrat lejtno se ide k spovedi* [Ну и потом совместное причастие, хлеб и вино и чаша <...> Христос внутри в этом хлебе, он через дух приходит туда, когда я скажу эти слова: «Это мое тело, которое отдается за вас». В этот момент Христос воскрес <...> Да, один раз в год идут на исповедь] (м., е., Križevci).

[3] *Spoved je tudi različna <...> skupna spoved pomeni ka se pred oltarom je takša za klečati, takša klop oblazinjena pa se poklekne, pa te se tam tisti obred za kelko je pač placa, za deset petnajst, se poklekne in te se je tisti obred tistih pet minut opravi, duhovnik ide okouli najprej s kruhom, pa deli, pa guči, v imenu boga očeta in to, te pa še pa z vinom, nej, to je tudi Luterova zahteva bila f tistih petindevedesetih tezah* [Исповедь тоже различается <...> У нас общая исповедь означает, что перед алтарем стоит такая скамеечка, на которую встают на колени, и там этот обряд совершается для стольких, для скольких есть место, для 10–15. Я встаю на колени, и этот обряд совершается за пять минут. Священник обходит вокруг сначала с хлебом, раздает, и говорит:

<sup>28</sup> Напр., у российских немцев не были известны дни святых и связанные с ними представления об именинах (Вайман 2014: 68).

«Во имя Бога Отца...» и так далее, а затем еще с вином. Это также было требование Лютера в этих 95 тезисах] (м., е., Gornji Petrovci).

[4] *Oni majo spoved skupno, pač skupno obžalovaje, pri njih ni spoved zakrament, ne, to so bistvene razlike <...> nimajo, oni majo namesto birme konfirmacije, ki je v bistvu, izpoved vere* [У них общая исповедь, общее покаяние. У них исповедь не таинство, это существенные различия <...> У них нет, у них вместо миропомазания конфирмация, которая, по существу, исповедание веры] (м., к., Nedelica).

[5] *Obhajilo pa birma to ne obstaja, obstaja pa, pri dvanajstih letih maš konfirmacije oziroma, postaneš polnopravni član <...> pri katolikih je bilo več tega, ker, glejte, katoliška vera, ma svetnike pa Marijo pa vse te časti, ne, mi pa mamo samo boga, Kristusa pa svetega duha <...> svetnikov ni, Martina Lutra častimo kak zgodovinsko osebo, oziroma Primoža Trubarja* [Причастие и миропомазание, этого не существует. А в 12 лет существует конфирмация, т. е. ты становишься полноправным членом <...> У католиков было больше этого. Смотрите, в католицизме есть святые и Мария, и все их почитают. У нас есть только Бог, Христос и Святой дух <...> Святых нет. Мартина Лютера мы почитаем как историческую личность, и Приможа Трубара] (м., е., Beltinci).

[6] *Evangelističani nimamo svetnikov, pri nas je samo troedini bog, tudi Marija ni svetnica* [У евангелистов нет святых, у нас только триединный Бог. Мария также не святая] (м., е., Gornji Petrovci).

[7] *Kolko jaz zasledujem, oni obožujejo Marijo, mi Marije nimamo ne, kljub temu, da je pač Marija tista, ki je Jezusa rodila* [Насколько я слежу, они почитают Марию. У нас нет Марии, несмотря на то что Мария родила Иисуса] (ж., е., Križevci).

[8] *Minimálisok az eltérések, ugyanaz a vallás, nagybáb, hát, nincsennek, katolikus, evangélikus összehasonlítva, ott van, Máriát nem tisztelik* [Минимальные различия, такая же религия. По большому счету, нет [различий], если сравнивать католиков и евангелистов. Они Марию не почитают] (м., е., в., Ходош).

[9] *Megtanultuk mi is a szentírást, történeteket, még, nincs első áldásunk, mint a katolikusoknak, és a birmálás, a konfirmációnak mondjuk, bizonyítod a hitedet, az konfirmáció* [Мы также выучили Священное Писание, истории. И у нас нет первого причастия, как у католиков, и миропомазания, мы говорим конфирмация. Ты доказываешь свою веру, конфирмация] (м., р. в., Motvarjevci).

У лютеран исповедь происходит один раз в год и является общей, а не индивидуальной, как в католической церкви [3]. Кроме того, исповедь не является таинством, речь идет только о личном покаянии. Отличается и обряд конфирмации [4, 5]. Похожее понимание конфирмации наблюдается и в среде венгров-кальвинистов [8]. Приводимые высказывания при-

надлежат как протестантам, так и католикам, знакомым с религиозными обрядами и догматами своих иноконфессиональных соседей. В отрывках из нарративов мы можем наблюдать, как проходит противопоставление католиков и протестантов («мы – они», «протестанты – католики»), часто актуализируются параллельные обряды и догматы у католиков/протестантов, чтобы подчеркнуть различия и тем самым сделать акцент на собственной конфессиональной идентичности. Особое отношение у протестантов к деятелям реформации, Мартину Лютеру и Приможу Трубару [5], которых почитают как исторических деятелей эпохи реформы церкви<sup>29</sup>. Мартин Лютер, в частности, упоминается в связи с основополагающими правилами, например, когда речь заходит о причастии [3].

Не совпадают и богослужебные тексты. Выше уже говорилось, что отдельные молитвы, псалмы евангелисты читают по-прекмурски. Однако помимо языка богослужения существуют варианты молитв. Так, лютеране в конце молитвы «Отче наш» обязательно читают дополнение, которое отсутствует у католиков:

[10] *Oče naš je f prekmurščini, in se fejs razlikuje, na konci pride, pri nas, ali je tvoje kraljestvo, zmožnost in dika, zmožnost moč, in dika<sup>30</sup> je slava, na fe veke amen, to še mi moramo zraven praviti* [«Отче наш» на прекмурском очень отличается. В конце у нас: «Царствие Твое, и сила и слава». *Zmožnost* – это сила, и *dika* – это слава, «во веки веков аминь», это мы еще должны говорить] (м., е., Gornji Petrovci).

Не распространены четки, которые используют католики во время молитвы, соответственно, незнакомы обрядовые действия, которые совершают с четками католики (напр., католики четки клали в гроб на похоронах – ср. Pšajd 2017: 97):

[11] *Rožni venec pri nas ne dajejo mrliču, to pri katoličanih, pri nas nega* [Четки у нас не кладут покойнику, это у католиков, у нас этого нет] (м., е., Gornji Petrovci).

В протестантской церкви не практикуется освящения воды, свечей, продуктов, домов и т. д., что влияет на формирование народных традиций, в основе которых лежат упомянутые обряды.

<sup>29</sup> Во многих протестантских регионах день св. Мартина утратил свое первоначальное значение и отмечается как день Мартина Лютера, в частности у венгров (Дёмётер 1978: 171).

<sup>30</sup> В данном случае информант поясняет слово *dika*, которое является унгаризмом (ср. венг. *dicsség* – слава).

[12] *Mi ne nosimo žegnat, to katoličani* [Мы не носим освящать, это католики] (м., е., Križevci-1).

[13] *Teh navad, to v naši evangeličanski cerkvi nič tega, blagoslov rož, blagoslov soli na števanovo in na cvetno nedeljo* [Эти обычаев в нашей евангелической церкви нет: освящение цветов, освящение соли – на св. Стефана и на Вербное воскресенье] (м., е., Gornji Petrovci).

К отличиям следует отнести и частоту богослужений. Собеседники признают, что у протестантов (как у лютеран [14], так и у кальвинистов [15]) богослужения проходят реже, чем у католиков: один раз в неделю, тогда как у католиков церковных праздников больше и богослужения устраиваются чаще. Это воспринимается как более либеральное, менее строгое религиозное требование. Кроме того, в протестантских церквях все гораздо скромнее, нет росписей, украшений<sup>31</sup> (ср. также свидетельство о реформатской церкви в Мотваревцах – Pence 2007: 68).

[14] *Že te maše pri nas je enkrat na teden, v nedeljo, tam pa večkrat majo* [Уже эти мессы у нас один раз в неделю, в воскресенье. А там у них несколько раз] (ж., е., Križevci).

[15] *A református templomnak nincs olyan ornamentikája mint a katolikusnak, kevesebb a faldísz, a freskó, s a többi, tehát szerényebb, más különbség pedig az hogy, nem annyira, nem tudom hogyan fogalmaztam, nincsenek olyan követelmények, nem állítanak fel a követelményeket mint a katolikusoknak például, nem kellett annyira hittanra járnunk, nem voltak olyan sûrűn istentiszteletek, és ilyen lazább az egész* [У реформатской церкви нет таких орнаментов, как у католиков. Меньше украшены стены, фрески, т. е. скромнее. Другое отличие, что не настолько, не знаю, как выразить, нет таких требований, не устанавливаются требования, как католикам. Например, нам не надо было столько ходить на катехизис, не были так часто службы, и все свободнее] (м., р., в., Motvarjevci).

[16] *Pri nas so ti običaji bolj tak enostavni pa skromni, pa manje jih je, to počiva po evangeličanskem izročili <...> manje intenzivno, notranje se je doživljalo, v zunanjih oblikah ni kazalo* [У нас эти обычаи проще и скромнее, и меньше их. Это основано на евангелической традиции <...> Менее интенсивно, внутри все переживания. Во внешних формах не проявлялось] (м., е., Gornji Petrovci).

<sup>31</sup> У протестантов отмечаются и особенности в традиционной кулинарии. Так, у венгров-кальвинистов и словаков-лютеран распространены макаронные изделия в виде улитки (венг. *csigatészta*, слов. *frkacule*), которые добавляют в суп по случаю больших праздников. В сербской Воеводине их ассоциируют исключительно с протестантской традицией (Dragin 2015: 76–77).

V. Что касается языка, то, говоря о религиозной сфере, наши информанты подчеркивали, что в этой области существуют разные термины у католиков и протестантов<sup>32</sup>. Естественно, что в условиях контактирования протестантов и католиков граница между конфессиональной закрепленностью многих терминов утрачивается, происходит их смешение, однако в момент интервью собеседникам важно было подчеркнуть статус этих слов и то, как следует следить за языковым поведением при обсуждении религиозных тем.

[1] *Farar se obrnejo duhovniku, je nemška beseda, zato ker mi izhajamo iz Wittenberške reformacije, gospod farar, stari ljudje gučijo, naš apa* [Farar обращаются к священнику, это немецкое слово, потому что мы наследники виттенбергской реформации, *gospod farar*, пожилые люди говорят *naš apa* (наш отец)] (м., е., Križevci).

[2] *Pride evangeličanski pastor* [Придет евангелический пастор] (м., к., Nedelica).

<sup>32</sup> Во время интервью между информантами разных конфессий часто разговор заходит о разных словах из их диалектов (напр., между супругами, которые родом из разных частей Прекмурья). Конечно, считать такие слова принадлежащими только «протестантскому» или только «католическому» варианту языка было бы неправильно, поскольку речь идет скорее просто о диалектных различиях. Но важно то, что информанты говорят о подобных различиях в контексте общего противопоставления одной конфессии другой, и таким образом эти лексические различия могли бы быть восприняты также с этой позиции, т. е. существующие лексические различия тем самым подчеркивают идентичность говорящих, напр.: *Oni pravijo štrk* (Beltinci), *mi pa pravimo goula* (Goričko) [Они говорят *štrk* (аист), а мы говорим *goula*] (м., е., Beltinci); *Krožnik, oni pravijo talir, v našem konci pravijo tanjer* (е.) [Тарелка, они говорят *talir*, у нас говорят *tanjer*]; *Erbija – na Goričkom, herbija pri Lendavi* [*Erbija* (приданое) – в области Горичко, *herbija* около Лендавы] (м., е., Križevci-1); *Oni pravijo krompir* (Lendava), *mi pa pravimo krumpli* (Goričko) Они говорят *krompir* (картофель), а мы говорим *krumpli* (ж, к., Gornji Petrovci). О том, что географические различия могут часто подменяться конфессиональными, свидетельствует высказывание одного нашего информанта, католического священника из нижней части Прекмурья (следует напомнить, что в области Горичко также живут католики): *Zelo je različno, če bi že šli na Goričko, ma lahko čisto drugi pomen, kak ma to v naši vaši, na Goričkom so že evangeličani, čisto drugo pojmovanje* [Очень отличается, если бы вы поехали в область Горичко, [у слова] совсем другое значение, чем в нашей деревне. В области Горичко уже евангелисты, совсем другое обозначение] (м., к., Nedelica).

[3] *In bil je farar ali duhovnik* [И был *farar* или священник] (м., е., Križevci-1).

[4] *Tü so predvsem te dvojezične naše gmajne* [Тут прежде всего двуязычные наши приходы/общины] (м., е., Bodonci).

[5] *Pri nas ne pravimo meša, ampak mi pravimo boža služba, to je isto* [У нас мы не говорим «месса», но мы говорим «богослужение», это одно и то же] (м., е., Gornji Petrovci).

Священник в протестантской церкви называется *farar*, в католической традиции он *župnik*. Обе лексемы происходят от существительных со значением 'административная единица католической церкви': *fara*, *župa* (SSKJ)<sup>33</sup>, тогда как производные от них слова со значением лица обозначают священника в разных конфессиях: *farar* (Novak 2006: 86) относится к священникам-протестантам, в словаре (Novak 1996: 39) указан и источник заимствования – сев.-нем. *pharroere*; вторая лексема для протестантского священника в Прекмуре – *pastor*, тогда как *župnik* – только католический священник. В качестве аналога для слова *župa* в протестантской среде чаще используется лексема *gmajna*, значение которой определяется как «церковная община, особенно у евангелистов» (Novak 2006: 100), в словаре дана привязка к протестантской конфессии. Собеседники также подчеркивали различия между словами *meša* и *služba boža*. Прекмурские словари четко не указывают, существует ли конфессиональная закреплённость у данных лексем. Однако из примеров в лексикографических источниках, которые приводятся на слово *meša*, можно понять, что речь идет о католической традиции (упоминается праздник Успение Богородицы 15 августа, Рождество Богородицы 8 сентября) (Novak 2006: 246; Novak 1996: 75). Для словосочетания *služba boža* дается определение 'религиозный обряд' (Novak 2006: 665), по всей видимости, общее для всех конфессий<sup>34</sup>. Информанты же утверждают, что термин *meša* (словен. лит. *maša*) не используется для обозначения протестантской службы, вместо него следует говорить *služba boža*. Тем не менее в высказываниях наших собеседников-

<sup>33</sup> <https://fran.si/133/sskj2-slovar-slovenskega-knjiznega-jezika-2/3641342/fara?View=1&Query=fara> (23.05.2019).

<sup>34</sup> В толковом словаре венгерского языка для слова *mise* (месса) из определения ясно, что речь идет о католическом богослужении, тогда как для лексемы *istentisztelet* (аналог прекм. *služba boža*) приводится сочетаемость этого существительного со словами *evangélikus* (евангелический), *református* (реформатский), наряду с *katolikus* (католический) (MNyÉSz). [mek.oszk.hu/adatbazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/kereses.php?kereses=mise](http://mek.oszk.hu/adatbazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/kereses.php?kereses=mise) (23.05.2019) <http://mek.oszk.hu/adatbazis/magyar-nyelv-ertelmezo-szotara/kereses.php?kereses=istentisztelet> (23.05.2019).

лютеран проскальзывает употребление лексем *meša, maša* для наименования и протестантского богослужения (см. [14]).

VI. Многие информанты отмечали, что протестантские сообщества, протестантские семьи были менее многочисленны, чем католические. Собеседники говорят, что у протестантов было меньше детей, потому что в основе протестантского учения лежит понимание, что детей нужно воспитывать в достатке, чтобы семья не испытывала нужды, не впадала в бедность. Выше уже упоминалось, что в протестантских деревнях народу было меньше, а значит, и свадьбы устраивали реже, следовательно, чаще организовывали обряд *borovo gostüvanje*, порицающий безбрачие. Общая тенденция в протестантских семьях, по признанию информантов, была следующая:

[1] *Dece puno, celo tü v ravninskem deli tuj se pravilo, kelko bog da, tam zgoraj, ka so bili bole luterane, ne, evangeličane, tam je bilo manj <...> tudi manj možnosti za preživet je bilou* [Детей было много. В этой равнинной части говорили: «Сколько бог даст». Там выше, где больше были лютеране, евангелисты, там было меньше <...> Также меньше было возможностей, чтобы выжить] (м., е., Beltinci).

[2] *Eden, dva, tri je že bilo sramota, če je tretje dete pri hiži bilou, to je izročilo luteranske vere, ka mora biti gospodarsko močno, pa ka se ne sme preveč trošiti, skromno živet, skrbeti za dobro življenje* [Один, два, три уже было стыдно, если третий ребенок был в доме. Это традиция лютеранской веры, что должно быть хозяйство крепкое и что нельзя много тратить, [нужно] скромно жить, заботиться о достойной жизни] (м., е., Gornji Petrovci).

В высказывании [1] протестантские районы противопоставляются католическим, где был иной подход к планированию семьи. Объяснение находится прагматическое – возможностей выжить в холмистой части Прекмурья, где и распространены протестантские села, было меньше, чем в равнинных районах. Для евангелистов было важным скромно жить, но при этом не испытывать нужду [2]<sup>35</sup>, поэтому их семьи были не такими многочисленными, как у католиков. От наших информантов записаны данные, что в Бистрице при Лендаве в одной из семей было 22 ребенка. И. Хубер, в своем исследовании семьи в области Горичко, отмечает, что не может ни подтвердить, ни опровергнуть тот факт, что на количество детей у протестантов влияли религиозные установки, тем не менее статистические данные показывают, что в семьях лютеран в основном было

<sup>35</sup> Ср. те же установки у кальвинистов (Pence 2007: 70).

по одному-два ребенка (Huber 2012: 129–130). О малочисленности протестантских семей пишет и Ф. Баш (Baš 1929–1930: 90). В католической периодике межвоенного периода отмечалось, что протестантские семьи поразила «белая чума» (семьи с небольшим количеством детей) и что она распространилась из соседней Венгрии (Ibid: 128).

**VII.** Разговоры о свадебных традициях были одними из самых частых во время проведения полевой работы. Здесь зафиксирован целый ряд различий между протестантами и католиками. Среди наших собеседников были семейные пары, в которых один из супругов протестант, другой – католик. По их свидетельствам, даже в 60-е гг. XX века межконфессиональные браки не были обычны для Прекмурья<sup>36</sup>:

[1] *Jaz sem katoličanka, on je evangeličan, in to je bilo te grozno, jaz sem bila prva v naši župniji ka sem se ženila, z drugo vero, nej, ti pa verjetno tū prvi, in te, mogel naš župnik poslati prošnjo na škofijo, ka so lahko, mi ženimo različne veroizpovedi, nej <...> prošnja je prišla odobrena* [Я католичка, он протестант, и это было ужасно. Я была первой в нашем приходе, которая выходила замуж за представителя другой веры, ты, вероятно, тоже первый. И наш католический священник должен был послать епископу просьбу, могут ли представители двух вероисповеданий сочетаться браком <...> Просьба была одобрена] (ж., к., Gornji Petrovci).

Причина, по которой такие браки не были распространены, заключается скорее всего в закрытости общин, в их разной конфессиональной принадлежности. Примером подобного отношения может служить следующий отрывок из нарратива:

[2] *Ko sem šla v srednjo šolo, me je trašno motilo in se velikokrat z mamo skregale <...> Oni so drugačni! Sem rekla: mama, pa majo tudi dve roke, dve noge in glavo! Ja, pa so drugačni! Ni pa nikoli znala razložiti, zakaj so drugačni* [Когда я ходила в среднюю школу, мне страшно мешало, и мы много раз с мамой ругались из-за этого <...> «Они другие!» Я сказала: «Мама, но ведь у них тоже две руки, две ноги и голова!» – «Да, но они другие!» Она никогда не могла объяснить, почему они другие] (ж., е., Križevci).

Вероятно, существовало определенное недоверие между этими общинами, поэтому принятие в свои ряды новых членов со стороны было

<sup>36</sup> Не были они обычны и для других паннонских регионов, где проживали евангелисты и католики, в частности, между хорватами-католиками и венграми-евангелистами в Леграде в Хорватии (Babić, Škiljan 2018: 180).

нежелательно. Судя по нашим наблюдениям, на сегодняшний день такой проблемы не существует<sup>37</sup>. Смешанные браки распространены очень широко в Прекмурье, а в католической и протестантской церквях есть специальный обряд, когда происходит венчание представителей двух разных конфессий, – экуменистическое венчание. На такой свадьбе присутствуют одновременно протестантский пастор и католический священник, проходить она может как в евангелической, так и в католической церкви. Приведем высказывания информантов, в том числе и о смешанных браках между католиками и протестантами (лютеране и кальвинисты [4]):

[3] *Ekumensko, župnik pa ges v eni cerkvi, obstaja ekumenski obrednik, če je poroka v evangeličanski cerkvi s prisotnostjo katoliškega duhovnika, in če je v katoliški s prisotnostjo mene* [Экуменистическая свадьба, католический священник и я в одной церкви. Существует экуменистический требник, если свадьба в евангелической церкви с присутствием католического священника и если в католической церкви с моим присутствием] (м., е., Križevci).

[4] *Itt is látszik, hogy picit lazább hit, mivel az apám az katolikus, anyám református, mindig előbb úgy szokott lenni, hogy gyermekek az apja hitét veszik át* [Здесь видно, что вера немного свободнее, поскольку мой отец католик, мама – реформатка. Всегда раньше было, что дети принимают веру отца] (м., р., в., Motvarjevci).

[5] *Bolj proti Madžarski so bili potem katoličani, danes je to mešano, zakoni mešani* [Туда в сторону Венгрии были католики. Сегодня это смешанно, смешанные браки] (ж., е., Križevci).

В ходе интервью собеседники из северных протестантских районов и равнинных районов католической части Прекмурья подчеркивали существенные различия в свадебных обрядах, свадебных чинах. Комментируя эти различия, они отсылали к разным конфессиям. Так, в области Горичко известен свадебный чин *turbaš*, который ходит по деревне и приглашает гостей на свадьбу (подробнее о турбаше см. Пилипенко 2019, а также Гура 2019). Назван он так потому, что ходит с сумкой (*turba*), в которой носит

<sup>37</sup> О взаимном уважении между представителями католической и протестантской общины может говорить пример использования одной церкви для проведения богослужения католиками и кальвинистами в селе Мотварьевцы (соб. запись 2013 г., а также Ренце 2007: 71). Кроме того, данные о дружественных отношениях между протестантами и католиками приводит И. Хубер (Huber 2012: 171). Тем не менее, есть и обратные свидетельства, ср. случай, когда протестантскую семью выгнали из квартиры за то, что они окрестили ребенка в протестантской церкви (Časar 2008: 45–46, цит. по: Huber 2012: 129).

либо алкоголь, которым угощает, либо так называемое *snejino mlejko* (молоко невесты), напиток, содержащий просо. В более южных католических районах Прекмурья, в центре края, а также в венгерском Порабье распространен *pozvačín* (*pozafčín*, *zvač*) (подробнее о прекмурской свадьбе см.: Гура 2018; Гура 2019). *Pozvačín* также приглашает на свадьбу, но его костюм более разнообразен, кроме того, лицо его скрыто под маской. О профессиональных различиях и отличающихся свадебных чинах у лютеран и католиков упоминает Й. Пшайд (Pšajd 2014: 75, 76).

[6] *Če pa je katoliško samo en pozvačín bil, pa če samo evangeličanska poroka bila, samo en, pozvačín, samo pri nas se je pravilo, turbaš! Ka je torbo nosil, sta dva turbaša odila fkiip, norije je delal pa torbo je mel, enoga je mogla dati nevesta, enoga pa ženin, f torbi je mel čutarico, pijačo, proso* [Если католическая свадьба, был только *pozvačín*, если только евангелическая свадьба, только один, *pozvačín*, только у нас говорили *turbaš!* Он сумку носил. Ходили два *turbaša* вместе. Он делал глупости, и у него была сумка. Одного должна была дать невеста, другого жених. В сумке была фляга, напиток, просо] (м., е., Gornji Petrovci).

[7] *Kada sva se müva ženila, si ti mela pozvačina jaz pa turbaša* [смех], *sta dve različne vere* [Только когда мы женились, у тебя был позвачин, а у меня был турбаш [смех], две разные веры] (м., е., Gornji Petrovci).

[8] *Oni majo namesto pozvačina turbaša, to je ene vrste vabilec tudi, pa tudi cerimonijer, na Goričkem, vabi družban, on pa ma turbo, pravijo ne, to, f tej torbi mora meti fse živo, tudi vrtanek pa tudi pijačo pa fse* [У них вместо *pozvačina* – *turbaš*, это своего рода тот, кто приглашает, и также распорядитель. В области Горичко приглашает *družban*, у него сумка, в этой сумке у него должно быть всё, также *vrtanek* (праздничный хлеб), и питье, и всё] (м., е., Beltinci).

[9] *Turbaš pri normalni poroki, pozvačín pa Markasto, Murska Sobota <...> eden mesec prlej šli pa so vabilo nesli in te so mele fse mogoče pijače zmešane in so pravli, to je nevestino mlejko, navadno sta dva družbana bila, kak so, ožji prijatelji, tü, to je Goričko, Ravensko tam so pa pozvačini in tisti so bili, so bili bolj okrašene, pri nas, ka se krasitve, rož pa tega, je bilo manj* [Турбаш на нормальной свадьбе, а позвачин это Маркасто, Мурска-Собота <...> За месяц до свадьбы шли и разносили приглашения, и были у них разные напитки смешаны, и говорили, что это «невестино молоко». Обычно были два дружки, близкие друзья. Тут это Горичко, а Равенско – там уже *pozvačín* был. Они были более украшены, а у нас, что касается украшений, цветов, этого было меньше] (ж, е., Križevci).

[10] *Tukaj pa ni pozvačina, tu pa pravijo, ka je turbaš, ampak ni našemljen, tako kot je dol, svate vode pa gre naprej notri, organizira, pa ma turbo in pijačo, snehinsko mlejko, ponuja gostom, žgana pijača, steklenica z zaprto tekočino, mleko, liker, pozvačín tudi ma v torbi pijačo* [Здесь [в области Горичко] нет

*pozvačina*, тут говорят, что это *turbaš*, но он не украшен, на нем нет маски, как там. Он ведет сватов и входит в дома, [всѣ] организует, у него сумка и питье, невестино молоко, он предлагает гостям алкогольный напиток. Бутылка закупоренная, молоко, ликер, у позвачина в сумке тоже напиток] (м., е., Križevci-1).

[11] *Pri evangeličanih je turbaš in družban, družban vabi, ne pozvačin, in je tudi drugače oblečen, to je mislim ta zgodovinska razlika* [У евангелистов это *turbaš* и *družban*. *Družban* приглашает, не *pozvačin*. И он также одет по-другому, это, я думаю, историческое различие] (м., е., Nedelica).

Собеседники объясняют эти расхождения конфессиональными [6, 7, 11], а также локальными особенностями [8, 9, 10], в данном же случае география и конфессиональное распределение совпадают: именно в области Горичко проживает больше всего прекурских протестантов и именно там встречается лексема *turbaš*. Интересно, что в опубликованных источниках нигде не дается указания на конфессиональные различия, нет упоминания именно этого персонажа. Информанты сообщают, что функция «позвачина» у протестантов делится между «турбашем» и «друзбаном». В данном случае для нас важно то, как информанты маркируют принадлежность конкретного свадебного персонажа и самого обряда: будет ли актуализирована принадлежность к определенной конфессии либо подобрано какое-нибудь другое объяснение. Отличен и внешний вид «турбаша»: он скромнее одет, чем «позвачин» [7], распространенный в католических районах, что укладывается в общее понимание протестантского вероучения об отсутствии чрезвычайного украшения и внешнего проявления эмоций. По сведениям начала XX века, в протестантских селах данный персонаж мог также называться *čuturaš* (Горни-Петровцы), по обозначению фляги, в которой он носил вино и «невестино молоко» (Гура 2019), однако в экспедиции 2018 г. это название не было зафиксировано.

Конфессиональные отличия в дискурсе информантов проявляются и в том, что у католиков и протестантов на свадьбе в качестве свидетелей (или посаженных родителей со стороны жениха и со стороны невесты) могли выступать разные люди<sup>38</sup>. В нарративах, записанных от католиков из равнинной части Прекмурья, отмечается, что эти свадебные чины называются *star(e)šin(a)* (мужчина), *star(e)šinka/star(e)šica/posnehalja* (женщина). У католиков они выбирались из крестных родителей, которые присутствовали при конфирмации и миропомазании (*birmanski kum* (юж. Прекмурье) / *boter* (сев. Прекмурье), *birmanska kuma* (юж. Прекму-

<sup>38</sup> В Прекмурье прослеживается преемственная связь ролей свата и посаженного отца (Гура 2019).

рье) / *botra* (сев. Прекмурье)) невесты и жениха (по два с каждой стороны). В протестантской традиции миропомазания при конфирмации не происходит. Крестные на конфирмации присутствуют, как правило это те же, кто крестил ребенка (Huber 2012: 168). У венгров-кальвинистов и словаков-лютеран в Воеводине крестные для конфирмации выбираются из родственников (Dragin 2015: 62–63). На венчании у протестантов роль посаженных родителей исполняют ближайшие родственники (как свидетельствует информант в [13]). Вероятно, здесь речь идет о локальных различиях, в конкретном случае они могут восприниматься как конфессионально обусловленные. Приведем отрывки из высказываний собеседников:

[12] *Ne, je ta staršina bil tisti, ka je bil birmanski boter ne, ker evangeličani, birme ne poznajo, oni majo birmo pa obhajilo <...> tu je ta razlika bila* [И *staršina* был тот, кто был при конфирмации крестным отцом, потому что у евангелистов нет миропомазания, у них есть миропомазание и причастие <...> Здесь было это отличие] (м., е., Beltinci).

[13] – *Posnehalja pa starešina sta bila botra pri birmi, pri poroki* [*Posnehalja* и *starešina* были крестными при конфирмации, на венчании] (ж., к., Gornji Petrovci).

– *Pri nas pa tou nej bilou nujno, ka bi recimo meni kak ženini ne, meni sta pa bila od tame brat pa njegova žena, starešin pa starešica, dva para* [У нас это не было необходимым. У меня как у жениха, у меня были с маминой стороны брат и его жена, *starešin* и *starešica*, две пары] (ев.) (м., е., Gornji Petrovci).

Следует обратить особое внимание на [13], в котором приведен диалог семейной пары: жена – католичка из южного Прекмурья, муж – лютеранин из северной области Горичко. В диалоге отчетливо противопоставлены традиции двух частей региона по тому признаку, кто мог исполнять роль посаженных родителей на свадьбе, что является существенным культурным маркером для конкретных представителей двух конфессий.

Встретилось нам и упоминание того, что должно было быть в доме на свадьбе у лютеран и католиков. В католических районах за молодоженами обычно висела картина или вышитое полотно «Тайная вечеря», тогда как в лютеранских краях это не было распространено:

[14] *Na samem gostüvanju, tam, ko sta sedela ta dva mladoporočenca, tam zadaj je bila slika, zadnje večerje, ali izvezena na večje platno, tu f teh katoliških krajih, v naših evangeličanskih pa ne, tam pa ni bilo te slike zadaj, če sta se katolika poročala* [На самой свадьбе, там, где сидели молодожены, сзади, была картина «Тайная вечеря», или вышитая на крупном по-

лотне, здесь в этих католических краях. А в евангелических – там не было этой картины сзади, [это было], если была католическая свадьба] (м., е., Beltinci).

**VIII.** В похоронном обряде также существуют определенные расхождения, обусловленные конфессиональными отличиями<sup>39</sup>. Эти расхождения наблюдаются в оформлении захоронений, в изображениях на надгробных памятниках. Е. Пшайд в своей монографии приводит сведения о похоронных обрядах, собранные от католиков и протестантов (Pšajd 2017). Автор приходит к выводу, что эти различия достаточно четко проявляются в ситуации совместного проживания, однако наблюдается и их смешение<sup>40</sup>. В словаре терминов похоронной обрядности отмечается, в частности, что термин *di(j)aki* характерен только для лютеран, этой семьей обозначали тех, кто исполнял похоронные песни (деревни Нускова, Ванеча, Шаловцы) (Pšajd 2017: 11). Если для католиков было важно миропомазание, которое совершал священник, то у евангелистов было духовное благословение (Ibid: 34). Католики давали умирающему в руки свечу, освященную на *svečnico* (2.02), протестанты также держали свечу, чтобы «при последнем вздохе горела свеча» (Ibid: 41), однако она не была освящена. У кальвинистов в похоронном обряде не используют свечи, потому что свет исходит от слов Бога (Ibid: 138). В Нускове у протестантов покойнику надевали ботинки, тогда как у католиков этого не было (Ibid: 51–52). У женщин в той же деревне заранее была приготовлена белая одежда (белый платок и белая блузка), в черной не хоронили, потому что «покойник не может сам себя оплакивать» (Ibid: 52). В Мартьянцах также был белый платок и белые ботинки (Ibid: 54). В Горни-Славечах к умершему католику приходили проститься также протестанты, но они не молились с остальными (Ibid: 85–86). У евангелистов же были особые песни для покойных, которые исполняли *dijaki* (Ibid: 87)<sup>41</sup>. Эти песни распространены и у кальвинистов-венгров в селе Мотварьевцы (Ibid: 90). У лютеран покойника из дома сразу везли на кладбище (пасторов отвозили в церковь), тогда как католиков отпевали в церкви или в часовне

<sup>39</sup> Выше уже упоминалось, что протестанты, в отличие от католиков, не клали в гроб четки.

<sup>40</sup> Так, протестанты, как и их соседи-католики, зажигают свечи при покойнике, ставят крест в изголовье, а некоторые католики перенимали обычай пения погребальных песен. Кладбища же со временем становятся смешанными (Pšajd 2017: 237).

<sup>41</sup> Этот обычай получил распространение в период контрреформации, когда не было возможным ходить в церковь и выражать свою веру открыто (Pšajd 2017: 56). Сегодня это протестантская особенность (Ibid: 237).

(Ibid: 138–139). В селе Млайтинцы различался способ захоронения: протестантов хоронили головой к деревне, а католиков (на другой половине кладбища) головой к церкви (Ibid: 150). В конфессионально смешанных деревнях супругов из смешанных браков хоронили раздельно на разных частях кладбища или на разных кладбищах (Ibid: 153). Е. Пшайд также отмечает, что на надгробных памятниках у евангелистов часто изображена плачущая ива вместо креста (Ibid: 202), поскольку это символ чистоты и перехода в бессмертие (Ibid: 203).

Также и наши информанты сообщали, что оформление надгробий отличается у протестантов и католиков и что у протестантов преобладает изображение плачущей ивы<sup>42</sup>. Часто встречаются надписи на надгробьях на прекмурском языке, а также на венгерском<sup>43</sup>.

[1] *Vrba to je tipično protestantsko, verjetno mi smo kak protestanti, križ pa to fše zbrisati, to še boljje prihaja pri kalvinih, Kalvin, se pravi da nobenega križa, nobenega Jezusa, nobene ikone <...> in zato vrba na pokopališču, tudi križ zraven se pojavlja* [Верба – это типично протестантское, вероятно, мы как протестанты. Крест и все это – убрать, это еще больше проявляется при кальвинистах, Кальвин. То есть никакого креста, никакого Иисуса, никаких икон <...> И поэтому верба на кладбище, также рядом появляется крест] (м., е., Križevci).

Особенность кладбищ у кальвинистов заключается в том, что раньше устанавливали только деревянные таблички на месте захоронения, креста не было (ср. также (Pšajd 2017: 203)):

<sup>42</sup> Хотя и на лютеранском кладбище много надгробий с изображением креста.

<sup>43</sup> Напр., некоторые надписи на кладбище в протестантском селе Крижевцы: Tü rocsiva vu Goszpodni Gergár Rozália | roj 26. dec. 1868 | umrla 24. nov. 1954 | Mir nyê bojdi (прекм.: Здесь покоится с Богом Грегар Розалия, род. 26 декабря 1868, умерла 24 ноября 1954); KERCSMAR | ANDRASNE | szül. | BOCSKORECZ | FRANCISKA | megh 1913 élt 32 evet | Beke hamvaira (венг.: Жена Керчмара Андраша, урожденная Бочкореч Францишка, умерла в 1913, в возрасте 32 лет, мир праху ее); иногда наблюдается контаминация типов языка: литературного словенского и прекмурского (в цитатах из Библии): Tu ročiva | HARI JURI | cestar | roj. 24. aug 1860 | umrl 27. febr. 1949 | Počivaj v miru! | Daleč si odvrgo znance moje od mene | Djal si me njim na grozu | Ja sem zvezan in ne morem | vü priti | (88 žolt. 9 verš) (словен./прекм.: Здесь покоится Хари Юри, дорожный мастер, родился 24 августа 1860, умер 27 февраля 1949. Покойся с миром! Далеко ты отбросил моих знакомых от меня, оставил ты меня им на страх, я связан и не могу выбраться. 88 псалом. 9 стих (дословный перевод)).

[2] *Külön érdekessége a református hitnek a fatáblák, tehát a temetőkben, ilyen fatáblák vannak, kereszt helyett <...> de régebben csak ilyen fatáblákat használtak, amire felírták a neveket is a dátumokat* [Особый интерес в реформатской церкви представляют деревянные таблички, на кладбищах, такие деревянные таблички вместо креста <...> Но раньше только такие деревянные таблички использовали, на которых писали также имена и даты] (м., р., в., Motvarjevci).

Собеседники упоминают и обычай исполнения погребальных песен на прекмурском:

[3] *Mrtveče pesmi, to so dijaki, doma je ležal, so ga oprali, v novo obleko, meli so že pripravljeno, ob strani so meli en stol, eno mizo in ta so te dijaki prišli, ka so popejvali noute, mi smo pravili, noute so popejvali, peli pesmi, to so bile mrtveče pesmi v prekmurščini, te so dobili večerejo, do noči se je to dogajalo* [Погребальные песни, это *dijaki* [исполняли], [покойник] лежал дома, его обмыли, одели в новую одежду, уже была приготовлена. В стороне стоял стол и *dijaki* пришли, которые пели песни. Мы говорили *noute so popejvali*, пели песни. Это были погребальные песни по-прекмурски, и им давали ужин, это все происходило до полуночи] (м., е., Gornji Petrovci).

При разговоре одновременно с протестантом и католиком различия, которые могут быть обусловлены и локальным характером<sup>44</sup>, часто воспринимаются как присущие иной конфессии. Например, собеседнице из южной части Прекмурия не был знаком обычай устраивать богатые поминки по покойнику (*trbina*), распространённый в области Горичко у протестантов:

[4] *Če je što mrl, prideva mūva k njemi, v njegovo ves domov, oni tan, poste-le, fse bejli prt nadejvani, fse gor tam, ja pitam, on pravi, souseada mrla, pa ka je, gostiivanje?! Al kaj?! Nejsan znala, navada takša pri njih, kūhali, pekli pa fse za pokojnoga <...> pri nas pa toga ne bilo, pri nas pa pokopali pa gotovo <...> tū pa te fkiup fsi v velko dvorano notri, sto ljudi, popejvali* [Если кто умер, мы приехали к нему, в его село домой. У них там, всё белые скатерти постелены, всё так, я спрашиваю, он говорит: «Умерла соседка». Это что, свадьба?! Или что? Я не знала, что у них такой обычай, готовить, печь все для покойного <...> У нас такого не было, у нас похоронили и все <...> Здесь все собираются в большом зале, сто людей, поют] (ж., к., Gornji Petrovci).

<sup>44</sup> Ср. разнообразие способов устраивать поминки в монографии Е. Пшайд. По населенным пунктам не прослеживается конфессиональная закреплённость какого-либо типа, скорее можно говорить о разном социальном статусе семьи покойного (Pšajd 2017: 173–178).

**IX. 1.** Конфессиональные различия оказывают существенное влияние на календарные обычаи (ср., в частности, календарные праздники у разно-конфессиональных групп российских немцев Вайман 2014, 62). Информанты спонтанно маркируют свои высказывания конфессиональными отсылками, без какого-либо вмешательства со стороны исследователя. Поэтому интерес представляет то, какие именно объекты для этого выбираются, как часто используется конфессиональный «ярлык» и происходит ли сравнение с другой конфессией. Далее будут рассмотрены конкретные праздники, а также стратегии информантов (протестантов и католиков) при разговоре на эти темы. Протестанты всегда отмечают, что по сравнению с католиками у них было меньше праздников, а если и были сходные обряды с католиками, то чаще всего менее красочные и торжественные. Так, обходы домов у протестантов были не так ярко выражены, а участники этих обходов как правило не наряжались. Приведем высказывания собеседников:

[1] *In Miklavža smo pa mi imeli, tudi luterani, vendar ga nismo molili, pa nismo meli takrat praznika, edino če je bil sejem, Miklavžev, ko smo šli na sejem, ko nismo delali* [И Николай у нас был, также у лютеран, но мы ему не молились, и у нас не было тогда праздника, только была ярмарка, на Николая, когда мы шли на ярмарку, когда мы не работали] (м., е., Beltinci).

[2] *To je pri nas bilo za novo leto, pa samo dečki, dekllice niso smele iti, nej, dekllice so odile spejvat za svečnico! Eti f tej kraji, f katoliški, v luteranski, v evangeličanski kraji pa niso odile popejvat, teh svetih pesmi okrog <...> so odile samo na novo leto, medtem ko tu f teh krajih so mele prve kolednike že za Barbaro, to je četrtega decembra* [Это у нас было на Новый год, и [ходили] только парни, девушки не могли ходить. Девушки ходили петь на Сретение! Тут в этих краях, в католических, – в лютеранских, евангелических краях не ходили петь эти святые песни <...> Ходили только на Новый год, тогда как тут в этих католических краях первые колядующие уже были на Барбару, четвертого декабря] (м., е., Beltinci).

[3] *Za svete trije kralje, ja, tü, f katoliških krajih so hodili tri kraljevski koledniki, pri nas tü f tem nižinskim delu, gor ne, pa na Štajerskem f tem koncu pa še bolj* [На Трех королей, да, тут в католических краях ходили три короля, колядующие, у нас в нижней части [Прекмурья]. Там, выше, нет, а в Штирии и в том крае – еще больше] (ж., е., Križevci-1).

[4] *Za novo leto friški-friški, koledniki na tri krale, niso bili našemljeni* [На Новый год [говорили] friški-friški, колядники на Три короля не были в костюмах (масках)] (ж., е., Križevci).

[5] – *Sveta Lucija, pri nas to ni praznik* [Св. Люция у нас не праздник] (м., е., Križevci-1).

– *Pri nas so se otroci strašno bali Lucije, svinjske oči so dali na krožnik, so strašili otroke, če ne bo priden bo prišla in izkopala oči* [У нас дети

очень боялись Люции. Свиные глаза клали на тарелку, пугали детей, если не будешь послушным, она придет и выколет глаза] (ж., к., Križevci).

[6] – *Pri nas nika, pri njej, pri katoličanih ja, pri nas pa nej, pri nas je samo tou bilou na Lucijo pa na Barbaro, nej si smel k sousedi ženska, ka kokouše ne bodo belice nesle, vi pa mate?* [У нас не было ничего [на Люцию], у католиков да, а у нас нет. У нас только было на Люцию и Барбару. Женщина не могла идти к соседу, потому что куры не будут нестись, у вас есть?] (ж., е., Murska Sobota).

– *Mi smo se pripravljali dvanajstega decembra, svinjo zakolimo, tiste oči samo dali na led, ka je ponavadi sneg bil, smo pripravili belo obleko, prt ali belo platno, in vrezali oči, tanjer, pa tiste oči gor, šla pa trkala, in moliljo, da tisto leto majo zdrave oči, pa ka se tudi nika ne zgodi živini, in deca so tudi molili z nami, starši so nam dali kakše djabolke, slive, redko pa pejnzeze, če niso dali, saj to nesreča bila* [А мы готовились двенадцатого декабря, заколем свинью. Эти глаза кладем на лед, обычно был снег. Мы приготовили белую одежду, скатерть или белое полотно, вырезали глаза наверху, тарелку, и эти глаза положили на тарелку. И молились, чтобы в этом году были здоровые глаза, также чтобы ничто не случилось со скотом. И дети также с нами молились. Родители нам давали яблоки, сливы, редко когда деньги, а если не давали, это было несчастье] (ж., к., Murska Sobota-1).

Чаще всего собеседники маркируют принадлежность к собственной традиции, как и в предыдущих высказываниях, указывая на конфессиональную отнесенность [1, 2, 3, 6], через дейктическую функцию личных и указательных местоимений [2, 5, 6], а также при помощи наречий места [3]. Эти способы могут сочетаться в одном высказывании [2, 3, 6]. У протестантов обходы домов выглядят скромнее, чем у католиков: на Трех королей не наряжаются, а св. Николай<sup>45</sup> и св. Люция не являются церковными праздниками (поскольку не существует почитания святых у протестантов), на св. Люцию также не распространены обходы домов. Ко дню св. Люции (13.12) католики ходят по селу, обычно это наряженные во все белое две девушки, которые носят на тарелке свиные глаза и вилку и пугают детей. Интересно, что в двух нарративах [5, 6] с участием собеседников протестанта и католика реализуется конфессиональное противопоставление: протестанты говорят, что с этим днем не связано никаких обрядов (нельзя было женщинам ходить по домам, это мотивируется тем,

<sup>45</sup> Трансформацию обрядности на св. Николая у протестантов отмечает М.В. Валенцова: в немецких областях в период реформации началась замена даров св. Николая «иисусовыми» (чеш. *ježíšek* – рождественский подарок детям). В областях Чехии и Силезии со смешанным населением появился персонаж *krysty(n)dle*, рождественский даритель, вместо св. Николая (Валенцова 2016: 100).

что куры не будут нестись<sup>46</sup>), католики же подробно рассказывают, что у них было принято делать в этот день<sup>47</sup>. При этом протестанты знакомы с католическими обычаями и могут о них также подробно рассказать, особенно если проживают в смешанном или преимущественно католическом окружении, а также если речь идет о смешанных семьях.

2. У протестантов нет обычая освящать воду, продукты, поля и т. д., о чем уже упоминалось выше (раздел IV, примеры [12], [13]). Соответственно, в их народном календаре отсутствуют многие элементы обрядности, связанные с этими действиями и характерные для их соседей-католиков. В народной традиции венгров-кальвинистов даже существуют поговорки о святой воде, в которых выражается ироническое отношение к вере католиков в ее чудодейственную силу: *se nem árt, se nem használt, mint a szenteltvíz* [И не вредит, и не приносит пользу, как святая вода]; *annyit ér, mint a körösi szenteltvíz* [Столько же стоит, как и святая вода из Кёрёша<sup>48</sup>] (MNL)<sup>49</sup>.

[1] *Mi smo nej nesli k žegni, je bil zajtrk s šunko pa tak, ka se je to malo prevzelo, ali prej nej bilo, samo so bili pač remenke <...> pri katoličanih je pa to še zdaj, mislim, ka se nese k žegnanju, mi tudi zdaj fsi mamo šunko za zajtrek, pa hren pa pač potico pa takšne pa jajca* [Мы не носили освящать [на Пасху]. Был завтрак с ветчиной и так, немного переняли это. Но раньше не было, только были пасхальные яйца <...> У католиков это еще сейчас. Я думаю, несут освящать, у нас также сейчас у всех ветчина на завтрак, хрен, потица<sup>50</sup> и яйца] (ж, е., Križevci).

[2] *Mi ne nosimo žegnat, to katoličani, oni majo šunko pa remenke, pa hren, pa klobaso, potico, kruh, češ da je remenka naj bi bila kak kri, hren kak žebli,*

<sup>46</sup> Тот же запрет отмечен и у католиков.

<sup>47</sup> С днем св. Люции у католиков связан еще один обычай, который отсутствует у протестантов: изготовление так наз. Люциинового стульчика, который необходимо было мастерить от Люции до Рождества и при помощи которого можно было распознать ведьму: *Ta Lucijin stolec, torej so ga začeli delati na Lucijino, torej trinajstega, in so ga delali do Božiča, do petindvajstega oziroma štiriindvajstega, in so nesli ta stolec v cerkev, torej govorimo o katolikih, ne evangeličanih, evangeličani tega nimajo* [Этот Люциин стульчик, его начинали делать на св. Люцию, т. е. тринадцатого, и его делали до Рождества, до двадцать пятого, т. е. до двадцать четвертого. И несли этот стульчик в церковь, т. е. мы говорим о католиках, не о евангелистах – у евангелистов этого нет] (ж., к., Murska Sobota).

<sup>48</sup> Т. е. пользы от воды столько же, сколько от обычной воды из реки Кёрёш (река в юго-восточной Венгрии, левый приток Тисы).

<sup>49</sup> <http://mek.niif.hu/02100/02115/html/4-1709.html> (23.05.2019).

<sup>50</sup> Рулет с различными начинками – с маком, орехом, изюмом и т. д.

*ka so ga zabili na križ, ponavadi je to simbol, zato ke te stvari nesejo, šunka po meni telo* [Мы не ходим освящать, это католики, у них ветчина, яйца, хрен, колбаса, потица, хлеб, якобы яйцо это как кровь, хрен – гвозди, которыми прибавали к кресту. Обычно это символ, поэтому эти вещи несут, ветчина означает тело] (м., е., Križevci-1).

[3] *Cvetna nedelja, niso nesli k blagoslovu nič, butarico so nesli katoličani, oljčne vejice, pri katoličanih, tisto blagoslovljeno, in neke za tram so dali, čuvalo hišo, tak majo oni, pri evangeličanih tega ni* [Вербное воскресенье, не несли ничего освящать, букетики несли католики, «оливковые» ветви, у католиков, это благословленное, и за притолоку втыкали, чтобы охраняло дом, так у них. У евангелистов этого нет] (м., е., Križevci-1).

[4] – *Ja, to pa drüge, to pa katoliška vera, mi pa smo evangeličani, mi pa ne nesemo, remenke, mi pa smo evangeličani, mi pa toga ne* [Да, это другое, это католическая вера, а мы евангелисты, мы не носим [освящать] яйца. Мы евангелисты, мы этого не делаем] (ж., е., Murska Sobota).

– *So nosili botri, svojim krščenkam, ka so požegnali, sorodnikom, butarice smo pravile, v hlev so odnesli, jajce na njivo odnesli, pa notr hiže, ko je strela, ka ne te strela v hižo vdarila, to smo meli katoličani, oni majo odovojno vero* [Носили крестной, своим крестницам, когда освятили, родственникам. Букетики мы делали, относили в хлев, яйца в поле несли, и в дом, если молния, чтобы молния не ударила в дом. Это было у нас у католиков, у них [у протестантов] отдельная вера] (ж., к., Murska Sobota-1).

– *Remenke smo delali, pogače smo pekli, butarice smo nej delali, te smo nej tudi nesli k žegeni, smo pa kūrili krejs, na veliko soboto* [Яйца мы красили, погачу пекли, букетики мы не делали. Также мы их не несли освящать, а мы зажигали костер на Великую субботу] (ж., е., Murska Sobota.).

– *To smo mi tudi delali* [Это мы также делали (красили яйца, пекли погачу, зажигали костер)] (катол.) (ж., к., Murska Sobota-1).

В приводимых высказываниях также можем наблюдать стратегии, известные по предыдущим разделам. Информанты-протестанты знакомы с традициями католиков и достаточно подробно могут их описать (ср. [1, 2, 3]), при этом обязательно подчеркивается конфессиональная принадлежность участников обрядовых действий по принципу противопоставления «мы – они» (напр. «это есть у них»; «у нас этого нет»). Протестанты не освящают продукты на Пасху, хотя и у них в последнее время распространился обычай пасхального завтрака [1]. Нет и благословления букетиков на Вербное воскресенье. Отсутствуют у протестантов действия с освященными предметами: яйцо не оставляли в поле, не несли в дом для защиты от молнии [4]. Диалог [4] показателен потому, что в нем проявляется противопоставление традиций, каждый из собеседников обращает внимание на своеобразии собственных обрядов и

подчеркивает отличие от соседней. Отсутствует у протестантов обычай делать надписи над входной дверью мелом в день Трех королей (начальные буквы имен трех волхвов и год). У католиков этот обычай имеет и свою мотивировку: защита дома от воров):

[5] – *Pri nas ne, pri nji ja, pri katoličani ja, pri nas pa ne!* [У нас нет [не пишут], у них да, у католиков да. А у нас нет!] (ж., е., Murska Sobota).

– *In nas varuje od vseh nesreč, ka blagostanje mamo, notr ni mogel vdreti lopov* [И нас это защищает от всех несчастий, чтобы было благосостояние, чтобы внутри не мог пролезть вор] (ж., к., Murska Sobota-1).

[6] *Trije kralje praznovalo se je, kak, pa se je šlo f cerkev <...> na Bistrici so odili s kredo, pri nas pa to ni bilo* [Три короля праздновали, шли в церковь <...> В Бистрице ходили с мелом, у нас этого не было] (м., е., Gornji Petrovci).

3. Некоторые отличия наблюдаются и в поминальной обрядности, приуроченной ко дню Всех святых (*si svejci*) (1.11). Католики отмечают два дня, день Всех святых и день поминовения усопших (*düšni dan*) (2.11). Поскольку у протестантов святые не почитаются, то день Всех святых не является церковным праздником (в этот день не звонят колокола в церкви [3]). Протестанты, как и католики, также посещают кладбище, готовят обрядовую выпечку (*zovnik, repnjača, beliš, bibe*)<sup>51</sup>; подчеркнем, что у них также распространены архаические поверья о том, что ночью покойники возвращаются в свои дома и им нужно оставить еду:

[1] *Mi bogoslužja na ta dan nismo meli, to majo katoličani, oni majo pa prav na pokopališču, ena navada je bila, da smo mogli meti določeno hrano, mošt vinski, češ da stari ljudje, da duši pridejo s pokopališča, če imamo hrano, so pustili na mizi, beliše so rekli, mi smo pravili repnjače z repo* [У нас богослужения не было на этот день, это у католиков, у них на кладбище служба. Был обычай, что у нас должно было быть определенное количество еды, молодое вино. Якобы старые люди говорили, что души придут с кладбища, если у нас есть еда, оставляли на столе, *beliši* говорили, а говорили *repnjača* из репы] (м., е., Križevci-1).

[2] *Drügi november nika, pri nas pa nej bil praznik, počistili pokopališče, sveče prižgali, brütof, smo mele posebno pecivo, repnjače pa beliše* [Второе ноября ничего, у нас не было праздника. Почистили кладбище, свечи зажгли, кладбище. У нас была особая выпечка, *repnjača* и *beliš*] (ж., е., Murska Sobota).

<sup>51</sup> Обычай на день Всех святых в Прекмурье описаны подробно в Pšajd 2017: 186–192.

[3] *Če je sisvejcovo, ne zvonijo, ker mi toga ne praznujemo, nej, sisvejcovo mi nemamo ker je pač to nej protestantski, mi tega praznika nemamo, evangeličani grejo na pokopališče, to je samo spomin* [Если праздник Всех святых, не звонят, потому что у нас это не празднуют, у нас нет Всех святых, потому что это не протестантский праздник. Евангелисты идут на кладбище, это только память] (м., е., Križevci).

Во всех приведенных отрывках собеседники заявляют, что такого праздника, как день Всех святых, у протестантов нет, что его не празднуют. При этом описывается, как празднуют этот день католики [1].

4. Из оставшихся разрозненных сведений по календарной обрядности обращает на себя внимание несколько фактов. У протестантов, в отличие от католиков, рождественское дерево (*krispan*)<sup>52</sup> было принято убирать на праздник Трех королей, тогда как у католиков дерево стояло до Сретения (2.02).

[1] *Drevo se razmeče ob treh kraljih, pri katoličanih pa za svečnico, druga februarja, tako dolgo, pri nas pa do šestega januarja, potem se razdelijo otrokom* [Дерево убирают на Трех королей, у католиков – на Сретение, второго февраля. Так долго [стоит], а у нас до шестого января. Потом [украшения] раздают детям] (м., е., Beltinci).

Другое важное отличие заключается в том, что у католиков к Рождеству делали ясли, у протестантов же этот обычай не был распространен:

[2] *Pri katoličanih so delali jaslice, evangeličani jaslic niso delali! Mogoče, ko so mešane družine, pri evangeličanih jaslic ni bilo, samo božično drevo* [У католиков делали ясли, евангелисты ясли не делали! Может быть, в смешанных семьях делали, у евангелистов яслей не было, только рождественское дерево] (ж, е., Murska Sobota).

Кроме того, в последнюю неделю Великого поста протестанты не использовали колотушку (трещотку), тогда как католикам она была известна.

Таким образом, и при рассмотрении календарной обрядности у протестантов и католиков наблюдаются расхождения в количестве самих праздников, содержательном наполнении ритуалов, их символике,

<sup>52</sup> Рождественское дерево (сосна) обычно украшали конфетами, самодельными украшениями.

наличии обрядовых персонажей. Речь идет об обходах домов, освящении предметов, продуктов и т. д., дне поминовения усопших, а также о некоторых других обрядах. В высказываниях на эту тему принадлежность своей и чужой конфессиональной традиции собеседниками четко маркируется с целью самопрезентации, утверждения собственной идентичности перед исследователями во время интервью, а также перед иноконфессиональными участниками интервью. Для этого используется оппозиция «мы – они», упоминается принадлежность к определенной конфессии, реже – географическая привязка к определенной местности (например, *na Bistrici* – раздел IX, 2 [6] при обходах).

Х. Таким образом, все описания традиционной культуры словенцев концентрируются на католических традициях как наиболее распространенных, протестанты же составляют меньшинство, вероятно, поэтому им уделяется меньше внимания. Вместе с тем следует признать, что их традиционная и религиозная культура, языковые особенности обладают определенным своеобразием, обусловленным религиозными различиями, сохраняя при этом и архаические черты южнославянской традиции. Идентичность протестантов проявляется в наличии конфессионизма, в отношении и использовании прекмурского языка при богослужении, а также в религиозных особенностях, влияющих на функционирование народных традиций в семейной, похоронной, календарной обрядности и в быту. Каждое из упомянутых различий маркируется в нарративах информантов и противопоставляется традициям, языковой ситуации и религиозным терминам католиков – религиозного большинства. В этом заключаются стратегии самопрезентации прекмурских протестантов.

Можно сделать вывод, что традиционная обрядность у протестантов не настолько разнообразна и ярка, как у их иноконфессиональных соседей: вероятно, это связано с негативным отношением протестантской церкви к любым проявлениям народных верований, отступающим от Библии. С другой стороны, словенцы-протестанты более консервативны в своем отношении к языку: до сих пор при богослужении используется (хотя уже и частично) прекмурский язык, тогда как у католиков он оказался вытесненным. Все эти проявления маркируются в дискурсе информантов разными способами, что мы стремились показать при анализе зафиксированных нарративов.

### Литература и источники

Агапкина 1999 – *Агапкина Т.А.* Духов день // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 157–158.

Агапкина 1999а – *Агапкина Т.А.* Колодка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 541–544.

Агапкина 2004 – *Агапкина Т.А.* Пасха // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 641–646.

Амосова (ред.) 2013 – Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии: Материалы экспедиций 2011–2012 годов / Ред. С. Амосов. М., 2013.

Белова 1999 – *Белова О.В.* Иноронец // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 414–418.

Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Вайман 2014 – *Вайман Д.И.* Структура и содержание народного календаря немцев Урала // Вестник Пермского научного центра. № 4. 2014. С. 62–70.

Валенцова 2014 – *Валенцова М.М.* Календарная обрядность в с. Остурня словацкого Замагурья // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М., 2014. С. 199–222.

Валенцова 2016 – *Валенцова М.М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016.

Гроздова 1973 – *Гроздова Н.И.* Венгры // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Зимние праздники. М., 1973. С. 191–203.

Гроздова 1978 – *Гроздова Н.И.* Народы Британских островов // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 70–94.

Гура 1995 – *Гура А.В.* Брак // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 244–250.

Гура 2018 – *Гура А.В.* Свадебный обряд словенцев Прекмурья на общеславянском фоне. 1. Обрядовая структура // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2018. Вып. 13. № 3–4. С. 182–195.

Гура 2019 – *Гура А.В.* Свадебный обряд словенцев Прекмурья на общеславянском фоне. 2. Чины и обрядовая атрибутика // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Вып. 14. № 1–2 (в печати).

Дёмёттер 1977 – *Дёмёттер Т.* Венгры // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Весенние праздники. М., 1977. С. 189–201.

Дёмётер 1978 – *Дёмётер Т.* Венгры // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 164–173.

Дуличенко 2017 – *Дуличенко А.Д.* Малые славянские литературные языки // Языки мира: славянские языки. М., 2005. С. 623–645.

Ермакова, Недолужко, Скорвид 2017 – *Ермакова М.И., Недолужко А.Ю., Скорвид С.С.* Серболужицкий язык // Языки мира: славянские языки. М., 2017. С. 329–372.

Ђурић-Миловановић 2015 – *Ђурић-Миловановић А.* Двоструке мањине у Србији. О посебностима у религији и етничитету Румуна у Војводини. Београд, 2015.

Кабакова 1995 – *Кабакова Г.И.* Блажей // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 191.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Закрепцывать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 9. С. 260–261.

Листова 1973 – *Листова Н.М.* Народы Швейцарии // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Зимние праздники. М., 1973. С. 179–190.

Листова 1978 – *Листова Н.М.* Народы Швейцарии // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 154–163.

Морозова 1973 – *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Зимние праздники. М., 1973. С. 103–118.

Морозова 1977 – *Морозова М.Н.* Скандинавские народы // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Весенние праздники. М., 1977. С. 110–121.

Пилюпенко, Ясинская 2018 – *Пилюпенко Г.П., Ясинская М.В.* Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье // Славяноведение. 2018. № 6. С. 60–73.

Пилюпенко 2019 – *Пилюпенко Г.П.* Унгаризмы в лексике традиционной культуры у прекмурских и порабских словенцев // *Jezikoslovni zapiski*. 2019. № 1 (в печати).

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: Архаика и инновации. М., 2016.

Решина 1977 – *Решина М.И.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Весенние праздники. М., 1977. С. 70–87.

Смирнов 2017 – *Смирнов Л.Н.* Словацкий язык // Языки мира: Славянские языки. М., 2017. С. 293–329.

Узенева 2018 – *Узенева Е.С.* Славяне-мусульмане Южной Славии: терминология народной культуры // Славянское языкознание. XVI Междуна-

родный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации. М., 2018. С. 490–510.

Филимонова 1973 – *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Зимние праздники. М., 1973. С. 139–161.

Филимонова 1978 – *Филимонова Т.Л.* Немцы // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX века. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 123–142.

Avery-Natale, Vila 2018 – *Avery-Natale E., Vila P.* Catholicism, Protestantism, and Mexicannes on the US-Mexico border: discourses, narrative identities, habits, and affect // *Journal of Contemporary Religion*. 2018. Vol. 33. № 3. P. 487–508.

Babić, Škiljan 2018 – *Babić D., Škiljan F.* Mađari u Koprivničko-Križevačkoj županiji: svakodnevnica, sjećanje/pamćenje i nacionalni identitet // *Podravina*. 2018. Vol. 17. № 33. S. 170–185.

Baš 1929–1930 – *Baš F.* Protestanti v Prekmurju, z 1 karto // *Geografski Vestnik*. 1929–1930. S. 78–93.

Benko 2017 – *Benko A.* Simbolni elementi sakralnih objektov evangeličanske veroizpovedi in njihov pomen // *Bogoslovni vestnik*. 2017. 1. S. 185–200.

Berke 2011 – *Berke L.* Vloga protestantske cerkve pri oblikovanju politične kulture Prekmurcev. Diplomsko delo. Ljubljana, 2011.

Butler, Ruane 2009 – *Butler D., Ruane J.* Identity, difference and community in Southern Irish Protestantism: The Protestants of West Cork // *National Identities*. 2009. Vol. 11. № 1. P. 73–86.

Cañas Bottos, O’Keefe, Rougier, Todd 2009 – *Cañas Bottos L., O’Keefe T., Rougier N., Todd J.* Does being Protestant matter? Protestants, minorities and re-making of ethno-religious identity after the Good Friday Agreement // *National Identities*. 2009. Vol. 11. № 1. P. 87–99.

Časar 2008 – *Časar M.* Šestintrideset let za blagor mater in otrok. Murska Sobota, 2008.

Dragin 2015 – *Dragin A* Životna priča kao metod beleženja rodnih aspekata sitorije žena: Mađarica sa Telepa. Novi Sad, 2015.

Head 1999 – *Head C. R.* Catholics and Protestants in Graubünden: Confessional Discipline and Confessional Identities without an Early Modern State? // *German History*. 1999. Vol. 17. № 3. P. 321–345.

Horvat 2008 – *Horvat M.* Narečna podoba Prekmurja (po gradivu za Slovenski atlas). // *Življenje in delo* Jožefa Borovnjaka. Maribor, 2008. S. 235–256.

Huber 2012 – *Huber I.* Sociološki vidiki mikrozgodovine družinskega življenja v 20. stoletju na prefiferiji srednje evrope. Vas Kančevci in Križevci ter njune družine. Doktorska disertacija. Maribor, 2012.

Jerič 2001 – *Jerič I.* Zgodovina madžarizacije v Prekmurju. Murska Sobota, 2001.

Kerševan, Voglar 2014 – *Kerševan M., Voglar D.* Beseda urednika // Stati inu obstati. Revija za vprašanja protestantizma. 2014. oktober. № 19. S. 7–15.

Kuzmič 2006 – *Kuzmič F.* Evangeličanska cerkev v slovensko-madžarskih odnosih v Prekmurju v 20. stoletju // Protestantizem, slovenska identiteta in združjoča se Evropa. Ljubljana, 2006. S. 181–196.

Kuzmič 2014 – *Kuzmič F.* Slovstvena ustvarjalnost prekmurskih evangeličanov // Stati inu obstati. Revija za vprašanja protestantizma. 2014. oktober. № 19. S. 67–78.

Kuret 1965 – *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. D. 1. Pomlad. Celje, 1965.

Legan Ravnikar 2007 – *Legan Ravnikar A.* Izpridevniški krščanski termini v knjižni normi do srede 19. stoletja // Jezikoslovni Zapiski. 2007. № 1–2. S. 251–265.

MacCarthaigh, Nuttall 2017 – *MacCarthaigh C., Nuttall D.* A “Protestant folk”? // History Ireland. 2017. Vol. 25. № 5. P. 48–51.

Markoja 2014 – *Markoja D.* Jezikovna situacija v Prekmurju v obdobju od reformacije do začetka 20. stoletja // Stati inu obstati. Revija za vprašanja protestantizma. 2014. oktober. № 19. S. 79–99.

Milić, Balta 2005 – *Milić J., Balta I.* Povijesni razvoj protestantizma s posebnim osvrtom na kalvinizam u Slavoniji // Život i škola. № 14. 2005. S. 46–60.

MNL – Magyar néprajzi lexikon. Budapest, 1977–1982. I–V kötet.

MNyÉSsz – *A magyar nyelv értelmező szótára.* Budapest, 1959–1962. I–VII. kötet.

Novak 1996 – *Novak F.* Slovar beltinskega prekmurskega govora / Ur. V. Novak. Murska Sobota, 1996.

Novak 2006 – *Novak V.* Slovar stare knjižne prekmurščine. Ljubljana, 2006. S. 244.

Pance 2007 – *Pance A.* Reformirana cerkev na Slovenskem. Diplomsko delo. Ljubljana, 2007.

Pilipenko 2014 – *Pilipenko G.* Dvojezičnost v Prekmurju // Prekmurje – podoba slovenske pokrajine. Ljubljana; Petanjci, 2014. S. 185–196.

Pšajd 2014 – *Pšajd J.* Lik vabovca v poročnem obredju na Goričkem // Prekmurje – podoba panonske pokrajine / Ured. Maja Godina Golija. Ljubljana; Petanjci, 2014. S. 63–78.

Pšajd 2017 – *Pšajd J.* Čez ta prag me bodo nesli, ko zatisnil bom oči. Smrtne šege in pogrebne prakse Pomurja in Porabja. Murska Sobota, 2017.

SSKJ – Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 1970–1991. Knj. 1–5.

---

---

*А.И. ЧИВАРЗИНА*

**КУМАНОВСКИЙ РЕГИОН НА СТЫКЕ  
БАЛКАНОСЛАВЯНСКИХ ТРАДИЦИЙ: ОБРЯДЫ  
ИЗГНАНИЯ «ГАДОВ» И ДИКИХ ЖИВОТНЫХ**

---

---

Регион сербско-болгарско-македонского пограничья представляет особый интерес для диалектологического и этнолингвистического исследования. Это зона переходных говоров, где сохраняются уникальные архаические черты в области народной культуры. На этой компактной территории сосредотачиваются многие явления народной культуры, утраченные в других регионах Южной Славии. Не только тесное проживание разных народов и сосуществование трех, пусть и близких, традиций способствует такому положению вещей, но и само расположение этой зоны в самом центре Южной Славии. Македонская часть рассматриваемого пограничья изучена до сих пор слабо, не хватает диалектных словарей и работ, посвященных отдельным говорам региона. В своих работах известный македонский лингвист Б. Видоески дал общее описание кумановского диалекта (Видоески 1962; Видоески 1999: 177). В 1960 г. была опубликована этнографическая работа В. Николова, где представлены обычаи, связанные с сельскохозяйственным календарным годом (Николов 1960). В 2000 г. был также издан сборник «Фолклорот во Куманово и Кумановско» (ФКК 2000). Книга объединяет труды исследователей по этнографии, музыкологии, славянскому и албанскому фольклору в рассматриваемом регионе.

В 2018 г. нами была предпринята этнолингвистическая экспедиция в указанную область для сбора материала по этнолингвистической проблематике. В работе использовался вопросник А.А. Плотниковой (Плотникова 2009). В Куманове, как в пограничном регионе, проживает смешанное население. Многие села этого региона еще в середине

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.11

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РНФ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17-18-01-373.

прошлого века были сербско-македонскими, однако в настоящее время они считаются полностью албанскими. В ходе экспедиции удалось посетить следующие славянские населенные пункты в районе г. Куманова: Табановце, Младо-Нагоричане, Горно-Койнаре (Коняре), Долно-Койнаре (Коняре), Стрновац, Пелинце, Стрезовце.

В данной статье предполагается с помощью собранного материала дополнить и уточнить уже известные по этнолингвистической литературе факты, касающиеся обрядов задабривания или изгнания диких животных, а также продемонстрировать, как данный регион вписывается в южнославянскую и общепалканскую культурно-языковую традицию.

В народном календаре существуют дни или целые периоды, к которым приурочены обряды, направленные на защиту населения от «гадов» и диких зверей, а также дни, посвященные этим животным. Под «гадами» следует понимать не только пресмыкающихся, но и земноводных, и змееподобных рыб. Также в этот класс попадают насекомые, мелкие вредоносные млекопитающие, особенно связанные с подземным миром, и черви, как наиболее близкие к змеям и своим внешним видом, и способом передвижения (Гура 1997: 273).

1. Специальный день, посвященный медведю, отмечается 14 января на Старый новый год (*Васулица*). Македонцами используется хроним *Мечкина повојница* ‘подарок новорожденному медведю’ (Плотникова 2004: 292). Считается, что в этот день медведица рождает медвежат, а *повојница* – подарок-угощение новорожденному. Целью становится задабривание медведя в первый день нового года, чтобы обезопасить себя в течение всего последующего периода.

В обследуемой области не везде удалось зафиксировать данный обряд. Информанты признавались, что некогда слышали об этом ритуале на праздник Нового года, но в их селе ничего не предпринималось по отношению к медведю, поскольку «в их равнинной местности медведи не водятся». Информантка из села Стрновац рассказала, как в детстве ее мать, уроженка другого близкого села, Челопек, готовила 14 января кукурузную кашу (*вареницу од мумуруз со чварки* «вареница из кукурузы со шкварками»), подзывала детей, а те должны были отнести угощение и оставить на дереве. При этом мать говорила: «Ке дојде мечка, ке једе. Па и ми да једемо» [Придет медведица, будет есть. Чтобы потом и мы ели] (ГС, Стрновац, соб. зап. 2018 г.). Информацию о кукурузной каше на «медвежий день» (*мумурузница*) находим также в с. Горно-Койнаре (МГ, Горно-Койнаре, соб. зап. 2018 г.).

В селе Пелинце удалось записать следующее: «Васулица или Мечкина повојница. Правимо од пченку или од мумуруз, правимо брашно, вареницу, па носимо баеги на мечки: да мечки једе, па ми после једемо. Правиле како деца, где су мечки? Немамо мечки. Само слави́мо

рођендан на мечки» [Васулица или Мечкина повойница. Мы готовим из кукурузы, готовим кашу, вареницу, и относим будто бы медведям: чтобы медведи поели, да и мы потом ели. Так мы делали в детстве, а где медведи? Нет медведей. Только празднуем медвежий день рождения] (СВ, Пелинце, соб. зап. 2018 г.).

Празднование «медвежьего дня» на день св. Василия также находим в регионе Скопья, Тетова (Плотникова 2004: 293), а также на сербской стороне рассматриваемого пограничья в с. Ябланица, где в новогодний обрядовый комплекс включено приготовление кукурузного пирога *мечкин ручак* (букв. ‘обед медведя’) (Плотникова 2018: 60). В южной Албании (округ Девола) ритуальный пирог-угощение медведице *arushkë* ‘медведица’ выпекали также на Новый год (Иванова 1973: 305).

Аналогом по принципу культурно-диалектной комплиментарности выступает *Мечкин дан / дън* на севере сербско-болгарского пограничья. Эти два праздника, отстоящие друг от друга на месяц, находятся в отношении взаимного соответствия в северной и южной частях рассматриваемого пограничья. Специальный подобный медвежий праздник привязан ко дню св. Андрея (13 декабря). В этой области легенды указывают на связь святого Андрея с медведем: он укрощает животное или наказывает за непослушание монастырской братии. Накануне или в этот же день готовится специальное угощение (кукурузная каша, початок кукурузы, может быть варено из разных круп, просто миска с медом, оставленные во дворе, на дереве, на подоконнике, на чердаке и т. д.). К ритуальному кормлению добавляются также запреты на определенные виды работы, потому что считается, что медведь может напасть на человека в одежде, сшитой, заштопанной, связанной в этот день (Плотникова 2004: 35, 39, 292–293, 360–364).

Таким образом, сербско-болгарско-македонское пограничье можно условно разделить на северную и южную часть. На севере празднуется медвежий день 13 декабря. А южнее праздник отмечается на месяц позже, 14 января – в первый день нового года (1 января по старому стилю) и связывается с приходом в мир медведя, с его днем рождения. В районе Перника (Болгария), находящемся на условной границе между северным и южным ареалом распространения явления, уже не фиксируется «медвежий праздник» на день св. Андрея, но нет и отдельного дня, посвященного этому животному позднее (Трефилова 2006: 242).

2. «Волчьи праздники», отмечаемые у южных славян, в большинстве обследуемых сел известны местному населению только по рассказам об обычаях соседей. В близких к Куманову македонских регионах Крива-Паланка и Овче-Поле существует развернутая традиция празднования дней, посвященных этому животному. В этих областях исследователями фиксируются многочисленные запреты, связанные с ткачеством

и острыми предметами, напоминающими пасть зверя, направленные на защиту людей и скота от волка при приближении холодов (Гура 1997: 135–136, 140; Плотникова 2004: 75–76). И тем не менее удалось зафиксировать запрет на работу и предписание приготовления ритуального угощения с целью задобрить опасное животное (ПП, Долно-Койнаре, соб. зап. 2018 г.). Соответствующий праздничный период в Куманово называется *Мратинци* – от имени св. Мартина (мак., серб. св. *Мрата*), день памяти которого (24 ноября) приходится на это время.

3. Особое внимание уделяется осенним защитным обрядам против мышей. Мышиный день празднуется на следующий день после дня святого Димитрия (8 ноября) в восточной части Южной Славии (большая часть Болгарии, восточная Сербия и северная Македония). В западной части южнославянского культурно-диалектного континуума (в словенско-хорватском ареале) мышьиные дни приходятся на весенний период, что также фиксируется в южноболгарских областях: Странджа, Фракия, Родопы, Пирин, – и в некоторых македонских: Велес, Скопска Котлина (Плотникова 2004: 65).

Наименование праздника, парное с предыдущим днем (*Митровдан* – *Мистровдан* / *Миштровдан*), достаточно компактно фиксируется именно на сербско-болгарско-македонском пограничье (Там же: 65–68). Хрононим создается, с одной стороны, по созвучию с предыдущим праздником *Митров* – *Миштров*, при этом видна внутренняя форма от слова *миш* ‘мышь’. С другой стороны, непосредственно празднование выпадает на день св. Нестора (9 ноября), поэтому возможны фонетические варианты, созвучные имени и этого святого: *Мистров*.

В период празднования мышьиных дней выполняются разные ритуально-магические действия, направленные на защиту хозяйства от мышей или на изгнание оных. Во всех обследуемых селах встречается запрет на работу и фиксируются запреты прикасаться к тому, что может погрызть или испортить мышью: не открывать шкафы, не гладить, не трогать белье, не брать зерно, не ходить в амбар. «Осми ноембар – Митровдан, а на други дан празнујемо овој Мистровдан. За глувци. На деветти. Не вадино жито, не одимо во амбар. Не се сее жито. Жито не дирав, во алишта не дирав, не мешамо, не пегламо. Да не једе глувци» [Восьмое ноября – Митровдан, а на следующий день празднуем этот, Мистровдан. От мышей. Девятого. Не достаем зерна, не ходим в амбар. Не сеем зерно. Зерно я не трогала, не трогала белье, не перемешиваем, не гладим. Чтобы мыши не погрызли] (ГС, Стрновац, соб. зап. 2018 г.).

4. Обряды, посвященные изгнанию «гадов» (прежде всего – змей), напротив, широко представлены на этой территории и повторяются несколько раз в течение календарного года. Известно, что у народов Балканского полуострова, и в частности у южных славян, обряды изгнания

«гадов» выполняются в разные календарные дни и могут повторяться. У румын, граничащих со славянским населением, рассматриваемые обряды приурочены ко дню Сорока мучеников (9 марта). В этот день женщины посыпают золой вокруг хозяйственных помещений и фруктовых деревьев, окуривают территорию, чтобы не заползали змеи и не водились насекомые-вредители (Салманович 1977: 301; Olinescu 2003: 283). В греческом Эпире на границе с Албанией и Македонией, чтобы прогнать змей, ящериц и скорпионов, в канун Благовещения дети ходили по деревне, звонили колокольчиками, снятыми с овец и коз, и пели обрядовые песни (Παυλίσης 1993: 367).

Исследователями фиксируются следующие периоды, приуроченные, согласно славянским и балканским народным представлениям, к выходу змей из своих нор: день Сорока мучеников (9 / 22 марта), Благовещение (25 марта / 7 апреля), Тодорова суббота (на первой неделе Великого поста), Лазарева суббота. День св. Иеремии (1 / 14 мая) и Юрьев день также связаны с профилактическими ритуалами против «гадов» (Гура 1997: 334–350; Плотнокова 2013: 67, 92, 95; Плотнокова 2004: 295, 486–494).

Рассматривая наш микроареал, можно выделить некоторые изодоксы. По линии Табановце – Горно-Койнаре – Долно-Койнаре отмечается один день, посвященный змеям, *Ерѣмија* (иногда информанты называли его *Ара̀мија* – и тут же этимологически его связывали с диал. мак. *арамѣја* ‘разбойник, вор’, сравнивая змею с разбойником) (Сикимѣћ 2001: 43): в этот день рано утром хозяйка должна была положить на камень шнур, веревку или нитку, по форме напоминающие змею, и ошпарить их кипятком со словами: «Паримо ти очи, уста, ноге» [Ошпариваем тебе глаза, рот, ноги] (ЦЦ, Долно-Койнаре, соб. зап. 2018 г.), чтобы предотвратить нападение змеи в следующем году.

По линии Пелинце – Стрновац – Младо-Нагоричане в году выделяется несколько дней, приуроченных профилактическим обрядам против змей. Первым таким календарным праздником выступает день Сорока мучеников – *Младѣнци* (22 марта). Параллельно с выполнением обрядов, посвященных молодоженам (мак. *младенци* ‘молодожены’), выполняется указанная выше процедура со шнуром против укуса змеи: «Рано. Сабажле рано при сонце. Тури јуже, брчку у камен, заврие воду у цезве. Да не видује: “Паримо ти очи, ноге”. И закукаш и за уши фатиш и име викнеш до три пут. Како ти е име? Како да можеш. Како глас твој да ти се чуе. Тако правам ја. Суседи си се спие бре. Не слушају» [Рано. Рано утром до восхода солнца. Кладется веревка, шнур на камень, кипятится вода в турке. Чтобы не видели: “Ошпариваем тебе глаза, ноги”. И нужно крикнуть и за уши схватиться и прокричать имя три раза. Как тебя зовут? Что есть сил. Чтобы голос твой далеко слышался. Так делаю я. Соседи спят себе. Не слышат] (СВ, Пелинце, соб. зап. 2018 г.).

Интересно обратить внимание на использование имени в данном ритуале. По южнославянским представлениям, каждый человек имеет свою змею-двойника с аналогичным именем. Существует запрет на убийство своей змеи, иначе это грозит потерей здоровья и даже смертью (Гура 1997: 311–312). В с. Пелинце имя, выкрикиваемое при ритуале «ошпаривания змеи», должно быть незнакомым в селе, чтобы никому не навредить, проклиная прототипическую змею. В процессе рассказа информантка уточняет имя исследователя, чтобы случайно не проговорить его, нанеся тем самым вред.

Исполнение обряда на день Сорока мучеников находим также в средней западной Болгарии: накануне праздника дети обходят дворовые постройки и стучат в железные предметы (Гура 1997: 346; Трефилова 2006: 246–247). Аналогичный обряд отпугивания «гадов» стуком в кастрюли и металлические предметы фиксируется на день св. Иеремии. В канун праздника трижды обходят дом, стуча кочергой по совку для углей со словами: «Еремија у поље – змија у море!» [Иеремия – в поле, змея – в море!] (Николов 1960: 356–357; Петреска 2000: 292). В ходе нашей экспедиции в селах Пелинце и Стрновац было записано: «Четирнаесетти май. У кућу не се ради, не се работи ништо да нема змии. На вечер во тендериња тропа да бегаат» [Четырнадцатое мая. По дому ничего нельзя делать, нельзя работать, чтобы не было змей. Вечером бьют в кастрюли, чтобы [змеи] убежали] (МЦ, Стрновац, соб. зап. 2018 г.); «Маша в раце и тендере – Иии!» [Кочерга в руки и кастрюля – Иии!] (СВ, Пелинце, соб. зап. 2018 г.).

На территории Сербии и в Македонии (Струга) в отгонных формулах сохранились сюжеты жестокой расправы, когда святой режет, коллет, рубит змеей или те сами напарываются на острые предметы: «Бегај, бегај, гадотијо! Ете ти ја Еремија, ќе ти мотат чревата со железно мотило» [Убегай, убегай, гадина! Вот тебе Иеремия, он наматает тебе кишки на железное мотовило] (Плотникова 2004: 491–492; Плотникова 2013: 69, 93–94, 97, 99; Сикимић 2001: 43–44). Звук ударов по металлу призван создавать иллюзию близкой расправы святого над змеями, тем самым устрашая и прогоняя их. Подобные отгонные заклинания с формулами угрозы можно найти и в других балканских регионах. В Греции, в области Парамитии (Эпир), на праздник Благовещения поются следующие песни: «Φευγαΐστε φίδια, φευγαΐστε γουστερίτσες. ’Ερχεται τάβαγγελισμοῦ με τὸ σπᾶθι στὸ χερί. Σᾶς κόβει τὸ κεφάλι, τὸ ρίχνει στὸ ποτάμι» [Убегайте, змеи, убегайте, ящерицы. Приближается Благовещение, в руке его меч. Вас бьет оно по голове, оно топит вас в реке]. Текст песен носителей албанского языка, которые проживают на греческой территории, также содержит угрозы расправы: ’Ικίνη ὑκερλίνη ’ερδι Βαγγελοσμοί ντὸ πρὸς κόκκ’ν με σιάτ’ με λιπάτ. Μπὶ δρόμο τὸ χεῖδ ντῆνε

δρόμο τὸ χῆδ [Убегайте, змеи, идет Благовещение. Отрубит вам голову мотыгой, лопатой. Бросит вас на дорогу, на обочины дороги вас бросит] (Παυλίσης 1993: 367)<sup>2</sup>.

Следующий период в Кумановском регионе, посвященный «гадам», – непосредственно день пророка Иеремии (14 мая). В этот день налагается запрет на работу по дому, последующий день – запрет на работу в поле. Иногда последовательность меняется. В с. Пелинце: «Поле-Еремија – не се работи у ниву. И Еремија – не се работи у кућу. Прво је поле-Еремија. Четирнаесетти – поле, петнаесетти – кућу» [Поле-Еремия – нельзя работать в поле. И Еремия – нельзя работать по дому. Сначала – поле-Еремия. Четырнадцатого – поле, пятнадцатого – дом] (СБ, Пелинце, соб. зап. 2018 г.). Как и на предыдущий праздник, до восхода солнца следует кипятком ошпарить шнур: «Пред изгрејсонце се пари јуже со врела вода» [Перед рассветом надо ошпарить кипятком веревку] (ДС, Младо-Нагоричане, соб. зап. 2018 г.).

В селе Стрновац было также зафиксировано, что аналогичный обряд с ошпариванием шнура должен проводиться в первую субботу Великого поста (*Тодорица*): «И на Тодорицу паримо. Јер кад је Прочка не варимо ништо целу неделу. А на Тодорицу варимо и тада паримо јуже. Други данови – не знам кад се пари јуже» [И на Тодорицу ошпариваем. Потому что после Прощеного воскресенья не варим всю неделю. А на Тодорицу варим и тогда же ошпариваем шнур. А другие дни я не знаю, когда ошпаривается шнур] (ГС, Стрновац, соб. зап. 2018 г.). Запрет на кипячение воды и, соответственно, на процесс варки как таковой связан не только с обычаями первой седмицы Великого поста, но и с многозначностью еще одного глагола, используемого в подобных контекстах, *врие*, в значениях: 1. «О жидкостях – клокотать, пениться под действием высокой температуры» и 2. «Вариться в кипящей воде» или в значении 5. «Быть наполненным чем-либо, вмещать в себя множество чего-либо» (ТРМЈ 2003: 311). «В связи с обрядами изгнания змей и других вредоносных животных ничего не варили (*не се вриело*) на Младенцы и Благовещение, чтобы в будущем году не кишело от змей (*да не врие од змии*)» (Петреска 2000: 292).

Таким образом, в окрестностях Куманова существует как минимум два праздника в весенне-летнем цикле, когда выполняются профилактические обряды против змей: дни Сорока мучеников и св. Иеремии (состоящий из двух дней) (Плотникова 2004: 295; Плотникова 2013: 67, 92, 95; Николов 1960: 356–357), что подтверждают и данные проведенного полевого обследования кумановских сел.

<sup>2</sup> Благодарю за предоставленные данные с территории Греции О.В. Чёху.

5. Вредоносные насекомые и паразиты, которые в народном представлении могут относиться к «гадам», также подвергаются изгнанию (Гура 1997: 273, 372). На следующий день после Рождества рано утром хозяйка метет дом, а сор выбрасывает на улицу, громко прокричав имя соседа, которому якобы подбрасывает насекомых: «На сабајле ќе сè измете и ќе скочи у тарасу и вика на комшију таму: “Буви носи на комшију тога”. Да му ги носи буви на комшију и име. На некога» [Рано утром все подметешь и выйдешь на террасу, и кричишь соседу там: “Блохи пусть идут к такому-то соседу”. Чтобы они ушли к соседу, и имя. Чье-либо] (СВ, Пелинце, соб. зап. 2018 г.).

Подбрасывание нежелательных в хозяйстве объектов (в данном случае – сорняков и вредных насекомых) соседям нередко встречается в славянской ритуально-магической практике. У южных славян при избавлении от насекомых-вредителей в один из праздников тщательно выметали свою территорию, а сор забрасывали к соседям. Иногда блох приглашали к человеку, называя редкое в селе имя, а затем подкидывали яичную скорлупу в дом к человеку с таким именем (Белова 2012: 133; Агапкина 2002: 78)<sup>3</sup>.

Специальный ритуал по изгнанию блох также фиксируется на территории Болгарии – в регионах, непосредственно прилегающих к обследованной нами области, и окрестностях (Плотникова 2013: 96). В Кюстендиловском крае, чтобы не велись блохи, на 1 марта выметают очаги со словами: «Марта у кџи, а бухи низ кџи» [Марта – в дом, а блохи – из дома]; выметание очага можно связать с огнем, искрами и пеплом, которые, согласно этимологическим легендам, могут быть причиной происхождения блох (Плотникова 2013: 114; Гура 1997: 419). В Якоруде (Благоевградская область Болгарии) на Благовещение используется заклинание: «Бегајте, бълхи, Благовец ве гони» [Убегайте, блохи, Благовец вас прогоняет] (Агапкина 2002: 78). На остальной территории Болгарии подобный обряд встречается достаточно часто, но всегда приурочен к первым дням весны (см. карты: Плотникова 2013: 92–122).

В ходе проведенной кумановской экспедиции был также записан интересный профилактический обряд в с. Младо-Нагоричане. На день св. Варвары готовится каша из разных круп (*мешано: и пченка, и пченица* «смесь: и кукуруза, и пшеница»<sup>4</sup>) на три дня вперед, и в последующие

<sup>3</sup> В Македонии на масленичной неделе фиксируется также обычай общинной критики в адрес соседнего села или квартала. В выкриках, обращенных к соседям, присутствуют проклятия с пожеланием вшей и блох (Агапкина 2004: 98–99).

<sup>4</sup> Аналогичное кушанье готовится повсеместно на день св. Варвары (Плотникова 2009: 14; Плотникова 2004: 271), однако не предусматривается дальнейшее воздержание от вареной пищи.

дни ничего не варится, что мотивируется запретом против змей и червей (мак. *врие* 1. 'варить', 2. 'кишеть') (Гура 2012: 503), а также делается для умножения скота (БС, Младо-Нагоричане, соб. зап. 2018 г.). Черви наиболее похожи на змей и своим внешним видом, и способом передвижения, и местом обитания. В народном восприятии это самостоятельные, но близкородственные виды животных (Гура 1997: 372). Конкретный обряд направлен на избавление от однотипных животных.

Анализ полученных экспедиционных данных на примере обрядов изгнания «гадов» и диких животных, с одной стороны, показывает близость локальных обычаев западноболгарской и восточносербской традиции, а с другой стороны, свидетельствует об обособленном положении северномакедонской зоны в сравнении с остальной территорией страны. Это исследование подтверждает выводы о статусе сербско-болгарско-македонского пограничья как архаической зоны традиционной народной культуры (ср. Плотникова 2018).

### Литература и источники

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Белова 2012 – *Белова О.В.* Сосед // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5 (С–Я). С. 132–134.

Видоески 1999 – *Видоески Б.* Дијалектите на македонскиот јазик. Скопје, 1999. Т. 2.

Видоески 1962 – *Видоески Б.* Кумановскиот говор. Скопје, 1962.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура 2012 – *Гура А.В.* Червь // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5 (С–Я). С. 503–505.

Иванова 1973 – *Иванова Ю.В.* Албанцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 299–307.

Николов 1960 – *Николов В.* Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // Гласник на Етнолошкиот музеј. 1. Скопје, 1960. С. 267–369.

Петреска 2000 – *Петреска В.* Пролетните обичаи, обреди и верувања во Куманово // Фолклорот во Куманово и Кумановско. Куманово, 2000. С. 289–314.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

Плотникова 2013 – *Плотникова А.А.* Весенние заклиательные формулы изгнания гадов // Плотникова А.А. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013. С. 66–122.

Плотникова 2018 – *Плотникова А.А.* Сербско-македонское пограничье: особенности региона в контексте балканославянских традиций (народный календарь и сельскохозяйственная обрядность) // Традиционная культура. 2018. № 3. С. 56–67.

Салманович 1977 – *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 296–312.

Сикимић 2001 – *Сикимић Б.* Сведи црева мотају // Култ светих на Балкану. Крагујевац, 2001. С. 39–87.

Трефилова 2006 – *Трефилова О.В.* Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 228–276.

TRMJ 2003 – Толковен речник на македонскиот јазик. Скопје, 2003. Т. 1 (А–Ж).

ФКК 2000 – Фолклорот во Куманово и Кумановско. Куманово, 2000.

Olinescu 2003 – *Olinescu M.* Mitologie românească. București, 2003.

Παυλίδης 1993 – *Παυλίδης Β.Π.* Πρόβατα και γίδια – γάλα και τυρί στην λαογραφία του τόπου μας / Τα κουδούνια // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1993. Τ. 22. Σ. 365–367.

### Список информантов

БС – Борче Стефановски, 1938 г. р. – с. Младо-Нагоричане

ГС – Гордица Станковски, 1962 г. р. – с. Стрновац (род. в с. Челопек)

ДС – Даниела Стоилковска, 1978 г. р. – с. Младо-Нагоричане

ДС – Добрика Стоилковска, 1940 г. р. – с. Горно-Койнаре (род. в с. Герман)

МЦ – Мики Цветанович, 1978 г. р. – с. Стрновац

МГ – Миливое Гёргёвич, 1940 г. р. – с. Горно-Койнаре

ПП – Павлина Петрушевска, 1939 г. р. – с. Долно-Койнаре (род. в с. Лопате)

СВ – Савка Величовска, 1929 г. р. – с. Пелинце

СБ – Стана Божиновска, 1939 г. р. – с. Пелинце (род. в с. Враготурце)

ЦЦ – Цвета Цветкович, 1940 г. р. – с. Долно-Койнаре (род. в с. Челопек)

---

---

О.В. ЧЁХА

## ЗАМЕТКИ О НАЗВАНИЯХ СВЯТОЧНЫХ ХЛЕБОВ В СЕВЕРНОЙ ГРЕЦИИ

---

---

Статья посвящена анализу северногреческой диалектной лексики, используемой для наименования святочных хлебов и обрядового печенья, предназначенных для праздничных трапез в канун Рождества, Нового года и Крещения, для одаривания колядующих и ритуального кормления домашнего скота в течение всего периода Святков [Δωδεκαήμερο], а также выявлению мотивационных оснований для таких наименований. Кроме того в статье приводится краткий этнографический обзор святочных ритуалов, связанных с изготовлением обрядового хлеба, его распределением среди членов семьи и дальнейшим использованием в магических практиках (в ритуальном приглашении на ужин святого Василия, девичьих гаданиях о замужестве, «кормлении» колодцев и т. д.). Интересующая нас лексика рассматривается в сопоставлении с соответствующими данными балканославянских языков (сербского, болгарского и македонского), поскольку северная Греция оказывается продолжением южнославянского культурного континуума, ее традиция имеет с ним множество сходжений (в том числе и в типах лексической номинации) и в ряде случаев может быть объяснена только с привлечением славянского материала.

Специальным образом выпеченный хлеб являлся непременным атрибутом святочных ритуальных трапез. При этом три праздничных ужина, следующие один за другим, воспринимались их участниками как некий единый неразрывный комплекс с каждым раз повторяющимся набором определенных действий: например, во фракийском Эвкарियो (область тур. *Kirklareli*) на столе всегда должно было стоять девять разных блюд, каждая трапеза начиналась с трех фасолин, хозяин трижды оставлял на столе свой кошель, чтобы не испытывать ни в чем нуж-

ды в наступающем году, и т. д. (Μαγκριώτης 1939: 324–325)<sup>1</sup>. Потому закономерно, что для некоторых локальных греческих традиций (например, на Ионических о-вах) характерно выпекание трех отдельных святочных хлебов на Рождество, Новый год и Богоявление, сходных по форме и названию. Однако северу Греции это несвойственно. Нередки примеры, когда хлеб выпекался только к Васильеву дню, а «открывали» и «закрывали» Святки другие блюда: сладкое пшеничное коливо [κόλυβος, κολλυβόζωμας] (болг. Созопол, область тур. *Kirklareli*) (Παλαϊωαννίδης 1928: 457; Μαγκριώτης 1939: 324–325), блины (область Кардицы, Коницы) (Στασίω 1979: 228; Μαυρομάτης 1986: 507), постные слоеные питы *sapagli* [σαραγλί]<sup>2</sup> (тур. *Çakilli*) (Χουρμουζιάδης 1938: 397–398)<sup>3</sup>. Это, однако, вовсе не свидетельствует о бедности и плохой сохранности северногреческой традиции. Напротив, представленный в работе материал демонстрирует достаточное количество лексических единиц, использующихся для обозначения обрядовой выпечки и святочных хлебов, в рассмотрению которых мы переходим.

<sup>1</sup> Одновременно с этим святочный период развивался во времени от начала (Рождества) через Новый год к концу (Крещению), что обнаруживалось в появлении «сквозных» ритуалов, длящихся все двенадцать дней и связывающих воедино все три главных праздника. Так, в центральной Македонии (Эдесса, Науса) записан ритуал, связанный с запекаемой в хлебе монетой: тот член семьи, кто в своем куске рождественской питы находил счастливую монету, привязывал ее белой и красной ниткой к ручке кувшина, с которым ходили за водой; в канун дня св. Василия монету снимали, запекали в новогодний хлеб (василопиту), снова «находили» и привязывали к ручке кувшина; в вечер перед Крещением, когда священник приходил святить дом, монету бросали в сосуд со святой водой (Καρλατάκης 1981: 94).

<sup>2</sup> Отличается тем, что ее «слои» сворачиваются трубочками и укладываются в форму, пока не наполнят ее. Еще один «слой» тонко раскатанного теста закрывал пирог.

<sup>3</sup> В связи с обычаем начинать и заканчивать святочные трапезы одинаковым блюдом приведем запись из фракийского села Мавроклисио: в то время как в соседних селах (Λάβαρα 1968: 119; Χρηστίδου 1968: 237–238) обязательным блюдом на рождественском столе была «баба» [μπάπο, μπαμπού] фаршированная колбаса, которая всю рождественскую ночь варилась в горшке, стоящем рядом с бадняком (Μουχαρίδου 1968: 148–149), – в Мавроклисио перед Рождеством готовили две таких колбасы – «бабу» и «деда» [πάππους]; «бабу» съедали за рождественской трапезой, а «деда» хранили до крещенского стола (Μαυροκκλησείο 1970: 224). Обычай, вероятно, был известен и болгарам, о чем свидетельствуют записанные в Страндже и Свиштове *баба*, *дяду* 'рождественская свиная колбаса' (Седакова 1984: 178, 185).

### Рождественский хлеб

За день до Рождества в доме выпекались самые разные хлеба: караваи, предназначавшиеся в подарок деревенским пастухам, хлебцы для домашнего скота, фигурное печенье для колядующих детей, для соседей, для нищих и т. д. Безусловно, главным считался *христопсомо* [χριστόψωμο, букв. – Христов хлеб], что нашло отражение в терминологии: в общине Погони (Эпир), например, главная *кулура*<sup>4</sup>, украшенная изображениями животных, птиц и деревьев, называлась красивой [καλή κ'λουρα], а все другие хлеба – *второстепенными* [δεύτερες] (Μήτσος 1991: 85).

Рождественский пирог выпекается из пшеничной муки и без дрожжей; может быть круглым, квадратным, ромбовидным, иметь форму креста или бублика; на его верхней корочке делают крест, ставят церковную печать, оставляют отпечатки пальцев – знак того, что «Христос благословил хлеб», посыпают кунжутом и орехами, выкладывают из теста фигурки волов с плугом, овец и коз, бочек с вином, копны жита и т. д. Сохраняются воспоминания о том, что при его выпекании соблюдались определенные ритуалы (клали свежеспеченный хлеб в передник, трижды поднимали над головой и проч. – Τσακίρη 1969: 186).

В некоторых эпирских и македонских селах испеченный на Рождество хлеб хранился до Крещения, обозначая тем самым временные границы святочного периода: в Плагья это была фигурная булка в форме восьмерки, которой на Крещение кормили домашнюю скотину (Στασίνοι 1979: 220); в Балфатсе – калачик *кулураки* [κουλουράκι], во время рождественской трапезы лежащий на главной пите, а потом висящий на гвозде до Крещения, когда его отдавали быкам (Κοσμάς 1965: 224–225); в Пирго – пироги-колядники [κολιντρίνες], один из них хозяйка относила на Богоявление на виноградник (Στασίνοι 1979: 222); в области Серрес – выпекаемый «для калликандзаров» *коллаки* [κολλάκι < \*κολουράκι], который хранили все Святки на иконостасе (Σιέττος 1975: 317), чтобы уберечь дом от нечистой силы.

В ряде случаев рождественский хлеб не имеет специального названия и именуется просто *калачом* [κουλούρα] (Λώλης 1986: 512; Σιέττος 1975: 317), *слойкой* (бугатцей) [μλουγάτσα] (фрак.) (Τσακίρη 1969: 186), *тортом* [τούρτα]<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Как правило, *кулурой* называют калач, хлеб круглой формы с небольшим отверстием в середине. Однако в отдельных локальных традициях кулура может не иметь отверстия или выглядеть как «плетенка».

<sup>5</sup> См. тождественные южнославянские названия болг. *туртэ* (София), *туртэ с късмету* (область Бурел) ‘рождественский хлеб, в который запекается монета’ (Плотникова 2004: 384–385), серб. *турта* ‘бездрожжевая пита’ (Горни Висок) (Плотникова 2013: 167).

(Эдесса, Науса) (Καρπατάκης 1981: 94)<sup>6</sup>. Существующие наименования можно разделить на несколько групп:

1. Наиболее частотные названия рождественского хлеба и выпечки мотивированы названием праздника Рождества Христова и осмыслением ритуального хлеба как хлеба Христа. В эту группу включаются следующие лексемы: общегреческое *христопсомо* [χριστόψωμο < Χριστός + ψωμί ‘хлеб’] ‘хлеб, выпекаемый на Рождество’, *христокулура* [χριστοκούλουρα < Χριστός + κουλούρα ‘калач’] ‘большой калач для овец, на поверхности которого тестом выкладывали фигурки овец, кошару, пастухов; Христос увидит, с каким почтением относится хозяин к овцам, и благословит их’ (каракачаны) (Σιέττος 1975: 315), ‘фигурный калач, который крестный отец дарит своим крестникам на Рождество’ (Οικονομόπουλος 1999: 263), *христопита* [χριστόπιτα < Χριστός + πίτα ‘пирог’] ‘то же, что христопсомо’ (область тур. *Kirkklareli*) (Πετρόπουλος 1941: 145).

2. Вторая группа наименований рождественского хлеба также мотивирована хрононимом – диалектным названием Рождества Коляда [Κουλιαντάς, Κουλιαντάρς]: *коляда* [κόλιαντα] ‘рождественские калачи из пшеничной муки, самый большой из которых предназначался сельскому пастуху’, ‘калачики из пресного теста в форме восьмерки или буквы омеги для колядующих’ (эпир. Погони) (Σιέττος 1975: 317), «заячья коляда» [κόλιαντο του λαγού] ‘один из калачиков для колядующих, который вешали на иконостас и хранили в течение всего года, чтобы «хорошо удерживать зайца», чтобы зайцы не объедали хлебную ниву’ (эпир. Погони) (Μήτσης 1991: 86), *колядринес* [κολιαντρίνες, κολιαντίνες букв. ‘колядные, рождественские’] ‘калачики для колядующих’ (зап.-макед. Сиагиста, Козани; эпир. Погони, Загори) (Καρπατάκης 1981: 79; Μήτσης 1991: 82; Σιέττος 1975: 317; Зайковские 2001: 158; Λαζαρίδης 1977: 709).

3. Отдельную группу наименований рождественского хлеба и печений составляют производные от слова *ягненок* [αρνί]: *арнопсомо*, (букв. ‘ягнячий хлеб’) [αρνόψωμο < αρνί ‘ягненок’ + ψωμί ‘хлеб’], ‘рождественский хлеб, выпекаемый в домах, где разводили овец; на корочке хлеба, в центре креста, вырезали ножом или выкладывали из теста фигурки овец и коз’ (Καρπατάκης 1981: 77), ‘хлеб, который в Сочельник пекли для сельского пастуха’ (зап.-макед. Козани) (Зайковские 2001: 158), *арнакья* [αρνάκια ‘барашки’] ‘продолговатые пирожки, которые вместе с пирожками-козочками кладут на *христопсомо*, чтобы в буду-

<sup>6</sup> Сходная ситуация наблюдается в юго-восточной Сербии, западной Болгарии и Македонии, где для названия рождественского хлеба с запеченной монетой используются родовые наименования хлеба (пита, погача, каравай) (Плотникова 2004: 90).

щем году в хозяйстве велся скот' (вост.-фрак.) (Λουκάτος 1979: 71), 'четыре лепешечки, которые кладут по углам креста на поверхности рождественского хлеба' (центр.-греч., Дорида) (Σιέττος 1975: 316), «овечьи калачи» [πρόβατόκλουρες < πρόβατο 'овца' + κουλούρα 'калач'] 'два калача, вложенных один в другой; внешний круг символизировал загон для скота, внутренний – овец и коз; в Сочельник хозяин кормил ими овец, чтобы весь год велся скот' (макед. Гревена) (Καρπατάκης 1981: 78).

Известно, что специальные хлеба выпекали в подарок не только овечьему, но также коровьему пастуху, а в некоторых местах даже священнику и деревенскому кузнецу, выкладывая тестом на корочке пирога изображения предметов ремесла каждого (Καρπατάκης 1981: 77). Равным образом магические действия, совершаемые в Рождественский сочельник, были призваны обеспечить благополучие всего домашнего скота, а не только овец. Однако все это не находит отражения в языке, за исключением единственного термина «козочки» (Λουκάτος 1979: 71). Появление «овечьих» номинаций в названиях рождественской выпечки объясняется христианской символикой агнца и библейским представлением о Христе-пастыре, народной верой в то, что Христос особенно покровительствует овчарам, поскольку сам был рожден в овечьих яслях.

4. Некоторые названия рождественского печенья мотивированы его формой: *плуг, упряжка, гумно*. Такие печенья хранили сорок дней на иконостасе, а потом отдавали домашнему скоту (Παλαθανάσιος 1953: 273). *Гумном* [γκοῦμνο<sup>7</sup>] в Эдессе называли большой хлеб круглой формы, на котором из кусочков теста вылепливали загон с овцами, пастуший шалаш, пахаря и упряжку волов, жней со снопами, небо с солнцем, луной и звездами, заключенными в круг (гумно). Три дня хлеб лежал в лучшей комнате дома, а на второй день Рождества его разламывали на гумне со словами: «Χρόνια πολλά και καλή χρονιά!» [Многая лета и счастливого года!] (Καρπατάκης 1981: 79).

5. В двух случаях название рождественского пирога указывает на то, что он – будучи постным блюдом – выпекается из бездрожжевого теста: *липсокулура* [λειψοκούλορα < λειψός 'неполный, пресный'

<sup>7</sup> Термин представляет собой славянское заимствование (греческое слово со значением 'гумно' – αλόνη) – ср. болгарский термин *гумно* 'рождественский каравай' (Лом, Плевен, София), а также другие названия с той же внутренней формой: *ток* (София), *харман* (Варна) (Седакова 1984: 184, 205, 206). О южнославянских представлениях о гумне как о символе плодородия и богатства, отразившихся в подобном названии рождественского хлеба, в частности о сербском обряде со святочным хлебом, совершающемся на гумне и имитирующем летнюю молотью зерна, см. также Плотнокова 1993.

+ κουλοῦρα ‘калач’, букв. – ‘пресный калач’] ‘рождественский калач’ (с. Влахопуло, Пилия) (Καρτάκης 1981: 170), *αφταστι πιτα* [ἄφραστῆ πῖττα, букв. – ‘неподошедший пирог’] ‘бездрожжевой рождественский пирог, на котором орехами выложен крест, с местом для свечи в центре’ (фрак.) (Μικρό Δέρειο 1968: 109).

Греческие наименования рождественского хлеба находят соответствие в сербских, болгарских и македонских названиях рождественского каравая, образованных от основ с корнем \**božić* и \**kolęd-*, которые имеют разные ареалы в балканославянских культурно-языковых зонах: традиционное для сербов *божићни колач* (центральная и восточная Сербия, Воеводина) или *божићњак* (Сербская и Боснийская Краина, а также у черногорцев), з.-болг. *божичник* и более распространенное у болгар: *коледник, коледна погача* (Плотникова 2004: 85–86). При этом дериваты от корня \**kolęd-*, хорошо известного греческому языку еще с римского времени, по частоте употребления и широте распространения уступают наименованиям с внутренней формой «Христов хлеб».

Большой интерес представляют южнославянские названия рождественского каравая, аналогичные обозначения родинного хлеба, такие как сербские *колач младоме Богу* (Тимок), *повојница Богу* (Хомоле, Болевац) или болгарские *богородична пита, богородична погача, повојница* (Плотникова 2004: 91), имеющие прямые аналогии в греческой традиции – «пеленки Богородицы» [σπάργανα τῆς Παπαγιάς] (Καρτάκης 1981: 90) или «пеленки Христа» [σπάργανα τοῦ Χριστοῦ] (Πογони, Κονίτσα) (Μαυροσιδάτης 1986: 507). Главное отличие заключается в том, что «пеленками» в Эпире называются не пироги, а блины, которые выпекаются для угощения гостей в рождественский сочельник или же для роженицы, чтобы у той было молоко. Помимо тождественного названия и сходных обрядовых функций *повојницу* и «пеленку» объединяет использование их в магических продуцирующих ритуалах: в Хомоле хозяйка, замесив *повојницу*, испачканными в тесте руками мажет двери всех загонов, хлева, где находится скот, чтобы он был «весь здоровый, веселый» (Плотникова 2004: 91); в Эпире тестом, оставшимся от блинов, чертили кресты на амбарах, чтобы те в будущем году были полны зерном и кукурузой.

Важным отличием южнославянских традиций является изготовление на Рождество большого числа малых хлебцев, символизирующих различные сферы хозяйства. Как показывает приводимый выше греческий материал, фигурные хлебцы могли выпекаться и в Македонии, и Эпире, однако перечень названий булочек был не настолько широк (*овечки, козочки, плуг, упряжка, гумно*), в то время как в восточносербских и западноболгарских районах такой список мог служить ключом к описанию повседневной хозяйственной и бытовой деятельности членов

семьи в течение последующего года (Плотникова 2004: 91).

В южном Банате записано свидетельство, что перед рождественским ужином хозяйка отрезала от всех фигурных хлебцев по куску, складывала в тарелку и заливала вином; на следующий день рано утром эти кусочки пробовали все домашние, а оставшиеся скармливали скоту, чтобы не только люди, но и животные отметили начало праздников и нового года (там же: 94–95).

Схожий обычай, нетипичный для других частей северной Греции, отмечается на небольшой территории западной Фракии (область Саранта Екклисиес, совр. тур. *Kırklareli*) и восточной Македонии (область Серрес), где рождественская пита выпекается вместе с маленькими хлебцами (*лукумудья*, *кукурузья*) по числу членов семьи:

- На Рождество хозяйка выпекает маленькие круглые хлебцы – *лукумудья* [*λουκουμούνδια*] – по числу членов семьи и в один кладет монету. Хлебцы лежат на пите, каждый берет по одному, обмакивает в вино и съедает. На Новый год и на Крещение это повторяется (вост. Македония, Нео Сули) (Κόκκινος 1998: 165).

- Пита делается из пресного теста, около нее кладут шарики из теста – *кукурузья* [*κουκουρούδια*] – по числу членов семьи и еще один для дома. Раздает шарики отец. Их окунают в чашу с вином и съедают (вост.-макед., Нео Пневма) (Ψάθας, Ψάθα 1979: 53–54).

- В *лукумья* [*λουκούμια*], круглые булочки по числу членов семьи, клали различные предметы (зерна фасоли, нута, бобов, монету), означающие разные виды хозяйственной деятельности – виноградник, поле, быков и т. д. Булочки клали на рождественский хлеб и запекали вместе с ним. В канун Сочельника перед праздничной трапезой хозяин произносил: «Παιδιά, το δικόμ' το κισμέτ' εν' αυτό» [Дети, вот ваша удача], и домочадцы отламывали себе по булочке от главного хлеба (вост.-фрак., совр. тур. *Kırklareli*) (Πετρόπουλος 1941: 145–146).

### Новогодний (Васильевский) хлеб

Разрезание новогоднего обрядового хлеба и распределение его частей среди членов семьи является центральным элементом новогодней трапезы, и не существует такого места, в котором бы не выпекали в этот день хлеб. Г. Карпатакис в монографии «Старые рождественские обычаи и обряды» разделяет материковую и островную Грецию на несколько зон в зависимости от способа приготовления новогоднего хлеба: 1) северная Греция, где делают слоеный пирог с начинкой, 2) о-ва Эгейского моря, побережье Малой Азии, где пекут сладкий хлеб наподобие пасхального кулича, с добавлением в тесто ароматических специй (мастики и махлаба), 3) центральная Греция (Беотия, Аттика) и Пелопоннес с их круглым пшеничным хлебом (см. **Рис. 1**), а типы хлебов условно именует

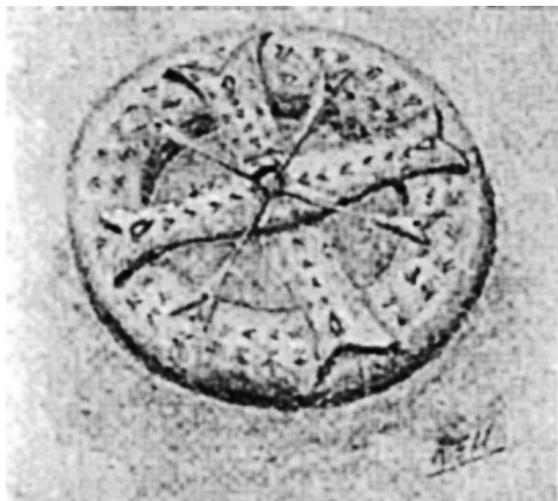


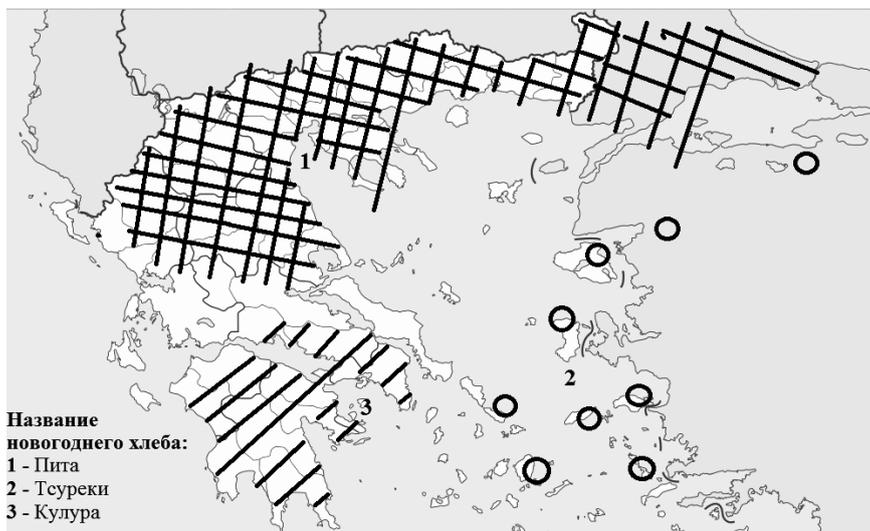
Рис. 1. Василопита (о. Скиафос)

1) питой, 2) тсуреки, 3) кулурой (Καρπατάκης 1981: 175). См. **карту**, составленную по материалам монографии Карпатакиса. Поскольку обычай печь на Новый год слоеные пироги продолжает встречаться в архаических зонах на территориях распространения цуреки и кулуры, исследователь считает, что последние представляют собой позднейшие трансформации питы (там же: 171).

Имеющийся в нашем распоряжении материал – в том числе и полевой – также показывает, что в большинстве случаев на Новый год выпекались слоеные питы, при этом такой хлеб мог называться как питой, так и кулурой.

Название новогоднего хлеба определяется тем, что первого января празднуют день святого Василия, и повсеместно в Греции пироги называются «васильевскими»: βασιλόπιτες и βασιλοκούλουρες, βασιλόψωμο (Парнассида) (Καρπατάκης 1981: 173)<sup>8</sup>. Тем не менее, в этнографических описаниях часто встречаются названия пирогов, мотивированные тем, чем именно их начиняли. Так, в области Погони (Эпир) главную питу, предназначенную для новогоднего стола, называли *кофтопитой*, потому что в качестве начинки использовали молотое зерно [κοφτός], яйцо и сыр. Кроме нее на столе непременно присутствовала *креатопита* [κρειασόπιττα < κρέας ‘мясо’ + πίτα ‘пирог’] ‘мясной пирог’ (Μήτσης 1991: 95). В д. Крионери (Погони) василопиту готовили наподобие открытого пирога и потому называли ее *блетсопитой* [μλετσόπιττα < диалектное μλέτσα ‘голая, незакрытая’ + πίτα ‘пирог’] (Μήτσης 1991: 95). В области Драмы и Адриануполя (вост. Македония) «слои» питы сворачивали трубочками, начиняли орехами и заполняли ими форму

<sup>8</sup> Каравай, выпекаемые у балканских славян на Новый год, также часто имеют наименования, соотносимые с названиями праздника: серб. *василица*, макед. *Васильева погача*, болг. родоп. *васильова баница* (Плотникова 2004: 87), *василево колачэ* (Бургас) (Седакова 1984: 183).



Карта

для пирога, поэтому звали их *стрифтопитами* [стриφτόπιτες < стрифτός ‘крученный, витой’ + *píta* ‘пирог’]<sup>9</sup> (Καρπατάκης 1981: 170).

Василопиту разрезал хозяин дома и раздавал куски всем членам семьи в порядке старшинства, начиная с себя. Однако самые первые куски предназначались не для членов семьи, их откладывали для дома (фрак.) (Παλαθανάσιος 1953: 277), для почитаемого святого (эпир.) (Λώλης 1990: 39), для Бога, для дома, для душ умерших (фрак.) (Οικονομίδης 1936: 105), для святого Василия, для Богородицы, для хозяйского ремесла, для скота и построек (фрак.) (Βαφεΐδης 1928: 189), для Бога, для домашних животных, для плодовых деревьев (фрак.) (Τσακίρη Π 1969: 248) и т. п. В с. Лагос (Фракия) хозяин должен был следить, чтобы разрезать василопиту на четное число кусков (Χρηστίδου 1968: 241–242).

Отличительной особенностью васильевских хлебов была запеченная монета [*παρά, μλάχτι, κωνσταντινό, φλουρί*]. Кроме монеты, в питу клали веточку кизила, «самого крепкого дерева», и считали, что тот, кому достанется кусок с монетой, будет самым удачливым, а нашедший в пироге кизилую веточку – самым здоровым (Эпир) (Λαζαρίδης 1977: 714). Во Фракии (с. Лагос) веточку кизила для василопиты хозяйка отламывала от прутика сурвы, с которым приходили колядовать дети

<sup>9</sup> По способу приготовления и внешнему виду похожи на рождественские слоеные питы *saragli* из соседней Фракии, о которых шла речь выше.

(Χρηστίδου 1968: 241–242). Во Фракии, Эпире, западной Македонии в василопиту клали «знаки» – предметы, символизирующие различные стороны хозяйственной жизни семьи: лист оливкового дерева для хорошего урожая маслин и производства масла, почку виноградной лозы – для виноградарства, изображение плуга – для урожая зерновых и т. д.<sup>10</sup> Нередко один и тот же знак мог трактоваться по-разному: например, красная шерстяная нитка символизировала и овец, и замужество для девушки, зерна кукурузы – урожай этого злака или «упитанную домашнюю скотину». В области Кардицы (Фессалия), где такие символы были процарапаны на хлебной корке, хозяин разрезал питу на противне, раскручивал его, и каждый из домочадцев забирал тот кусок, который оказывался перед ним; считалось, что нацарапанный на куске символ (злаки, виноград, овцы) укажет на то, за что именно будет отвечать человек в наступающем году (Στασίνοι 1979: 227).

После трапезы наступал черед озимых и виноградника. Один из членов семьи должен был отнести туда кусок василопиты и «пригласить» святого Василия к новому столу:

Κόλιασε κυρὲ Βασίλη,  
γὰ νὰ φῶμε καὶ νὰ πιῶμε,  
καὶ τ' ἀμπέλια μὴ τ' ἀγγίζεις.  
Τρία κλήματα σοῦ χαρίζω,  
κάθε κλήμα καὶ καλάθι,  
κάθε στάχυ καὶ ταγάρι.

Приходи, господин Василий,  
чтобы мы поели и выпили,  
а к винограднику не приближайся.  
Три лозы тебе дарю,  
с каждой лозы по корзине,  
с каждого колоса по торбе.

(эпир.)(Λώλης 1990: 39).

Среди других вариантов этого обычая можно отметить приглашение к столу птиц или «царевны» (появляющейся в подобных текстах скорее всего из-за сближений слов βασιλιάς ‘царь’, Βασίλειος ‘Василий’ и βασιλοπούλα ‘царевна’)<sup>11</sup>. Записано также сообщение, что на виноградные лозы девушки подвешивали не куски новогодней василопиты, а маленькие пирожки (кулуры), специально выпеченные для этой цели, и танцевали под лозами (Στασίνοι 1979: 228).

<sup>10</sup> Запекание в святочном хлебе монеты, а также предметов, символизирующих различные стороны хозяйственной жизни, встречается у всех южных славян, с тем отличием, что для этой цели чаще выбирается рождественская пита. Подробнее см. Плотникова 2004; Седакова 1984.

<sup>11</sup> Так, незамужняя девушка после службы приходила с кофтопитой в виноградник, привязывала к трем лозам (на верхушке, середине и у основания дерева) соломенные крестики, оставляла питу со словами:

Кусками новогодней питу угощали также и колодцы: кусок кофтопиты, «сиротку» [ορφανή], женщины оставляли у колодца, когда брали «молчальную воду» [κλέβουν το ἄκριτο νερό], называя это «угощением для колодца» [φίλημα τοῦ πηγαδιοῦ]. С этим обычаем сближается практика трижды перекрещивать колодцы пирогами, изготовленными на Новый год, отмеченная для села Никанора (Эпир) (Στασίνοι 1979: 227).

Во Фракии с куском василопиты девушки гадали о будущем муже: клали хлеб под подушку, чтобы увидеть во сне жениха (Χουρμουζιάδης 1937: 343) или чтобы встать на следующее утро пораньше и «услышать» его имя, т. е. первое услышанное имя окажется именем будущего мужа (Βαφεΐδης 1928: 189).

Другим хлебом, который выпекали к Рождеству, были «васильевские калачи» [βασιλοκουλούρες], которые надевали на рога быкам. По тому, в каком направлении падал калач (который во многих местах и называли «бычьим калачом» [βοϊδοκουλούρα]), гадали, что больше всего удастся в новом году: если падал направо – к урожаю пшеницы, если налево – к хорошему урожаю кукурузы (Крионеро, Эпир); если падал вперед или на восток, ждали хорошего урожая, если позади быка – считали плохим знаком (Στασίνοι 1979: 227).

В Трикале (Фессалия) «святовасильевскими калачами» [αη-βασιλιάτικα κουλούρια] назывались большие хлеба, которые хозяйка выпекала для сельских пастухов. Одну для пастуха и овец, где на верхней корке кусочками теста выкладываются сцены из пастушьей жизни, другую – для земледельца со сценами земледельческой жизни. В полночь за своей кулурой приходил пастух, и позже в овчарне он разрезал пирог крестообразно на рогах барана или козла – предводителя стада и кормил кусочками пирога животных. Земледелец разрезал пирог на рогах самого сильного вола и потом кормил кусочками домашнюю скотину с пожеланиями: Να βασιλέψ'τε [Царствуйте!] Χρόνια πολλά [Многая лета!] (Ζιάκας 1980: 77).

Καλὸ πουλάκι, χελιδνάκι,  
φάε τὴν πίττα γιὰ νὰ χορτάσεις  
καὶ μὴν πεираάζεις τὸ σταφυλάκι  
καλὸ πουλάκι πρὶν ὠρμάσει.

Добрая птичка – ласточка,  
ешь питу, наедайся досыта  
и не трогай виноград,  
добрая птичка, пока он не созреет  
(Эпир) (Μήτσης 1991: 101).

В Политсани девушка пела: «Βρέ κυρὰ βασιλοπούλα, ἔλα φάγε καὶ νὰ πιоῦμε καὶ τ'ἀμπέλι μὴ πεираάζεις» [Эй, госпожа-царевна, приходи поесть и попить, а виноградник не тревожь] (Μήτσης 1991: 101).

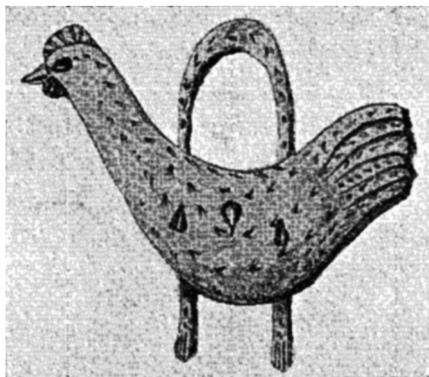


Рис. 2. Печенье петушок.  
О-в Скъяфос.

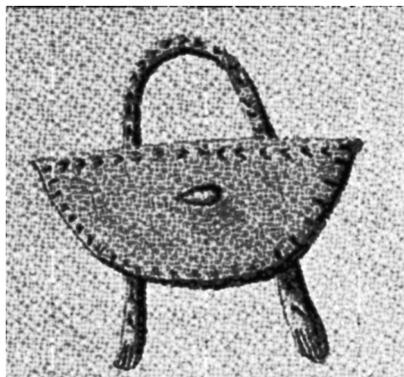


Рис. 3. Печенье торбочка.  
О-в Скъяфос.

Именем святого Василия было мотивировано одно из названий угощения, которое готовили для колядующих детей: в Верии (центр. Македония) его называли *васильятко* [βασιλιάτκο] (Σβαρνόπουλος 1973: 23). Чаще, однако, такие фигурные печенье назывались так же, как и предметы, которые они изображали, например «петушки» (см. **Рис. 2**) или «торбочки» (см. **Рис. 3**).

### Крещение

Помимо указаний на то, что в некоторых деревнях на Крещение пекли блины (Στασίνοι 1979: 228) и варили пшеничное коливо (Παλαϊωαννίδης 1928: 457; Μαυκρίωτης 1939: 324–325), нами найден только один пример блюда, которое готовили специально на Крещение, – *мантудья* [μαντούδια < μάντος ‘кусок, фрагмент’, букв. – кусочки (?)] ‘слоеный пирог, который разрезается на маленькие квадраты, в каждый кусок кладут вареный булгур с мясом’ (φρακ., с. Лагос) (Χρηστίδου 1968: 243).

\* \* \*

На основе представленного в работе материала можно сделать вывод, что названия святочных хлебов прежде всего соотносятся с названием праздника, для которого их выпекают (день Рождества Христова и день святого Василия), – *христопсомо* [χριστόψωμο] *василопита* [βασιλόπιτα], включая диалектные названия праздника (Коляда) – *κόλυδα* [κόλυαντα]. Самыми многочисленными оказываются составные хрононимы с первой частью *христ-* и *васил-*, что ведет к развитию диалектной полисемии у одних и тех же слов, напр., *василопита* – 1) ‘хлеб, выпекаемый к новогоднему столу’, 2) ‘лепешки из белой муки, выпекаемые первого января, которые хозяйки колют прутом, потому что ве-

рят, что чем больше в хлебе дыр, тем больше будет полных колосьев в новом году' (Τσακίρη 1969: 190).

В названии хлеба находит отражение его форма – *стрифтопита* [στριφτόπιτα < στριφτός 'кручённый, витой'], вид начинки – *кофтопита* [κοφτόπιτα < κουτός 'сырое молотое зерно'], тип теста – *липсокулура* [λειψοκούρα < λειψός 'неполный, пресный'], функциональное назначение питу, кому именно она предназначается – «бычий калач» [βοϊδοκούουρα]. Наконец, святочный хлеб может и не иметь специального названия, а именоваться калачом, слойкой, тортом, пирогом.

Несмотря на то, что бóльшая часть лексического материала представлена словами греческого происхождения, рассматриваемая терминологическая группа открыта для заимствований, особенно в пограничных зонах контакта с валашским, славянским, турецким населением.

Еще одним источником лексики, используемой для номинации святочного хлеба и печенья, становится терминология пасхальных хлебов. Сходство святочных и пасхальных хлебов хорошо осознается самими носителями традиции<sup>12</sup>, иногда одинаковые лексемы употребляются для обозначения как рождественского / новогоднего, так и пасхального печенья, относятся сразу к двум терминологическим группам слов, описывающим ритуальный хлеб. Например, эпирская запись: *μλαντούσια* [этимология неясна] 1) 'святочные хлебцы в форме бубликов, восьмерок, птичек и крестов' (Μήτσης 1991: 92), 2) 'хлебцы в форме голубей для колядующих' (Στασίνοι 1979: 221), 3) 'печения в форме птичек, которые выпекали на Страстной неделе' (Долос, область Янины) (N.K. 2014: 8).

## Литература и источники

Зайковские 2001 – *Зайковская Т.В., Зайковский В.В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции [с. Эратира, округ Козани] // Ис-

<sup>12</sup> Так, например, житель о-вов Пакси описывает *христосомо* как пасхальный кулич, только не с яйцами, а с орехами. Равным образом информант с о-ва Скъяфос видит единственное отличие «пасхальной кулуры» [λαμπριάτικη κουλούρα] от «васильевской» [αγιοβασιλιάτικη κουλούρα] лишь в том, что в ней нет монеты и украшена она яйцами, а не миндалем (Ρήγας 1970: 39). На Скъяфосе и на северной Эвбее на Рождество для детей лепят человечков из теста – *косон* [κοσώνα < κουσούνα 'кукла'] (*Παλαοστόλου* 1964: 43; Ρήγας 1970: 41), и точно таких же «куколок» [κουτσούνα] на о-ве Санторин дарят детям на Пасху.

следования по славянской диалектологии. [Вып.] 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 152–182.

Πλωτνικова 1993 – *Πλωτνικова Α.Α.* Об одном новогоднем обряде у сербов // *Philologia slavica*: К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 134–142.

Πλωτνικова 2004 – *Πλωτνικова Α.Α.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Πλωτνικова 2013 – *Πλωτνικова Α.Α.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013.

Σεδαкова 1984 – *Σεδαкова Ι.Α.* Лексика и символика святачно-новогодней обрядности болгар: Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1984.

Βαφείδης 1928 – *Βαφείδης Θ.Γ.* Λατρεία (από την Αδριανούπολη δημώδεις δοξασίες και δεισιδαίμονες συνήθειες) // *Θρακικά*. Αθήνα, 1928. Τ. 1. Σ. 189–192.

Ζιάκας 1980 – *Ζιάκας Γ.Η.* Έθιμα Δωδεκαήμερου των πεδινών χωριών του Ν. Τρικάλων (Καραγκούνηδων) // *Πρακτικά του Α' Συνεδρίου Θεσσαλικών σπουδών*. Θεσσαλικά Χρονικά. Αθήνα, 1980. Τ. 13. Σ. 69–80.

Καρπατάκης 1981 – *Καρπατάκης Κ.* Παλιά χριστουγεννιάτικα ήθη και έθιμα (το Δωδεκάμερο των Χριστουγέννων). Γ' έκδοση βελτιωμένη. Αθήνα, 1981.

Κόκκινος 1998 – *Κόκκινος Γ.* Νέο Σούλι Σερρών (Σουμπασκιοί)/Ιστορία – Λαογραφία. Σέρρες, 1998.

Κοσμάς 1965 – *Κοσμάς Ν.Β.* Λαογραφικά της Μπαλάφτσας // *Μακεδονικά*. Θεσσαλονίκη, 1965. Τ. 6. Σ. 211–236.

Λάβαρα 1968 – *Συνεργασία Δημοδιδασκάλων*. Λαογραφικά Λαβάρων // *Θρακικά*. Αθήνα, 1968. Τ. 42. Σ. 110–122.

Λαζαρίδης 1977 – *Λαζαρίδης Κ.Π.* Από τα λαογραφικά του χωριού μου (Κουκουλιού-Ζαγοριού) «Παραδοσιακά έθιμα σύμφωνα με το εορτολόγιο και τους μήνες» // *Ηπειρωτική Εστία*. Ιωάννινα, 1977. Τ. 28. Σ. 706–719.

Λουκάτος 1979 – *Λουκάτος Δ.Σ.* Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών. Αθήνα, 1979.

Λώλης 1986 – *Λώλης Ν.Β.* Το «δωδεκάμερο» στην Ήπειρο (Έθιμα και παραδόσεις των Χριστουγέννων, της Πρωτοχρονιάς, και των Φωτών) // *Ηπειρωτική Εστία*. Ιωάννινα, 1986. Τ. 36. Σ. 512–517.

Μαγκριώτης 1939 – *Μαγκριώτης Ι.* Ήθη και έθιμα του χωριού Ευκαρού // *Θρακικά*. Αθήνα, 1939. Τ. 12. Σ. 323–327.

Μήτσης 1992 – *Μήτσης Β.Δ.* Το δωδεκάμερο στο Πωγώνι και στη Δεροπόλη (ήθη και έθιμα – παραδόσεις – κάλαντα – γλωσσάρι). Θεωφάνεια («Φώτα») // *Ηπειρωτική εστία*. Ιωάννινα, 1992. Τ. 41. Σ. 168–176, 259–264.

Μαυροκκλησείο 1970 – «Θρακικά». Λαογραφικά Μαυροκκλησίου Διδυμοτείχου // *Θρακικά*. Αθήνα, 1970. Τ. 4. Σ. 217–274.

Μαυρομάτης 1986 – *Μαυρομάτης Ι.* Σύμμεικτα Πυρσόγιαννης // *Ηπειρωτική Εστία*. Ιωάννινα, 1986. Τ. 35. Σ. 506–511.

Μικρό Δέρειο 1968 – *Συνεργασία Δημοδιδασκάλων*. Λαογραφικά Μικρού Δερείου // *Θρακικά*. Αθήνα, 1968. Τ. 42. Σ. 105–109.

Μουχαρίδου 1968 – *Μουχαρίδου Σ.* Έθιμα του λαϊκού εορτολόγιου Σουφλίου // Θρακικά. Τ. 42. Αθήνα, 1968. Σ. 148–151.

Ν.Κ. 2014 – Ν.Κ. Δολιώτικα έθιμα και παραδοσιακή κουζίνα // Δολιώτικα. Περιοδική έκδοση πολιτιστικού συλλόγου Δόλου Ιωαννίνων. Α' Τριμηνο 2014. Ιανουάριος – Φεβρουάριος – Μάρτιος 2014. Σ. 8.

Οικονομίδης 1936 – *Οικονομίδης Α.* Ηθη και έθιμα Μαδύτου // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Αθήνα, 1936. Τ. 3. Σ. 259–288.

Οικονομόπουλος 1999 – *Οικονομόπουλος Χ.Θ.* Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη μάνα και το παιδί. Αθήνα, 1999.

Παπαϊωαννίδης 1928 – *Παπαϊωαννίδης Κ.* Έθιμα Σωζοπόλεως της βορείου Θράκης // Θρακικά. Αθήνα, 1928. Τ. 1. Σ. 457–460.

Παπαθανάσιος 1941 – *Παπαθανασίος Θ.* Σύμμεικτα λαογραφικά εκ Ρουμλουκιού // Μακεδονικά. Θεσσαλονίκη, 1941. Τ. 2. Σ. 346–385.

Παπαθανάσιος 1953 – *Παπαθανασίος Γ.* Λαογραφικά στοιχεία του χωριού Χανδρά // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Αθήνα, 1953. Τ. 17. Σ. 259–288.

Παπαϊωαννίδης 1928 – *Παπαϊωαννίδης Κ.* Έθιμα Σωζοπόλεως της βορείου Θράκης // Θρακικά. Αθήνα, 1928. Τ. 1. Σ. 457–460.

Πετρόπουλος 1941 – *Πετρόπουλος Δ.* Λαογραφικά Σκοπέλου-Πέτρας Αν. Θράκης // Αρχείον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Αθήνα, 1941–1942. Τ. 7. Σ. 135–192.

Ρήγας 1970 – Ρήγας Γ.Α. Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός. Τεύχος 4. Θεσσαλονίκη, 1970.

Σβαρνόπουλος 1973 – *Σβαρνόπουλος Σ. Χ.* Γλωσσάριο της Βέροιας [Βαρταλαμίδα], μελέτη. Βέροια, 1973.

Σιέττος 1975 – *Σιέττος Γ.Β.* Έθιμα και γιορτές. Πειραιάς, 1975.

Στασίνοι 1979 – *Στασίνοσ Ν. Β., Στασίνοσ Ι.Β.* Έθιμα του Δωδεκαήμερου (25 Δεκεμβρίου – 6 Ιανουαρίου) στην περιοχή Κονίτσης // Ηπειρωτική Εστία, έτος ΚΗ'. Ιωάννινα, 1979. Σ. 218–231.

Χουρμουζιάδης 1937 – *Χουρμουζιάδης Κ.* Το Τσακίλι (Πετροχώρι) της επαρχίας Μετρών // Θρακικά. Αθήνα, 1937. Τ. 8. Σ. 330–350.

Χουρμουζιάδης 1938 – *Χουρμουζιάδης Κ.* Το Τσακίλι των Μετρών. Οικοκυρκή // Θρακικά. Αθήνα, 1938. Τ. 11. Σ. 390–413.

Χρηστίδου 1968 – *Χρηστίδου Χ.* Ηθη και έθιμα του Λαγού // Θρακικά. Αθήνα, 1968. Τ. 42. Σ. 220–258.

Ψάθας, Ψάθα 1979 – *Ψάθας Α.Δ., Ψάθα Β.Μ.* Άγιον Πνεύμα Σερρών. Ιστορία–Λαογραφία της κοινότητας. Σέρραι, 1979.

---

---

*С.М. Толстая*

## **ПОЛЕССКИЕ ПОХОРОННЫЕ ПРИЧИТАНИЯ В СОПОСТАВЛЕНИИ С СЕВЕРНОРУССКИМИ**

---

---

**Источники, состояние изучения, задачи.** Начало систематическому собиранию и изучению славянских похоронных причитаний положил знаменитый трехтомный сборник Е.В. Барсова «Причитанья Северного края» (Барсов 1872–1885), более века спустя переизданный в двух томах Б.Е. и К.В. Чистовыми (Барсов 1997); в XX веке появились классические сборники и исследования, посвященные восточнославянским и южнославянским (сербским и болгарским) похоронным причитаниям, перечень основных из них до середины 90-х гг. XX в. дан в статье «Голошение» в словаре «Славянские древности» (Толстой 1995); собрание и изучение текстов этого жанра продолжалось и в последующие годы (из наиболее важных работ см. Невская 1993; СМЭС 2; Адоньева 2004; Микитенко 2010; Коваль-Фучило 2012; Коваль-Фучило 2014; Югай 2019).

М.К. Азадовский в «Ленских причитаниях» (Азадовский 1922: 10) отмечал: «Знаменитый сборник Е.В. Барсова заслонил собою не только в глазах рядовых читателей, но и исследователей все остальные материалы, – и по этому сборнику характеризовалось и характеризуется все русское причитание. Между тем причитания, записанные и собранные Е.В. Барсовым, значительно отличаются не только от малорусских или белорусских, но даже и от прочих севернорусских» (цит. по Чистов 1997/1: 413). На особый тип севернорусских причитаний, их отличие от украинских и белорусских (прежде всего развитие свадебной причеты, практически не характерной для остальных восточнославянских традиций, а также богатую систему поэтических тропов), их относительно поздний характер (так называемая поздняя архаика) не раз обращали

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.13

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 17-18-01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

внимание исследователи, видевшие причину этих особенностей в длительном контакте севернорусского населения с финно-угорскими народами, имеющими богатую поэтическую традицию причитаний, в том числе свадебных (Чистов 1982). В связи с проблемой генезиса севернорусской причеты, соотношения в ней славянского и финно-угорского элемента была поставлена задача «развернутого сопоставительного анализа» традиций русского и финно-угорских народов, живущих много веков бок о бок на северо-востоке Европы: «Эта сложнейшая проблема потребует еще много времени и усилий, прежде чем будет прояснена в своей исторической конкретности» (Там же: 110).

Но очевидно, что столь же актуальна и задача сопоставления севернорусской традиции причитаний с инославянскими, и прежде всего с украинской и белорусской. Задача сравнительного изучения восточнославянских причитаний была поставлена в диссертации В.И. Харитоновой (Харитонова 1983), где на основе «манеры исполнения причитаний, напева, стиховых конструкций и акцентации стиха» были выделены три зоны – северная, центральная и южная (с дальнейшим делением на подтипы) – и очерчены на карте ареалы этих типов. На актуальность сравнительно-исторического изучения восточнославянских причитаний обращал внимание К.В. Чистов (1985). В настоящее время имеется достаточная эмпирическая и исследовательская база для подобных сравнительно-исторических разысканий как со стороны севернорусской традиции, так и со стороны украинской и (в меньшей степени) белорусской.

Можно думать, что свою роль в прояснении этого вопроса может сыграть и анализ полесских причитаний, которые до сих пор специально не изучались. Первую попытку определения их специфики на общевосточнославянском фоне (по указанным выше признакам) предприняла та же В.И. Харитонова в небольшой статье (Харитонова 1986). В настоящей работе ставится задача рассмотрения полесских причитаний на восточнославянском фоне, и прежде всего в сопоставлении с севернорусскими, с точки зрения жанровой и содержательной структуры текста, т. е. его семантики и прагматики.

Совокупный корпус полесских похоронных причитаний представлен в двух основных источниках – в антологии украинских причитаний И. Коваль-Фучило (Коваль-Фучило 2012) и сборнике белорусской серии «Беларуская народная творчасць» «Пахаванні, памінкі, галашенні» (ППГ). Первый источник включает опубликованные материалы по украинскому Полесью (с конца XIX в.), записи из Полесского архива Института славяноведения РАН и других архивов, а также новые полевые материалы автора (всего 289 текстов, № 505–794); далее при цитировании тексты из этого источника обозначаются буквой Г (т. е. «Голосіння»).

Второй источник содержит тексты похоронных причитаний из белорусского Полесья (всего 92 полесских текста: № 7, 10, 11, 52, 61, 96, 110, 113, 123, 128, 132, 136, 139, 141, 143, 152, 153, 164, 166, 167, 172, 178, 182, 183, 191, 197, 198, 303, 214, 223, 224, 226, 240, 241, 258, 261, 266, 267, 268, 285, 290, 298, 300, 305, 306, 307, 323, 328, 332, 333, 334, 335, 339, 350, 353, 357, 360, 363, 370, 373, 374, 375, 376, 400, 401, 403, 404, 407, 411, 415, 433, 436, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 451, 461, 464, 466, 469, 470, 476, 483, 488, 489, 492, 498, 499; к сожалению, они приводятся не в оригинальной записи, а в литературной белорусской форме, что для Полесья особенно досадно); далее они обозначаются буквами ППГ перед номером текста в антологии (кроме старых записей П.В. Шейна, Д.Г. Булгаковского и др., особую ценность представляют записи из дипломной работы Н.И. Корольчук, сделанные в с. Могильное Столинского района Брестской обл., вероятно, в родном селе собирательницы, – всего 32 текста голошения). Дополнением к ППГ служат единичные белорусские записи из Полесского архива (они имеют помету ПА), а также небольшая подборка причитаний из книги (Сысоў 1995) (13 гомельских текстов из 24, помечаются буквой С); к сожалению, новых записей белорусских полесских похоронных причитаний совсем немного: 4 текста опубликовано в сборнике «Традиционная художественная культура Белоруссии» в томе, посвященном Брестскому Полесью (Варфаламеева 2008), и в томе, посвященном Гомельскому Полесью (Варфаламеева 2012). Севернорусские тексты помечаются буквами Б (Барсов 1997/1), Е (Ефименкова 1980), А (Адоньева 2004), РПК, Ю (Югай 2019).

Наиболее заметное отличие севернорусской традиции причитаний, кроме развитых поэтических приемов, составляют свадебные плачи, очень слабо представленные на остальной восточнославянской территории, а также некоторые специфические мотивы, как, например, приглашение умерших в баню, мотив потери и поисков покойника, мотив прощания с белым светом и др., о чем пойдет еще речь дальше.

**Текст и обряд.** Причитания изучались прежде всего в аспекте их этнографического контекста и со стороны поэтики, мифологического содержания (представлений о смерти и потустороннем мире), символики и поэтических приемов выражения скорби и горя, отчасти (но не систематически) по другим параметрам и довольно редко в ареалогическом, сравнительном и генетическом плане. Традиционно похоронные причитания трактуются как составная часть погребального обряда, как его вербальный код, ср. (Невская 1993: 3). Это верно лишь в отношении прагматики причитаний, т. е. их закрепленного места в структуре обряда и ритуальных регламентаций их исполнения. Что же касается семантического плана, т. е. состава мотивов и способов их выраже-

ния, то причитания не только не тождественны обряду и связанным с ним верованиям, но в определенной степени противопоставлены им. А.Н. Веселовский в своей статье о сборнике Барсова замечает: «Мертвый стал опасен, и в то время как в причитаниях ему еще дружелюбно предлагают вернуться домой, – в обрядах его возвращения боятся. Так я понимаю обычай отворачивать оглобли от саней, на которых везли труп, или даже топить сами сани в воде» (Веселовский 2004: 55–57). Это означает, по его мнению, что «степень интенсивности, с которой язычество, с одной стороны, обнаруживает себя в обрядах, а с другой стороны, в этих плачах, разная: в последних оно, скорее, блеклое или даже совсем невыраженное, тогда как в обрядах, напротив, не теряет своего значения в наши дни» (Там же: 47)<sup>2</sup>. На это различие между обрядом и текстом обращает внимание и К.В. Чистов в своем послесловии к сборнику Барсова: «[А.Н. Веселовский] показал, что семантически и по составу своих стереотипов похоронный обряд и верования, связанные с обрядом, значительно архаичнее причитаний, хотя и составляют с ними ритуальное единство» (Чистов 1997: 438).

В самом деле, одной из главных целей погребального обряда является «отделение» умершего от мира живых, восстановление границы между миром живых и миром мертвых, нарушенной событием смерти (отсюда многочисленные действия, направленные на то, чтобы покойник «не ходил», – связывание ног, разрезание ступней, переворачивание мебели, засыпание дороги, запрет оглядываться по пути к кладбищу, заваливание могилы камнями и многие другие (Толстая 2006)), соответствующие вербальные формулы, например, костром. «Вот тебе место, вот тебе приданое, ты к нам ни ногой, а мы к тебе будем ходить» (Сурикова 2018: 7). Никакого намека на этот мотив мы не найдем в причитаниях. Напротив, один из самых частых вопросов в причитаниях – «когда нам тебя ждать?», «откуда ты к нам придешь?» и т. п.<sup>3</sup> Веселовский обращает внимание на то, что в причитаниях никак не отражены представления о загробном мире, имеющие столь важное значение для верований; «мы не находим в содержании плачей даже какого-нибудь намека на обычай, продолжающий бытовать в некоторых областях: выносить покойных не через дверь, а через окно» (Веселовский 2004: 47). Ср. еще о различии между обрядом, верованиями и причитаниями Коваль-Фучило 2014: 305–306.

<sup>2</sup> См. об этой статье также Чистов 1990.

<sup>3</sup> Иначе смотрел на это Веселовский; он считал, что обряд допускает возвращение: на поминальные столы ставят посуду и еду для умерших, тогда как причитания отвергают приход, считая его невозможным (см. об этом Чистов 1997: 438–439).

**Коммуникативная ситуация и жанровая природа причитаний.**

Тексты причитаний вообще и полесские тексты в частности представляют собой подобие частных писем, обращенных одним членом семейного клана к другому (умершему). Они построены по эпистолярному типу: это монологи, начинающиеся, как и личные письма, с обращения, выдержанного в стереотипной этикетной форме, и основного содержания, представляющего собой цепь относительно автономных блоков разной степени обязательности, которые могут монтироваться в тексте причитания достаточно свободно (т. е. порядок их следования может меняться). Аналогичную структуру имеют, например, древнерусские новгородские письма на бересте, в которых выделяются «этикетная часть», включающая адресную формулу и почтительное обращение к адресату, а также заключительную формулу вежливости, и – «содержательная часть», включающая собственно сообщение<sup>4</sup> (Зализняк 1987: 148–149; см. также Гиппиус 2004). «Эпистолярный» характер причитаний отметила также исследовательница вологодских причитаний Е.Ф. Югай, назвавшая свою книгу «Челобитная на тот свет» (Югай 2019), имея, однако, в виду не столько структуру причитаний, сколько их общую адресованность тому свету. С письмами и грамотами причитания сближает и то, что плачя именуется себя *сиротой*, *сиротинкой* (кем бы она ни была – дочерью, вдовой, матерью, сестрой умершего) – именно так часто обозначали себя отправители древнерусских грамот-челобитных, обращаясь к вышестоящему адресату<sup>5</sup>.

«Эпистолярность» характерна как для похоронных, так и для поминальных причитаний: в обоих случаях это обращения прежде всего к умершему, хотя в других отношениях эти виды причитаний различаются (прежде всего составом мотивов). Подобно берестяным грамотам, челобитным и вообще эпистолярным текстам, причитания начинаются с обращения к адресату (своего рода этикетной формулы), далее следует «содержательная» часть, то есть то, что передается адресату. В этом отношении (как и во многих других) полесские причитания резко отличны от севернорусских – они сплошь «апеллятивны» (если пользоваться термином Д. Айдачича), т. е. состоят практически из одних лишь «адресованных», иллокутивно маркированных высказываний, требующих

<sup>4</sup> Под сообщением здесь понимается не только собственно сообщение какой-то информации, но и любые другие отличные от этикетных прагматические разновидности речи: просьбы, вопросы, пожелания и т. д.

<sup>5</sup> Ср. значения слова *сирота* в древнерусском языке: 1. ‘сирота, сын или дочь, оставшийся без обоих или одного родителя’; 2. ‘слуга, холоп’, 3. ‘крестьянин’, 4. ‘нищий’ (СДРЯ 11: 161–163). См. также о понятии *сирота* в фольклоре: Адоньева 2004: 216–227.

от адресата ответной реакции словом или действием, т. е. из вопросов, просьб, требований и т. п., а не собственно сообщений о каких-либо событиях или фактах, тогда как севернорусские причитания нередко содержат «нарративные» (подчас весьма пространные) вставки (их иногда называют эпическими) и метатекстовые вкрапления, раскрывающие действия и эмоции самой причитальщицы. Ср.: *Выхожу я, сиротиночка, На широкую на улочку, На разъезжую дороженьку. Попущу я свой зычён голос По заре да по вечёровой.* Ю 47; *Расскажу-ко я, маменька, Получила горюшица, Да невесёлую весточку, От родимого ладушки, Да стеновую картиночку... Не заносили ноженьки, Не заносили резвыё, Стала я запинаться, Да за каждую глыбинку, Да за каждую щепинку. Не заробили рученьки, Не заробили белые, Да работы тяжёлые.* Ю 404; *Как по сегодняшнему денечку Я ставала поранешенько На крестьянскую работушку, Но мне не елося, не пилося, Мое сердечушко крушилося. Мне работушка на ум не шла.* РПК: 64.

Кроме того, севернорусские причитания часто адресованы не только умершему, но и живым лицам – родственникам, соседям, гробовщикам (РПК: 70–71), могильщикам, священнику, Богородице (РПК: 68–69) и даже персонифицированной Смерти. В полесских текстах таких нарративных и метатекстовых элементов почти не встречается, и, за несколькими исключениями, они обращены к одному адресату – умершему. Лишь в редких случаях адресатами оказываются другие лица – **дети-сироты** (плачи о муже: *Дзеткі мае галубяткі! Большы ж нам бацькі не відаць* ППГ 214; *Сини мої дорогіі, а ви в мене малиі, як ви житимете?* Г 535; **соседи-односельчане** (плач о детях: *Ох, людацькі, мілыя, чаму я ў бога така нешчасліва?* ППГ 267), **братья и сестры** (плач о матери: *Братікі мойі, соколята, братікі мойі яногоята, Братікі мойі недолугы, братікі мойі недосугы! Ой просіть же вы своєю матюнькі, просіть же вы своєю порадоцькі, А нехай же вам, мойі братікі, і порадоцьку даюць, Нехай же вас наўчаюць, нехай же вас порадаюць, мойі братікі. Сестрыці, мойі зозулькі, сестрыці, мойі кавулькі! Ой, просіть же вы своєю матюнькі...* Г 509) или **ранее умершие родственники**, которых просят позаботиться на том свете о новопреставленном (плач о сыне: *Матюнько мая рідная, стрічай мого сіночка...* Г 531; плач о дочери: *Мае дзіця! Прыяй жа мне с таго свету, і сваім сёстрам, і сваім братам.* С 172) или укоряют за то, что они забрали его к себе: (плач о сестре) *Мамочка мая родненькая, Да на што ж ты забрала от менэ мою сестрычку?* ПА (см. Приложение, № 4); см. также Г 590, Г 638, Г 735, Г 757. В нескольких случаях адресатом обращения оказывается **Бог**: *Ой, Господзі, Господзі вусокій! На што ж ти мою матку взяв? Ой на што ж ти, Господзі, сірот паробив? Ой, Божухно, Божухно, вусокій! Як ти сіроціе сльози любіш...* Г 606

Таким образом, полесская коммуникативная ситуация причитания в принципе не отличается от канонической (элементарной) коммуникативной ситуации, требующей наличия отправителя сообщения и адресата, находящихся в одно и то же время в одном и том же месте. Однако каноническая ситуация предполагает, так сказать, «равные права» отправителя и адресата; здесь же это правило резко нарушается, поскольку адресат лишен возможности не только ответить, но и воспринять адресованное ему высказывание. В этом смысле причитания представляют собой исключительное коммуникативное явление, сближающееся (по характеру соотношения отправителя и адресата) с письменным сообщением (с посылкой письма) с отсроченным или косвенным ответом (например, ответом действием), а также в определенной степени с молитвой (обращение к Богу или святому также не предполагает вербального ответа, но рассчитывает на «акциональный» ответ, т. е. изменение ситуации в пользу молящегося). Эта особенность коммуникативной ситуации причитаний – «безответность»<sup>6</sup> обращения к покойнику – составляет главный «нерв» этого жанра, его прагматическую и семантическую специфику, превращающую все речевые формы причитания в некие условные формулы, имеющие не прямое, а косвенное значение. Однако, подобно молитве, они рассчитаны на будущее благорасположение покойника по отношению к живым.

В упомянутой статье А. А. Зализняка в содержательной части берестяных писем выделяются два класса высказываний: один – в котором действующим лицом (агенсом) является автор (говорящий, отправитель), другой – в котором говорится об адресате; первые обозначаются как EGO, вторые – как TU: «Необходимость выделения классов EGO и TU определяется тем, что берестяные письма, как правило, почти целиком посвящены событиям с автором и/или адресатом; речевой жанр письма обычно отражается прежде всего в характере соотношения ходов классов EGO и TU» (Зализняк 1987: 162). Этот параметр, т. е. соотношение высказываний типа EGO и типа TU, оказывается в высшей степени релевантным и для текстов причитаний. По этому признаку противопоставляются полесские и севернорусские причитания: в последних доля высказываний типа EGO значительно выше высказываний типа TU, тогда как в полесских текстах такого явного превышения нет.

Когда речь идет о коммуникативной ситуации, нельзя не обратить внимание на зеркальность похоронных причитаний по отно-

<sup>6</sup> Ср. в вологодском плаче: *Уж пойду я, сиротиночка, – ой, заплачу: Уж ко углу ко переднему, Уж ко столу ко дубовому, Уж я ко телу-то белому, Уж ко языку безответному, Уж(ы) ко кормильцу-то батюшку...* (Адоньева 2004: 199) (выделено мною. – С. Т.).

шению к свадебным. В самом деле, в обоих обрядах происходит акт коммуникации между «уходящим» (невеста в свадебных причетах и умерший – в похоронных) и «остающимися» (родители невесты в одном случае и осиротевшие родственники в другом); в обоих случаях главным персонажем оказывается «уходящий», но в свадебных плачах говорит как раз «уходящий» (невеста), и его упреки обращены к остающимся (родителям, родственникам), а в погребальных, наоборот, говорит «сирота», упрекающая и вопрошающая умершего. И в обоих случаях причитания (вопросы, упреки, призывы) остаются безответными.

**Речевые жанры причитаний.** В отношении речевых жанров тексты причитаний неоднородны. В силу общей коммуникативной природы плачей их речевая форма далеко не тождественна их прагматическому смыслу, иначе говоря, содержащиеся в них высказывания чаще всего имеют не прямой, а косвенный характер. По формальным признакам (прежде всего по формам предикатов) в них нетрудно выделить типовые речевые жанры: одни из них представляют собой прямые **вопросы** плакальщицы к умершему («куда ты собрался?»; «откуда нам тебя ждать?»; «кто меня теперь пожалеет?»), другие – **упреки и жалобы** в форме «сообщений» и вопросов («умираешь, а меня бросаешь с детками», «что ж ты не научил нас, как без тебя жить»; «на кого же ты нас покинул»; «зачем ты меня бросила одну на свете горевать»; «чем я тебе не угодила»; «никто мне теперь правды не скажет»; «я тебя кормила и поила, а ты не захотела со мной жить»), **пожелания, просьбы** в императивной форме («возьми меня с собой»; «проси Господа, чтобы и меня забрал с тобой»; «будь здорова, моя мамонька»), **поручения, побуждения** к действию, **приглашения** («встань хоть на минуту», «приходи ко мне в гости», «прийди ко мне и приведи с собой моего хозяина (ранее умершего)»), **прощание** («прощай, сыночек мой дорогой», *Прощай, мій таточку* Г 514; *последний раз тебя вижу, последний раз с тобой говорю; Добрануч, добрануч, моя дружинонько!* Г 555), **просьбы о прощении** (*Да звынить, моя матюнько, на мене* Г 509; *Извынить, муй братику, извинить мыни, муй соколыку* Г 510; *Ой мамочко, прости мене й вибачайте мене* Г 578), **выражения благодарности** (*Дякую тобі, моя мамочко, за твою роботу, за твоє й годуване, за твоє шкодуване* Г 693) и т. п. Однако чаще всего мы встречаемся с жанровой неопределенностью или косвенной, вторичной семантикой высказывания: например, вопрос, как правило, не является вопросом в принятом смысле слова, поскольку не предполагает ответа, а может выступать в функциях самых разных речевых и коммуникативных жанров – упрека, просьбы, побуждения и т. д. Вопрос является самой характерной для причитаний, по существу универсальной формой об-

ращения к адресату, наделенной многообразными прагматическими и семантическими функциями<sup>7</sup>.

**Структура текста причитаний.** Многие исследователи и собиратели восточнославянских причитаний, а также сами носители традиции (исполнители) настаивали на том, что плачи – это спонтанное выражение горя и скорби (ср. «научит горе плакати» – Югай 2019: 99), переживаемых при прощании с близкими, что это не выученные, усвоенные тексты, а непосредственное излияние чувств, что трагическое ощущение потери близкого человека само вызывает к жизни голошение. Нисколько не подвергая сомнению психо-физиологической природы плача, нельзя тем не менее не видеть, что душевные переживания плакальщиц выливаются в строго определенные жанровые и языковые формы, предписываемые традицией, с использованием стереотипных поэтических приемов. Поэтому мы можем говорить о достаточно устойчивой структуре текстов причитаний даже в тех случаях, когда они представлены не развернутыми, объемными, многоплановыми, эпически окрашенными и поэтически совершенными олонецкими причитаниями, как в сборнике Барсова, а неполными, отрывочными или неточно записанными текстами, как полесские причитания. При всех различиях в них можно обнаружить не только общую семантическую основу, но и сходную конструктивную модель и общий набор основных мотивов.

<sup>7</sup> Интересно, что в новгородских грамотах вопрос не только не является универсальным жанром, но и вообще почти отсутствует. А.А. Зализняк приводит следующий список характерных для грамот речевых жанров: «1) Побудительные речевые жанры – просьбы, приказ (распоряжение), совет; с некоторой долей условности сюда же можно отнести просьбу о прощении (извинение); 2) непобудительные – сообщение, жалоба, упрек, опровержение, отказ, угроза, обещание. (Что касается речевого жанра вопроса, то он, как это ни парадоксально, в материале берестяных грамот почти отсутствует)» (Зализняк 1987: 160–161). Ср. еще: «Характерной текстовой особенностью берестяных писем является то, что в них почти не встречается подлинных вопросов (т. е. нет речевого жанра вопроса). При этом вопросительные по форме предложения не так уж редки, но практически все они в действительности выражают побуждение к действию <...> или упрек <...>. Там, где мы могли бы ожидать подлинного вопроса (т. е. требующего ответа), авторы берестяных писем обычно используют побудительную конструкцию в сочетании с косвенным вопросом, т. е. как бы обнажают этот элемент побуждения к ответу, который заложен в любом подлинном вопросе <...>. Можно думать, что такое “разложение” вопроса тоже в некоторой мере связано с практичностью мышления автора берестяного письма: он сразу же предусматривает реальный способ, которым он может получить ответ» (Там же: 180–181).

Как и в новгородских письмах на бересте, в восточнославянских причитаниях можно выделить «этикетную» часть, или адресную формулу, т. е. зачин, представляющий собой обращение к умершему, и «содержательную» часть, раскрывающую суть, причины, мотивы и цели обращения. При этом, в отличие от новгородских грамот, в восточнославянских причитаниях обычно нет этикетной концовки – заключительной «формулы вежливости»; они могут либо завершаться повторением призыва-обращения, либо просто обрываться после очередного содержательного блока. Однако в некоторых полесских причитаниях мы встречаемся с необычной для этого жанра прощальной концовкой, например, *Дубрануч, дубрануч, моя дружынойко щіра-міла*. Г 555; *На добрануч, доньньо, на дубрануч*. Г 562; *Добрануч, добрануч, кгосподару!* Г 563; *Ой на добрануч, муй міленькій*. Г 559; *Спокойной же тобі ночі!* Г 715; *Дабранач, брацейка!* ППГ 400; *Бувай здорова, моя мамойко!* Г 557; *Ой будь здоров, муй татойку!* Г 558; *Прощай, наша мила матюно!* Г 569.

Рассмотрим подробнее эти составные части причитаний.

**Вокативные формулы и их структура.** Обращение в полесских текстах причитаний чаще всего начинается с междометия «А», «Ой» или «Ох», которое нередко повторяется в начале каждого стиха или отдельных стихов или в конце всего текста. Оно произносится с особой (призывной) интонацией. Примеры: *А мая ж ты мамачка, А мая ж ты міленькая, А як жа ты памярла, А каму ты аставіла сваіх дзетачкаў? А мамусенька міленькая...* ППГ 116; *А мой ты татулечка* ППГ 25; *А мой жа ты татачка, а мой жа ты родненькі!* ППГ 33; *Ой, мая мацюнка, Ой і мая родная* ППГ 152; *Ой-ой-ой! Ой, мая ж ты дочанька! Ой, маё ж ты золатка!* ППГ 353 и т. п. (в письменной передаче следовало бы в соответствии с интонацией ставить запятую после начального междометия «А», поскольку оно имеет свою особую функцию, однако в цитируемых публикациях запятая обычно отсутствует). Этот призыв в высшей степени органичен жанру причитания как магическому гологовому каналу связи между мирами, он окрашивает своей интонацией и даже тембром весь остальной текст голошения и нередко повторяется на протяжении плача несколько раз, скрепляя весь текст<sup>8</sup>.

За этим междометием-выкриком-призывом следует соответствующий **термин родства**, часто в уменьшительно-ласкательной форме и в сочетании с разного рода эпитетами, такими как *татанька, татулечка, таточко, мацюнка, мамочка, сястрынанька, дочанька; мое дитятко, мое миле* Г 506, *моя дитино, моя рідная* Г 506, *дитятко мое любое, птич-*

<sup>8</sup> Аналогичные восклицания в той же магической функции характерны и для южнославянских причитаний (см. Толстая 2008: 474).

ка отлетная, пташка залетная Г 520, онуко моя малюсенькая Г 532, ой невісточко, нащо ты свою дружину такою молодою покинула Г 535, моя мамонько, моє сэрдэнько Г 561, моя доньынку, моя дытынонько Г 562, ај тешчо, тешчо, жінчина ј мати моја Г 577, ой, мая ж ты дочанька, ой, маё ж ты золатка! Ой, мая ж ты ненаглядная ППГ 353 и т. п.

Далее, как правило, следует «ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ» ЭПИТЕТ, выражающий любовь, душевную близость, признание, преданность, особый для разных отношений родства (как правило, в экспрессивно окрашенной форме): голубчик ты мой, ты ж муй милэнькій Г 505, моя дитино, моя рідная Г 506, моя красавица, моя дочечка, моя стражденица Г 515, ой таточку, мій милесенький, як ми своє життя доживем.... ой, татуню мій біднесенький, мій замучений таточку Г 579, матюно наша старенькая Г 529, А дитяtko наша, а родинка, а родина наша, ой... Г 661, ой-ой-ой, ой, мая ж ты дочанька!, ой, мая ж ты ненаглядна! ППГ 353, хазяїн мой любенькі ППГ 191, ой, мамка мая залатая ППГ 166, ой-ой-ой, мая мамка, ой, мая ж ты даражэнька, ой, мая ж ты раденькая ППГ 71, ох, мой братко, мой родны ППГ 404, а мой родненькі, мой харошанькі ППГ 179. Иногда порядок может быть обратным – сначала термин родства, потом междометие и эпитет, могут меняться местами и другие компоненты вокативной формулы, ср. Ох мая ж голубочко, ох мая ж квіточко, А мая ж ляльочко, а мая донечко хороша, А мая ж молодая, а мая ж безспірная, А мая ж молоденькая, а мая ж ріденькая Г 669; Маманька мая, Верная мая, Зязюленька мая. Ох, наша мамуленька, Наша гадавальніца, Наша страдальніца ППГ 128.

К эмоциональным эпитетам близки встречающиеся и в полесских, и в севернорусских причитаниях метонимические наименования адресата через часть его тела или внутренний орган, всегда эмоционально окрашенные, например, (к матери) Мамка мая, галубка, глазки ж маи дарогие, так кагда же я тебя побачу (см. Приложение 6); Ох, сынок мой залаты, Ох, сынок мой дарагі, Ох, ручкі мае дарагія, Ох, ножкі мае залатыя, Ой, дзе ж вы хадзілі, Дзе ж вы, ручкі, рабілі? ППГ 333; Сонечко мое ясное, Ручечки мои пышныя, Ножечки мои ходушечки! Находились твои ножечки, Наробились твои ручечки. Очечки твои карые, Надивились твои очечки, птичка моя отлетная Г 513; (к дочери) Моя дочечка, моя милая, Мое яблочко сахарное, Мои губочки пышныя! <...> Моя дочечка родная, Твои ручечки работушечки – наробились они делечка. Прощай, прощай, мая дочечка, прощай, прощай, мая пчелочка! Г 515; (к мужу) Мойі ручке роботяцэ, мойі ножке проходяцэ. Последній разочок з тобою розмовляю Г 542; Мая мамонько, мая язуэдунько коханая! Ручэнькы обробылы, нужэнькы одходылы да вжэ на спокуой ідуць. Г 561; А те ножски, шо нам на роботу ходили, а те ручки, шо нам дело робили Г 647; А цэ сие ножски, шо ходили, А цэ сие ножски, шо мне дело

робили Г 649; то же Г 650; *Уже ж мои ноженьки находились, Уже ж мои рученьки наробились, моя головою розумная* Г 672; *Мамачка мая дарагая! Мамачка мая любімая! <...> Ручкі мае залатыя! Вочкі мае дарагая! А калі ж я буду паглядаць на Вас?* С. 164–165.

Следующие два элемента адресной формулы – два разных по семантике и функции эпитета: метафорический и «функциональный». **Метафорический эпитет** как в полесских, так и в севернорусских причитаниях семантически отсылает в основном к четырем символическим сферам: птичьей, растительной, животной, космологической (нередко используются одновременно эпитеты разных кодов). Примеры: **космологический код** – *ох, ты ж мое сонейко, ох, ты ж мое золотно, ох, ты ж муй місячик* Г 505, **птичий код** (условно относим сюда и пчел) – *tij hoľube, tij sokole* Г 507, *матюно, моя голубонько, моя зазулечко, моя кавулочко, моя орлечко, моя соколечко* Г 509, *братику муй голубчыку, братику муй орлыку, братику муй соколыку* Г 510, *моя птичко отлетная, птичка залетная* Г 512, *мамочка моя пчелочка, мамочка моя ластівочка, зазулечко моя луговая, сонечко мое ясное* Г 513, *мамочка моя пчілочка, мамочка моя ластівочка, зозулечка моя луговая* Г 513, *голуб мій сизый* Г 520, *Мае міленькі, Мой саколіку, Мой ты орліку, Мой ты харошанькі, Дзе ж ты дзеўся?* ППГ 182, *сізенькі мой ты галубочык* ППГ 214, *соколічак ты мой ясны* ППГ 290, *ох, мая ж дочачка, ох, мая качэчка шэра, ох, мая ічабятуха мілая* ППГ 375, *мая ж маманька, мая ж заўзуленька* ППГ 464. Очень редко встречаются животные образы (наряду с птичьими): *А мой жа ты баценьку, А мой жа ты родненькі, А мой жа ты лябедзіку, А мой жа ты салавейку, А мой жа ты кроліку, а як жа ты нас пакідаеш?* ППГ 10. Примеры использования **растительного кода**: *дочечка, моя пчелочка, яблочко мое недостп'лое, ягодка моя нездзрыг'лая, мое яблочко сахарное* Г 515, *сыночок, мій колосочек; сокол мій дорогій, сонечко мое праведное* Г 516, *ой, мое дытятко, моя цюпойко, мое ёблочко круглэе, ой, моя възшэнько чырвона, ой, зацвіла тай осыпалася! ой моя дытынойко, моя калынойко* Г 553, *доніно рыбыно! моя рабыно, моя еворыно* Г 556, *мій сынойку, моя дытынойко, мій дубочку дозрылэнькій* Г 547, *дзетачка мая родная, рожка ты мая чырвоная* ППГ 350, *мая ж сястрыца, мая ж каліна, мая ж ты з розы цвятко* ППГ 415.

Некоторые виды метафорических эпитетов специализированы и закреплены за отдельными категориями адресатов, например, растительные эпитеты относятся в большинстве случаев к умершей молодежи, причем древесные – к юношам, а цветочные к девушкам; это различие по полу может находить выражение и в птичьем коде: *Ах, мае дзетачкі родныя, ах, мае дзетачкі мілыя, ах, мае зязюлечкі-дочачкі, ах, мае сынкі-галубочкі* ППГ 268; (плач о сыне) *Ох, мой дубочак, малады і зялёны!* П 400. Птичьи эпитеты находят продолжение в мотивах полета

(ср. глаголы *отлетать*, *улетать* как типичные предикаты смерти, *прилетать* – как предикат посмертного возвращения), птичьего щебетания и др., о чем еще будет речь ниже.

Обращает на себя внимание то, что в севернорусских причитаниях подобные характеристики нередко относятся не к адресату, а к исполнительнице причитаний, ср. (плач по матери) *Ой, да оставила мамушка, Ой, да меня сиротиночку, Ой, не в пору, не во времечко, Ой, недорослую травоньку, Ой, недоцвелою цвितिку, Ой, незрелую ягоду* (Ефименкова 1980: 90). Эта особенность севернорусской причеты в сочетании с развитыми нарративными (эпическими) фрагментами причитаний, относящимися к плакальщице, свидетельствует о глубинном семантико-прагматическом различии между двумя традициями: если полесские причитания являются прямым обращением к умершему, то в севернорусских нередко об умершем говорится в третьем лице, а главным персонажем оказывается плакальщица.

**«Функциональный» эпитет** указывает на значение адресата в жизни плакальщицы, на его былую роль хозяина, кормильца, советчика, помощника, друга и т. п.: *слуга моя вірная* Г 506, *словечко мое вірнеє* Г 513, *сыночук, мій пахарочек* (т. е. пахарь), *синочек, мій косарочок* (т. е. косец) Г 518, *хазяїну мій дорогий* Г 525, *мій кнізю коханькій* Г 547, *гостік наш дальюкій, гостік наш глибокій* Г 609, *А моя ж голубонька, а моя ж старша головонька* Г 669, *ти ж була моя слуга, ти ж була моя вірная* Г 506, *тіј вірны друже* Г 507, *словечко мое вірнеє* Г 513, *моя работница* Г 515, *сын мій, хозяин дорогий* Г 516, *друг мій дорогий, друг мій вірний* Г 517, *ой наша добродійко* Г 532, *ох моя сястрицэ, моя порадицэ* Г 538, *муй хозяїн коханий, муй жаданий* Г 539, *ой моя дружэнойко, мый гыстю коханий, мый гыстю жаданий* Г 542, *устань, господынько* Г 550, *дитя мое, кохане мое, миле мое, розмова моя* Г 596; (плач о дочери) *А моя ж старша головонька* Г 669, *ох, мая сястрица, ох, мая парадница, ох, мая совесница* ППГ 407, *Ой, мамачка мая, дарадчыца мая* ППГ 123, *А мой ты хазяїн, а мой ты кармілец* ППГ 203; *ох, мая панюхна* (т. е. жена, хозяйка – от пани), *ох, мая советница* ППГ 476, *ох, мая заступница* ППГ 375; *Йіваноньку-золото! Дружинонько щіра, міла мая* Г 555. Мотив «заслуг» умершего перед родными может быть отделен от обращения и составлять самостоятельный блок текста: *Ти ж була моя слуга, Ти ж була моя вірная!* (голошение по дочери, Г 506, Пинский пов., запись П. Чубинского).

Нередко вокативная формула объединяет разные элементы в одно целое: *Дочачка мая родная, Ох, мая калінанька, Ох, мая малінанька, Ох, мая вішанька, Ох, мая ж дочачка, Ох, мая качэчка шэрая, Ох, мая шчабятуха мілая, Ох, мая заступница!* ППГ 375. Как видим, в эпитетах отражается не только эмоциональное отношение к умершему родствен-

нику, но и его «заслуги» перед исполнителем голошения (заступница, советница, помощник). Особая интонация, частица *же* вместе с междометием *а!*, *ох!*, *ах!* передают эмоцию плача, страдания и горя.

Аналогичную структуру имеет вокативная формула в севернорусской (вологодской) причети, ср.: (плач о матери) *Моё красное солнышко, Моя лебедь ты белая, Голубушка сизая, Моя слуга-то ты вежая, Слуга-то сердечная* (Югай 2019: 347).

Отметим еще некоторые детали вокативной формулы причитаний. Одна из них – так называемое **почтительное «ты»**. Хотя к родителям у восточных славян традиционно обращались на «вы», в причитаниях по родителям и вообще старшим родственникам как в Полесье, так и на Русском Севере, как правило, употребляется форма единственного числа, например: *Бабачка, наша родная, Як наша маці ўмерла, То ты ж нам яе замяніла. Ты була нам і мамачка, і парадніца, і саветніца*. ППГ 436; *А татко мой голубчык, А татко мой соловейко. А работник мой золотый. А те ножки, шо нам на роботу ходили. А те ручки, шо нам дело робили. А ти нас, татко, годовал. А ти нас, голубчык, шкодовал. А коли ж ты до нас, татко придешь, А коли ми тебе будем выгледаати...* Г 647 (обращение на «вы» обычно встречается в поздних записях). То же самое характерно для севернорусской причети, ср.: *Ой, ты родимая мамушка! Ой, ты оставила, мамушка, Ой, ты малу да малёшеньку, ой, малую, недорослую, Ой недозрелую ягодку, Ой, ты меня да горющицю!* (Ефименкова 1980: 109). Такое обращение следует трактовать не просто как поэтический прием, но как способ почтительного обращения к умершему; подобное почтительное «ты» употребляется по отношению к Богу (в молитвах и иных обращениях).

Еще одна деталь языковой структуры причитаний – **избегание личного имени**. Эта черта особенно последовательно характеризует севернорусскую причеть; в полесских текстах личные имена адресатов (умерших) изредка встречаются, но это касается сравнительно поздних записей, по-видимому, в старой традиции причитаний они также отсутствовали. Термин родства служил достаточным знаком идентификации, и употребление личного имени было излишним, если не табуированным.

В отличие от полесских, севернорусские причитания, как правило, начинаются не с обращения к умершему, а с описания эмоций самой плакальщицы и рассказывают о том, как она узнала о смерти родственника, что почувствовала и т. п. Ср. (плач по дочери): *Как сегодным долгим годышком Перед этой злой обидушкой Унывало все ретивое сердечушко У меня да у позяблой бедной матушки!* Б 104; *Не несут да ножки резвые Во перёное крылечушко. По сегодняшнему денечку Мои ножки подломилися, От слез очи помутилися* РПК: 83.

**«Содержательная часть».** **Состав мотивов.** Севернорусская традиция включает все виды причитаний – похоронные, поминальные, свадебные и рекрутские, причем в чрезвычайно развитой форме, тогда как полесская вовсе не знает свадебных плачей; единственной записью (Г 570) в ней представлены воинские причитания, остальные тексты – это похоронные и поминальные плачи и единичные окказиональные, не связанные с погребением и поминовением (Г 618, Г 657, Г 667, Г 676). При этом между погребальными и поминальными причитаниями не всегда можно провести четкую границу, многие составляющие их содержательные элементы (мотивы) совпадают (восхваление умершего, жалобы на свою судьбу), так же как и многие поэтические приемы, формулы и фигуры (например, вокативные формулы), поэтому неудивительно, что эти два вида причитаний в сборниках и исследованиях обычно рассматриваются нерасчлененно. Тем не менее существуют мотивы, специфические для каждого из видов причитаний (в основном они определяются характером соответствующих обрядов). В особенности это касается севернорусской традиции, где, например, мотив приглашения умершего в баню и к поминальному столу сразу указывает на обряд поминовения. В полесских причитаниях таких однозначно связанных с обрядом мотивов мало, поэтому отнесение того или иного текста к категории погребальных или поминальных не всегда очевидно. К специфически погребальным плачам относятся такие мотивы, как «что же с тобой случилось?», «на кого ты обиделся?», «последний раз с тобою видимся», «новая хата», «вместо свадьбы похороны» и др., специфически поминальных мотивов фактически нет (можно к ним отнести, вероятно, мотив «вернись ко мне»), большая же часть мотивов может быть соотнесена как с погребальным, так и с поминальным ритуалом, например: «приди ко мне в гости», «приснись мне», «пришли мне весточку», «благодарность» и т. д. (подробнее см. ниже). Однако и общие мотивы в похоронных и поминальных плачах могут иметь разный смысл, например, мотив «встань» в похоронных плачах означает «встань, посмотри на всех, кто к тебе пришел, посмотри, какой праздник», а в поминальных – «встань, выйди из могилы и иди к поминальному столу».

Основная (содержательная) часть причитаний состоит из ряда относительно автономных блоков (или сюжетных мотивов, А.А. Зализняк называл их *ходами*), которые отличаются разной обязательностью и могут монтироваться в тексте причитаний относительно свободно. Эти мотивы при всей их автономности группируются в два семантически самостоятельных типа – мотивы, относящиеся к умершему (его уход, его жизнь, его заслуги перед родными, его смерть, его посмертное будущее), и мотивы, связанные с живыми родственниками (их сиротством, переживанием горя, будущими лишениями и т. п.).

Набор мотивов и характер их воплощения (образного и вербального) могут быть основой сопоставления разных культурных традиций причитаний. Например, в полесских причитаниях, как уже было замечено, вообще нет мотива бани, характерного для севернорусских причитаний, нет обращений к силам природы, стихиям (типа «подуйте, ветры, развейте снега (песок), расколи гробову доску, расступись земля») (и то и другое в севернорусских причитаниях – мотивы поминальных плачей). В полесских гораздо слабее представлен мотив дома.

В сборнике «Русские плачи Карелии», изданном под редакцией М.К. Азадовского, есть вступительная статья Г.С. Виноградова «Карельская причёт в новых записях» (РПК: 4–20), где дается перечень мотивов «широкого применения». Интересно сопоставить их хотя бы предварительно, в общих чертах, с составом полесских мотивов «широкого применения». Вот этот список-указатель: \*выбор места («где искать?»); прилет вещей птицы; \*приход смерти; гроб-жилище; **сиротская доля**; **вдовья участь**; \*людские пересуды; передача поклона или вестей на тот свет; **приглашение мертвого в гости**; \*обращение к стихиям с просьбой «открыть гроб» (или к гробовщикам); утрата надежды на свидание с умершим. Звездочкой здесь мною отмечены мотивы, не характерные для полесских причитаний; полужирным – мотивы, типичные для полесских причитаний; остальные – если и известны в Полесье, то не относятся к мотивам «широкого применения».

Если обратиться к перечню мотивов в указателе к вологодским плачам Е. Ф. Югай (Югай 2019: 519–526), то в нем также можно выделить немало позиций, отсутствующих или слабо представленных в полесской традиции, например: «покойник как потеря» (*Потеряла я потерюшечку, потеряла владу милую*. Ю 509), «покойник крепко заснул» (*Разбудись-ко ты, мамушка, ото сну богатырского, Пробудись-ко, мила ладушка, ты от сна крепкова, ты от дрёмы великие*. Ю 301); «время идет быстро» (*Ой, прожила я без мамушки, Ой, один годочек времечка, Ой, за десять показалось; Показалась мамушка дак девять денёчков за сорок годочиков*. Ю 291); «приглашение умершего домой» (*Мы пришли и приехали на святую могилушку и уведём тебя, голубушка, мы под резвые рученьки во светлую светлицу. И посадим тебя, сестрица, в святые суточки, за столы дубовые, И угостим тебе, сестрица, мы обедами вкусными, напоим тебя чаями ароматными и винами заграничными* Ю 460–461<sup>9</sup>); обращение к стихиям (*Дуньте, ве-*

<sup>9</sup> Ср.: *Ой, ты пойдём-ко ты, мамушка, Ой да со мной, со горящицей, Ой, да во гости, во гостеньки, Ой, да ко мне, ко горящице, Ой, да хоть на суточки времечко! Ой, погедишь-то ведь, мамушка, Ой на моё живиницё, Ой, на моё красованицё!* (Ефименкова 1980: 106).

*тры буйные, со всех четырёх сторонушек. Да раздуйте, ветры буйные, и крутую могилушку. И встань ты, родимая, да посмотри на нас, горе-горьких.* Ю 465) и многие другие. Нет в полесских причитаниях и побуждения покойника попрощаться со всем белым светом, ср. волог. *Ты спростись, да родитель-матушка, Со лесам да со великими, Со болотам да со зыбучими, Со полям да со широкими, Со рекам да со глубокими, Ты с соседям да суседушкам, Ты с суседским малым детушкам, Как со мной да с сиротиночкой* (Разова 1994: 49).

Рассмотрим далее выборочно некоторые типичные для жанра полесских похоронных причитаний содержательные блоки, двигаясь от более обязательных к менее обязательным и по возможности проводя параллели с другими культурными традициями восточных славян<sup>10</sup>.

(1) **Событие смерти. Как же это случилось?** В народной традиции восточных славян смерть рассматривается не как личное событие умершего, а как событие, меняющее жизнь всей семьи, как перестройка семейных отношений и позиций, как перераспределение **доли** – не только материальной<sup>11</sup>, а жизненной, семейной, социальной доли каждого члена рода (ср. *доля* в значении ‘судьба’, *тяжкая доля* и т. п.), а умерший вызывает не столько сочувствие к его участи, сколько упрек в совершившемся по его «вине» сломе семейной структуры (Седакова 1990; Адоньева 2004: 194–239). В причитаниях это представление о смерти не получает специального выражения, однако все содержание плачей, дихотомически распределенное между фигурами умершего и оставшихся в живых родственников, опирается на такое понимание смерти.

В причитаниях событие смерти по-разному трактуется в полесской и севернорусской традициях. В полесских причитаниях уход человека из жизни представляется как акт его собственной воли (ср. плач о дочери: *Дзетачка мая родная, рожса ты мая чырвоная, отцвел мой цветочек, отцебетала мая пташечка; зачем ты задумала нас покинуть* ППГ 350), а причину ухода видят в том, что покойник **обиделся** или **рассердился** на родных, ср.: *Дочечка моя, пчелочка! <...> Я ж тебе кормила и поила, А ты не схотгьла со мной жить* Г 515; *Дочанька мая мілая, На каго ж*

<sup>10</sup> Один из самых устойчивых содержательных блоков – так называемое **восхваление умершего** – был подробно исследован в недавней работе Л.Н. Виноградовой на материале погребальных и поминальных причитаний (для данного содержательного блока различие между ними несущественно) по всем восточнославянским традициям (Виноградова 2018), поэтому здесь этот мотив рассматриваться не будет. Остальные содержательные блоки так подробно не описаны.

<sup>11</sup> Ср. *ущерб*, с.-рус. *удолье, уголовье, ускотье* в хозяйстве после смерти хозяина (Сурикова 2018: 5–6).

ты нагневалась? Да не ўстанеш і не дасі савета. Ты ж мо нагневалась Шчо табе мы рады не шукалі? <...> Мо ты не схацела нам надакучаці... ППГ 370); Да раскажы, мой брацейка, Да раскажы, мой родненькі, шчо ж табе тут не панравілася, Шчо ж не спадалася? ППГ 400; Ох, мая сястрыца, Чаго ты на мяне нагневалася? <...> Да чым яны (дети) табе не ўгадзілі? ППГ 407; Ох, наш татанька! Ох, наш родненькі, Чаго ты ад нас так рана адыходзіш? Чаго ты на нас так нагневаўся? ППГ 461; Oj mij tyłeńki, o mij hołube! <...> Czoho ty nahniwawsia? Czyż ja tobi w czum nie dohodyła? Г 507; Братику, муй голубчыку, братику муй соколыку, на кого се вы гнів положылы? Чы се ж вы на мене, чы на мою матюнку, такую недолугу, Чы на мою матюнку, такую недосузу? Чы се ж вы на свого батюнка, такога нещаснаго, Чы на свойих братиков, таких нещаснаго, Чы на старшаго, чы на пудстаршаго... Г 510; Та на кого ж ти так і разгнівався? Та чи ти на свойих діточок ріднесеньких. Та чи ти на мене нещасну? Г 622. Этот мотив может быть выражен не только в форме вопроса, но и в форме упрека: Да що ми тобі зробили! Да що ми тобі винили! За що ти покинув нас? Г 688. Мотив обиды может сочетаться с представлением о сверхъестественной причине смерти: А де се на вас, моя матюнка, смертонька узялась? Чы вас зазульки одковалы, чы вас соловейки оццеталы? Г 509; иногда используется метафора срубленного дерева: Ти, мій дубе кучеравий, хто ж тебе раненько зсік, хто ж тебе подрубав? Г 687.

В полеских причитаниях (как погребальных, так и поминальных) часто звучит тема вины причитальщицы перед умершим родственником и **просьба о прощении** за нанесенную ему обиду или недостаточное внимание и заботу: Да звынить, моя матюнка, звынить, моя утюнка, звынить, моя голубонько! Да я ж до вас не ходыла, да я ж вам и дилечка не робыла, Да я ж вам, моя матюнка, постели не слала, Да я ж вам, моя матюнка, воды не давала... Г 509; Можэ, я тобі ны вгодыла, можэ, ны вслужіела, – Ны гнівайся, моя дружэнойко. Я ны відала, що на нас впады така тучійка, Шчо нас розлучыць навсідды. Г 542; Да ны гнівайся на нас, шо мы тыбэ ны доглядіелы. Г 558; Ой мамочко, протіть мне й вибачайте мне. Може, коли я вас обідила чимнибудь, моя щецетушечко любя. Г 578; Ой прости нам і вибачай, Може, ми тебе чим прогнівили, Може, в чім не послухали, Може, ми тебе не догляділи. Г 580; Ой, таточку мій ріднесенький, Да не ображайс на нас, Шчо ми тебе не врятували. Г 711; Тьоточко, моя родненька, Ти проті мені те, що я перед тобою виноватая, Та нехай же там тебе Господь пріме і мене ожидає. Г 744.

Мотив обиды или недовольства как причины ухода иногда присутствует и в с.-рус. причитаниях: Ой, ты, родимая мамушка, Ой, ты на что осердилася, Ой, ты на что огневилася, Ой, на меня, на горящую?

Е 107; *Что жё с ей-то случилось, Что же с ей-то соделосе, Не знать, на что осердиласе, Не знать на што прогневаласе; Мой родимой-то братилко, Ты на што осердивсе, На што избидивсе.* Ю 405–406. Однако чаще в севернорусских текстах наступление смерти объясняется злокозненным действием **персонифицированной Смерти**, которая подкралась к дому и забрала человека. *Да чтой у нас да случилось, Да что у нас получилось! Да подошла скоро смертонька! А пришла не сказаласе, Тебя взяла не спросиласе...* Е 133; *Допустили эту скорую смерётушку! Мы не заперли новых сеней решётчатых, Не задвинули стекольчатых околенок, У ворот да мы не ставили приворотцицьков, У дубовых дверей да сторожателей.* Б 25; *Попытала было, беднушка, Я сидеть, бедна горящица, У больной трудной постелюшки, Не пущать да я смерётушки; Как злодийная смерётушка Не берет у мяя, у беднушки, Ни бессчётной золотой казны, Ни покруты моей цветной; Как берёт злодий-смерётушка Моего кормильца батюшка.* Б 55; *Я сидела нонь, печальна, призадумалась: В эвот час, бедна горяша, во минуточку, Допустила злодий-скорую смерётушку До родителя – желанной своей матушки. Я бы видела злодийку-душегубицу, Со оружья лиходейку застрелила бы, С пистолета я злодейку запалила бы! Она крадчи шла, злодейка-лиходеица, Ко крылечку ведь она не подходила, За вито она колечко не гремела; Малой пташечкой в окошко залетела И впотай она родитель уносила!* Б 66.

Полесским причитаниям неизвестен также популярный в севернорусских плачах мотив **защиты от смерти**: *Ты закрыла бы окошечко, Заложила бы воротичка, Не пускала бы смереточки, Обещала бы смеретушки Дать своих дойных коровушек И тягловитых лошадушек, Всю бы жирушку домовую Да всю запашечку годовую, А не давала бы смерётушки Своего сына бажёного.* РПК 68; *Што у нас-то случилось, што у нас-то соделосе. В людях век-то не водице, в добрых век не случаете. Пришла скорбь-то тяжёлая, постигла смёртка-та скорая. Она пришла, не спросиласе, Она взяла, не сказаласе, человека любимова. Кабы знали да ведали, дак откупили от смертоньки да дорожую-ту сестрицу. Не пожалели бы денежок, ни серебра, ни золота.* Ю 423.

(2) **Куда ты собрался? Куда ты отправляешься?** Универсальное представление о смерти как об уходе (отраженное и в языке, и в народных верованиях) имеет в причитаниях – как полесских, так и севернорусских – особый, специфический для этого жанра ракурс, связанный со способом перемещения умершего из одного мира в другой. С поразительной последовательностью в причитаниях развивается тема, или мотив **полета, отлета и прилета** и соответственно этому **птичий образ** умершего. Сравнительно редко вопрос, обращенный к покойнику, обходится без этого образа, например: *Ой, куди це ви виберайтеся, мій таточку!* Г 579; *Куда се ж вы идете, куда се вы отходыте? Куда се вы*

*вбываєтесь, куда се вы одражаєтесь? Г 510; И куды ты наряжаєшься, И куды ты вбываєшься? Г 511.*

Несравненно чаще об уходе говорится «куда ты улетаєшь (или улетел?)»: *Моя птичко отлетная! Одлетаєш ти од мене на чужую стороночку. Дитятко моє любее, птичка одлетная, птичка залетная. Одлетаєш ти од мене далеко, голубчику мій сизий Г 512; Отлетгъл ты от мене далеко, Не буду я теперь тебѣ бачить! Г 514; Моя дочка милая, моя птичка отлетная, Отлетила ты од мене на чужую стороночку Г 515; Залетишь ты од мене далеко, мое дитяточко. Г 518; Ой пырыкієньса соловэйком тай прылытыэ хоч до мынэ в гостѣ Г 545; Дитятко мое любое, Птичка отлетная, пташка залетная! Отлетаєшь ты от мене далеко, голубчик мой сизий – Откуль мини тебе выглядать и откуль тебе выжидать? Г 520; Будуть же пташкі із поврею вулетаць, То ми будом же синочка вугледаць. Ци ти вулеціш із журавлями? Ци ти вулеціш із голубами? Ци ти вулеціш із ластовками? Ой да не побычим му свого синочка... Г 610; Да скінься, мой татанька, салавейкам, Да прыляці раненька. Што я буду салавейка пытаці і цябе спамінаці. ППГ 52; Ой, мамачка мая, дарадчыца мая, Ой, куды ж ты на лета адлятаєш? Ой, куды ж ты на лета ўцякаєш? ППГ 123; Ох, мая ж мамачка, Ох, мая родная! Скуль я цябе буду дажыдаці, З якімі ты пташечкамі будзеш ляцеці? Чы з качачкамі? Чы з гусачкамі? Чы з жураўлямі? ППГ 132; Ой, мамка мая, Ой, залатая, Да ты ж ад нас улятаєш. Да усе птушачкі напралятаюць, А ты, мамка, уляцела на чужыначку. ППГ 166; Ах ты, мой Васілька, Ах, мой галубок. Куды ж ты ляцеці сабраўся зімою халоднаю? ППГ 198. Птичий образ покойника находит свое выражение не только в эпитетах и мотивах полета, но и в предикатах, относящихся к покойнику, таких как *цебетать* в значении 'говорить': *Ти ж міні нишо й ни розказав, Ти ж міні ни розцебетав... Г 687.**

Собственно вопрос «куда ты уходишь, в какую сторонку?», как и другие вопросы, остается без ответа; то неведомое пространство, куда уходят умершие, чаще всего никак не обозначается и лишь изредка получает обобщенное наименование чужой или далекой стороны: *Ой у яку ти доріженьку далекую одряжаєшься? Г 569; Да куди ж ти одряжаєшься, Да куди ж ти собираєшься, У якую слобидоньку? Г 594.* Ср. вологодский причет: *И увезут тебя, лада милая, Да в путь дороженьку страшную. В страшную да небывалую, Куда век-то не бывано, Да куда век-то не хажено.* Ю 417.

Часто в причитаниях обращается внимание на необычное («праздничное») убранство покойного, и тогда встает вопрос, не на свадьбу ли он (она) собрался или не в рекруты ли его забирают: *Ох, мує дьтзнуйко, мує дівучко хуроша! Кудэ тэ забырайіса в такейі хуроші уборі вбраласа? Цы ты так хутко възілыле збырайіш? Г 566; Чи це тебе у рекрути записали, –*

дак тобі ще не време, мій синочечку. Г 590. То же в северной традиции: Ты скажи, родитель-батюшко, Мне изведай, красно солнышко, Уж ты куды да снаряжаешься, Уж ты куды да сокручаешься: Во избу ли ты во земскую, Аль к обидни богомольной, Аль ко утрени воскресной? У тя пла-тьица не здешиши, И обуточка не прежняя; Сама знаю, сама ведаю, Што ты ешь да снаряжаешься Как во эту во дороженьку На родительську на буювку Ко сердечным ко родителям. Б 55.

И лишь в отдельных текстах место, куда уходит умерший, определяется в земных категориях (прямо или метафорически): Ох, мая ж мамачка, ты меня учила жить, А цяпер ты забралася ў тэ сяло, Дзе сонейка не грэе, Дзе ветрык не вее <...>. А ты ж у таку хатку забралася, Дзя няма ні вакон, ні дзвярэй ППП 143; Сэ було тэ доню ліпшэй мынэ пуховала, чім тэ така мулудая мала в сырі зымні гнэты Г 566. Ср. вологодские причеты с «земными» локусами: Ой, тошнёшенько, моя родимая мамушка! Ой, тошнёшенько, ты куда наредиласе? Ой, тошнёшенько, во могилу глубокую, Ой, тошнёшенько, во пески-те во жёлтыё! Е 140; Ой, ты крылышка изнаростила, Ой, ты перышка изнаводила – Ой, да уж ты хочешь, голубушка, Ой, да вспорхнуть да ули-тити, Ой, ты во могилу глубокую, Ой, ты во жёлтыё песочки! Е 112 (как видим, идея полета свободно совмещается с могилой глубокой и желтым песочком как конечной целью полета).

В севернорусских причитаниях мотив «праздника», на который якобы собрался покойный, широко распространен, причем праздник понимается не обязательно как свадьба: Соколочек, родимой братец, Ты скажи-ко мне беднушке, Ты куда да снаряжаешься, Ты далеко ли отправляешься? Аль ко праздничку годовому, Аль на охотное гуляньице? РПК 67; Ты скажи, сестрица милая, Ты куда же снарядилася? Ты к которому же праздничку? На слыху да нету праздничка, На слыху нету Господнего. Ю 266; А нет, я вижу, ты не на веселое гулянье, Не в города поедешь дальние, А во сырую землюшку, Во глубокую могилушку. Ю 267.

(3) **Рано ты уходишь.** Мотив преждевременности ухода (особенно молодых людей) одинаково характерен для полесских и севернорусских причитаний (как погребальных, так и поминальных), но все-таки в севернорусских плачах он выражается более категорично и коррелирует с темой времени в свадебных причитаниях, которая, можно сказать, составляет их семантическую доминанту (Толстая 2011).

Примеры полесских причитаний: Хозяин мій дорогой! Небогато з тобою пожила, Наскоруй ты от меня убрався, Хозяин мій милый Г 517; Сыночок мій, красавец дорогой, Ты ж у мене був пригожий, Ты ж у мене був хороший, Да не багато ты зо мною пожив, Наскоренькуй ты од мене вобрался. Г 518; (плач о дочери) Ой ти ж моя роза повная, Як ти рано зацвіла да скоро й осипалася Г 592; (плач о брате) Як же ти скоро зацвів,

да скоро й осипався Г 604; (плач о сыне) *Та чого ж ти, моє й дитятко, Так же рано мене покинуло?* Г 621; (плач о матери) *Голубко моя! А чого ж ти ще так раненько вмерла, Чого ж ти больші не пожила?* Г 666; (плач о матери) *Ох моя матіночко, Ох моя маковочко! Чо ж ти так ранейко забралася?* Г 673; (плач о дочери) *Ох моє княгинко, На посаг не садоўлоне! Чо ж ти забралася так ранейко? Не дождалась свої слави, Не дождалась свої честі?* Г 683; *Ой дочечка й моя хороша, Ой чого ж ти так ранейко забралася?* Г 688; (плач о ребенке) *Ой дитиночко, моя дитиночко, Ой чого так скоро схилилося, Ой чого ж так скоро пошло на той світ?* Г 690; *Мої синочки, наші соколки! А наші веселики! Шо ви так рано од нас полетіли в вирій?* Г 740; *Ой мій синопьку дорогий, Чо ж тобі не було жити, І моя ж дитинонько, Як тебе без пори забрало, О мій синопчок молоденький!* Г 786; *Мій синопько! А моя ж дитинонько, Без пори ж тебе одірвало, Без пори зламало, Ой синопчка, ох дорогою!* Г 787; *Дачушка мілая, Што ж ты так раненька У адзенне малодухі апранулася, Ад усіх адварнулася?* ППГ 357; *Ох, мая Леначка, Ох, мая дочанька, Ох, мая каліна високая, хорошая! Хто ж тябе так рана зламаў?* ППГ 370; *Зарана, дочанька, зарана, родная, З белым светам прапрашчалася.* ППГ 374; *Мая ж сястрыца, Мая ж каліна, Мой ты з розы цяток, Чаму ж ты так рана асыталася? Чаму ты так рана завяла?* ППГ 415.

Севернорусские примеры с формульными оборотами типа *не в пору да не вовемя*: (плач о сыне) *Ой, моє красной солнышко. Ой, куда ты собрался. Почему так рано собрался. Не во времє, не во времєчко. Не в пору ты великую.* Ю 409; *Ой, моя любая подруженька. Ой, да я не чаяла да не ведала, Что придет-то к тебе, да И смертка да скорая. Не в пору, не во времєчко.* Ю 416; *Што на тот, да на белый свет, Не в пору да не вовемя, Ты оставил же <...> Свою любую-то жену, Свого сына-сокола.* Ю 442; *Ты куда же снаряжаеессє, да Ты куда же собираеессє, да Ты не в пору да не вовемя, да Среди зимы холодныйє.* Ю 445.

В то же время в причитаниях присутствует мотив, как бы противоречащий идее преждевременности ухода близкого человека, а именно своего рода приятие смерти как закономерной **исчерпанности жизни** (особенно, конечно, при прощании с родителями и вообще старыми людьми): *Находились твои ножечки, Наробились твои ручечки, Очечки твои карые, Надивились твои очечки, Птичка моя отлетная, Отлетела ты от меня. Моя мамочка!* Г 513; *Моя мамонько, мая ягудонько коханая! Ручэнькы одробылы, нужэнькы одходылы да вжэ й на спокуй ідуць.* Г 561; *Вжэ ж, моя мамочко, Ваші ручки одробили, Ваші нужскі одходили... Вжэ ж ваші стежэчки заросли, Шчо ви до нас сходили.* Г 595.

(4) **Последний раз тебя видим. Прощай.** Сознание непоправимости случившегося и последнего момента присутствия дорогого человека, неизбежность расставания с ним окрашивает причитания очень силь-

ным эмоциональным напряжением, ср.: *Мамка мая дарагэнька. Кудá ж ты ўбирае́шса (вўбраласа). У якую ж ты вялику даро́гу? А куды́ ж ты это ужэ пашла́? А му ж цебе́ ужэ нико́ли не паба́чим. Ты ужэ нико́ли не прйдэ́ш. А му ж цебе́ нико́ли ужэ не приждо́м и не паба́чим* (ПА, Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл., зап. С.М. Толстой, 1983 г.).

Тема последнего момента и прощания почти обязательна для текстов как полесских, так и севернорусских плачей. Примеры полесских причитаний: *Ой голубчыку ты муй, Ужэ ты покидаешь нас, На кого ты оставляешь мене с дэтками; Да не скоро мы побачимся с тобою. Пслэ́дний раз мы с тобою бачимся.* Г 505; *Прощай, мий таточко, Прощай, мий родный! Пслэ́днее видение нам с тобою.* Г 514; *Прощай, прощай, моя дочечка, Прощай, прощай, моя пчелочка!* Г 515; *Мий сыночек, голуб мий дорогой! Разпрощалась я з тобою. Пслэ́днее мое видание с тобою.* Г 518; *Прощай, сыночек мий дорогой!* Г 520; (плач о муже) *Пслэ́дний дыньочок тобы я стылыла, З тобою побачылася, з тобою нарадылася.* Г 542; *Остатный дыньочок, остатный разочок ты бэ бачыла.* Г 545; *Остатный дэньочок, опушний разочок свою мамоньку бачу.* Г 557; (плач о брате) *А голубчик наш золотенький, А последняя нам минутка с тобою.* Г 650; (плач о матери) *Николи я вас не дождуса, Николи я вас не побачу. Пслэ́дний дэньочок, Остатня годиначка, Я з вами бачуса.* Г 674; *Остатный дэньочок, Остатный разочок я на тебе диўлюся.* Г 676; *А сонейка ясна-ясна свециць, Толькі сне сёння цёмненька, Цёмненька да балюча: Апошні разок мамачку бачыла.* ППГ 167; *Дабранач, брацейка! У наследнюю гадзіначку Да ў наследнюю минутачку Я з тобою бачуса!* ППГ 400; *Пслэ́днюю минутачку, Пслэ́днюю гадзіначку Я з табою бачуса. Ох, дабранач, цётухна, Дабранач, мілая. Мы ж з табою больш не пабачымся, Мы ж з табою больш не пагаварым.* ППГ 447; *Ох, мамка мая дарагэнька, Я ж цябе́ ўжэ не паба́чу, Твайго го́ласа не пачу́ю...* (ПА, Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. Л.Н. Виноградова, 1983 г.).

Примеры севернорусских плачей с мотивом последнего момента и прощания: *Ой, што пошла-то ведь мамушка, Ой из высококого терема, Ой, во послед, во последний раз! Ой, никогда не воротится, Ой, не пройдёт и не промелькнёт, Ой, не пройдёт, не протопает, Ой, по высокому терему! Ой, не увижу я, горькая, Ой больше милую мамушку, Ой, не услышу от мамушки, Ой, ласкового словечика!* Е 96; *Боле нам да не видывать, Голоску да не слыхивать От родимые мамушки.* Ю 434–435; *Боле сроду нам не видывати, Жызна голоса не слыхивати.* Ю 444; *Ой, ведь нам с тобой не видатися, Ой, нам ни утром ранёшенько, Ой, нам ни вечером позднёшенько; Ой, не пошлешь нам, сестрица, Ой, уж с того свету белого, Ой ты ни письма да ни грамотки.* Ю 502; *Да я больше тебя не увижу, Да голоску-ту твоего не услышу, Да ни зимой ни летом, Да ни днём и ночью.* Ю 509.

Необходимость расставания, горечь последнего момента естественно вызывают желание задержать уходящего еще хотя бы на некоторое время: *Послѣдній раз мы с тобою бачимся; Ой чого ты от нас уходиши, Чему ты еще с недільку не побув, Щоб мы с тобою поговорили* Г 505. Столь же понятно в этой ситуации желание выразить благодарность уходящему: *Дзякуй табе, матко, За тваё гадуваннечка, За тваё шкадуваннечка*. ППГ 136; *Дзякуй, матко, за гадаванне, Дзякуй, матко, за ўсё, за ўсякае за відаванне. Дзякуй, матко, за падарачкі, Што і сваімі ручкамі вытыкала, Да нам сундукі накладала* ППГ 139; *Ой, дзякуй жа табе, братка, за работу, Дзякуй табе, братка, і за заботу*. ППГ 404.

(5) **Новая хата.** Поэтический образ гроба и могилы как нового жилища покойника является, вероятно, самым заметным общим местом полесских и севернорусских причитаний, имеющим подчас дословно совпадающую, стереотипную форму выражения. Смерть представляется как переселение из большого, светлого, «веселого» дома в тесную хмурую хату без окон, без дверей. Полесские примеры: *Ой, синучку, моя дітиночку, Куди од мене одряжаеця? Да це ж хата і велика, і видная, А в сій ні дверечок, ні оконечок, Сонечко не грітеме І вітер не віятиме*. Г 523; *Ой, моя мамойко, яку ж ты хату собі выбрала: Ёй быз вікон и быз двырэй; Шо соньійко ны загріе і вітзор ны завіе*. Г 557; *Встаньте, мамо, да подивіця, Яку вам хату темну збудували, – Темну да невеселу!.. Темну і невеселу, Що і вітер не завіе, Сонце не загріе І голосок муй до вас не зайде!..* Г 595; *Мамочко, голубко, А яка твоя хата невесёла, А яка твоя хата тёмна, Без дверей, без окон*. Г. 646; *А чого тебе ця хата тисна, Шчо тебе зробили нову. Чи тебе, братко, не хотелось на сём свете быти, Да пошол в темноту*. Г 650; *Ох, куди ви вибираеця? У такую доріжейку Смутну, невеселу. У такую хвилинойку Смутну, невеселу. У такую хатинойку Темнейку та невиднейку, Де немає ні оконця І невидно сонця. Туди вітерко не завіе, А сонейко не загріе, А дрібний доцик То і не зайде*. Г 674; *Да яка ж твоя домовинка теперки. Да люди ж усі радуютья, а ти ж то собрався. Да там же і темненько, да там же і невидненько...* Г 706; *Подивися, хата своя, Яка хороша, А ти вибрав отаку, Нашо ж воно тобі нужне? Там же ні сонця, Ні пташечка не заспівае, Ніде нічого ніяк...* Г 734; *Ах, дзіцятка, саколік мой родны, У такую дарожаньку доўгую сабраўся, У такую даміну цёмную пасяліўся, Цёмную ды халодную, Нікому не даходную*. ППГ 285; *Раскажы, цётхуна, Няўжо твая хата гэта Така невясёла, Шчо ты з ёю праічаеця Да ў такую малую, Да ў такую цёмную Ты перабіраеця?* ППГ 444; *А мая ты мамулічка! А чого ж ты не прасіла сваіх суседчак, Каб яны табе здзелалі хоць адно акошачка?* С 164.

Севернорусские примеры: *Ой, это вот тебе, мамушка, Ой, вот те новая горенка, Ой, тёмная без околенок. Ой, да на веки веиный!* Е 96;

*Ой, тебе сделали, мамушка, Ой, тебе горенку новую, Ой, новую, без-оконную, Ой, без дверей, без окошечёк!* Е 103.

При этом в севернорусских причитаниях присутствует еще один важный мотив, практически неизвестный полесской традиции, – мотив опустевшего, осиротевшего, ставшего чужим дома, дома, который посетила смерть: *Нонь гляжу-смотрю, печальна горепашница, Я на это на хоромное строеньцо, Повону стоит палата грановитая, Понутру стоит тюрма заключевная. На слезах стоят стекольчаты околени, При обидушке косевцяты окошечка, Отшатилося крылечечко перёное От этого хоромного строеньца; Разрешетились новы сени решётчаты...* Б 37–38. Нет в полесских текстах и мотива прощания покойника с родным домом и всем белым светом, ср. в севернорусском плаче: *Ты прощайся-ко, рождёно мое дитятко, С добрым хоромным построеньцем, Ты со новой, любимой своей горенкой, <...> Вы простите-тко, поля хлебородныи, Вы роскосисты луга сенокосныи!* Б 109.

(6) **Тот свет.** Как заметил уже А.Н. Веселовский, в причитаниях по существу нет картины потустороннего мира, куда уходит умерший, однако некоторое представление о посмертной судьбе покойника из причитаний все-таки можно получить. Прежде всего в них звучит беспокойство о том, кто позаботится об умершем на том свете, и в связи с этим нередко причитальница обращается к ранее умершим родственникам с просьбой принять нового жителя под свою опеку: (плач о муже) *Ой, моя дружэнойко коханаия! Остатный дыньочок я тыбэ бачыла! Ой кто ж тыбэ там будэ глядіты, як я тыбэ гляділа? Ой мій дубочку зылэный! Ой мій господару мій старалнычку! Ой хто ж тынэр будэ старатыса за тыбэ?* Г 545; (плач о матери) *Ой хто ж вас там будэ глядіты, Хто вам будэ воды подаваты, як вам я подавала? Хто вас там будэ пудводыты й накрываты? Ой цы ж вы холоду ны бойітэся, цо йдэтэ в ту сырыцю.* Г 546; *Мое дитятко, мое квытятко! Хто ж тыбэ там буды глядіти, як я тыбэ гляділа? Хто тыбэ буды шкодоваты быз свэйі матюнке рыднэйкіі? До кого ты там прыхіельса, як ты там ныкого ны знайіш?* Г 551; (плач о дочери) *Ой, моя дытынойко, моя калынойко! Ой хто ж там тыбэ будэ глядіты? Допытайса там до діда, до бабы, цоб тыбэ там гляділы.* Г 553; (плач о дочери) *Ой, моя ты рыбойко, моя голубочко, дытятко ріднэе, Як тобі буды там, в тому домі буды жыщця?* Г 554; *Ой мамо, мамо, голубко! Ей нащо ви мене покинули, Ой з ким я буду хростосоватыця, Ой хто ж вам яєчко подасть?* Г 573; (плач о ребенке) *Ой дзіцятко мое ти, кветочко, Ой дзіцятко мое ти, пташеско! Ой леціш ти у поврей од мене... А хто ж тобі, дзецятко, там цицік дасть? А хто ж тобі, дзецятко, там молочка дасть? А хто ж тобі, дзецятко, там каші навариць? А хто ж цебе пошкодує?* Г 612; (плач о дочери) *Ой мое й ти дитятко <...> Хто*

*ж тебе буде там глядіти, Де ти собі матусю знайшла.* Г 688; (плач о матері) *Ой, матінко ріднесенька, Ой нащо ти нас покинула? А хто тебе буде там доглядати? А хто тобі водичку буде подавати?* Г 709; *Мати, батько там тебе будуть зустрічатъ.* Г 727; (плач о сыне) *Матюно моя рідная, стрічай мого синочка. Oddaю я, матюно, до тебе свого синочка. Прибирай же ти йому містечка і пригортай ти його до себе.* Г 531; *Стрічайте, виглядайте мого синочка і пізнавайте, До вас іде у родину, Так його і захистіть, І ви пробачте йому, Що й не так, Допоможіть йому. І впізнавайте ж!* Г 757 (с. 457).

Сравнительно редко в причитаниях звучат вопросы о том, как на том свете живется родному человеку: (поминальный плач о брате) *Можя, табе там нявольненька? Ты нам не расскажаш. Можя, ў цябе там работы багата? А можя, табе цяжка, Шчо насыпалі сырое зямлі на цябе? Можя, ты там і гаворыш пастаянна, А мы не чуем? А можя, там цябе замарылі, А можя, ўтапілі, Шчо за семнаццаць гадочкаў Мы слова не пачулі?* ПППГ 403; *Як жа табе, цётхуна, Тут спалася, як начавалася? Ці ты вячэрала, Ці ты снедала? Да раскажы, цётхуна, Як там цябе страчалі: Чы з сур'язам, чы з угрозам, Чы з ласкаю, чы з музыкаю? Устань, цётхуна, устань, мілая, Да хадзі з намі снедаць...* ПППГ 449.

Иногда к ранее умершим родственникам обращаются с укором: *Татечко ріднесенький, <...> Та нащо ж ти синочка в мене одобрал?* Г 725; *Папо, встрічайте маму, йде... Передавайте привіт... Нащо ви забрали, Хай би це побула з нами...* Г 735 или с просьбой передать привет ранее умершим родным: *Ой, синочку мий, голубчику! Да накажи своему батечку, як мені гірко жити* Г 590; *А мамко голубка, А мамко зеюлько, А передай татко привіт, А передай сестричкам привіт, Щоб на мене не сердилися...* Г 638; *Ти ж там зустрінешся з своїм родом, Та вони ж тебе там привітять... Там же тебе всі зустрінуть, Та ви ж там живіть дружненько, Передавай же їм усім привіт!* Г 743.

(7) **Упрек: «на кого ты нас оставил?»** До сих пор мы говорили о мотивах причитаний, относящихся к умершему, его уходу, его посмертному будущему. Это одна сторона семантической структуры причитаний. Другой комплекс мотивов обращен к тем, кто остается, к «сиротам» и их судьбе. Эти два комплекса неравноправны. Поскольку исполнителем причитания является осиротевший родственник, смысловой доминантой причитания как «высказывания» является, конечно, его душевное состояние, его переживание утраты и его беспокойство о своей новой жизненной ситуации, поэтому даже все рассмотренные выше мотивы, относящиеся к умершему, в действительности представляют собой лишь подступы к тому главному, ключевому вопросу, который неизменно присутствует в причитаниях и выражается упреком «на кого ты нас оставил?» (или «как мы будем жить дальше без тебя?») и разворачивается в

причитаниях в целую сеть мотивов, начиная от оплакивания собственной тяжелой участи, трудностей повседневного существования и кончая воспоминаниями о том, как было хорошо в прежней жизни, пока не наступила эта смерть. Сюда же по существу относится и тот аспект причитаний, который можно условно назвать восхвалением умершего, включающий перечисление его заслуг перед семьей и его добрых качеств. Этому последнему мотиву посвящена уже упоминавшаяся статья Л.Н. Виноградовой, где на основе восточнославянских текстов причитаний воссоздается образ «идеального семьянина», будь то отец, мать, брат, сын и т. д., и выделяются признаки и оценочные характеристики, формирующие этот образ (Виноградова 2018). Все сказанное касается как полесских, так и севернорусских причитаний, но между этими двумя традициями существует заметное различие: в севернорусских текстах «сиротские» мотивы (особенно психологические) занимают несравненно большее место и разрабатываются более подробно и разнообразно, чем в полесских, вообще отличающихся лаконизмом.

Полесские примеры: *Ой, голубчыку ты муй, Ужэ ты покидаеш нас, На кого ты оставляеш мене с дѣтками.* Г 505; *Матюнка, моя соколечко! Кому ж вы мене, моя матюнка, такую нещасливую вручае, На кого ж вы, моя матюнка, тепера мене покыдае? <...> Ой хто ж мене буде тепера, моя матюнка, учити, дилечка роботы?* Г 509; *Хто ж мене тепер буде поряжать, Хто мени порядок дават?.. Кому ты диток поручаеш, Кому ты их уручаеш?* Г 511; *Сыночек мій дорогой, Сыночек мій милый... Что ж ты то, сыночек, зробив, Як твоей хозяйки с дѣтками горевать. Як же ей их питати? Она ж не сдоляе коло них упадати... Як твоей хозяйки дѣло робить, коли твои дѣтки дробныя.* Г 516; *Ой, невісточко, нащо ты своєю дружину такою молодою покинула? Да він же тебе жалував у жизни. Где ж він тепер найде таку, як ти в його була? Да запечалила ж ти його і заскорбила ти його. Да він тепер куды йде – дай не знає куди. Да він тепер закошлався, да він тепер задумався, Да він куды йде – дай не бачить куди.* Г 536; *Муй хозяйін коханий, муй жаданий! На кого ты своїй дзяткі покидаеш? Кому ж ты їх прыказовайеш – чы то дзядзьку, чы то брату? Хто їх буде глядзеці, хто буде загодовати?* Г 539; (плач о дочери) *Хто ж твоіх дыток сірот й мынэ будэ доглядати? Хто ж їх будэ й обшывати й опырати? На кого їх покідайш такіх малэнькіх?* Г 556; *Мамко ж мая рудненькая! На кого ж нас пакинула, Да куды ж нам тепер прыхіліцца, Да кому нам тепер пажаліцца. Ну да кому ж, мая мамочка, наше горе зызказать?..* Г 586; *Та мій хазяїну, мій рідненький. Та мій хазяїну, мій вірненький. Та нащо ж ти, хазяїну, мене й покинув? Та нащо ж ти мене й осиротив?* Г 622; (плач о муже) *А голубчик мой коханий, А куди ж ти мене покидаеш, А кому ж ти мене доручаеш, Шоб мене хто глядел. <...> А кому ж ти*

хозяйство доручаєш, А кому ёго кидати... Г 664; Хто ж міні буде кочити, Хто ж міні буде гурати? Де ж я гуралника найду. Де ж я кусяра найду? Г 687; На кого ж ти мене кидаєш. З ким же ж я буду жити, До кого ж я буду говорити? Г 698; Ой, хазяїну мій дорогий, ой, хазяїну мій золотий! Да нашо ж ти мене покинув, да нашо ж ти мене бросив? Да к кому ж я теперечки приткнуся, да кого ж мені просить? Г 706; Як жа нам гэта без цябе жыці? Да хто нашых будзе на поле коней вадзіці? ППГ 298; (плач о муже) Яўхім мой мілый! Друг мой любмый! <...> Што ж ты нарабіў? Чаго ж ты мяне адну аставіў? С 166.

Во многих случаях плакальщицы по контрасту с описанием тяжелой сиротской доли вспоминают прошлую счастливую жизнь: *Хазяїну мій дорогий! Я за тобою живучи дай одцарствувала, Й одцарствувала й одпанствувала. Як же я тепер житиму, Як же я тепер горюватиму?* Г 525; *Ой батеньку мій рідненький! Ми жили з вами, ми добро прийали, Тепер же ви все покинули і мене покидаєте.* Г 528; *Йіваноньку-золото! Дружыньонько шіра, міла мая. Бувало, ти мэнэ в яму за картопльою нэ пустыш. Ты мыні водэ прінэсэши, ты мыні й просо в ступі стовчїеш. Йіванонько, дружыньонько! Ск ты мынэ кїдайш? Ск мы й ны нажїліса й ны набуліса.* Г 555; *Братіку наш жалобнику, да хто ж нас теперечки жаловатиме, Ды ти... з тобою ж ми да некого не бояліся, Ой, а тепер без тебе, братіку-сокоliku наш, осталися. Да тепер ми ж малої дитины будем боятисся.* Г 589; *Бывало ж ён, пакойнічак, адкуль едзя, То так не прыедзя. То бублічкаў, то балабушак – а ўсё дзеткам прывязе. Бывала, ляжаць спаць, ён савет мне дасць, Заўтра што мы будзем дзелаць. А цяпер жа хто мне дасць савет?* ППГ 214; *Ой, мая дочанька, мая памочніца, Мая мілая да ўдалая. Да ты мне памагала Усё рабіці: і падлогу мыці, І пасцель праслаці. Да ты мне цэла лета Дзялку абрабляла. А цяпер я буду гукаці і выглядаці, З якой мне стараны помачы ажыдаці.* ППГ 370.

После этих признаний опять следуют горькие вопросы и сетования, например: *Хазяїну, наш голубчику! Да ти ж хоч би нам розказав, Як нам землю пахати да орати, Да чим іі засівати. Ой хазяїну мій, сокоliku.* Г 588; *Хазяїнка мой любенькі, А што жа ты мяне кїнуў адну, Да цяпера дзяцей аставіў. А што я цяпер буду дзелаць, А як жа мне расціці, А як мне гадаваці?* ППГ 191; *Ах ты, мой Васілька, Ах, мой галубок. Куды ж ты ляцеці сабраўся Зімою халоднаю? На каго ж ты дзетачак пакїдаеш? Хто ж іх устрачаці будзе? У школу выпраўляці будзе? Якому ж суседчыку ты наказ даваў, Каб тваіх сїротчак даглядаў?* ППГ 198; *А мой браток, а мой галубок, А да каго ж я буду ездзіць? А да каго ж я буду хадзіць, А хто ж мяне будзе так глядзеці?* ППГ 401.

(7) **Вернись. Приходи в гости.** Вслед за этими упреками и сетованиями, как правило, появляется один из самых распространенных, почти обязательный мотив как полесских, так и севернорусских причи-

таний – призыв к умершему вернуться или хотя бы прийти в гости. По смыслу и логике обряда он более органичен для поминальных плачей, однако, поскольку в полесской традиции похоронные и поминальные мотивы строго не разграничены (в отличие от севернорусских), они могут быть приурочены и к одному, и к другому обряду. Примеры: *Ditki toji, kwitki! Poberyteś za ruczeńki, Pryjdite do mene na Welygdeń.* Г 508; *Ой моя мамонько, куда ты выбырайіса? <...> Прэйдзі до нас у гостэнойку ва Вылыкдынь, щоб разым розговітыса.* Г 552; *Донынько, моя дытынонько, прыдэ до мэна хоч в гостэ!* Г 562; (обращение к мужу) *Прыйдзі до мэна зобачітэ, як я буду хазяйкаваты.* Г 563; (обращение к дочери) *Ёк пужывэш дэ з нйділю, То прыйідэ, дитэнуйко, хоч ійдну нічку пырынучуваты до мэна.* Г 566; *Дитя моё, кохане моё, Миле моё, розмова моя, Прыйди до мене, Одвідай мене, Роскажи ж ти мені все, Де ти і скуль будеш іти, С котроі дорожки тебе выгядати, Якою стэжкукою будеш іти, В яку шип(б)очку тебе выгядати?* Г 596; *Ой братіку мій ріднесенький! Да прлітай до нас в гостоньки, Да прлітай порадоньку давати...* Г 629; *Матінко, коли ж ви можете – до нас приходьте, Лиш можете – тоді й прыйдіть, Ми ж вас будем ждаты...* Г 728.

(8) **Откуда тебя ждаты?** Чаще всего приглашение в гости принимает форму конкретного вопроса «откуда тебя ждаты, где тебя искать, с какой стороны высматривать?» В отличие от вопроса «куда ты уходишь (улетаешь)?», этот вопрос (*Откуда ты до меня прлетиши? Из какой стороночки минь тебя выгядаты? Из какой стороночки ты будеш идтыть?* Г 513; *Откуль мині тебе выгядаты и откуль тебе выжидаты?* Г 520) часто не остается без ответа, и ответ не ограничивается общим указанием на далекую чужую сторону, а предлагает некоторые возможные ответы, которые, правда, обычно называют земное место, где может появиться прилелевший покойник, а не локусы того света: *Відкіль тебе выгядати: Чи з-під високої могіли, чи з-під червоної калини? І як ти прлітатимеш: Чи соловеечком, чи горобеечком? І на которой ти груші сідатимеш, До я вийду тебе познавати* Г 523; *Да відкіль же мені тебе визирати: Чи з-за густих ліз, чи з-за бистрых від, чи з-за високих гір?* Г 525; *Ой діточки мої, чи ви за гори зайшли? Ой відки мині вас визирати, Ой відки мині вас дожидати? Чи ви до мене човником приплевете?* Г 537. Упоминания в этом контексте того света встречаются редко, ср.: *Ох, мая ж мамачка; ты меня учила жить, А цяпер ты забралася ў тэ сяло, Дзе сонейка не грэе, Дзе ветрык не веє. Зазулькаю куй і мне ў сне сніса. А ты ж у таку хатку забралася, Дзе няма ні вакон, ні дзвярэй; дороги к тебе не найдү; прости; на што ты обиделась?* Г 143.

Иногда в подобных вопросах называются реальные «жизненные» локусы: *Откуль вони тібе выгядатімуць, чы ты іцімэши од бабы, чы на полі жатіміши?* Г 538; *Откуль я цебе выгядатіму. Чы ты прідзеш з*

косови́цы, чы з орання Г 540; Откуль цібе я ждатыму: Чы то з ягудок, чы то с полоцця, чы то з жацця? Г 541; Ой скажы ж нам, наша матінко, Звідкіль тебе выглядати: Чы з гори, чы з долини, чы з високай могили. Г 580; Ой, мамка мая дарагая, Да аткуль жа тибe выглядаті, Да акуль жа тебе сустрекаті! Да ті із-за гаруддя, Да ті із-за варуддя! Г 586 (слова гаруддя и варуддя остались неясными); Видкіль выглядатимемо, Чы ти на поле поїдеш, наш таточку, пахати, Чы ти на поле поїхав орати, Соколику ти наш. Г 591; Аткуль же ти, дочечко, ко мне ў гості йіцімеш? Ци ти, донечко, іс поля, Ци ти, донечко, с покоса? Ой дочечко, дочечко! Г 608; Да откуда тебе, братику, выглядати: Ой чы з гаю, чы із броду, чы з далекаго краю? Г 629; Откуль я тебе буду вигледати, А чы з клубу, чы с дороги, Чы з великай работи. Г 663; Та відкіля ж тебе й выглядати? Та відкіля ж тебе й выглядати, Відкіля ж тебе й сподівати: Та чы з гори, чы з долини, чы з чужої країни. Г 707. Понятно, что речь здесь идет о регламентированных приходах умерших с того света домой в определенные поминальные дни, однако в полесской традиции об этом говорится и в похоронных причитаниях.

Этот мотив, столь характерный для полесских причитаний, неизвестен севернорусским плачам, хотя в них так же, как и в полесских, звучат призывы к покойнику вернуться (*Ой да звала-то вель мамушку, Ой, да звала вель родимую, Ой, да в гості, во гостенькі* Е 106), однако в реальность их возвращения плакальщица не верит: *Ой, не увижу я мамушки, ой, не увижу родимья, Ой, ни в избе, ни на улочке, Ой, ни на печи на тѣпल्या, Ой, ни на лавке дубовья!* Е 104; *Охти-мнеченькі, да не придѣт-то вель ба(т)ушко), Охти-мнеченькі, да он ни с кою сторо(ну)шки* Е 128. Вместе с тем в севернорусских поминальных причитаниях разворачивается целый сценарий прихода умерших в гости в поминальные дни (неизвестный в Полесье) – с приглашением, угощением, баней, выпроваживанием гостей: *Приходи, родима мамонька, Ты на свой, да на урошний день. Мы тебя да дожидаемся. Для тебя да припасаемся.* Ю 480; *Вы приходите, гости милые, Да вы садитесь за столы дубовые, Да за скатерти за бранье...* Ю 491; *Приходи-ко в пару-баенку, Да тело белое да замаралось, Да платье светло запылилось да, приходи, да ты помоиши...* Ю 489; *Ты уйдѣши, родима матушка, На чужу да дальнюю сторону. Погости, родима матушка, Ты последниѣ минуточки. Сорок дней да не стречалися, Сорок дней да не видалися.* Ю 496–497.

(9) **Когда мы с тобой увидимся?** Вопрос «откуда ты придешь?» часто сочетается с вопросом о времени прихода (это в большей мере характерно для украинских полесских текстов, чем для белорусских): *Колы ж нам йих выжыдаты, колы ж нам йих вызыраты? З якои ж вас сторонуньки, моя матюнко, Из якои ж вас крайионьки, моя матюнко...?* Г 509; *Та коли ж, хазяіну, я тебе дождуся? Та відкіля ж мені тебе й*

дождити, Та відкіля мені тебе виглядати? Та коли, хазяїну, до мене й прийдеши? Г 622; Да коли ж ти до нас у гості прибудеш тепер, Да відкіль же мені тебе визирати: Чи з-за густих ліз, чи з-за бистрих від, чи з-за високих гір? Г 525; Коли ж ви до мене в гостеньки придете: Чи ви на Рожество, чи ви на Пасху. Г 528; Да скажи мені, мій чоловіче, Коли тебе в гості дождуся я? Да скажи, мій чоловіче, якою ти стежкою будеш іти, До я її буду, мій чоловіче, промітять, До я буду м'ятою обтискать. Г 572; Звидки я тебе буду виглядати? Коли ж ти до мене прийдеши? Прийди до мене в гостиньку, Я буду тебе дождити. Г 672.

(10) **Приснись, пришли весточку.** Нередко в причитаннях желание увидеться с ушедшим родственником звучит в «ослабленной» форме, т. е. просьба прийти заменяется просьбой прийти хотя бы во сне: *Може, ты, мой сыночек, во снѣ приснишься? Так я тоди на твое личенько подивлюся.* Г 518; *Присныса мны, муе дятятко, прыходы до мэнэ, Потыш мынэ старую, порадь мынэ нужльвую.* Г 544; *Ой, коли б хоч приснилась коли-небудь нам, моя матінко! Бо ми ж тебе більш та не побачим.* Г 580; (плач о дочери) *Ой, ти ж моя пташечко, Хоч би ти во сні мені приснилась, щоб я не журилась. Хоч би я тебе во сні побачила, Щоб я без тебе не скучала!* Г 592; *Заснійса ж, матко, мнє у во снє. Да розкажи ж, матко, за што то мною поговори!* Г 606; *Да прасніся, татанька, Да раскажы нам, Як там цябя страчалі.* ППГ 52; *Матанька, мая зорачка, Присніся мне, мамачка, у снє І адкажы, мамачка, хоць што-небудзь Са мной пагавары...* ППГ 123; *Да прысніся, родненькі, Да папрыяй нам з таго савету, А ў снє пасаветуй нам, Як жа жыць, Каб мы цябе ўспаміналі І ніколі не забудалі.* ППГ 461.

В севернорусских причитаниях этот мотив дополняется темой «грамотки», которую покойник может послать своим близким; просьба прислать письмо встречается изредка и в полесских текстах, но далеко не так часто и развернуто, как в севернорусских, где не только от умершего ждут грамотки, но и сами пишут ему письма «слезами горькими»: *Напишу наказаньце. Пошлю поклон-челобитичю. Напишу жє я грамоту Не пером не чернилами. Своими слезами-то горькими.* Ю 204.

(11) **Возьми меня с собой.** Крайним выражением горя и отчаяния становится просьба к умершему забрать с собой оставшегося сиротой родственника: (плач о муже) *Прыймай и мене з собою, Щоб я не скыталась, По чужых полях не спотыкалась.* Г 511; *Матушка, моя родная, возьми мене з собою!* Г 519; (плач о муже) *Прошу я тыбэ, вызьмы й мынэ з собою: хай я ны мучымтыса одэ.* Г 545; (плач о дочери) *Ой, возьми мынэ з собою, то я буду тыбэ там глядіты!* Г 553; *Моя мамонько, моє сэрденько! Коло кого вжэ я тыпэр буду? Нащо вы нас кідаєтэ такіх малэнькіх? Ны баріцьця, прідіть нас забэріть з собою, як мы майімо тут страждатэ.* Г 561; (плач о дочери) *Ой (ім'я) мая дарагенька, Да не*

*барися ж, верніся, Дай забори мене з сабою! Г 587; Голубка моя кохана, А забори меня, донька, з собою, Шоб я тут не мучылась. Г 648; А мой татка, мой родны, А з кім нас пакідаеш, А нас адных траіх, А нікога няма. А ты йдзеш, татка, да мамы, Забяры нас, татка, туды. ППГ 7; Ох, што я буду цяпер рабіці? З кім жа я буду смерці дажываці? А хто ж мне цяпер пасе, А з кім буду збіраць гатовае? Ох, Мікалаенька, вазьмі ж і мяне з сабою! ППГ 224.*

**Некоторые особенности языка причитаний.** Язык причитаний, безусловно, заслуживает специального изучения во многих отношениях, поскольку он отличается от обиходного (разговорного) языка и лексикой (включает немало слов, не отраженных в словарях), и грамматикой – морфологией и словообразованием, и особенно синтаксисом. Прежде всего это касается севернорусских текстов, язык и стилистика которых уже не раз становились предметом специальных исследований и, тем не менее, нуждаются в дальнейшем изучении (по существу необходимы и словари, и даже грамматики этих текстов как особых языковых идиомов). Но это в какой-то степени относится и к полесским текстам, хотя они и не имеют столь ярких отличительных языковых черт. В данном случае я хочу обратить внимание на одну особенность полесских причитаний, сближающую их до некоторой степени с севернорусской причетью. Речь идет о явлении, которое я условно называю номинализацией предикатов, и – говоря шире – об усвоении предикативными единицами словаря в процессе отглагольной деривации некоторых именных категорий. В сильной степени эта черта присуща севернорусским текстам. Ср. фрагмент вологодского причитания: *Прилетите с неба, ангелы, И вы вложите в тело душеньку, Дайте в рученьки маханьчю, И в белы ноженьки сгибаньчю, Во уста да – говореньчю, В очи ясные – глядельничю* (Югай 2019: 181–182, запись 2011 г.). Здесь выделенные отглагольные имена не только семантически тождественны соответствующим предикатам *махать, сгибать, говорить, глядеть* (точнее, обозначают способность совершать указанные действия), но и воспринимают типичные для имен уменьшительные формы. Ср. еще текст из Карелии: *А ты вложи-тко, Богородица, Соколку-братцу родимому, Во резвы ножки хожденьице, В белы рученьки влаженъице, В ясны оченики прозреньице, А во уста проговореньице* (РПК: 68–69) (соответственно: от *ходить, владеть, прозреть, проговорить*).

Мне уже приходилось писать об этом явлении в статье, посвященной языку севернорусских причитаний (Толстая 2012), там оно сопоставляется с аналогичными отглагольными конструкциями в карельских плачах. Однако наличие сходных явлений «номинализации» (и «уменьшительности») в полесских и особенно в западноукраинских причитаниях скло-

няет к мысли, что это и в севернорусских текстах скорее черта поэтики жанра, чем прямое влияние финно-угорской традиции.

Любопытная параллель преобразования глаголов по номинальному типу, т. е. приближение глагола к имени, обнаружилась в украинских (особенно прикарпатских) причитаниях. Там, в отличие от севернорусских форм, синтаксическая функция предиката (глагола) сохраняется, но оформляется он по номинативному типу, принимая, в частности, уменьшительные суффиксы, т. е. образуя уменьшительные формы глаголов (явление, вообще известное в славянских языках): *Моя дитиночко, моя ягідойко! Хто тебе там буде доглядатойки, Хто тебе там буде годуватойки? Чи ти не мало з ким житойки, Чи ти не мало свої мамунейки? Моя послужейко, моя пастушейко! Я гадала, що ты мені будеш пастойки, А ти пішло в сиру земляйку гнитойки!* Г 818 (уменьшительные формы инфинитивов *доглядати, годувати, жити, пасти, гнити*). В других текстах употребляются и иные подобные формы: *виглядатоїки, робитойки, радитойки, сіятойки, ходитойки, винуватойки, приходитойки, оглядатоїки, розмовлятоїки, старатойки, сходитойки, лижатоїки (лежать), садитойки, порадитойки, дивитойки, видітоїки, житойки, збиткуватойки, вибиратойки, оратойки, сіятойки, познаватойки, ділатойки, прийматойки, пізнаватойки, покидатойки, дуглідатойки, робиточки, гнитки, робитки, робитоньки, визиратоньки* и т. п.

Среди полесских текстов таких примеров очень мало, что, возможно, не в последнюю очередь объясняется скудостью и случайностью подборок полесских причитаний. Но все-таки они есть: *Хазяїну, мий голубчику, Да ти ж обдумайся, Да не кидай малюсеньких діточок, Бо я не знаю, що з їми робитоньки* Г 588; *Матіночко <...> Трудненько житочки без вас. Матіночко моя родная, Як же трудненько мені житочки...* Г 777 (уменьшительные инфинитивы); *Як мне чужьсьм мамкам налажаць: Ці мне раньшым уставанійкам, Ці мне познім палажанійкам* ППГ 98; 136 *Дзякуй табе, матко, За твоё гадуваннечка, За твоё шкадуваннечка* ППГ 136 (уменьшительные *nomina actionis et abstracta*). *А куды ж мне пайсці, А куды ж падацца? Няма жыццейка без цябе, мой любенькі; Кругом пусценька і сухенька* ППГ 178 (уменьшительное *nomen abstractum*). Ср. еще аналогичные севернорусским уменьшительные формы отглагольных *nomina agentis*: *Мой доглядальничку! Мой доставальничку, як же ти мене шкодував, Як ти ж мене й виглядав, як я й одкуля й прийшла.* Г 714; *Моя дочечка родная, Твои ручечки работушечки – наробились они дгълечка.* Г 515; *Сонечко мое ясное, Ручечки мои пышныя, Ножечки мои ходушечки!* Г 513.

Как видно из примеров, уменьшительные глаголы попадают в активное поле действия уменьшительности, в ряд других уменьшительных форм (существительных, прилагательных, наречий) и как бы заражаются от них.

\* \* \*

Предложенный в этой статье предварительный обзор полесских причитаний со стороны их коммуникативной, логической и семантической структуры и их сопоставление по избранным параметрам с севернорусской причетью, несмотря на явные, бросающиеся в глаза отличия между сравниваемыми традициями и несопоставимость корпусов имеющихся в нашем распоряжении полесских и севернорусских текстов, позволяет все же разглядеть явные общие структурные и семантические черты генетически единого жанра, а их несоответствия относить за счет вторичного развития обрядовых форм и содержательных мотивов и поэтических образов в традиции Русского Севера. Лаконизм полесской, а также украинской и белорусской причети, ограничивающей самыми необходимыми, жизненно важными мотивами (выпроводить умершего так, чтобы обеспечить безопасность его существования на том свете, с одной стороны, и благополучие остающихся «сирот» – с другой), как раз и составляет то структурное и семантическое ядро этого жанра, которое скорее и генетически является первичным. Тем самым мы можем согласиться с К.В. Чистовым, оспаривавшим архаику севернорусских причитаний: «В высшей степени спорна также гипотеза об архаичности наиболее развитых форм причети. Существовал ли в далеком прошлом некий “золотой” век максимального развития, за которым следовала только редукция, ослабление и распад традиции причети? <...> По письменным источникам в Древней Руси, как уже отмечалось, причеть, по-видимому, бытовала в формах, близких к украинским, т. е. минимально развитым, а не к севернорусским, максимально развитым. Следов значительно развитой традиции мы не находим и у западных славян. Мнение болгарских ученых о общеболгарском распространении в прошлом свадебной причети остается предположением, не подкрепленным никаким материалом» (Чистов 1982: 108).

Анализируя структуру текстов берестяных грамот, А.А. Зализняк выделил «две самых общих особенности этих писем, которыми в значительной мере определяются многие из их прочих свойств» (Зализняк 1987: 180). Эти главные особенности – во-первых, практическая целенаправленность: «древнерусские люди “брались за писало”, за редкими исключениями, лишь в связи с настоятельной и неотложной житейской необходимостью»; во-вторых, эти письма почти всегда лаконичны, причем лаконичность берестяных писем неверно было бы считать следствием деловитости или техническими трудностями писания – «очевидно, лаконичность берестяных писем была элементом культурной традиции соответствующей эпохи» (Там же). Нетрудно заметить, что эти же особенности присущи полесским причитаниям (в отличие от севернорусских).

При этом «практичностью» объясняется такая черта полесских причитаний, как четкая нацеленность на «правильное» перемещение умершего на тот свет ради обеспечения его дальнейшего покровительства, а лаконизм проявляется в некоторой сухости и деловитости разработки мотивов дальнейшего существования оставшихся живых (кто будет заботиться о хозяйстве, о детях, кто даст совет и предложит помощь).

В отличие от полесских, севернорусские тексты отнюдь не лаконичны. Хотя они в принципе преследуют те же цели, что полесские, их семантическая (мотивная) структура иная. Прежде всего в них иное соотношение двух главных участников «диалога» и их «текстов»: в полесской традиции тема покойника (его жизни, смерти и посмертной судьбы) и тема «сирот» (их переживаний и их жизни прошлой и будущей) более или менее равноправны и по объему, и по содержательному весу, тогда как в севернорусской традиции тема плакальщицы и ее «стороны» занимает несравненно большее и более важное место. В жанровом плане, как уже говорилось, в севернорусских плачах гораздо больше «сообщений», касающихся в основном состояния и действий самой плакальщицы. И в то же время обе эти традиции генетически родственны, и жанр причитаний в обеих из них безусловно архаичен в своих основах.

### Литература и источники

Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Азадовский 1922 – *Азадовский М.К.* Ленские причитания. Чита, 1922.

Барсов 1872–1885 – *Барсов Е.В.* Причитания Северного края. М., 1872–1885. Ч. 1–3.

Барсов 1997 – Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Т. 1. Похоронные причитанья; Т. 2. Рекрутские и солдатские причитанья. Свадебные причитанья / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997.

Варфаламеева 2008 – *Варфаламеева Т.Б.* Пахаванне // Традицыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе. У 2 кн. Кн. 1 / В.І. Баско (і інш.); ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2008. С. 396–421.

Варфаламеева 2012 – *Варфаламеева Т.Б.* Пахаванне // Традицыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. У 2 кн. Кн. 1 / Т.В. Валодзіна (і інш.); ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2012. С. 593–636.

Веселовский 2004 – *Веселовский А.Н.* Новые исследования в области русской народной поэзии. Статья первая. Русские похоронные причитания. Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. I. М., 1872 // Веселовский А.Н. Работы о фольклоре на немецком языке (1873–1894). Тек-

сты. Опыт параллельного перевода. Комментарии / Сост., вступ. статья и комм. Т.В. Говенько. М., 2004. С. 24–89.

Виноградов 1940 – *Виноградов Г.С.* Карельская причеть в новых записях // Русские плачи Карелии / Под ред. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1940. С. 4–20.

Виноградова 2018 – *Виноградова Л.Н.* Человек в роли образцового семьянина (по данным восточнославянских причитаний // Образ человека в языке и культуре. М., 2018. С. 107–143.

Гиппиус 2004 – *Гиппиус А.А.* К прагматике и коммуникативной организации берестяных грамот // Янин В.Л., Зализняк А.А., Гиппиус А.А. Новгородские грамоты на бересте. Из ракопок 1997–2000 годов. М., 2004. С. 183–232.

Ефименкова 1980 – *Ефименкова Б.Б.* Севернорусская причеть. Между-речье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская область). М., 1980.

Зализняк 1987 – *Зализняк А.А.* Текстовая структура древнерусских писем на бересте // Исследования по структуре текста / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М., 1987. С. 147–182.

Коваль-Фучило 2012 – *Голосіння* / Упоряд. І. Коваль-Фучило. Київ, 2012.

Коваль-Фучило 2014 – *Коваль-Фучило І.* Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту. Київ, 2014.

Микитенко 2010 – *Микитенко О.* Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. Київ, 2010.

Невская 1993 – *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. М., 1993.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН.

ППГ – Пахаванні, памінкі, галашенні. Мінск, 1986.

Разова 1994 – *Разова И.О.* Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области // Живая старина. 1994. № 3. С. 48–49.

РПК – Русские плачи Карелии / Под ред. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1940.

СДРЯ – Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988–. Т. 1–.

Седакова 1990 – *Седакова О.А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 54–63.

СМЭС 2 – Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова. М., 2003.

Сурикова 2018 – *Сурикова О.Д.* Представления о доле покойника в культурно-языковой традиции Русского Севера // Живая старина. 2018. № 2. С. 5–8.

Сысоў 1995 – *Сысоў У.М.* Беларуская пахавальная абраднасць. Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995.

Толстая 2006 – *Толстая С.М.* Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 236–267.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 467–477.

Толстая 2011 – *Толстая С.М.* Семантика места и времени в севернорусской свадебной причети // Пространство и время в языке и культуре. М., 2011. С. 323–344.

Толстая 2012 – *Толстая С.М.* Заметки о языке севернорусских причитаний // Язык и прошлое народа: сб. научных статей памяти проф. А.К. Матвеева / Отв. ред. проф. М.Э. Рут. Екатеринбург, 2012. С. 464–475 (То же в кн.: С.М. Толстая. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 298–305).

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Голошение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И.Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 513–515.

Харитонова 1983 – *Харитонова В.И.* Восточнославянская причеть: Проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1983.

Харитонова 1986 – *Харитонова В.И.* Полесская традиция причитания на восточнославянском фоне // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 55–62.

Чистов 1982 – *Чистов К.В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. В.К. Соколова. М., 1982. С. 101–114.

Чистов 1985 – *Чистов К.В.* Современные проблемы изучения причитаний восточных славян // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». Тезисы докладов. М., 1985. С. 129.

Чистов 1990 – *Чистов К.В.* Забытая статья А.Н. Веселовского о «Причитаньях Северного края, собранных Е.В. Барсовым» // Res Philologica. Филологические исследования. Памяти Г.В. Степанова. 1919–1986 / Отв. ред. Д. С. Лихачев. М., 1990. С. 453–459.

Чистов 1997 – *Чистов К.В.* «Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым», в истории русской культуры // Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Т. 1. Похоронные причитанья / Изд. подготовили Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. С. 400–495.

Югай 2019 – *Югай Е.Ф.* Челобитная на тот свет: вологодские причитания в XX веке. М., 2019.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Дополнения к корпусу полесских причитаний (по материалам ПА)

1. Ой мамка мая, ой зорка мая,  
А де ж я тябэ ўже пабачу,  
А кудю ты ўже йдимеш,  
А кудю твае нўжки будуць йци,  
Ох, мамка мая дарагэнька,  
Я ж цябэ ўже не пабачу,  
Твайго гóласа не пачую...

Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.

Зап. Л.Н.Виноградова. 1985 г.

2. Мамко мая дарагэнька  
Куда ж ты ўбираешса (вўбраласа)  
У якую ж ты вялику дарогу?  
А куды ж ты это ужэ пашлá?  
А му ж тебе ужэ никóли не пабáчим.  
Ты ужэ никóли не прйдзеш.  
А му ж тебе никóли ужэ  
Не приждóm и не пабáчим.  
А ты ж кинула вялику хáту.  
А чагó ж ты саби нóвае, другéе хáты.

Комм. исполнителя: «Жáласный гóлас. Дак из бóку ўси лóдзи стаяць и плачуць. Як радня галóсиць, дак сялó тóпяць (так сильно плачут). Тая радня на ўсю гóлаву плачуць: из дóму ухóдзяць и на двур вунóсяць, и сялóm идúць, и як ў яму заkáпываюць - мóчно у нас галóсяць. Старéе причítывае, ўселяк причítывае».

Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл. Зап. С.М. Толстая. 1983 г.

3. Мамка моя дорогáя, золотáя.  
Да прия́ла ж прия́тель мой,  
Да прия́ла ж ты мне на ё́том свéте.  
Да прия́й же с тогó свéту.

Ручаевка Лоевского р-на Гомельской обл. Зап. Е. Либина. 1984 г.

4. А я ж к тебе в гóсти приéхала.  
А чегó ты менé не стрекáешь, моя сестри́ца?  
Да ти ты на менé рассерди́лась за чтó?  
А что я тепёрь буду дéлати?  
А хто ж менé тепёрь пришлé посылочку,  
Да от когó я буду ждать писемца́, моя сестри́ца?  
Я ж остáлась одна́, як зязю́лечк...

А кому ж я что расскажۇ свою правдочку?  
А ты менé через скóльки вре́мечко пришлéшь посылочку?  
Да кому ж ты, мо́я сестри́ца,  
Да оста́вила сво́их гу́сочек и ку́рочек?  
Ма́мочка мо́я ро́дненькая,  
Да на что ж ты забра́ла от менé мою́ сестри́чку?  
(Вот что надума́ешь на го́лос на такой и сго́лосишь).

Челхов Климовского р-на Брянской обл. Зап. Л.М. Ивлева. 1982 г.

5. На кого ты мынэ покидыаеш,  
Соколичок риднынькый,  
Нывжэ тоби ны сподабалася  
Матырына пырыночка мякусинька,  
З гусочок, що бигалы коло хаты.  
Ны йды в сырую зымэльку,  
До зымэлькы-матёнкы,  
Хоть там и пысочок жовтэнькый.  
Прыхоть литом в гостынкы,  
Колы тыпленько ш ны змэрзнэш.  
Прыхоть до нас ничэнькою,  
Сэп сусиды ны бачылы.  
Ты ш живэш од нас ныдалэчынько.  
Одна быда: глубочынько.

Полагали, что гроб должен стать для покойника вторым домом: «Ходимо, дитятко, вжé додому», – причитала убитая горем мать. Но если человек «одгакав додому» вечером, то причитающие женщины отговаривают его уезжать на ночь глядя, потому что «мисячыка на нэбовы ныма, тяжынько самому добыратыся до моглыщов, а як зайдэ сонычко, то будэмо разом збыратыся в дорожэньку...» Встречается и такая мотивировка: «Ныхто тыбэ, ридный соколычок, ны пустыть в такую тэмнотэчку на нуч, в тыбэ ш очэнькы зара ны высёлы, ты можэш злякаты добрых людынок».

Андроново Кобринского р-на Брестской обл.  
Зап. К.С.Корнелюк. 1980-е гг.

6. Мамка мая, галубка,  
Глазки ж маи дорогие,  
Так кагда ж я тебя побачу.

Специально причитаюць у нас и у хате и у могилах. Причитают во время погребения: «На што ты меня пакинул, горевать с детьми малымы» Причитают у нас только старые бабы. После погребения совсем перестают причитатъ.

Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.  
Зап. Н.А. Волочаева. 1975 г.

---

---

О.Д. СУРИКОВА (УРФУ, ЕКАТЕРИНБУРГ)

**«ПРИЧИТАНИЯ СЕВЕРНОГО КРАЯ» Е.В. БАРСОВА  
КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ЛЕКСИКИ  
РУССКОГО СЕВЕРА**

---

---

Сегодня исследователям хорошо известно, что «Причитания Северного края», собранные Е.В. Барсовым во второй половине XIX в. в Олонецкой губернии, содержат огромное количество диалектной лексики, в том числе специфичной для Русского Севера, и в частности – для Заонежья, уроженкой которого была главная информантка Барсова – И.А. Федосова. Существует давняя и богатая традиция изучения текстов, опубликованных в этом сборнике, с позиций фольклористики, лингвофольклористики, этнолингвистики и других разделов филологической науки (подробную библиографию работ по русским причитаниям, включая исследования «Причитаний Северного края», составил М.Д. Алексеевский; с ней можно ознакомиться по адресу: <http://mdalekseevsky.narod.ru/biblio-prichit.html>). Сразу после выхода сборника в свет начали обсуждаться собственно лингвистические особенности составивших его причитаний – первые комментарии к языку плачей написал сам Е.В. Барсов, который кратко отметил их наиболее яркие черты на фонетическом (цоканье и чоканье, иканье, ляпанье, *л > у* и др.), словообразовательном (полипрефиксальность глаголов, мена в составе слова характерных для общенародного языка приставок и суффиксов на нехарактерные и т. д.), словоизменительном (склонность к диминутивизации, к образованию сравнительных форм прилагательных и наречий и т. д.) и синтаксическом (специфическое управление, синтаксические повторы, синонимические цепочки и др.) уровнях (Барсов 1872: XXII–XXXIII; Барсов 1882: 303–314). Эти черты, взятые в совокупности, сложились в узнаваемый портрет, и сам этот

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.14

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 17-18-01-373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

портрет в той или иной степени детализации, а также отдельные характерные его штрихи (в том числе на лексическом уровне – характерное словоупотребление и наполнение лексико-тематических групп) позже неоднократно обсуждались в научной литературе (см. хотя бы: Воронова, Шапиро 1989; Герд 1997; Горошкова 1962; Горошкова 1965; Горошкова 1966; Гусарова 1988; Гусарова, Федоренко 2006; Евгеньева 1963; Ильина 2008; Пономарева 1992; Толстая 2012).

Сборник Барсова рассматривался и с точки зрения ценности и уникальности представленной в нем диалектной лексики. Первые словари языка плачей составил по предложению И.И. Срезневского сам Барсов, они прилагаются к изданию «Причитаний» 1872–1882 гг. и включают лексику, не зафиксированную в «Опыте областного великорусского словаря» 1852 г. и в «Дополнении» к нему 1858 г., а также «темные» языковые факты. В переиздании «Причитаний» в серии «Литературные памятники», подготовленном К.В. и Б.Е. Чистовыми (1997), встречаем развернутый текстологический комментарий, направленный на установление аутентичного облика и значения отдельных, ошибочно записанных или подвергшихся барсовской гиперкоррекции, слов и фраз (большинство из них диалектные, наиболее сложные для восприятия и передачи собирателем и публикаторами)<sup>2</sup>; ту же цель во многом преследуют представленные в переиздании подробные построчные примечания<sup>3</sup>. Такой подход («выравнивание» неясных фактов по аналогиям в диалектной системе Заонежья и поиск параллелей в языке фольклора) основан на признании того, что лексика «Причитаний» имеет или хождение в других фольклорных текстах (как минимум еще в былинах, т. е. не привязана исключительно к жанру lamentации), или реальную системно-языковую базу (функционировала / функционирует / может функционировать в диалектной речи Заонежья или – шире – Русского Севера). Аналогичную оценку лексикона «Причитаний» дают составители «Словаря русских народных говоров», включая языковые факты из сборника в свой диалектный компендиум.

Вопрос этот, однако, не решается однозначно. Уже Л.Н. Майков и М.К. Азадовский заговорили о несоответствии стиля и языка причитаний, записанных от И.А. Федосовой, типичным образцам народных плачей, в том числе северновеликорусских, и об огромной роли «лич-

<sup>2</sup> О значимости работы по комментированию и исправлению ошибок в сборнике Барсова К.В. Чистов писал еще в 1973 г. в статье «Текстологические проблемы поэтического наследия И.А. Федосовой» (Чистов 1973).

<sup>3</sup> Этим способом внесения ясности в текст пользовался и Барсов в первом издании сборника.

ного почина» Федосовой. Проблема уникальности текстов Федосовой, а значит, и статуса языковых единиц, в них бытующих (следует ли – и в каком объеме – признавать их элементами идиостилия или они имеют системно-языковой характер), стоит перед исследователями до сих пор (см. об этом: Чистов 1997; Алексеевский 2011); высказывались в том числе предложения считать «Причитания Северного края» сборником авторских (а не фольклорных) произведений (см., например: Харитонова 1986; Харитонова 1987). Однако несомненны следующие факты: а) причитания, записанные от Федосовой, строятся на традиционных для северной ламентации поэтических формулах и сохраняют элементы обрядности, присущей этому региону (см.: Чистов 1997); б) лексические единицы, записанные Барсовым из уст Федосовой и долгое время находившие подтверждения, были зафиксированы в свободном употреблении в Заонежье и сопредельных регионах во второй половине XX в. и вошли в «Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей» (примеры см.: Герд 1997: 613–615). Не следует забывать и о многочисленных словарных статьях в СРНГ, где лексемы атрибутируются материалами Барсова и реальными языковыми контекстами. Исходя из этого, наиболее удачной следует признать компромиссную позицию А.С. Герда (которую с точки зрения фольклористики разделяет и К.В. Чистов (Чистов 1997)): «По-видимому, многие из слов, употребляемых И. Федосовой в причитаниях и кажущихся нам сегодня особенными, чисто фольклорными, были достаточно широко известны в бытовой свободной диалектной речи в Заонежье в XIX в. <...> Скорее всего, ее словарь причитаний – это лексика живой обиходной диалектной речи Заонежья XIX в. в яркой, повышено эмоциональной поэтической форме» (Герд 1997: 616)<sup>4</sup>.

Средством достижения поэтического накала А.С. Герд предлагает считать, в частности, уменьшительно-ласкательные суффиксы (см., например: *приворотчички* ‘привратники’ (Б 1: 25), *тоскичушка* (Б 1: 28), *родышка* ‘родственник’ (Б 2: 237) и мн. др.). Думается, к числу экспрессивных элементов, появление которых обуславливают, с одной стороны, требования фольклорного произведения вообще или жанра ламентации в частности (в его северном, «центрально-карельском»

<sup>4</sup> Ср. еще схожее мнение Е.Л. Березович и С.М. Толстой по этому вопросу: «Невнимание к материалу фольклора нередко мотивируется особым статусом фольклорной лексики, ее “наддиалектным” характером. Между тем в большинстве случаев это как раз лексика региональная и диалектная, хотя и стилистически и поэтически окрашенная, и ее полноценное изучение возможно только в контексте диалектной лексикологии» (Березович, Толстая 2019).

изводе), а с другой – авторская индивидуальность И.А. Федосовой<sup>5</sup>, нужно отнести еще:

– аугментативные суффиксы (ср. случаи типа *удовщицо* ‘вдовец’, *посиделицо* ‘седой человек’ (Б 1: 83) и под.);

– полипрефиксальность глаголов и прилагательных или префиксацию традиционно бесприставочных форм (*приизвеяться* ‘повеять (о ветре)’ (Б 1: 25), *приоббать* ‘оговорить, осудить’, *приограть*, *приоблать* (Б 1: 29), *вспородить* ‘родить’ (Б 1: 31), *пораздяти* ‘разделить’ (Б 1: 49), *удоведаться* (Б 1: 86), *сукрашаться* (Б 2: 160), *взычный* ‘зычный’ (Б 1: 64), *запростейший* (Б 1: 119), *смолчливый* (Б 1: 182), *пошаг* ‘шаг’ (Б 2: 366) и мн. др.);

– традиционные для фольклора сложения (*крутоскладнее сголовице* (Б 1: 25), *скатерти тонкобранные* (Б 1: 26), *доброумыце* (Б 1: 40), *большевытнный* ‘о человеке с хорошим аппетитом’ (Б 1: 56), *пеленчѣнки розномокрые* (Б 1: 67), *рассказы правосуице* (Б 2: 64), *слововольная солдатка* (Б 2: 169), *огни скоропляице* (Б 2: 279), *своесильно* (Б 2: 299), *пусторичыце* (Б 2: 456), *угрюм-струистая речка* (Б 2: 388) и мн. др.);

– номинализацию предикативных конструкций (которая, будучи яркой чертой карельских причитаний, специально интересовала С.М. Толстую (2012), ср. ее примеры: *баенна истопицичка, ключевая водонощица, рыболовушек* и мн. др. Близкий механизм, как видится, реализуют случаи типа *светное живленьицо* ‘жизнь на белом свете’ (Б 1: 30), *молитвы изутробные* (Б 2: 70), *прядимая, судимая бесѣдушка* ‘беседа, собрание девушек, где они прядут и разговаривают’ (Б 2: 433) и др.);

– окказиональные слова, образующиеся путем повтора корня соседнего слова («И уж я всякий приводы приводила» (Б 2: 433), «И обмундеря вас в мундеры сукон серых» (Б 2: 140), «И все на двух ступах меня да ведь иступают, И на двух словах меня да приоббают!» (Б 2: 299), «И со обиды во лугах он становился, И со кручины во шатры тут общатрился» (Б 2: 405), «И хорошо да я жену свою повыучу, И школьно-нашкольно, детина я, повышколю!» (Б 2: 289) и др.).

<sup>5</sup> Перечисляемым ниже единицам, однако, нельзя отказать и в возможности системно-языкового функционирования – учитывая принципиальную открытость и свободу диалектной системы, с одной стороны, и статус этих слов как потенциальных, интуитивно понятных носителю языка, с другой стороны. Думается, окончательное решение о характере лексических фактов («причетное слово, употребленное И.А. Федосовой» или «наличествующий языковой элемент») должно приниматься индивидуально – или не может быть принято вовсе (если слово существовало в середине XIX в., но не было зафиксировано, а теперь уже не существует и зафиксировано не будет). Наш список не окончателен, а гипотетичен и основан на высокой степени вероятности.

Не исключено, что «фольклорной вольностью» объясняются также другие случаи свободного обращения с аффиксами:

– мена в составе слова характерных для общенародного языка приставок и суффиксов на нехарактерные (*обсиротить* ‘осиротить’ (Б 1: 33), *засмотреть* ‘присмотреть’ (Б 1: 68), *возгорчиться* ‘огорчиться’ (Б 1: 116), *сторопиться* ‘заторопиться’ (Б 2: 285), *обходимый* ‘обходительный’ (Б 1: 81), *пустылый* ‘опустевший’ (Б 1: 123), *приоденый* ‘приодетый’ (Б 2: 200), *очимый* ‘очный’ (Б 2: 282), *говоручий* ‘говорливый’ (Б 2: 285), *ходаталя* ‘ходатай’ (Б 2: 68), *подпоясанось* ‘подпоясавшись’ (Б 2: 289) и мн. др.);

– депрефиксация – «изъятие» префиксов из традиционно префиксальных форм (*мавать* ‘помавать’ (Б 1: 144), *затыльник* ‘подзатыльник’ (Б 2: 236) и др.).

Возможно, сюда же следует отнести случаи включения в состав слова экспрессивных компонентов, как в случаях *несомножечко* ‘немножко’ (Б 1: 80), *горековать* ‘горевать’ (Б 1: 93) и др.

Остающийся за пределами этого списка (который, как видно, во многом формируется словообразовательными процессами) лексикон «Причитаний» должен в основе своей представлять системно-языковой субстрат (узальную диалектную основу фольклорного текста).

Однако несмотря на то, что «Причитания Северного края» уже полтора века служат благодатнейшим материалом для разного рода исследований, и несмотря на включенность барсовской лексики в лексикографические источники, вопрос атрибуции, полноценной словарной фиксации и обработки ее массива до сих пор не решен. На эту проблему указывала С.М. Толстая, которая обратила внимание, что в СРГК многие слова, зафиксированные у Барсова, отсутствуют (приведем ее список: *безуенный, бесповинно, бындырь, ватулить, варежинка, водыльник, гимерить, гнехать, горепашница, грубый* ‘скучный’, *гулить* ‘литься’, *гупельый, жольпать, жуплянице, займиштаться, загуркаться, залосно, застрочённый, здынуть* ‘желать’, *изберень, изрыхла, кокоша* ‘кукушка’, *неиуточка* ‘невестка’, *наеданыце, написаныце, рутить* ‘лить слезы’, *стольпаться* ‘бродить толпами’ и мн. др.), а «значительная часть (несколько сот слов) русской диалектной лексики в “Словаре русских народных говоров” документируется исключительно олонечскими материалами Е.В. Барсова» (Толстая 2012). Приведем только некоторые примеры<sup>6</sup>: *горепашница* ‘бедная, несчастная женщина’ (СРНГ 7: 35), *добротинка* ‘ласкательное слово (по отношению к дочери в причитании)’ (СРНГ 8: 79),

<sup>6</sup> Здесь и далее в списках недостаточно обработанных с точки зрения лексикографии слов указываются как собственно диалектные факты (то, что претендует на статус системно-языкового субстрата в причитаниях), так и фольклорная лексическая «надстройка».

*доброумие* ‘хорошее расположение духа’ (Там же), *жупляньице* ‘пение, щебетание (птиц)’ (СРНГ 9: 227), *задёрнеть* ‘зарасти травой, покрыться дерном’ (СРНГ 10: 54), *задумный* ‘задушевный, заветный’ (Там же: 71), *искат-гора* ‘крутая гора’ (СРНГ 12: 214), *мутарсливый* ‘связанный с мытарствами, муками’ (СРНГ 18: 367), *надеточка* ‘одежда’ (СРНГ 19: 233), *наставить веку* ‘продлить, удлинить жизнь’ (СРНГ 20: 187), *нешутка* ‘невестка’ (СРНГ 21: 211), *ничёхушка* ‘бранно о женщине’ (Там же: 247), *обоча* ‘рядом, обок’ (СРНГ 22: 185), *обрещаться* ‘происходить, случаться’ (Там же: 205), *оклочина* ‘уключина’ (СРНГ 23: 128), *опришенный* ‘лишенный чего-либо; обездоленный; находящийся за пределами чего-либо’ (Там же: 298), *оскорбить* ‘омрачить, опечалить (скорбью, печалью)’ (СРНГ 24: 15), *осошек* ‘шесток’ (Там же: 49), *остолопиться* ‘остолбенеть (от испуга, изумления и т. п.)’ (Там же: 73), *отрад* ‘отрада, радость’ (Там же: 289), *очимый* ‘очный’ (СРНГ 25: 67), *племнятко* ‘племянник’ (СРНГ 27: 109), *побочась* ‘сбоку, рядом’ (Там же: 202), *повону* ‘снаружи’ (Там же: 259), *подгоряться* ‘подсыхать, вянуть, выгорать’ (Там же: 380), *понутру* ‘изнутри’ (СРНГ 29: 277), *посрекаться* ‘отнестись к кому-л. с осуждением, насмешкой’ (СРНГ 30: 205), *постатейный* ‘разумный, хороший’ (Там же: 216), *потужать* ‘принуждать (отправиться куда-л.)’ (Там же: 314), *придрока*, *придрокушка* ‘нежная забота, ласковый уход за кем-л.’ (СРНГ 31: 195), *притолакивать* ‘притоптывать’ (СРНГ 32: 18), *размануть* ‘раздвинуть, развести в разные стороны’, ‘раскрыть (сомкнутые веки, губы)’ (СРНГ 34: 12), *ржаветь* ‘ныть (о сердце)’ (СРНГ 35: 93), *рушит* ‘ронять, рассыпать что-л.’ (Там же: 290), *саватинки* ‘погребальное одеяние из белой ткани, саван’ (СРНГ 36: 14), *сочудиться*, *обчудиться* ‘сотвориться, произойти’ (СРНГ 40: 95; 22: 267), *спацливый* ‘ласковый, заботливый (о человеке, народе)’ (СРНГ 40: 126), *срекаться* ‘удивляться’ (Там же: 314), *стольтаться* ‘шататься, слоняться, бродить компаниями’ (СРНГ 41: 224), *суровство* ‘смелость, удаль’ (СРНГ 42: 285) и мн. др.

Существуют и другие лексикографические проблемы, связанные с языковыми фактами из этого сборника. Рассмотрим их подробнее (не претендуя, однако, на исчерпывающее представление материала, в режиме предварительного обзора), опираясь преимущественно на данные СРНГ (как вторичного компендиума, составители которого ставили задачей фронтальный просмотр «Причитаний» и включение материалов из них в словарь) и СРГК как основного источника по системе говоров Заонежья и сопредельных территорий.

1. Нередко в «Причитаниях» встречаются слова, которые зафиксированы в диалектных словарях (в СРНГ и «северных» источниках – «Словаре говоров Карелии и сопредельных областей», «Словаре вологодских говоров», «Архангельском областном словаре», «Словаре

говоров Русского Севера», в «старых» словарях региона – компендиумах Дилакторского, Подвысоцкого, Куликовского и др.), но в тексте они имеют необычную семантику – и в этом значении в лексикографических источниках не упоминаются или снова атрибутируются только материалами Барсова и/или О.Х. Агреновой-Славянской, также работавшей с И.А. Федосовой.

- *гряновитый* ‘тяжелый, грозовой (о туче)’ – «И нынь под тученькой ты ходишь гряновитоей, И ты под облакой ведь е да страховитоей!» (Б 2: 67) (не исключена контаминация *грановитый* ‘особенно красивый, обладающий высокой степенью реализации основного качества’ и *грянуть*);

- *залучить* ‘взять, получить’ – «Мы с тобой, моя спорядная суседушка, Перед Господом Владыкой согрешили, знать; Видно, тяжкого греха да залучили!» (Б 1: 32);

- *затыльник* ‘подзатыльник’ – «Да хранит тебя Микола многими-лосливой <...> От тычков-пинков ведь он да от затыльников!» (Б 2: 236);

- *мешаться* ‘терять дорогу, блудить в лесу’ – «Ты по малым шла тропинкам, Не мешалась ли? Темным лесушком ты шла да не блудила ли?» (Б 1: 127);

- *обходимый* ‘обходительный’ – «Обходимая со добрыма со людшкам» (Б 1: 81);

- *остуда* ‘о чужбине’ – «Нам не по уму остуда-чужа сторона, Не по совести остудней блад-отецьской сын» (Б 1: 83);

- *подугольный* ‘живущий по соседству’ – «соседки подугольные» (СРНГ 28: 226);

- *примениться* ‘привыкнуть’ – «Приминимся, спацлива родна дяденька» (Б 1: 146);

- *речной* ‘относящийся к речи’ – «речна поговорюшка» (Б 2: 349);

- *смашный* ‘о знаке договоренности, согласия’ – «И ты не позвала на крепку меня думушку / И на смашное на крепкое рукобутьице» (Б 2: 329); ср. в СРНГ 15: 107 из словаря Подвысоцкого: арх., беломор. *смашная котляна* ‘объединение нескольких артелей охотников на морского зверя в одну на какое-либо время’. «Смашная, если несколько судов съезжаются, без предварительного соглашения, к одной наледнице, и по условному знаку (маханием чем-либо с судов, – отчего, видимо, и произошло слово *смашная*<sup>7</sup>) сговариваются на этот соб-

<sup>7</sup> Неверная интерпретация А.И. Подвысоцкого: *смашный* здесь нужно связывать не с глаголом *махать* ‘делать взмахи, движения по воздуху’, а с фактами со вторичной семантикой типа карел. *смахаться* ‘сойтись, сблизиться, вступить в интимные отношения с кем-н.’ (СРГК 6: 166), олон. *пола с полой смашнулася* ‘о достижении договоренности о ком, чем-л.’ (СРНГ 38: 347).

ственно раз промышлять вместе и разделить добычу поровну между участвовавшими»;

- *спорыданье, спорыданьице* ‘восход солнца, начало утра’ – «Из-по ранному было по утрышку, До раннего петунья воспеваньица, До уныла соловьиного жупляньица. До ранней зори спорыданьица» (Б 1: 113);

- *тонконог* ‘бран. о человеке’ – «И да што я скажу, победная голу-вущка, И я про этих злодиев супостатых, И я про этих вертунов да самохватных, И я про этих тонконог да вихреватых!» (Б 2: 220).

2. В ряде случаев составители СРНГ: а) не могут сформулировать значение слова, употребленного в «Причитаниях», б) делают это некорректно, в) в том числе ошибочно выделяя фразеосочетания.

- а) *вершала* ‘?’ – «И тут подхватя вершала да все молодыи Как тобя, нашу скачёную жемчужинку, И посадя как на стульица кленовыи; И во руки оны берут да бритвы вострыи, И оны брить да будут желтыи кудёрышка!» (Б 2: 55) (скорее всего, из *фершала* < *фельдшеры*, особенно учитывая контекст – рекрутское причитание, где часто упоминаются государственные, в частности армейские, чины);

- *гозёбка* ‘?’ – «И приезжали-то к нам в редкую любимую гозёбку По хорошему-то лету красному!» (Б 1: 219) (по всей видимости, то же, что *гостёба, гостёба* (сев.-рус.) – ‘пребывание в гостях, гостеприимный дом’ (СРНГ 7: 90; СРГК 1: 380));

- *засмотреть* ‘?’ – «Я еще дарю вас, белых лебедушек, За ваше за великое желаньице, Прилетали вы к носатой моей ластушке, Засмотрели вы болезной ю постелюшке» (СРНГ 11: 46) (обращение к другим контекстам в сборнике позволяет понять, что *засмотреть* – аналог *посмотреть, увидеть*, ср.: «За крестьянином была бы лучше бедным, У родимой я жила бы столько родинки, Во глазах были б сродчи мои сроднички; Засмотрела бы я братца-света белого, Я сердечных своих плёмняток!» (Б 1: 128));

- *котурн* ‘?’ – «За ставом да дорогая была ткиюшка; Из котурна досужа рукодельница Вышивала всяки разны полотенечки» (Б 1: 106); вероятно, речь идет о картоне (ср. литер. *карта, картон*). В народной лексике вышивания встречаем арх., пск. *карта* ‘рисунок узора для вышивания, который наклевался на матерю и по нему вышивали золотом’, вят. *шить на картах* ‘вышивать с применением такого рисунка’; нижегор. *картулим* ‘красный бумажный шнурок или нитка, используемые крестьянами при изготовлении кружев или женских ожерелий-грибатов’. В западной и северо-западной диалектной лексике ткачества, сохранившей исконное значение заимствования, видим Лит. ССР *картовый* ‘хлопчатобумажный’, *картунник* ‘сарафан’, Латв. ССР *картунный* ‘ситцевый’, пск. *картяные оборки* ‘шнурки из веревок’

(СРНГ 13: 98–107). Ср. здесь известные диалектные обозначения хлопчатобумажной ткани, ситца: влад. *бумажина*, свердл. *бумажинка*, *бумажинка*, олон., влад. *бумажка* и пр. (СРНГ 3: 275);

- *морозница* ‘?’ – «Повону стоит горница, Понутру стоит морозница» (Б 1: 144) (слова нет в «северных» словарях; вероятно, речь идет о холодной пристройке в доме);

- *наокол* ‘?’ – «Стань-послушай, мое стадушко детиное, Кругом-наокол желанной своей матушки!» (Б 1: 46) (значение легко выводимо и должно выглядеть как ‘около’);

- *отряхнуться* ‘?’ – «Отряхнулась я от светлой новой светлицы, Отрешилась самоваров я шумячих» (Б 1: 52) (значение ‘отказаться’ выводится не только из контекста, но и по аналогии с однокоренными глаголами: без указ. м. (Даль) *отряхиваться* ‘отговариваться, отнекиваться’, сев.-двин. *отряхнуть* ‘оттолкнуть’ и др. (СРНГ 24: 309–310));

- *прокладбище* ‘?’ – «Походить стану хоть, белая лебедушка, На гульбицю я, на прокладбицо Со этыма красныма девушкам» (Б 1: 113) (< диал. шир. распр. *проклад*, *проклада* ‘жизнь, полная довольства’ (СРНГ 32: 156), поэтому значение можно сформулировать в виде ‘отдых, развлечение’);

- *скрозекозный* ‘?’ – «Будут земский вси избы испражнятися, Скрозекозны судьи да присылатися» (Б 1: 234) (? < *строекозный* < *строить козни* – с типичной альтернативой *к > т* и протетическим *з*; вставка *з* возможна также вследствие притяжения к форме предлога *скрозь* ‘сквозь, через’; тогда *скрозекозный* – ‘такой, который чинит неприятности’);

**б)** *изрыхла* ‘злобно, неласково’ (учитывая соседство глагола *порозреться* ‘разозлиться’ (см. далее) и наречия *искоса*) – «И хотя ж умны светы-братцы богоданны, И столько вовремя оны да поросходятся, И на меня, бедну горюшу, порозроуются, И станут искоса ведь братьница поглядывать, И станут изрыхла победной поговаривать» (Б 2: 150); ср. в СРНГ 12: 170: *изрыхла* в том же контексте – ‘время от времени?’;

- *ликоваться* ‘любезничать, миловаться’ – «Ты смотрела ли, горюшица победная, Как душа да с белым телом ликовалася, В друго-светно как живленьце справлялася?» (Б 1: 90); ср. в СРНГ 17: 46–47: *ликоваться* ‘бороться с предсмертными мучениями [?]’;

- *светное живленьце* ‘земная жизнь’ – «Вы простите, спорядовы вси суседушки, Мою милую, надежную семеюшку <...> Со светным его да все живленьцом» (Б 1: 30); ср. в СРНГ 36: 268: *светный* ‘светлый, чудесный’.

**в) *патрошить*** ‘терзать, потрошить’; ср. в СРНГ 25: 275: *патрошить* (чью-нибудь) головушку ‘разбирать чье-нибудь дело в суде’ – «Приедут как судьи неправосудные, Будут патрошить надежную головушку»;

▪ *постывать* ‘быть’; ср. в СРНГ 30: 245: *постывать в живности* ‘побыть живым [?]’ – «Сколько розана травы да побывало, Столько в живности дите да постывало, Воспокинуло крестову свою матушку»;

▪ *сколотный* ‘тяжелый, хлопотный, несчастливый’; ср. в СРНГ 38: 61: *сколотная жирушка* ‘фольк. тяжелая, хлопотная, несчастливая жизнь’ – «Будешь жить да без надежной как семеюшки Во сколотной, во маетной этой жирушке» (Б 1: 40).

**3.** Ряд барсовских контекстов не учтен составителями СРНГ и не входит в иллюстративную зону к словам, отмеченным на других территориях, а значит, мы сталкиваемся с проблемой неверной ареальной атрибуции диалектных фактов.

▪ *беспоместный* ‘бездомный, не имеющий своего хозяйства’ – «И како да е солдатское живленьце, И беспоместного солдату похощеньце!» (Б 2: 216), ср. в СРНГ 2: 273: перм. *беспоместная ворона (сорока)* ‘человек, не живущий долго на одном месте’;

▪ *ведома* ‘известие, сообщение’ – «Ко мне ведому, сестрица, не послала, Письма-грамотки, родима, не писала!» (Б 1: 132); ср. в СРНГ 4: 92: Латв. ССР *вѣдомо* ‘известие, сообщение; приглашение’ (ср. также в СРГК 1: 169: карел. *ведом* ‘известие, сообщение’);

▪ *\*вергать* – «Вергай скрозь землю ты нехресть вся поганая!» (Б 2: 102), ср. в СРНГ 4: 125: без указ. м. (Даль) *вергать* ‘бросать, кидать; швырять’, ‘опрокидывать, валять’ (в причетном контексте фигурирует застывшая форма императива в составе злопожелания со значением ‘провались сквозь землю’, ср. бранные карельские выражения в СРГК 1: 173: *вергой ты носит, носи ты вергой, пой к вергою*);

▪ *загордеть* ‘загордиться, заважничать’ – «И загордела я, невольна, заботатела» (Б 2: 324); ср. в СРНГ 10: 21: калуж., курск., орл., дон., Азерб. ССР *загордеть* ‘то же’;

▪ *испражняться* ‘упраздниться, уничтожиться’ – «Будут земский вси избы испражнятися, Скрозькозныи судьи да присылатися» (Б 1: 234); ср. в СРНГ 12: 243: челяб. *испражнить* ‘упразднить, уничтожить’;

▪ *оввоц(а)* ‘овощ’ – «И дает оввоцей сады она зелѣныи, И наградит она луга да сенокосныи» (Б 2: 471); ср. в СРНГ 22: 12: перм., свердл. *оввоца* ‘то же’;

▪ *подробну* ‘отдельно’ – «Скажи низкое поклонно челобитьце От меня ты, от печальной головушки, Всобину да от сердечных моих детушек, Ты подробну от любимой семеюшки!» (Б 1: 165); ср. в СРНГ 28: 159: перм. *подробно*, вят. *подробну* ‘отдельно; порознь’;

▪ *понижку* ‘низко’ – «И мне-ка поблизку итти да подвигатися, И мне-ка понизку к невольной поклонятися» (Б 2: 364); ср. в СРНГ 29: 259: костр. *понижку* ‘то же’;

▪ *поохотить* ‘захотеть, пожелать’ – «И поохотила на чужу на сторонущу, И отрекнулась от желанных родителей!» (Б 2: 301); ср. в СРНГ 29: 290: вят., пск., смол. *поохотить*, костр., моск., калуж., тамб., курск., тобол. *поохотиться* ‘то же’ (ср. карел. *поохотить* ‘то же’ (СРГК 5: 74));

▪ *праведливый* ‘справедливый’ – «По этим ли законам праведливыим» (Б 1: 234); ср. в СРНГ 31: 52: смол. *праведливый* ‘то же’;

▪ *прокладный* ‘раздольный, довольный’ – «И мы не спустим тепло-красное мое солнышко, И мы со доброго хоромного строеньица, И со прокладной крестьянской этой жирушки» (Б 2: 162); ср. в СРНГ 32: 157: *прокладный* калуж. ‘раздольный, свободный (о жизни, времяпрепровождении)’, перм. ‘спокойный (о жизни)’;

▪ *промахнуть* ‘променять’ – «И промахнула свою вольну эту волюшку И на злодйное великое неволище!» (Б 2: 328); ср. в СРНГ 32: 180: перм. *промахивать* ‘то же’;

▪ *прошутить* ‘промотать, упустить’ – «И будто шуточку, лебедушка, сшутила, Вдруг лучиночку, лебедушка, сломила, И прошутила дорогу да вольну волюшку! (Б 2: 280); ср. в СРНГ 33: 54: костр. *прошутить*, прошутать ‘проиграть, промотать’;

▪ *саморослый* ‘выросший самосевом (о растении)’ – «И там ведь деревьца-то нам не приглянулись, Саморослье ведь нам не прилюбилися!» (Б 2: 365); ср. в СРНГ 36: 99: ленингр. *саморослый* ‘то же’;

▪ *скрынуть* ‘скрипнуть’ – «Вы не скрынте-тко, пожалуста, Да вы пятелки булатнии» (Б 2: 417); ср. в СРНГ 38: 163: влад. *скрынуть зубами* ‘озлобиться’ (букв. «скрипнуть зубами», ср. в СРГК 6: 135: карел. *скрынуть* ‘скрипнуть’);

▪ *тетиночка* ‘струна’ – «И я тонка иду, невольна, как тетиночка, И зелена иду быв вешна травиночка» (Б 2: 327); ср. в СРНГ 44: 106: терск. *тетиночка* ‘то же’.

4. Наконец, многие факты из «Причитаний Северного края» вообще не учтены составителями СРНГ (а значит, они могут отсутствовать и в изданиях XIX–XXI вв., ставших для него источниками) и не зафиксированы в других современных «северных» словарях (СВГ; АОС; СГРС; СРГК и пр.). См. некоторые примеры:

▪ *ветлый* ‘ветвистый?’ – «Уж ты матушка-зеленая елиночка, И рпусти да свои прутьица ты ветлыи» (Б 2: 393);

▪ *вилатый* ‘развилыстый (о дереве)’ – «И растут с корешка ведь лесушка вилатыи, И из-за мала да живут людущки лукавыи» (Б 2: 298);

▪ *волокидушка* ‘бродяга’ – «И, знать, детинушка ведь ты да волокидушка, И, видно, горькая ведь ты да есть-то пьяница» (Б 2: 455) (ср. в СРНГ 5: 52 с другой огласовкой и на другой территории: курск., калуж. *волокита* ‘бродяга, нищий, странник’);

▪ *воместо* ‘вместе’ – «И горы воместо, голубушко, тут столнутя» (Б 2: 389);

▪ *вытолить* ‘высказать, вымолвить’ – «И ты не мог, да все удалой доброй молодец, И ты ни вытолить, детинушка, ни вымолвить» (Б 2: 456);

▪ *\*дайволевать* ‘дать разрешение, позволить’ – «Дайволейте-тко, народ да люди добрыи» (Б 1: 68);

▪ *демян* ‘фимиа́м’ – «Вы демян да этот ладон разжигайте-тко» (Б 1: 101);

▪ *дубровь* ‘птица (какая?)’ – «И отошлю дубровь, невольница, зелёную: “И ты, дубровь моя теперь да все зелёная, И полети да выше лесу по поднебесью...”» (Б 2: 440); ср. формы с другими суффиксами, зафиксированные на других территориях, в СРНГ 8: 241: моск. *дубровец* ‘пташка ремез, юрок, желтоплекая, из рода синиц (?)’, но не та синичка, что вьет гнездо кошелем’, поволж. *дубровик* ‘птица *Emberiza hortulana* Briss., сем. овсянок; овсянка садовая’, яросл. ‘птица *Turdus ilicus* L., сем. дроздовых; дрозд белобровик’;

▪ *заочимый* ‘заочный’ – «И краснослове было мне-ка заочимое И от тебя да от спорядного суседушка!» (Б 2: 318);

▪ *заушенье, подтычина* ‘тума́к, затрещина’ – «Аль по головы дают оны заушенье, Али под белую-то грудь оны подтычину!» (Б 2: 202);

▪ *иней* ‘влажная испарина, роса ?’ – «И по чисту полю ведь тученька катилась, И она инеем ведь тученька садилась» (Б 2: 286);

▪ *кокодило* ‘крокодил ?’ – «И я не зверь теперь пойду да из темна леса, И я не змий плыву теперь да со чиста поля, И не кокодило качусь да со синя моря!» (Б 2: 375);

▪ *крушить* ‘сокрушаться’ – «Тут крушить будет ретливое сердечушко» (Б 1: 40);

▪ *куболёный* ‘любимый, взлелеянный’ – «Прохватись, дочи бажёная, Твоя воля куболёная!» (Б 2: 321) (ср. олон. *куболить* ‘любить, лелеять’ (СРНГ 15: 384));

▪ *мавать* ‘помавать’ – «Она белыма-то ручками мавае, И горьки сама слезы проливае!» (Б 1: 144);

▪ *надоволюшка* ‘удовлетворение потребностей’ – «Надоволюшка победной мне – спрошёная, Буду, горька сирота, я застрочёная!» (Б 1: 67) (ср. арх. *надовольтиться* ‘удовлетворить потребность’ (СРГК 3: 313));

▪ *непоклонный* ‘не любящий кланяться, неучтивый’ – «Была гордая ведь я да непоклонная, Я с соседями была да несговорная» (Б 1: 28) (ср. форму с другим суффиксальным оформлением, записанную на других территориях: влг., новг., пск., перм. *непоклонливый* ‘то же’ (СРНГ 21: 116));

▪ *ополувеку* ‘среднего возраста’ – «Ты поклон держи от старого до малого; Ты старому держи да ради старости, Ты малому держи да ради глупости, Ополувеку поклон да ради похвал!» (Б 1: 114);

▪ *порасклаться* ‘расстаться’ – «И тут разделася, невольна, умывалася, И с дорогой волей, невольна поросклалася» (Б 2: 382) (симптоматично, что для формы *расклаться* в СРНГ и СРГК также не зафиксировано этого значения);

▪ *порозреться* ‘разозлиться, найти причину для недовольства’ – «И на меня, бедну горюшу, порозроются, И станут искоса ведь братьяца поглядывать» (Б 2: 150) (ср. олон. *рыться* ‘браниться, ругаться’, брян. *рытик* ‘нехороший, злой человек’, смол. *рыть рогом землю* ‘быть в крайне раздраженном, возбужденном состоянии’ (СРНГ 35: 319–321));

▪ *поскучиться* ‘? совершить нечто нелицеприятное, пожадничать, поступить нехорошо’ – «Не поскучьтесь-ко, желанныи родители, Не обидьте-тко спащливу мою дяденьку» (Б 1: 183);

▪ *почерпурочка* ‘ковш, черпак’ – «И там ведь водушка живет точно медвяная, И почерпурочка ведь там да золочёная» (Б 2: 366);

▪ *пригурнуть* ‘спрятаться’ – «И ой, за утушкой не серой плывет селезень – И то остудничек плывет да блад отечкою сын, И догонят да водоплаву на серу утушку! <...> И я не знаю же, невольна красна девича, И уже как да може воля удалитися, И во часту тресту ли воля ухититися? Аль заплыть хоче за тихи она заводи, Аль во пристани она да карабельныи И всё под сходенки пригурнуть под дубовыи» (Б 2: 432) (слово может быть контаминантом двух диалектных глаголов – *гунить* ‘утихать, успокаиваться, дремать’ (вероятно, первоначально детский поведенческий глагол), ср. арх., олон., новг. *пригунуть* ‘притихнуть, примолкнуть, успокоиться’ (СРНГ 31: 183), и *гуркать* ‘ворковать (о птицах)’ (ономатопей) – неслучайно в контексте, где фигурирует лексема, девичья воля уподобляется утке);

▪ *пусторечыце* ‘пустая болтовня’ – «И пусторичыца ль, невольница, набаяла, И горькой пьяницей тебя ли не обхаяла?» (Б 2: 456);

▪ *пустылый* ‘опустевший’ – «Как пустылая родима буде родинка» (Б 1: 123);

▪ *свирепиться* ‘злиться, браниться’ – «Тут свирепиться желанной буде батюшка» (Б 1: 182);

▪ *сдиять доброе здоровьице* ‘поздороваться’ – «Я на срету сдию доброе здоровьицо» (Б 1: 69);

▪ *севчи* ‘сеять’ – «Будут пахари на чистых на полюшках Севчи да на распашистых полосушках» (Б 1: 27);

▪ *скороплящий* ‘ярко горящий’ – «И издываюца огни да скороплящи» (Б 2: 279);

▪ *слововольный* ‘свободолюбивый, не стесняющийся в выражениях’ – «И от невестушек слыву да я, голубушек, И слововольной солдаткой самовольной!» (Б 2: 169);

▪ *сподбаять* ‘уговорить’ – «И подманули тебя, девушку, сподбаяли, И всё на ласковых прелестных словечушках!» (Б 2: 302) (хотя ср. в (СРНГ 27: 334) возвратную форму: сев.-двин. *подбаяться* ‘поддаться на уговоры, склониться к чему-л.’);

▪ *стопочка* ‘о чем-л. прямо, не шатающемся, вертикально расположенном’ – «И на походочку ведь он да е не стопочка» (Б 2: 288) (ср. арх. *стопко* ‘прямо, не кренясь’ (СРГК 6: 350));

▪ *стрядня* ‘трудовая страда’ – «Нынь стрядня да пора-времечко рабчее, Пришло времечко теперь да сенокосное!» (Б 1: 199);

▪ *траторить* ‘тратить, спускать’ – «И в кабаках да почастёшеньку усиживать, И зелена вина, детина, напиваешься, И туды траторишь ведь ты да золоту казну!» (Б 2: 455);

▪ *угрюм-струистый* – «И мы от корешка плести будем плотнёшенько, И осередь да этой русой твоей косыньки И мы выплетем кругло-малое озёрышко И всё без этих малогребных ведь лоточек! И мы еще да столько, белая лебедушка, Как во твоей да мелкопрядной русой косыньке И мы еще угрюм-струисту ричку быстрю» (Б 2: 388), где *угрюмый* в составе сложения может значить ‘расположенный в темном, труднодоступном месте’ (олон., арх.), ‘имеющий неровную, с резкими подъемами и ямами, поверхность (о берегах)’ (арх.), а также обозначать интенсивность: ср. морд. *угрюмо* ‘очень, сильно’ (тогда *угрюм-струистый* – ‘быстроструйный’) (СРНГ 46: 259–260).

В результате даже такого, весьма беглого, обзора лексикографических проблем, связанных с фиксацией и интерпретацией барсовских фактов, установления массива слов – собственно ли фольклорных или претендующих на системно-языковой статус, – которые остаются уникальными для федосовских плачей, становится очевидно, что «Причитания Северного края» могут и должны рассматриваться в качестве отдельного источника диалектной лексики Русского Севера. При этом, как показывает опыт составителей СРНГ, обработка «Причитаний» в «штатном» режиме, наряду с другими фольклорными и языковыми источниками, оказывается недостаточной: при таком подходе не всегда возможно досконально учесть все лексические факты и адекватно установить их значение. Происходит это из-за специфического для этих текстов синтаксиса, принятого публикаторами отражения на письме некоторых фонетических диалектных особенностей, характерного словообразования и плотного «хода» диалектной лексики. По всей видимости, наилучший способ

полного учета<sup>8</sup> (с последующими задачами атрибуции и интерпретации) обсуждаемых фактов – создание словаря «Причитаний Северного края» (in *taxima* – полного словаря причитаний Русского Севера, куда бы на широком фоне вошли и барсовские материалы), о необходимости которого говорила С.М. Толстая (2012)<sup>9</sup>.

Такой словарь должен содержать все без исключения лексемы, не имеющие статуса литературных слов, которые встречаются в барсовском сборнике. Словарная статья должна включать слово в исходной форме; грамматическую информацию о нем; его толкование; возможные варианты (фонетические и словообразовательные), которые фигурируют в «Причитаниях»; указание на частотность слова в сборнике; иллюстративную зону (контексты употребления). Для того чтобы приблизиться к пониманию, является ли слово фольклорным или представляет собой системно-языковую единицу, необходимо сопоставление барсовских фактов с данными других фольклорных источников, языковых компендиумов и картотек и включение в словарную статью сведений о функционировании лексемы в текстах других фольклорных жанров или о фиксации ее в словарях как факта реальной диалектной речи. По возможности желательно указание на происхождение слова (если оно является «темным»). Приведем пример такого лексикографического описания:

НЕСУТКА, и, ж. Сущ. Невестка. 1 употр. *Видно, долго я к тебе да собиралась? Я у братищов еще утрось подавалася, У ветляных несуток домогалася...* (Б 1: 44).

<sup>8</sup> И, как сейчас уже стало понятно, способ единственный – принимая во внимание тот факт, что СРНГ близится к концу алфавита, а других масштабных вторичных диалектных компендиумов отечественная лексикография не предлагает, равно как трудно представимо сегодня переиздание СРНГ с внесением исправлений в уже вышедшие статьи (планируемый выход дополнений к СРНГ может решить проблему недостаточной фиксации барсовских фактов, если составители специально заострят на этом внимание).

<sup>9</sup> Необходимость создания фольклорных словарей (словарей жанра, локальной традиции, отдельного памятника, идиолекта исполнителя) давно обоснована и имеет прочную традицию в отечественной гуманитаристике. Наиболее ярко этот опыт реализуют представители курской школы лингвофольклористики, см. хотя бы Бобунова 2000а; 2000б; 2000в; 2014; Бобунова, Хроленко 2000; 2009; Петренко, Хроленко 2000; Праведников 2010; Хроленко 2000; 2009; обзор трудов курских лингвистов см. в: Праведников 2019. С точки зрения принципов составления фольклорных тезаурусов полезно еще ознакомиться с работой: Никитина, Кукушкина 2000.

Варианты: НЕШУТОЧКА. 3 употр. НЕШУТУШКА. 47 употр.

♦ Слово может происходить от глагола типа влад. *нишуть* ‘молчать, не вымолвить ни слова; не шелохнуться, не двинуться’ (СРНГ 21: 251), который связан с диал. *нишнуть* ‘молчать, не издавать никакого звука’, яросл., арх., влг., зап.-брян. *нишкнуть*, *ничкнуть*, *ничхнуть* ‘то же’ (СРНГ 21: 248). Эти глаголы наряду с урал. *ничкать* ‘давить, прижимать лицом к земле’, наречием *нишкѡм* ‘потихоньку, молча, втихомолку, тайком’ (курск., тамб., юж.), ‘унижаясь, униженно; сгибаясь, пригибаясь к земле, книзу’ (пск.), а также существительными типа пенз. *нишнѹк* ‘молчаливый, застенчивый человек’ (СРНГ 21: 248–249) восходят к гнезду *ниц*, *никнуть*, *ничком*. Тогда *нешутка* ‘сноха, невестка’ – «та, которая молчит, ведет себя тихо», что вполне соответствует реальному бесправному положению младшей снохи в семье мужа. Возникновение *не-* на месте *ни-* связано, вероятно, с переразложением слова вследствие дестимологизации, не исключено, что под влиянием слова *невеста*.

Ср.: НЕШУТУШКО, а, м. Сущ. Ласковое обращение к человеку. *Над тобою непогодушка бушуе, Буйны ветрушки лицо что бороздуе, Над головкой стремушки летае, А копытом конюшки топтае, – А ты спишь все спишь, ветляный мой нешутушко* (Агренева-Славянская, 1887–1889).

НЕШУТОЧКА, и, ж. Сущ. Ум.-ласк. к НЕШУТКА (см.). 3 употр. *И как спацливый ветляный нешуточки И меня стритили на широкой на уличке И принимали за любиму меня гостыцу...* (Б 2: 173).

НЕШУТУШКА, и, ж. Сущ. Ум.-ласк. к НЕШУТКА (см.). 47 употр. *И обситрили ветляну вы нешутушку / И со стадушком ведь вы да со дитыным...* (Б 2: 124).

Пока масштабный проект по созданию словаря «Причитаний Северного края» не осуществлен, оказывается полезной и «точечная» работа – анализ отдельных лексических фактов, особенно тех, на которые мы уже много раз обращали внимание в ходе этой статьи, – не зафиксированных в диалектных словарях или документируемых только в сборнике Барсова<sup>10</sup>. Такие слова претендуют на архаичность: судя по

<sup>10</sup> Этому посвящены две наши публикации: Сурикова 2017; Сурикова 2019. В первой детально рассматриваются семантические диалектизмы – дериваты глагола *пахать* и глагол *отлить*, имеющий в одном из плачей нетривиальное контекстное значение. В центре внимания второй статьи – широко понимаемая социальная лексика: некоторые термины

всему, они вышли из свободного употребления: как минимум ко второй половине – концу XIX в., а возможно, и раньше, сохранившись только в обрядовом дискурсе. Кроме того, многие из этих лексем являются «темными» и требуют, помимо атрибуции, еще языковой интерпретации. Ср., например, слово *нечехушка* («У тебя жена – нечехушка, И всё не белая рубахушка!» (Б 2: 457)), которое документируется в СРНГ 21: 247 только материалами Барсова и фиксируется в форме *ничёхушка*. К.В. Чистов в комментариях к переизданию Барсова выдвигает следующую версию относительно происхождения слова: «*нечехушка* – по-видимому, то же, что *ничевуха* – никчемная, неумелая» (Б 2: 596). Это предположение верно только по отношению к семантике лексемы, называющей неумелую, неопрятную женщину, и недопустимо для объяснения ее формы. Более удачным представляется возведение слова к гнезду \**česati*, в котором возможны экспрессивные замены \**s* > \**x* и вариативность корневого гласного (см.: ЭССЯ 4: 85–86). С семантической точки зрения версия тоже не проблематична: продолжения \**česati* имеют две генеральные смысловые линии: ‘чесать’ и (вторично) ‘бежать, спешить’ (Там же), объединяющиеся семей «совершать активное действие». Последняя доминирует, например, в арх. *чэхор* ‘забияка, драчун’, *чэхорной* ‘задорный, драчливый’ (< \**čexrǫ* < \**čexrati* / \**česrati* < \**česati*) (Там же: 33). *Нечехушка* ‘неряха, неумелая’ может восходить к \**česati* как в первом, так и во втором значении и прочитываться, соответственно, как «та, которая не причесана» (ср. тамб., курск., пск., яросл. *нечёса* ‘человек, не причесывающий своей головой’ (СРНГ 21: 206)) или как «та, которая не совершает активных действий» (ср. простореч. *не чесаться* ‘быть активным, быть готовым к действиям’: *Пора ехать, а он еще и не чешется, Ты и не почесался мне помочь* и под.).

В ряде случаев барсовские раритеты позволяют обнаружить народные верования, которые они отражают. Так, интересно словосочетание *кайётная неделька*, употребляющееся в сговорном плаче от лица невесты, сожалеющей, что ее поспешно выдают замуж за нелюбимого: «И вы послушайте, желанный родители! Уж вы думайте-тко думу, не продумайтесь! И ваша думушка, родители, часовая, Моя жирушка, родители, вековая; Кайётная неделька в году сбудется, Поворотного часочку не бывает!» (Б 2: 279). Вероятно, словосочетание не просто называет момент раскаяния, который ожидает родителей девушки (ср. олон. *кайтный* ‘раскаивающийся, сожалеющий о сделанном’ (СРНГ 12: 304)), но является вариацией обрядового термина, записанного в Ярославской губ.

---

родства и половозрастные номинации, наименования участников и элементов свадебного обряда, характеризующие обозначения людей. Некоторые реконструкции из этих статей будут кратко описаны ниже.

(Пошехонье, 1906–1907): *месяц-кай* ‘первые месяцы после свадьбы, когда молодые, ввиду обычной здесь поспешности при браке, разочаровываются друг в друге и «каются»’ (Там же: 323).

Примечателен в этом смысле еще следующий фрагмент плача: «Тут я Господа Бладыку попросила, За лихих людей я Бога помолила: “Спаси Господи людей да нехороших, Отлей Господи да людям этим злым...”» (Б 1: 226), который может пониматься двояко: или как действительная просьба об отпущении грехов, или как призыв покарать «лихих людей». В зависимости от этого восстанавливается семантика глагола *отлить*: 1) ‘покарать, наказать, воздать по заслугам’, ср. ленингр. *отлить* ‘то же’ – «Господи, отлей им, старых да малых обижали», ленингр., карел. *отлітсья* ‘воздасться за содеянное зло’ – «А мне свекровь говорила, отольётся тебе все» (СРГК 4: 304), а также распространённую пословицу *Отольются кошке мышкины слезы*, ст.-рус. *отлити кровь за кровь* (кому-л.) ‘отомстить кому-л. за кровопролитие’, *отлити свою кровью за (чью-л.) кровь* ‘расплатиться собственной кровью за чью-л. пролитую кровь’ (СлРЯ XI–XVII 13: 258), где отмщение (искупление) представляется как «взаимное» пролитие, своего рода «обмен» физиологическими жидкостями, ассоциирующимися со страданием (крови и слез), а старорусские факты напрямую отсылают к обычаю кровной мести; 2) ‘простить’: связь прощения с отливанием становится более очевидной, если вспомнить практики магического отливания водой или воском с целью избавления от дурного, которые предполагают сливание жидкости, аккумулярующей скверну (перенимающей ее вредоносные черты). Можно предположить, что в строке «Отлей Господи да людям этим злым» эти традиционные представления об изживании негативного переносятся в более абстрактную (религиозно-этическую) плоскость (ср. здесь традиционную формулу *отпускать грехи*, в основе которой лежит похожий образ).

Многие слова из сборника «Причитаний» могут использоваться для уточнения ареала экстра- и собственно лингвистических фактов. Интересны в этом смысле некоторые свадебные термины. Первый из них – *перезовнички*: «И еще вас, милых спорядных суседушек, И я по поздому прошу да всё по вечерку И в вознички ж прошу, невольна, в перезовнички, И проводить меня на чужу на сторонущку...» (Б 2: 434). По наблюдениям А.В. Гуры, «распространение названия послесвадебных визитов *перезва*, *перезов* и т. п. охватывает Минскую, Могилевскую обл. и восточное (гомельское) Полесье Белоруссии, а также Луганскую, Полтавскую, Киевскую, Черниговскую, Винницкую, Ровенскую и Волынскую обл. Украины» (Гура 2012: 778). В СРНГ 26: 110 приводится лексема *перезов* ‘переезд невесты в дом жениха (в субботу)’, очевидно, напрямую заимствованная в русские говоры из белорусского языка

(она записана в Виленской губ. в 1869 г.). Однако материалы Барсова позволяют расширить ареал этого термина, включив в него Олонецкую губернию, для диалектов которой непосредственное заимствование из русских говоров юго-западной зоны или из белорусского и украинского языков маловероятно. Причетная фиксация Барсова подкрепляется свидетельством Агреновой-Славянской (тот же регион): «Отец же жениха <...> везет в невестин дом кошевое <...> угощать невестину пороуду, называемую перезовниками», где *перезовники* – ‘мужчины – родственники невесты’ (Там же).

Другой пример – обозначения *стережатые* и *бережатые* («У дверей стоят придвернички, У ворот да приворотнички, По дорожке – стережатые, По пути да бережатые...») (Б 1: 73)), называющие специфического для Русского Севера участника обряда – свадебного колдуна, который охраняет свадебную процессию от порчи. Как правило, эту функцию выполняет дружка, но в ряде случаев также тысяцкий или сват; кроме того, «существуют и особые свадебные чины со специальной функцией колдуна» (Гура 2012: 139). Среди наименований свадебного колдуна / участника свадьбы, которому делегирована функция охраны от сглаза, встречаются наиболее близкие к барсовским обозначения – арх. *бережатель* и новг., арх., влг. *сторож* (Там же), ср. еще арх. *пратальщик* ‘свадебный колдун’ (КСГРС) (от *пратать* в знач. ‘охранять, защищать, спасать’). При этом причетные формы *стережатый* и *бережатый* не попали в объемный компендиум названий свадебных чинов, который составил А.В. Гура (2012), и плохо обработаны в СРНГ: статья «*Бережатый*» содержит расплывчатую дефиницию ‘один из участников свадьбы’ (со ссылкой на материалы Наумова, 1874 г., без приведения барсовского контекста) (СРНГ 2: 274); слово *стережатые*, документируемое только данными Барсова, определения лишено (СРНГ 41: 149). В «северных» диалектных словарях этих фактов нет, хотя их системно-языковой статус не вызывает сомнения.

Кроме названных примеров, безусловно интересных для лингвистов, в причитаниях можно обнаружить:

- нестандартные или редкие случаи реализации архаичных семантических моделей. Ср., например, воплощение соматического кода в ласковом обращении к человеку – *тепла пазушка*, где *пазушка* – арх., сев., олон. ‘подмышка’ (СРНГ 25: 150): «Не убоюсь – выду, тепла моя пазушка, Отопру, бедна горюша, дверь дубовую, Тебя стричу на прогульной славной улице» (Б 1: 96). Ср. еще случаи реализации модели «глагол, обозначающий физическое воздействие на объект → субстантивные и адъективные производные, которые называют тяжелый труд и развивают абстрактные значения, переноса представления о мучительной работе в морально-психологическую и онтологическую плоскости»: *сколотный*

‘тяжелый, хлопотный, несчастливый’ – «Будешь жить да без надежной как семейшки Во скелотной, во маетной этой жирушке» (Б 1: 40) (< общенар. *колотить* ‘сильно бить, ударять’, простореч. *колотиться* ‘тяжело работать’); *горепашница* ‘самоименование вдовы, сироты’ – «Нонь гляжу-смотрю, печальна горепашница, Я на это на хоромное строеньцо...» (Б 1: 37) (= *горе* + олон., арх., сев. *пашница* ‘беднячка; бедняжка’ (СРНГ 25: 306) < *пахать* общенар. ‘взрыхлять почву’, простореч. ‘перен. действовать, работать много и на совесть; тяжело трудиться’; арх. ‘работать’ (Там же: 289); ср. *горемычный* < *горе мыкать*);

▪ случаи отражения древних метафор. Ср., например, уподобление тоски ржавчине, разрушению («И тут не ржавело б победно ретливо сердчѣ» (Б 2: 75), «Бедна спинушка моя да пороспластана, И вся утробушка моя да перержавела!») (Б 2: 77)); чувства, отношения – агрегатному состоянию вещества (например, любовь и равнодушие сравниваются с таянием: «Хоть зайдите о Владычных Божьих праздничках, От тала сердча победна принимать будет, Припасет для вас любилимо угошеньцо...» (Б 1: 139)). Ср. еще слово *улыбчатый* ‘щербатый, в щелях’ – «Как поехали по темному Онегу свирепому На гнилой да улыбчатой соемке <соемка – тип лодки>» (Б 1: 219), реализующее двусторонний архаичный перенос ‘скалить зубы, смеясь’ ↔ ‘разрезать, делать щель’ (он же воплощается в продолжениях праслав. \**ščeriti* (см.: Березович 2014); ср. в связи с этим еще этимологию глагола *лыбить*, предпочитаемую М. Фасмером (2: 539) – от лоб, др.-рус. *льбъ*, с удлинением вокализма корня *ь* > *ы*: «развитие значения носило первоначально экспрессивный характер: “скалится <снова образ щели. – О. С.>, подобно черепу” → “улыбаться”»);

▪ случаи проявления особенностей архаического сознания. Ср. типичный синкретизм перцептивного и психологического: «Нам не по уму остуда-чужа сторона, Не по совести остудней блад-отецской сын» (Б 1: 83), «Тут разошлись да и разъехались Наши милыи перелётны соколы По чужой-то дальней ознобной сторонушке» (Б 1: 219), где *остудный, ознобный* – ‘чужой, далекий, отталкивающий’; «Об эту о дубовую оклочинку Перетерло у мян тонки белы перески, Приотерпли тут девоццы белы рученьки» (Б 1: 209), где *приотерпнуть* ‘замерзнуть’ (родственно рус. *терпеть* ‘цепенеть, застывать’ → ‘страдать, выносить мучения’, которое считается родственным лит. *tīrpti, tirpstū* ‘затекать, цепенеть’, лтш. *tīrpst, tirpstu* ‘неметь’, лат. *torpere* ‘быть оцепенелым, неподвижным’ и др. (Фасмер 4: 49); о парадигме значений слав. \**tyrpeŕi* специально см. Толстая 2008).

\* \* \*

Совсем недавно Е.Л. Березович и С.М. Толстой был написан масштабный обобщающий труд «Лексика Русского Севера: состояние и

перспективы изучения» (Березович, Толстая 2019). В нем дан наиболее полный на сегодняшний день обзор словарей севернорусских говоров, представлена оценка работы диалектологических экспедиций в этот регион, приведена объемная библиография исследований нарицательной и проприальной лексики Русского Севера. Изучение этого края имеет такую богатую и полнокровную, продолжающуюся и поныне собирательскую, лексикографическую и интерпретационную традицию, что, по мнению авторов, может быть признано особой гуманитарной областью. Перспективы ее развития видятся им в систематическом лингво-географическом рассмотрении славянской лексики Русского Севера; в ареалогическом изучении традиционной народной культуры региона; в подготовке новых словарей – «общих и частных, идеографических и специальных – диалектных, ономастических, фразеологических, этимологических, терминологических, этнографических, обрядовых, мифологических, фольклорных и новых атласов – региональных, локальных, всяких» (Там же).

Естественно стремление ученых, собирателей и публикаторов к тому, чтобы как можно тщательнее закрыть лакуны в исследовании этого «заповедника общеславянской и восточной архаики» (Березович, Толстая 2019), и в контексте нашей статьи понятно, что диалектологи, этнографы и этимологи ни в коем случае не могут игнорировать барсовские материалы, в силу плохой обработанности пока не вошедшие в активный научный оборот. Лексика «Причитаний Северного края» должна рассматриваться как массив диалектных данных, интересных в структурном, семантическом, этимологическом и ареальном отношениях.

## Литература

Алексеевский 2011 – *Алексеевский М.* Проблемы фиксации похоронно-поминальной плачевой традиции (К.В. Чистов и вопрос об аутентичности записей причитаний) // *Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова: Сборник научных статей.* СПб., 2011. С. 243–250.

АОС – *Архангельский областной словарь / Под ред. О.Г. Гецовой.* М., 1980–. Вып. 1–.

Б 1–2 – *Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым: в 2 т. / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. Т. 1: Похоронные причитанья; Т. 2: Рекрутские и солдатские причитанья. Свадебные причитанья.* СПб., 1997.

Барсов 1872 – *Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные.* М., 1872.

Барсов 1882 – *Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 2: Плачи завоенные, рекрутские и солдатские.* М., 1882.

Березович 2014 – *Березович Е.Л.* Ущер // Березович Е. Л. Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М., 2014. С. 158–161.

Березович 2019 – *Березович Е.Л., Толстая С.М.* Лексика Русского Севера: состояние и перспективы изучения // *Slověne*. 2019. № 1. С. 486–525.

Бобунова 2000а – *Бобунова М.А.* Фольклорная лексикография: обзор // Атриум. Сер. «Филология». 2000. № 6. С. 84–85.

Бобунова 2000 – *Бобунова М.А., Хроленко А.Т.* Словарь языка русского фольклора: Лексика былинных текстов. Курск, 2000. Вып 1.

Бобунова 2000б – *Бобунова М.А.* Слово и его толкование в словаре русской былины // Язык образования и образование языка. Великий Новгород, 2000. С. 30.

Бобунова 2000в – *Бобунова М.А.* Словарь языка фольклора: итоги и перспективы // Филология на рубеже тысячелетий. Вып. 2. Язык как функционирующая система. Ростов-н/Д., 2000. С. 17–19.

Бобунова 2009 – *Бобунова М.А., Хроленко А.Т.* Конкорданс русской народной песни: Песни Олонецкой губернии. Курск, 2009.

Бобунова 2014 – *Бобунова М.А.* Своеобразие лексики низших эпических песен Курской губернии // Дело всей жизни: сборник научных трудов. М.; Берлин, 2014. С. 38–45.

Воронова, Шапиро 1989 – *Воронова Л.А., Шапиро Ф.С.* Некоторые особенности употребления имен существительных в языке севернорусского фольклора // Севернорусские говоры. Л., 1989. Вып. 5. С. 23–29.

Гердт 1997 – *Гердт А.С.* Язык «Причитаний Северного края» // Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым: в 2 т. Т. 2. Рекрутские и солдатские причитания. Свадебные причитания / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. С. 603–618.

Горошкова 1962 – *Горошкова Н.М.* К вопросу о безличных и инфинитивных предложениях в языке русского фольклора // Ученые записки Карельского пед. института. 1962. Т. 12. С. 116–129.

Горошкова 1965 – *Горошкова Н.М.* О некоторых особенностях управления в языке русского фольклора // Ученые записки ЛГПИ им. А.И. Герцена. 1965. Т. 257. С. 162–173.

Горошкова 1966 – *Горошкова Н.М.* О лексическом многообразии языка русского фольклора (на материале «Причитаний И.А. Федосовой») // Ученые записки Новгородского пед. института. 1966. Т. 11: Вопросы диалектологии и истории русского языка. С. 58–75.

Гура 2012 – *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.

Гура 1988 – *Гусарова Н.Д.* Однокорневые слова как средство межстиховой связи (на материале былин и причитаний) // Язык русского фольклора: межвузовский сборник. Петрозаводск, 1988. С. 83–87.

Гусарова, Федоренко 2006 – *Гусарова Н.Д., Федоренко Н.Ю.* Функции риторических фигур в организации текста свадебной причеты (на материале записей от И.А. Федосовой) // *Фольклорные традиции Русского Севера*. М., 2006. С. 60–68.

Евгеньева 1963 – *Евгеньева А.П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963.

Ильина 2008 – *Ильина Ю.Н.* Севернорусские похоронно-поминальные причитания: лингвокогнитивный аспект: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2008.

КСГРС – картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

Никитина 2000 – *Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М., 2000.

Петренко, Хроленко 2000 – *Петренко О.А., Хроленко А.Т.* Сравнительный словарь языка фольклора // *Атриум*. Сер. «Филология». 2000. № 6. С. 65–70.

Пономарева 1992 – *Пономарева С.Н.* Функционирование полипрефиксальных глаголов в языке причитаний И.А. Федосовой // *Язык русского фольклора: сборник научных статей*. Петрозаводск, 1992. С. 72–81.

Праведников 2010 – *Праведников С.П.* Словник и частотный словарь донских былин, записанных А.М. Листопадковым // *Лингвофольклористика*. 2010. Вып. 17. С. 57–85.

Праведников 2019 – *Аннотированный каталог научных трудов курских лингвистов*. 2000–2015 гг.: Справочное издание / Сост. С.П. Праведников. Курск, 2019.

СВГ – Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Т. 1–12.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

СлРЯ XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Т. 1–6.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

Сурикова 2017 – *Сурикова О.Д.* К изучению архаичной лексики в «Причитаниях Северного края» Е.В. Барсова // *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*. 2017. Т. 9. Вып. 4. С. 73–82.

Сурикова 2019 – *Сурикова О.Д.* Архаичная социальная лексика в «Причитания Северного края» Е.В. Барсова // *Известия Уральского федерального университета*. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2019. Т. 21. № 2 (187). С. 227–240.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Терпение и терпимость в зеркале языка // *Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе*. М., 2008. С. 482–484.

Толстая 2012 – *Толстая С.М.* Заметки о языке севернорусских причитаний // *Язык и прошлое народа: сборник научных статей памяти проф. А.К. Матвеева*. Екатеринбург, 2012. С. 464–475.

Фасмер 1964–1973 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4.

Харитонова 1986 – *Харитонова В.И.* Специфика вариативности причеты // Традиции русского фольклора. М., 1986. С. 167.

Харитонова 1987 – *Харитонова В.И.* Восточнославянская причеть и ее исполнители // Фольклор народов РСФСР: межэтнические фольклорные связи. Уфа, 1987. С. 145–147.

Хроленко 2000 – *Хроленко А.Т.* Идиолект былинного певца в словаре языка русского фольклора // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера. Петрозаводск, 2000. С. 298–308.

Хроленко 2009 – *Хроленко А.Т.* Эвристический потенциал фольклорной диалектологии // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы междунар. науч. конф. (Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г.). Екатеринбург, 2009. С. 276–277.

Чистов 1973 – *Чистов К.В.* Текстологические проблемы поэтического наследия И.А. Федосовой // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 150–172.

Чистов 1997 – *Чистов К.В.* «Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым», в истории русской культуры // Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Т. 1: Похоронные причитанья / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. С. 400–495.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд. М., 1974–. Вып. 1–.

---

---

*Е.Д. Бондаренко (УрФУ, Екатеринбург)*

## **К СОСТАВЛЕНИЮ СВОДА ЛЮБИТЕЛЬСКИХ СЛОВАРЕЙ ГОВОРОВ РУССКОГО СЕВЕРА**

---

---

Словари «местных» слов, составленные диалектоносителями, являются примером комплексного проявления метаязыковой деятельности наивных носителей языка. Любительские словари демонстрируют наивные способы интерпретации лексической семантики, представления диалектоносителей о родственных связях слов, о соотношении слов и вещей, о системных отношениях в лексике и др. Анализируя подходы непрофессиональных лексикографов к композиции словаря, структуре отдельных словарных статей, можно делать некоторые выводы, касающиеся воззрений диалектоносителей на словарь как особый «жанр» лингвистического описания. Наивные диалектные словари представляют особый интерес в социолингвистическом (например, в связи с постановкой авторами словарей акцентов, касающихся специфики бытования слов), а также в лексикологическом (в связи с введением в оборот новых лексем) отношении.

Таким образом, актуальной представляется публикация сводного сборника любительских диалектных словарей с научным лингвистическим комментарием, посвященным функциональным, прагматическим и структурным особенностям результатов трудов лексикографов-любителей (далее – наивных лексикографов).

Данный свод словарей имеет этнолингвистическую ценность, так как обращен к исследованию фрагмента языковой картины мира носителей традиционной народной культуры, а именно – фрагмента «языковой картины языка». В процессе представления и анализа опытов наивной диалектной лексикографии используются разрабатываемые в этнолинг-

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.15

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17-18-01-373.

вистике и применяемые в рамках этой науки установки анализа. Во-первых, в поле нашего зрения – сознание носителей диалекта и их труды, представляющие собой рефлексию над собственным говором. Таким образом, реализуется этнолингвистическая установка на «диалектность» изучаемых явлений. Во-вторых, создание списков слов своего региона или деревни является одним из наиболее важных способов самоидентификации, самопознания личности: соотношения и объединения личного языкового опыта с коллективным (говором деревни, села, района и пр.) и противопоставления «чужому»: «Именно отношение к своему говору, к говору соседей (семья, деревня), хорошо прослеживаемое во множестве полевых записей диалектной речи, весьма ярко высвечивает осознание себя в отличие от соседей, от сопредельных групп населения и опознания соседей именно по мелким особенностям речи» (Герд 2001: 22). Таким образом, реализуется этнолингвистическая установка на антропоцентризм. В-третьих, специфика любительских словарей диалектоносителей во многом обусловлена параметрами лингвокультурного сознания диалектоносителя (традиционность, устность, аксиологичность). Феномен рукописных диалектных словарей занимает пограничное положение между устной и письменной традициями (см. об этом ниже), в частности, именно устностью (а точнее, диалогичностью и ситуационностью) сознания диалектоносителей определяется такая черта наивных списков слов, как ориентация на коммуникативную ситуацию (что отражается в выборе заглавной формы слова, в порядке следования слов и пр.). Обращенность традиционного сознания к фольклорной традиции проявляется в стремлении наивных лексикографов к включению в словарь текстов малых фольклорных жанров (в качестве иллюстраций или отдельного раздела). Аксиологичность сознания диалектоносителей состоит в том, что языковые явления рассматриваются наивными носителями языка с опорой на их ценностные установки, и в ходе рефлексии над личным говором в сравнении с говором жителей других регионов реализуется одна из базовых оппозиций традиционной культуры – оппозиция «свой – чужой».

В настоящем своде будут собраны любительские диалектные словари говоров Русского Севера. Мы придерживаемся трактовки термина «Русский Север»<sup>2</sup>, когда в его границы включаются Архангельская и Вологодская области, Республика Карелия, а также северо-восток Костромской области (а именно: Вохомский, Октябрьский и Павинский районы, входившие до 1918 г. в состав Никольского уезда Вологодской губернии).

<sup>2</sup> Подробнее о различных трактовках термина «Русский Север» см. Брезович, Толстая 2019.

Сбор и публикация словарей наивных лексикографов Русского Севера, как думается, особенно актуальны по следующим причинам. Во-первых, данная территория – зона сохранения общеславянской и восточнославянской архаики (что касается как фонетических и грамматических черт, так и лексических особенностей говоров). Материал любительских словарей в этом случае имеет, в первую очередь, собственно лексикологическое значение: в любительских списках диалектных слов встречаются факты, не зафиксированные прежде профессиональными исследователями и требующие лингвистического осмысления и верификации (уточнения дефиниций, форм, географии и пр.) (Березович, Толстая 2019). Кроме того, авторы наивных словарей могут фиксировать и некоторые фонетические и грамматические особенности своего говора (отражая на письме звучание диалектных слов, например «цоканье», указывая отличные от нормативных формы слова, например, склонение числительных).

Во-вторых, на территории Русского Севера исторически сосуществовали русские говоры и говоры аборигенного финно-угорского населения, архаичные и более новые диалектные черты. Кроме того, следует отметить также специфику самой территории и особенностей расселения жителей: «растягиваясь» на многие километры, испытывая влияние множества факторов (географических, социальных, контактных и пр.), говор претерпевает исключительные изменения, касающиеся всех уровней языковой системы. Таким образом, возникает языковая ситуация, благоприятная для всплеска метаязыковой рефлексии.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что Русский Север – зона, благоприятная для активного развития любительской лексикографии, что подтверждается многочисленными словариками и списками слов, опубликованными и рукописными, от записей путешественников и краеведов XVIII в. до произведений наивных лингвистов настоящего времени.

### **Из истории любительской лексикографии Русского Севера**

Первые опыты лексикографического описания русских диалектных слов связаны с деятельностью путешественников, краеведов, ученых конца XVII – начала XVIII в.: они представляют собой более или менее случайные записи местных слов в сопоставлении с общенародными эквивалентами. Среди них – собрания слов историка Г.-Ф. Миллера, ботаника С.-Г. Гмелина, астронома П.Б. Иноходцева (Сороколетов, Кузнецова 1987: 8). Эти первые сборники местных слов открыли начальный – любительский – этап развития русской лексикографии<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> См. подробно об этом: Сороколетов, Кузнецова 1987; Плотнокова 2000.

Лексикографические опыты подобного рода могли не нести каких-либо специальных лингвистических или ценностных установок, быть частью общего комплексного научного описания какой-либо местности; именно поэтому они включают в основном лексику природы, быта, кустарных промыслов и т. п. (см. Бондаренко 2014б: 169–175).

В это же время появляются первые любительские опыты «местных словарей» Русского Севера – в частности, небольшой, в несколько десятков слов, словарь безымянного автора из Великого Устюга 1757 г., опубликованный лишь в конце XIX в. (Симони 1898). Продолжают записи вологодского говора педагоги Ф.Н. Фортунатов, Н.П. Титов, А.Д. Протопопов, священники А.М. Шайтанов, Н. Попов, учителя Е.В. Кичин, И.Н. Муромцев, Н. Отто, землемер Г. Паули и др. (Судаков 2016: 104). Помимо общенаучного интереса, наблюдения за народным языком и фиксации его единиц на рубеже XVIII–XIX вв. отражают стремление сформировать более или менее четкие нормы русского литературного языка, определить принципы разграничения литературного языка и диалекта, а также «дополнить» общепародный язык диалектными обозначениями отсутствующих в нем идеограмм.

К середине XIX в. наступает эпоха «романтических» установок диалектной лексикографии, на тот момент по-прежнему любительской. В словарях широко привлекается этнографический и фольклорный материал; многочисленны описания верований, обрядов, обычаев и т. д. Кроме того, авторы стремятся максимально полно представить лексическую систему описываемой территории, включают в словарь подробные описания устройства охотничьих, рыболовных и сельскохозяйственных орудий и т. д. Основной установкой лексикографов в это время является установка на этнографизм и энциклопедизм; в списке диалектных слов также начинает попадать экспрессивная лексика, ср. в списке слов из Саратовской губернии: *курбатик* ‘малорослый’, *процелька* ‘насмешник’, *люсьма* ‘изменник, обманщик’ и др. (Сороколетов, Кузнецова 1987: 12).

С середины XIX в. начинается новый этап диалектной лексикографии: с одной стороны – начало планомерного сбора областных слов, установка на разграничение местной и общепародной лексики (Плотникова 2000: 58), а с другой – недостаток собственно лексикографического профессионального опыта в составлении толковых и диалектных словарей. Таким образом, грань между любительской и профессиональной лексикографией на данном этапе является весьма тонкой, принципы составления словарей в обеих традициях в большой степени «интуитивны», основаны на авторском чувстве языка. Авторский характер носят также классические словари Подвысоцкого, Куликовского и Дилакторского: «Авторы данных словарей не стреножены лек-

сикографическими условностями, они сами определяют количество сопроводительного текста этнографического характера, структуру словарной статьи, гнездовой или алфавитный порядок подачи материала, этимологические заметки» (Мызников 2007: 251). Перечисленные выше словари – это классика российской диалектной лексикографии, где продемонстрирован хорошо продуманный и научно обоснованный подход к сбору и описанию областных слов. Однако сила авторского начала в рассматриваемых словарях Русского Севера делает их сходными с любительскими рукописными списками слов по ряду параметров: отсутствие единообразия в подаче форм, выбор в качестве заглавного слова не начальной формы слова, объединение в одну словарную статью родственных слов и слов-синонимов и др.

### **К типологии современных любительских словарей Русского Севера**

В настоящее время наивные диалектные словари Русского Севера весьма многочисленны. Обзор трудов лексикографов-любителей дан в статье Е.Л. Березович и С.М. Толстой (Березович, Толстая 2019). Авторы выделяют несколько видов любительских диалектных словарей, а именно: а) словари, опубликованные самими авторами: словарь Устьянского района Архангельской области (УНС), словарь говора Каргополья Н.Ф. Аннина (Аннин 2001), словарь Кичменгско-Городецкого района Архангельской области В. Куковеровой (Куковерова 2016), словарь говора куста деревень Лиходеево в Вельском районе Архангельской области Н.Ф. Шутовой (Шутова 2009) и др.; б) словари, опубликованные и прокомментированные профессиональными лингвистами: словарь М.С. Устиновой, д. Летняя Золотица, Приморский район Архангельской области (Березович 2003); в) списки слов, составленные диалектоносителями по собственному желанию или по просьбе лингвистов – собирателей диалектной лексики и фольклора и не нацеленные на публикацию. Особое внимание в статье Е.Л. Березович и С.М. Толстой уделяется диалектным словарям писателей и ученых, материал которых на настоящий момент недостаточно изучен лингвистами и введен в научный оборот лексикографами: например, словари поморского говора писателя Бориса Шергина, биолога К.П. Гемп (Березович, Толстая 2019).

Добавим, что анализируя труды наивных лексикографов с точки зрения авторских задач, можно также выделить несколько видов любительских словарей. В частности, местные краеведы, как правило, создают свои словари с целью сохранения и популяризации говора (таковы, в частности, словари Аннина, Куковеровой, Шутовой и др.). Для авторов таких словарей основной является меморативная установка: их произведения являются, по сути, реализацией стремления лексикографов сохра-

нить и *передать читателям* (в отличие от рукописных перечней слов, часто создаваемых для личной памяти) «старинные слова», противостоять экспансии литературного языка, желания отдать долг богатству и образности диалекта, ср.: «Основная цель составления словаря – сохранение типичных слов, употребляемых в говорах нашего края. Каждое слово является уникальным, удивительным, иногда немного странным, но главная его ценность – это связующая ниточка между нынешним поколением и нашими предками» (Кукуверова 2016: 3).

Меморативная установка является основной и для составителей рукописных словариков (в том числе и опубликованных лингвистами), ср. комментарий А.А. Дьяченко к своему словарю: «Много у меня слов-то... у меня очень много слов-то записано, и тут и в редакцию <газеты “Каргополье”> я отправляла, много так-то записано, но я еще не все... вспоминаются-то, знаете. Вот сейчас никакого слова старого не вспомнить. <...> Много хороших слов я еще... этих старинных вспоминала...» (Мороз 2010: 19); для «списков местных слов», создаваемых в рамках исследовательских работ учеников сельских школ; «просветительских» словариков, создаваемых местными библиотекарями и работниками культуры. В подобных словариках интенция автора нередко выражаются имплицитно: об установках создателя словаря мы догадываемся, исходя исключительно из наших сведений об авторе, а также из особенностей отбора лексики, ее подачи в словаре и т. д.

Значимой для наивных лексикографов является также функция самоидентификации, реализуемая, в частности, в некоторых рукописных региональных словарях. Примером реализации данной функции может быть словарь В.П. Криулиной. Она составляла список «старых слов в обиходе крестьян Боговаровского края» вместе с мужем, А.Н. Бадиным. Валентина Петровна родом из Забегаевского сельского совета Октябрьского района Костромской области, а ее муж, Алексей Никанорович, переехал из Соловецкого сельского совета, находящегося на северо-восточной окраине Октябрьского района, на границе с Кировской областью. По мнению жителей центральной части района (с. Боговарово и округи), Соловецкий сельский совет – это уже *Вятка*, и живущие там люди говорят *по-вятски*. Соответственно, в семье В.П. Криулиной активно осмысливаются междиалектные различия *вятчан* и *вохмяков* (жителей бассейна р. Вохма), а в свой словарь В.П. Криулина помещает оба известных ей обозначения реалии (*клеть* и *сельник*, *шаньги* и *колобы*, *колобеница* и *конек*, *бахары* и *ступни*, *ондрец* и *ерандак*). В устных комментариях к словарю Валентина Петровна отмечала, какое из слов является *вятским*, а какое местным. Следует заметить, что реалии, «вятские» обозначения которых приводит В.П. Криулина, являются своеобразными маркерами *вятчан*, именно различия в наименованиях этих предметов быта приво-

дят местные жители в ответ на вопрос о специфике вятского говора, ср.: «*Колобы* вятское слово, а у нас всё *шаньги*. Ветчанят по *колобам* сразу узнавали, по этому слову» (ЛКТЭ).

Другие интенции движут авторами словарей, создаваемых так наз. «краеведами-менеджерами». В произведениях такого рода местный говор представляется как особый язык, а местное сообщество – как особое этническое образование. Речь идет о таких группах, как поморы, кацкари, сибиряки, ср. интернет-порталы этих групп: «Официальный сайт общины поморов» (ОП), «Кацкая национально-культурная автономия» (КНКА), «Сибирска вольгота» (СВ). «Инициаторы дискуссий о положении той или иной группы апеллируют к особенностям сообщества, противопоставляющим его “русским” или “всем остальным русским”» (Баранова 2012: 10). Одним из важнейших доказательств этнической самостоятельности группы служит ее язык. Соответственно, идеологи данных групп, результатом деятельности которых и является возникновение «кацкой», «сибирской», «поморской» идентичности, особую роль отводят созданию словарей своего языка: на соответствующих интернет-страницах можно найти «Русско-сибирский словарь», краткий словарь поморского языка «Поморска говоря», словарные материалы по кацкому языку регулярно публикуются в газете «Кацкая летопись» в рубриках «Великий могучий кацкий язык» и «Перед уроком»<sup>4</sup>. Официальной интенцией составителей данных словарей является переводная установка (на это указывает название одного из словарей – «Русско-сибирский словарь», дефиниции – чаще всего они однословны и др.). Однако очевидно, что внутренние установки словарей подобного рода скорее «идеолого-популяризаторские»: создание словаря в данном случае призвано, во-первых, официально противопоставить язык сообщества «общему» языку, а во-вторых, популяризовать идеи особого идиома как внутри группы, так и за ее пределами.

Стратегию ценностно-исторического подхода к работе лексикографа выбирают авторы словарей, которые можно было бы определить как «словари-энциклопедии» (Н.Ф. Шутова). Они не ориентируются на противопоставление своего говора какому-либо другому идиому (литературному языку или другому диалекту), а, скорее, комплексно представляют личный языковой опыт, стараясь через него дать общую картину истории и повседневной жизни своей местности. Н.Ф. Шутова заявляет комплексный подход к отбору лексики своего словаря во введении: «Возможно, эти пословицы употребляются и в других областях, я не утверждаю, что

<sup>4</sup> В рубрике «Перед уроком» публикуются задания для школьных уроков «кацковедения» (см.: Баранова 2012: 11).

только у нас они произносятся. Я привожу только те изречения, которые употреблялись в речи или бытуют в деревнях до сих пор» (Шутова 2009: 4). Помимо собственно списка диалектных слов, в словарь включены официальные и неофициальные названия деревень и оттопонимические наименования их жителей; обширный список пословиц и поговорок, расположенных по тематическим рубрикам; метеорологические и бытовые приметы; загадки; частушки. Автор помещает в словарь заметки о происхождении названия д. Сивчуга и с. Лиходиево, а также собственные размышления о специфике функционирования названия р. Кулой, протекающей на территории Вельского района Архангельской области.

Особым видом любительской лексикографии являются сообщения, обсуждения и форумы, посвященные диалектной речи, в сети Интернет. Ср., например, на странице группы «ВКонтакте» «Родная “Онега”» обсуждение местного говора (Родная «Онега»):

**Бабушкин говор...** <приводим фрагмент текста; авторская орфография и пунктуация сохранены. – Е.Б.>

50 лет назад, когда я из Онеги переехала в Ленинград, мне часто деляли замечания (иногда всерьёз, иногда смеялись), что я говорю какие-то слова, которые не понятны ленинградцам.

Я сразу не сообразила, но надо было, наверное, записывать эти слова. Как я поняла позднее, это исконно русские северные слова, и, к сожалению, они почти ушли из моей речи.

Но некоторые помню. Например: *карбас, отеть, ендова, губа, шкары, утиральник, исподнее, ладоводчик, не хо* (не хочу), *баский* (баской), *скомота, возжаться, кум* (куимко), *катанки*.

Я обратилась к девочкам из группы «Женская Онега», и они поделились словами, которые сохранила память (спасибо БОЛЬШОЕ). Вот эти слова и выражения:

Бабушкин говор: *энда* или *энда ти, мухориться, потирало, пошто, вица, колоб, латка, кузов – кузовок*

У нас бабушка московскому маленькому гостю сказала: «*Чишать* хочешь?» Тот ответил: «*Чишать* не хочу, хочу *пИсать*» (однако понял московский гость, о чём речь!). *Делёнки, дельницы, ляга*. А ещё окончания съедали... *быват* (т. е. бываЕт)

На странице группы «Лимь» в обсуждениях есть тема «Лимский говор», где участникам группы предлагается игра в диалектные слова, которую они активно подхватывают:

– Игра в слова. Первый пишет местное слово или словосочетание, второй переводит на современный или общедоступный лад и пишет следующую

щее. Диалект – разновидность языка, которая употребляется как средство общения между людьми, связанными между собой одной территорией.

#### ДУШЕГРЕЙКА

– По-моему, это меховая жилетка на пуговицах. Такие раньше носили многие бабушки. Износу им нет)

#### ПЕРУБ

– Темное место за печкой, место, где нет окон.

#### ШПАНКИ

– Олады

БУЧНИ <...> (Лимь).

Подобные страницы появляются сейчас у многих сельских населенных пунктов, как на Русском Севере, так и в других регионах, ср. форум, посвященный говору села Воскресенское Мелеузовского района республики Башкортостан (Воскресенский говор); на Псковском городском форуме тема о псковском говоре (Псковский форум); на краеведческом портале «Родная Вятка» форум «Вятский говор» (Родная Вятка) и др. Особенности построения любительских диалектных словарей такого рода связаны с феноменом коллективного авторства, а также с установками лексикографов, касающимися возможности взаимодействия – «диалога», «соавторства» – с читателем. Специфика функционирования любительских диалектных словарей в сети Интернет подробно рассматривалась Д.Ю. Ващенко на словацком материале (Ващенко 2015; Ващенко 2016).

Наиболее популярным пространством для обсуждения диалектных слов в России является форум «Городские диалекты», размещенный на сайте АBBYU Lingvo (АBBYU Lingvo: Городские диалекты). Участники форума выкладывают туда слова или списки слов, характерных, по их мнению, для речи жителей определенной территории (исходно, как заявлено в названии форума, планировалось собирать «городские» слова, однако постепенно круг интересов участников расширился). Собеседники оставляют комментарии по поводу уже имеющихся списков слов (корректируют значение, расширяют географию и т. д.) или дополняют их. При этом в комментариях можно увидеть как высказывания наивных носителей языка, так и суждения профессионалов. В результате совместными усилиями создается настоящий онлайн-словарь, с текущей версией которого все желающие могут ознакомиться на сайте (АBBYU Lingvo Клуб).

Как видно из приведенного выше краткого обзора любительских словарей, наивные лексикографы при составлении диалектного словаря могут опираться на различные функциональные установки. Словари могут быть результатом чисто исследовательского интере-

са (словари XVIII в.) или идеолого-популяризаторских задач (словари типа «Поморска говоря», «Русско-сибирский словарь»). Авторы-составители могут быть нацелены на противопоставление описываемого ими идиома литературному языку или другому диалекту (словари XVIII–XIX вв. и современные словари-списки, составленные диалектоносителями) или не преследовать таких целей, напротив, комплексно представляя свой языковой и культурный опыт, создавая своего рода «энциклопедии народной жизни» (словари конца XIX в. и современные словари-энциклопедии с установкой на фольклорно-этнографическое и ценностно-историческое описание выбранного идиома). Таким образом, можно выделять этнографические, энциклопедические, переводные, идеолого-популяризаторские интенции наивных лексикографов. Основной же установкой авторов наивных диалектных словарей является установка памяти – личной или коллективной, связи поколений и времен.

Авторские установки наивных лексикографов тесно связаны с другими параметрами, предопределяющими специфику любительского диалектного словаря, в частности, с социокультурным и языковым опытом составителя и его представлениями о предполагаемом читателе (подробно об этом см. Бондаренко 2014а; Бондаренко 2014б). Разнородный «состав» наивных лексикографов предопределяет разнородность точек зрения, позиций авторов по отношению к описываемому ими идиому. В словариках, составляемых учеными, путешественниками и пр., представлен внешний и взгляд наивного лексикографа, зачастую великолепно владеющего литературным языком, на «чужую» диалектную систему (любительские диалектные словари XVIII–XIX вв.). Внешняя точка зрения отражена также в словариках, составленных носителями говора, переехавшими на новое место жительства и осваивающими новый идиом (таковы, например, в нашем своде словари В.П. Криулиной, Н.П. Десятерикова). В этом случае положение лексикографа, однако, осложняется тем, что он вынужден осуществлять «перевод» слов одного чужого идиома (нового для себя диалекта) на другой (общенародный язык). В з г л я д и з н у т р и можно наблюдать в диалектных словарях, составленных самими носителями описываемого диалекта, причем наиболее чистая «внутренняя» позиция – у старожилов, записывающих «старинные слова» для памяти и для внуков. Такие лексикографы хорошо владеют описываемым ими идиомом, однако, как думается, могут допускать ошибки в «перевод» его на литературный язык. Внутреннюю точку зрения сохраняют и словари, составленные библиотекарями и работниками культуры (ср. в нашем своде словари библиотекарей с. Боговарово, словарь из библиотеки с. Троицкое), краеведами, местными писателями, школьниками

(ср. в нашем своде «Словарь народного говора села Заостровья») и др. Однако в данном случае «внутренняя» позиция авторов словаря не сохраняется в «чистом» виде, лексикографы, как правило, в той или иной степени являются как носителями говора, так и носителями литературного языка. Это, с одной стороны, позволяет им точнее разграничивать диалектные и общенародные слова, а с другой – усиливает стереотип нормативности литературного языка и ненормативности диалекта, что сказывается как на формировании словника, так и на особенностях дефинирования.

Итак, любительская лексикография Русского Севера в настоящее время является весьма обширной и разнородной. Настоящий «Свод любительской диалектной лексикографии Русского Севера» посвящен сбору и анализу в первую очередь не опубликованных ранее рукописных словарей диалектоносителей, а также словарей, опубликованных в периодических изданиях с комментариями лингвистов (словари А.А. Дьяченко и М.С. Устиновой), и некоторых словарей, опубликованных лексикографами самостоятельно малым тиражом в местных изданиях.

### **Любительские словари диалектоносителей в ряду явлений деревенской рукописной культуры**

«Наивные» диалектные словари по ряду параметров сопоставимы с такими феноменами народной культуры, как рукописные календари (см. Толстая 2005) и «народные» сборники фольклорных текстов (паремий, частушек, песен и др.) (см. Николаев 2010). Рукописные календари – это письменные фиксации праздников, почитаемых или опасных дней, которые диалектоносители нередко помещают в свои «заветные» тетради, либо пишут на отдельных листах, либо отмечают на листках современных календарей. Такие календари обычно представляют собой названия праздников, расположенные по датам – они могут подаваться как по годовому кругу, так и помесечно; факультативно даются примечания этнографического характера (календарные запреты, приметы), комментарии, связанные с этиологией праздника, и др.

Народные сборники фольклорных текстов – явление, весьма распространенное в деревенской рукописной культуре: это тетради, куда записываются известные автору произведения малых фольклорных жанров (частушки, присловья, загадки) или песни, причем нередко авторы не дифференцируют тексты по жанру. Порядок подачи единиц в таком собрании чаще всего произвольный, «как вспомнилось»; Впрочем, иногда материал классифицируется по тематическим рубрикам (см., например, словарь Н.Ф. Шутовой (Шутова 2009), в котором,

помимо списка диалектных слов, представлены собрания частушек и паремий, поданные по тематическому принципу).

Рукописные произведения подобного рода составляют особый пласт духовной культуры народа, находясь на пограничье между письменной литературной и устной формами бытования языка.

Соответственно, труды наивных лексикографов могут быть рассмотрены в контексте деятельности наивных этнографов (рукописные календари) и наивных фольклористов (сборники частушек, песен, легенд и т. д.). Отметим, что, в отличие от других жанров рукописной культуры, словари, календари и сборники фольклорных текстов образуют особую группу «списочных» произведений рукописной культуры: текст любого из этих жанров представляет собой коллекцию, собрание расположенных в определенном порядке и поданных особым образом фактов. Сформулируем общие особенности принципов отбора и подачи материала в произведениях, являющихся результатом собирательской деятельности носителей традиционной культуры.

Авторы «коллекционных» текстов неизбежно сталкиваются с особой значимостью отбора материала. Наивные этнографы должны выделить на фоне всех известных в конкретной традиции праздников и дат главные для себя, тем самым структурируя годовой календарь (Толстая 2005: 355). Наивные фольклористы также должны выработать свою стратегию отбора текстов, которая осложняется, в частности, проницаемостью и нестрогостью отдельных жанров фольклора (это особенно касается сборников паремий); при этом нередко, захваченные страстью коллекционера, собиратели помещают в свои сборники всё, что только возможно (Николаев 2010: 3). И наконец, наивные лексикографы должны выработать особые принципы отбора лексики из всего, по сути, известного им лексического фонда (например, какими бы принципами ни руководствовался наивный лексикограф, кажется, ни в один из известных нам словарей не попадает наиболее употребляемая лексика основного словарного фонда, предлоги, союзы, частицы и т. д.).

Частным проявлением проблемы отбора материала является феномен «преодоления», нарушения авторами границ различных пластов материала. Составители рукописных календарей, ориентированных в целом на фиксацию «старинных», относящихся к традиционной духовной культуре, праздников (в большинстве таких календарей фиксируются в первую очередь традиционные христианские праздники), могут включать в свои календари и новые праздники, связанные с советской эпохой. Ср., например, в рукописном календаре Е.А. Коваленко (д. Буда Житковичского р-на Гомельской обл.) запись на январь:

1 января международный праздник новый год почти всего мира<sup>5</sup>  
7. 8. 9. января праздник «Коляды» «Рождество Христовое»  
7го января родился Иисус-Христос  
14 января праздник Стари Русский новый год.  
19. 20 января праздники.  
19 января Крещение господнее  
20 января Креститель господный  
21 января разрешается работать все работы и можно выбросить с  
квартиры елку (Толстая 2005: 362).

В тексте календаря, таким образом, совмещаются «светские», современные праздники (Новый год, Старый новый год), церковные (Рождество, Крещение Господне), а также указания на то, что следует (или чего не следует) делать (разрешение работать, выбросить елку), диктуемые традицией. При этом, впрочем, авторы календарей могут осознавать различие церковных и «светских» праздников, что выражается, в частности, в метаязыковых конструкциях типа «по-церковному...», «по-нашему...». Ср. в письме О.Д. Авдюк С.М. Толстой о том, «какие праздники в году бывают и как их называют»: «14 Января день Василия великого *поцерковному* *Понашему* Новый Год первого января по старому стилю» (Толстая 2005: 371).

Наивные собиратели фольклора, в свою очередь, нередко нарушают границы между устными и книжными источниками. «Пословица, выписанная из издания “Пословиц русского народа”, соседствует с поговоркой, услышанной в своей деревне, с советским газетным клише и с афоризмом какого-нибудь великого человека, найденным на листочке отрывного календаря» (Николаев 2010: 3). Общая проблема проницаемости фольклорных жанров (смешение пословиц, поговорок, афоризмов) здесь осложняется проблемой дифференциации источников (авторы пользуются всем, что оказывается в зоне их внимания). Смещение границ фольклорных жанров, происходящее в сборниках наивных собирателей фольклора, может также приводить к формированию собственного метаязыка фольклористов-любителей, возникновению новой терминологии. Ср. приводящийся в статье О.Р. Николаева термин одного из авторов сборника паремий «афоризмы-стихи» (Там же: 3). Проблему для наивных фольклористов представляет также разграничение пословиц, поговорок и устойчивых выражений, фразеологизмов. Например, в сборнике «Пословицы и поговорки на все случаи

<sup>5</sup> В приводимых фрагментах рукописных произведений здесь и далее сохранена авторская орфография и пунктуация.

жизни» С.Н. Скрябиной<sup>6</sup> наряду с пословицами («Живы родители, почитай, умерли поминай», «Тише едешь, дальше будешь», «Скупость, не глупость»); поговорками («Болит бок девятый год, не знаю которое место») присутствуют афоризмы («Разошлись, как в море корабли»); лозунги советских плакатов («Чистота – залог здоровья»); сравнения («Как снег на голову»; «Как овечья нога / балалайка»); устойчивые выражения («Не девка, не баба, соломенная вдова»; «Ходячий труп»; «У него золотые руки»); словесные игры («Спокойной ночи, спать до полуночи, с полуночи до зари, исчезаться в пузырьи»); рецепты («Натолчи вареной картошки, посыпать борной кислоты, немножко сахара, все перемешать, накатать маленькие шарики (с вишенку) разложить где тараканы живут, они наедятся и уйдут»).

Наивные лексикографы, обращаясь, по сути, к созданию дифференциального словаря своего говора, должны тем или иным способом решать проблему разграничения маркированной (попадающей в словарь) и немаркированной (остающейся за его пределами) лексики, выработать свои критерии отбора лексики (например, критерий старинности реалии, критерий экспрессивности лексической единицы и др.). При выработке этих критериев, очевидно, нерелевантной становится «научная» оппозиция «литературное – диалектное», она преобразуется в ряд других: «новое – старинное», «нейтральное – экспрессивное» и др. (см. Бондаренко 2014а; Бондаренко 2014б).

Помимо проблемы отбора материала, перед авторами рукописных сборников стоит общая проблема классификации, обусловливающей порядок подачи материала. Здесь в большей степени речь идет о сборниках фольклорных текстов и диалектных словарях; при написании календарей порядок следования праздников, очевидно, обусловлен хронологией (впрочем, и здесь существует по крайней мере два варианта подачи: сплошная подача всех годовых праздников или деление по месяцам). Что же касается принципов записи материала в сборниках фольклорных текстов, то ««наивные паремиологи» используют все возможные в науке (и невозможные в ней) способы систематизации: по алфавиту, тематические, по хронологии записи, в числовом порядке и т. д.» (Николаев 2010: 3).

Аналогичным образом действуют и наивные лексикографы. Слова в любительских словарях диалектоносителей могут подаваться по алфавиту: не в точном смысле этого слова, а таким образом, что лексемы, начинающиеся на одну букву, оказываются на одной странице, следу-

<sup>6</sup> Рукописный источник, хранится в архиве Топонимической экспедиции Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина (ТЭ УрФУ).

ют друг за другом. При этом, однако, в рамках одной начальной буквы лексические единицы нередко располагаются в произвольном порядке (по хронологии записи, по тематическому, ассоциативному принципу). Авторы других словарей могут вообще не придерживаться алфавита и организовывать материал исключительно по ассоциативному принципу или по хронологии записи. В рамках одного словаря могут совмещаться сразу несколько принципов подачи материала (подробнее см.: Бондаренко 2014б; Бондаренко 2019).

Близость жанров наивного словаря, сборника фольклорных текстов и рукописного календаря не определяется только общностью принципов отбора и подачи материала. В известной степени сходными являются и некоторые авторские установки и функции, выполняемые рукописными собраниями (или приписываемые им). О.Р. Николаев, говоря о функциях альбомов-песенников, замечает, что многие составители таких песенников вообще не поют. Это, скорее, бессистемное коллекционирование текстов, имеющее, однако, свои культурные функции, не связанные с прагматикой исполнения песен. С одной стороны, исследователь говорит о «мемориализации» песен – стремлении, записывая песню, записать жизнь (Николаев 2010: 3). Тексты песен могут приобретать конкретные привязки к людям, местам, времени и пр., сопровождаться мемориальными записями (где, когда, в каких условиях записано). Безусловно, могут быть «чистые» коллекции, не имеющие дополнительных функций (например, коллекционирование тезок) (Там же). С другой стороны, записывание афоризмов, цитат, поговорок и пр. – это почти всегда записывание «для памяти», стремление зафиксировать, сохранить в памяти мысль, образ, значимые в определенный момент жизни человека.

Меморативная установка, как мы писали выше, является основной и для создателей наивных диалектных словарей. При этом реализуется она (как и в случае фольклорных сборников) двояко: во-первых, в стремлении не потерять «свои» слова, хотя бы в такой, письменной форме сохранить для будущего поколения; а во-вторых, в стремлении через запись слов сохранить отрезок жизни. Как думается, отчасти и по этой причине в словарях такого рода частотны подробные описательные дефиниции, отражающие в деталях внешний облик реалии, и ситуативные дефиниции, где из слова «рождается» конкретная жизненная история.

Что же касается рукописных календарей, письменная фиксация праздников, безусловно, носит мнемотехнический характер, однако им не исчерпывается. С.М. Толстая говорит о сакральности таких календарных перечней, на что указывает отношение к ним, способ обращения с ними и хранения их в красном углу, за иконой и т.п. (Толстая 2005: 354).

Наконец, следует сказать о стремлении к энциклопедичности, комплексному подходу в подаче сведений о народной культуре рассматриваемых нами рукописных произведений. В текстах рукописных календарей могут встречаться присловья, связанные с тем или иным праздником, ср.: «20 Ивана крестителя прыказка Иван богослав женихов розослав»; «22 мая день мыколы чудотворца прыказка До мыколы несий Гречкы И нестрыжы Овечкы по(тому) что Бывает очен холодно И заморозки» (Толстая 2005: 371, 372). В календарях, помимо «церковных» названий праздников, могут приводиться местные, что является свидетельством активной метаязыковой деятельности авторов подобных текстов. Показательным в этом отношении является уже цитированное нами выше письмо О.Д. Авдиюк к С.М. Толстой. Автор старается прокомментировать как можно более подробно каждый праздник: приводит названия «по-церковному» и «по-нашему», присловья («прыказки») и поверья, связанные с тем или иным днем, ср.: «15 февраля Встретенья Господне у нас называют грумницы вот почему потому что в етот ден загремел Гром так называли Наши прадеды святят свечы если они трещат то Будет Громовое лето И прыказка как на грумницы напётся воды петух то н съвятое Юрее наисця бык травы» (Толстая 2005: 372).

В рукописных фольклорных сборниках может приводиться, к примеру, свод бытовых имен и прозвищ жителей. О.Р. Николаев, анализируя «Энциклопедию села Реполова», созданную Н.Л. Пластининым (Ханты-Мансийский АО), отмечает, что в книге фиксируется более 60 прозвищ (с объяснениями и байками) реполовских жителей, что восстанавливает систему «уличных» имен села 1920–1930-х гг. (Николаев 2010: 3). Создание рукописных историй родного края, села, деревни может становиться толчком для написания списка местных слов – так это произошло в случае со словарем Н.П. Девятерикова: автор изначально занимался сбором документов для создания летописи своего края, а попутно стал записывать некоторые местные слова. Тяга наивных исследователей к энциклопедизму, стремление зафиксировать «жизнь во всех ее проявлениях» накладывает некоторый отпечаток и на любительские словари диалектоносителей, что наиболее ярко отражается в особом подтипе авторских рукописных словарей – «словарях-энциклопедиях»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Обычно более 200 слов, ориентированы на широкую аудиторию; помимо собственно диалектной лексики включают литературные этнографизмы, историзмы; могут быть дополнены разделом фольклора (пословиц и поговорок, преданий о заселении края; толкования подробные, иногда слишком детальные и пр. (см. Бондаренко 2014б: 183).

Итак, мы выяснили, что любительские рукописные словари «местных слов» сопоставимы по ряду параметров с другими феноменами рукописных собраний. Общими оказываются проблемы, связанные с классификацией, подачей материала в собрании, а также некоторые авторские установки (меморативная функция произведений авторской собирательской культуры) и особая значимость отбора материала при составлении собрания того или иного вида. Проблема изучения рукописных списков, составляемых жителями деревень, как думается, отчасти связана с отсутствием сводных публикаций подобного рода документов<sup>8</sup> (как правило, публикуются единичные рукописные собрания фольклорных текстов, отдельные любительские словари, большое же число опытов наивных фольклористов и диалектологов хранится в архивах неопубликованными). В связи с этим также представляется актуальным создание регионального свода рукописных любительских словарей диалектоносителей (в данном случае – носителей говоров Русского Севера).

#### **Свод любительских словарей говоров Русского Севера: принципы составления**

В русле современной антропоцентрической парадигмы в лингвистике и лексикографии в последние годы активно издаются словари, где наряду с системным подходом к лексике значительное внимание уделяется личностному аспекту, стремлению сохранить и показать представления носителей языка о фрагменте языковой действительности, которому посвящен тот или иной словарь. Подобного подхода придерживаются авторы ономастических словарей Уральской ономастической школы (Атрошенко 2012; Воронцова 2011; Макарова 2012; Рут 2010; РНК), авторы этнодиалектных словарей (Морозов 1997; Дранникова 2000; Липина 2000; Подюков 2004; СРГЮП и др.). Наиболее ярким проявлением антропоцентрического подхода в диалектной лексикографии являются диалектные словари языковой личности (Журавлев 2004; Лютикова 2000; Нефедова 2001; ПСДЯЛ; Тимофеев 2003; Тимофеев, Тимофеева 2010 и др.), являющиеся «способом синтеза лингвистической теории и практики живой речи человека» (ПСДЯЛ: 9). В словарях подобного рода отражены особенности лексикона отдельных диалектных языковых личностей (при этом, как правило, избираются «типичные языковые личности» – рядовые носители языка, жители сельской местности, – вместе с тем обладающие выразительной речью и способные к

<sup>8</sup> Опубликованы, как упоминалось выше, рукописные календари, собранные в Полесье, – в монографии С.М. Толстой (Толстая 2005).

языковой рефлексии<sup>9</sup>). При этом сбор материала (как правило, методом включенного наблюдения), его обработка и анализ производится профессиональными лексикографами.

Наивные лексикографы осуществляют сбор материала методом самонаблюдения, саморефлексии, и результатом их деятельности становятся фактически словари метаязыковой личности<sup>10</sup>, где автор описывает свой идиом (и идиом своей семьи, деревни и пр.) исходя из собственных представлений о нем, о языке вообще и о жанре словаря. Отметим также, что в словарях подобного рода происходит своеобразное объединение коллективной (местные жители, старожилы) и индивидуальной (автор) языковой личности, и коллективной языковой личности могут приписываться черты, присущие лишь индивидуальной.

К настоящему времени опубликован целый ряд любительских диалектных словарей (см. выше). Однако существует значительное число рукописных «словарей местных слов», не опубликованных никогда прежде и не учтенных научной лексикографией и лингвистикой. Именно словари такого рода предполагается собрать, опубликовать и прокомментировать в «Своде любительских словарей говоров Русского Севера», в какой-то мере представив таким образом картину (несомненно, незаконченную) говоров Русского Севера в сознании их носителей.

Наиболее известным сводом диалектных словарей является «Словарь русских народных говоров». Как пишут во введении к словарю его составители: «“Словарь русских народных говоров” является сводным словарем: в нем даются не только все зафиксированные в наших источниках диалектные слова разных русских областей, но и сводятся в одной словарной статье значения слова, употребляемые в различных, нередко отдаленных друг от друга говорах. Объединение в одной словарной статье разрозненных по разным говорам значений диалектного слова оправдывается единством происхождения этих значений и развитием их в рамках общей системы русского языка» (СРНГ 1: 12). Таким образом, составители СРНГ руководствуются системным подходом к лексикографическому описанию диалектной лексики, объединяя и систематизируя данные самых различных по своему характеру источников – от опубликованных диалектных словарей различных местностей,

<sup>9</sup> Наряду с этим, безусловно, активно издаются и словари языка писателей, в том числе и писателей – носителей диалекта, например, словарь языка В.И. Белова, долгое время жившего в д. Тимониха Харовского района Вологодской области (Яцкевич 2004).

<sup>10</sup> Речь идет в большей степени о рукописных словарях старожиллов, записывающих свой уходящий говор.

научных работ, посвященных лексике определенного говора, до рукописных списков слов, присланных по почте, ср. в списке источников «Несколько слов неизвестного собирателя. Дата и местность не указаны», «Местные выражения Ишимского округа Тобольской губернии. Автор и дата неизвестны» и пр.

Основным же принципом «Свода любительских диалектных словарей» является – в русле антропоцентрической парадигмы современной лингвистики – ориентация на человека, в данном случае – на наивного лексикографа. Наиболее значимым представляется сохранить и представить взгляд на диалектную систему изнутри, осуществить попытку реконструкции фрагмента наивной языковой картины мира, а точнее – фрагмента языковой картины языка.

В свете этого мы сочли логичным опубликовать находящиеся в нашем распоряжении любительские словари в первоизданном виде, полностью сохраняя словник (не исключая общенародные, жаргонные лексемы, имена собственные и пр.), порядок слов, толкование, иллюстрации (см. ниже **примеры 1, 2, 3**). В отдельном разделе будет помещен индекс лексики любительских словарей Русского Севера, где будут сведены данные всех словарей с указанием количества фиксаций и территории бытования каждой единицы (см. ниже **пример 4**).

Композиционно «Свод...» близок монографии М.Н. Приемышевой (Приемышева 2009), в которой публикуются все обнаруженные на настоящий момент словники лексики русских условных языков и воровских арго XIX в., представленные в редких изданиях или рукописных собраниях архива Академии наук. Помимо собственно публикации словников, в приложении к монографии даны также индекс лексики условных языков торговцев, ремесленников, нищих, где сведена лексика всех словников с указанием литературного эквивалента и территории бытования каждого слова, и сводный словарь языка петербургских мазуриков.

Итак, в свод будут включены факты лексики и фразеологии, квалифицируемые как диалектные (точнее, «местные» или «старинные»), зафиксированные наивными лексикографами на основании их непосредственного языкового опыта, а также в ходе наблюдений над живой речью жителей сельской местности.

### *Состав сборника*

Среди имеющихся в нашем распоряжении опытов наивной лексикографии присутствуют словари, оформленные как простой список слов и как «полноценный» толковый словарь. Словарики-списки включают в себя в среднем 30–50 слов; не являются композиционно выстроенными; в большинстве случаев предназначены для «внутреннего

пользования» – нередко не содержат толкований диалектных слов и других комментариев. Объем словника в «толковых» словарях диалектоносителей может достигать нескольких сотен. Словари такого плана характеризуются выстроенной композицией, особыми принципами следования, а также четкой структурой словарных статей.

Среди авторов словарей присутствуют как «чистые» диалектоносители (люди, прожившие всю жизнь в одной местности, имеющие неполное образование и т. д.), так и «бывшие» диалектоносители (уехавшие из деревни в город, получившие образование и т. д.). На особенности словаря (а именно: на определение слов как местных, на характер дефиниции и способ подачи слова в словаре и др.) могут влиять уровень образования автора, частота его контактов с городской средой, жизненные обстоятельства, обусловившие количество идиомов, известных лексикографу, и др. Можно выделить четыре основных социокультурных параметра личности автора, значимых при составлении словаря: а) возраст (школьники, по заданию записывающие говор своих бабушек; энтузиасты среднего возраста, фиксирующие слова, услышанные от старожилы; сами старожилы, вспоминающие старинные слова); б) профессия (учителя, краеведы, библиотекари и др.); в) геокультурные особенности места жительства (например, контактные территории, где сосуществуют несколько говоров или языков); г) особенности семейного положения (например, носители различных идиомов в одной семье)<sup>11</sup>.

На настоящий момент в нашем распоряжении находится 23 словаря наивных лексикографов Русского Севера. Общий объем сводного словника – около 3500 слов.

Нередко такие словарики авторы передают лингвистам во время бесед с ними в рамках полевого сбора диалектной лексики или фольклора; в частности, 16 из публикуемых словарей были переданы сотрудникам Топонимической экспедиции Уральского государственного университета во время полевой работы на Русском Севере и в Костромской области. Один из словарей (словарь А.А. Подшиваловой) был передан участникам этнографической экспедиции Европейского университета г. Санкт-Петербурга в 2008 г.<sup>12</sup> В свод помещены также два словаря, опубликованные прежде в периодических изданиях с комментариями лингвистов: словарь А.А. Дьяченко (Мороз 2010), словарь М.С. Устиновой (Березович 1997; Березович 2003). Наконец, мы сочли целесообразным включить в свод некоторые любительские словари ди-

<sup>11</sup> Подробнее о параметрах, определяющих специфику любительского словаря, см. Бондаренко 2014б: 175–186.

<sup>12</sup> Благодарим К. Гаврилову за передачу нам копии словаря А.А. Подшиваловой.

алектоносителей, опубликованные авторами прежде в местных издательствах: словарь В. Куковеровой (Куковерова 2016), Н.В. Шутовой<sup>13</sup> (Шутова 2009), в сборниках публикаций: словари Г.М. Вавилиной, Г.С. Кравченко, Л.В. Коневой опубликованы в сборнике «Край родной – родное слово», выпущенном в Петрозаводске в 2015 г. (КРРС).

### ***Структура сборника и принципы подачи материала***

Первый раздел сборника будет представлять собой очерк, посвященный любительской диалектной лексикографии Русского Севера как прикладному аспекту деятельности непрофессиональных лингвистов. Словари диалектоносителей будут рассмотрены в ряду с другими произведениями рукописной культуры и в контексте научной лексикографической традиции (в историческом и в синхронном аспектах). В очерке также будут представлены общие тенденции, касающиеся принципов формирования словника и принципов подачи материала в словарях (выбора формы заглавного слова, особенностей дефинирования и др.), тематическая классификация лексики и типология любительских диалектных словарей в функционально-коммуникативном аспекте.

Во втором разделе сборника будут помещены сами любительские словари диалектоносителей Русского Севера. Порядок подачи словарей будет обусловлен географией зафиксированных в них говоров.

- Архангельские говоры:
  - Беломорский район (Н.Г. Кравченко);
  - Вельский район (Н.Ф. Шутова);
  - Каргопольский район (А.А. Дьяченко);
  - Ленский район (Л.Н. Жданова, И.М. Туробов, М.С. Устинова, Э.В. Успасских);
  - Онежский район (В.В. Губертова, Е.П. Федотова, Н.В. Холкина);
  - Пинежский район (А.А. Подшивалова).
- Вологодские говоры:
  - Кичменгско-Городецкий район (В. Куковерова);
  - Никольский район (В.Ф. Плотникова).
- Костромские говоры:
  - Октябрьский район (Н.В. Долматова, Н.П. Девятериков, В.П. Криулина, словари библиотекарей с. Боговарово).
- Республика Карелия:
  - Заонежский район (Г.М. Вавилина, Л.В. Конева).

<sup>13</sup> Благодарим А.Б. Мороза за рассказ о словаре Н.Ф. Шутовой и за передачу нам копии словаря.

- Три словаря неизвестного авторства.

Третий (заключительный) раздел сборника будет представлять собой сводный индекс лексики говоров Русского Севера, зафиксированной в любительских словарях диалектоносителей. Лексемы будут поданы в алфавитном порядке с указанием их географии и страниц свода, где они встречаются. Например:

ГоИТЬ. Влг: К-Г (68<sup>14</sup>, 72).

КЛЕТЬ. Арх: Лен (25) Онеж (32); Костр: Окт (85). См. КЛИТЬ.

КЛИТЬ. Костр: Окт (81).

\*КОРОВиЕТЬ. НЕ КОРОВиЁТ. Влг: К-Г (70).

### *Принципы подачи материала в словарях*

В начале каждого словаря, после указания составителя и названия (если оно присутствует), дана краткая информация справочного характера о словаре и его составителе, а также сведения о том, в какой форме существует словарь: рукописная / машинописная; книжка, изданная типографским способом / размноженная на копировальной технике, тираж книги и т. д.

Например:

#### **Устинова Мелина Семеновна. Словарь без названия.**

Жительница деревни Летняя Золотица (Приморский район Архангельской области), библиотекарь. Детство М.С. Устинова провела в лесном поселке Кега в 25 км к северу от Летней Золотицы, позже переехала в Золотицу, откуда практически не выезжает. Словарь Мелины Семеновны насчитывает 307 языковых фактов (291 слово и 16 идиом). Он передан автором сотрудником Топонимической экспедиции Уральского государственного университета им. А.М. Горького (УрГУ) в августе 1993 г. Словарь опубликован в «Ежегоднике Научно-исследовательского института русской культуры. 1995–1996» и в сборнике «Актуальные проблемы полевой фольклористики» за 2003 г. Вводная статья, а также общая подготовка словаря к публикации принадлежат Е.Л. Березович (Березович 1997; Березович 2003).

#### **Успаских Эвелина Алексеевна. Словарь без названия.**

Жительница села Яренск Ленского района Архангельской области. Составляла словарь самостоятельно, «для себя» и «для памяти». Словарь передан участникам Топонимической экспедиции УрГУ в августе 2008 г. Словарь рукописный, существует в единственном экземпляре; хранится в архиве Топонимической экспедиции Уральского федерального универси-

<sup>14</sup> Пока приведены условные номера страниц для примера.

тета им. первого Президента РФ Б.Н. Ельцина (УрФУ). Объем словаря – около 50 языковых фактов (лексемы, поговорки).

Материал словарей будет представлен с максимальным сохранением авторской редакции. Графическая передача материалов словарей соответствует (насколько возможно) традиции научной лексикографии. Заглавное слово подается прописными буквами. Ударение указывается в том случае, если оно есть у автора. Форма заглавного слова подается в соответствии с оригиналом словаря, начальная форма слова не восстанавливается. Толкование (если оно есть) подается в оригинальной форме, если слова в дефиниции даются в сокращении – сокращения расшифровываются. Авторские иллюстрации подаются курсивом. Пометы (если есть) – в круглых скобках. Орфография и пунктуация составителей словарей сохранены.

В случаях, когда согласно научной лингвистической классификации слово входит в ряд общенародной, жаргонной или просторечной лексики, словарная статья снабжается соответствующей пометой издателя. Принадлежность слова к тому или иному идиому определяется на основании данных толковых словарей современного русского языка, словарей разговорной речи и жаргона, а также диалектных словарей Русского Севера. Например, в словаре Э.В. Успенских: БАШКА. Голова <груб. разг.-сниж. – БРС: 40>. НЮНИ. Слезы <неодобр. разг.-сниж. – БРС: 377>. ЧАДО. Дитё, ребёнок <литер. устар. – БТС: 1466>. ЧАН. Деревянный большой бочонок для варки пива <литер. – БТС: 1467>; в словаре Л.В. Ждановой: ГОПНИК. Без ук. знач. <жарг. – БСЖ: 134>.

Уникальные лексемы (гапаксы), не встречающиеся в словарях Русского Севера, составленных профессиональными лингвистами, помечены решеткой (#). Например, в словаре В.Ф. Плотниковой: #КЫЧАН. Кобель собаки.

Информация об онимах, а также другие текстовые материалы, встречающиеся в наивных словарях (поговорки, загадки, шутки, частушки, песни, топонимические предания), приводятся в неизменном виде. Например, в словаре В.Г. Кравченко: ПАРАХИН МОХ. За Черной Ламбиной, в сторону д. Лапино, примерно в 5–6 км от с. Сумский Посад. Легенда: «Возвращались из леса с ягодами. На молодую девушку Парасуху (Параскевью) напал медведь. Тонула в трясине, кричала: “Скажите батюшке, чтобы замостил мосты”. После ее смерти отец сделал мостик через топкое место на дороге» (Кравченко, 149).

### *Принципы подачи материала в сводном индексе*

В индексе представлен свод лексики, зафиксированной в публикуемых любительских словарях. Порядок подачи слов – алфавитный.

Акцентологические и фонетические варианты указываются в одной статье через запятую. Сначала дается наиболее распространенный вариант лексемы, далее – по алфавиту. Часто лексикографы-любители вообще не указывают ударение в своих словарях, ср.: ГОЛБЕЦ, ГоЛБЕЦ, ГоВБЕЧ. Арх: Лен (27); Влг: К-Г (45); Костр: Окт (86).

Проблемным – в некоторых случаях – является выбор основной лексемы. Наивные лексикографы, выбирая форму заглавного слова, нередко ориентируются на типовые ситуации словоупотребления, ср.: ПОНИМАШЬ. Понимаешь (Федотова); РАСПиЛЬКАЛА. Еле открыла глаза (Дьяченко). Нередко глаголы подаются наивными лексикографами в форме повелительного наклонения с отрицанием, ср. НЕ НОЙ. Не реви, не плачь (Жданова). НЕ Чую. Не слышу (Плотникова). Эта форма является типовой для соответствующих глаголов, неслучайно такие конструкции повторяются в разных словарях. В качестве заглавной единицы в словаре может выступать одна из падежных форм существительного или прилагательного, наиболее распространенная и закреплённая в типовых контекстах, ср.: БАСКиЕ. Красивые (Вавилина, 133); БЕЗ СУМЛеНИЯ. Без сомнения (Долматова); БРАНОЕ. Вытканное узором (полотенце, скатерть) (Куковерова, 12); ПОД ЗАСТРЕК. Место под потоком воды (Шутова). Соответствующие формы заглавного слова будут сохранены при публикации словарей. В индексе же все лексеммы будут даны в начальной форме (им. п. ед. ч. для существительных, им. п. ед. ч. м. р. для прилагательных, инфинитив для глаголов).

Еще одна проблема связана с общим «текстовым» подходом диалектоносителей-лексикографов к формированию словника. Язык в таких словарях представляется в виде типичных коммуникативных ситуаций, типовых контекстов и не требует (в связи с функциональностью подхода наивных лингвистов) осмысления на том уровне абстракции, который требуется для выстраивания в сознании языка как системы. В связи с этим в качестве заглавных единиц в некоторых наивных словарях подаются автором устойчивые текстовые сочетания, клише, часто встречающиеся в речи, ср.: С ПАНТАЛЫГИ НЕ СБИВАЙ. Не своди с ума (Долматова); У НИХ ОДНИ РЯСКИ. Одни тряпки (Жданова). В индексе сочетания подобного рода будут подаваться на начальную букву всего выражения и – дополнительно – на начальную букву диалектного слова, присутствующего в нем. Т. е. С ПАНТАЛЫГИ НЕ СБИВАЙ можно будет найти на букву «С» и на букву «П» с восстановленной под звездочкой (\*) лексемой \*ПАНТАЛЫГА; а У НИХ ОДНИ РЯСКИ – на букву «У» и на букву «Р» с восстановленной диалектной лексемой РЯСКИ.

С ПАНТАЛЫГИ НЕ СБИВАЙ. Костр: Окт (56). См. \*ПАНТАЛЫГА.  
\*ПАНТАЛЫГА: ◇ С ПАНТАЛЫГИ НЕ СБИВАЙ. Костр: Окт (56).  
См. С ПАНТАЛЫГИ НЕ СБИВАЙ.  
У НИХ ОДНИ РЯСКИ. Арх: Лен (26). См. РЯСКИ.  
РЯСКИ: ◇ У НИХ ОДНИ РЯСКИ. Арх: Лен (26). См. У НИХ ОДНИ  
РЯСКИ.

Уникальные лексемы, не зафиксированные в сходном значении в практике научной диалектной лексикографии, также отмечены в индексе решеткой (#), ср.: # ХАЙ. Арх: Лен (28).

После заглавного слова в индексе будет указана география распространения данного слова (или выражения) в любительских словарях Русского Севера (область и район) в общепринятых в научной диалектной лексикографии сокращениях.

Далее в скобках приводятся страницы «Свода», на которых данная лексема присутствует. Приводить названия или фамилии авторов словарей представляется менее удобным, так как материал в словарях часто расположен не в алфавитном порядке и найти лексему (нередко еще и не в начальной форме) может быть непросто.

Итак, любительские словари говоров Русского Севера представляют особый интерес для лингвистов как феномен комплексного проявления метаязыковой деятельности диалектоносителей, как особый жанр списочных рукописных текстов, как источник информации о недостаточно изученной диалектной лексике и фразеологии. Между тем, многие из словарей подобного рода существуют только в рукописной форме или опубликованы в изданиях, недоступных широкой аудитории. Таким образом, публикация сводного сборника любительской лексикографии Русского Севера представляется актуальной для работы лексикографов, диалектологов, этнолингвистов.

Далее в качестве примера будут представлены фрагменты нескольких словарей, которые будут включены в «Свод любительских словарей говоров Русского Севера».

**Пример 1. В. Куковерова. Старинные слова, диалекты и выражения Кичменгско-Городецкого района Вологодской области: словарь. Кичменгский Городок, 2016.**

«Словарь старинных слов, диалектов и выражений Кичменгско-Городецкого района создан на основе слов, собранных из различных источников. <...> Большое количество слов записано автором словаря из сохранившейся в памяти речи земляков, услышанной в далеком детстве» (Куковерова 2016: 3).

Объем словаря – ок. 1500 слов. Порядок слов в словаре – по тематическим группам. Словарь отпечатан в АНО «Редакция газеты “Заря Севера”», Вологодская обл., с. Кичменгский Городок, 2016 г.

Далее приводятся фрагменты из двух тематических групп «Человек, характер, внешность» и «Изжиль вековая (разные слова)<sup>15</sup>».

**Человек, характер, внешность**

ПУТОРаГА. 1. Бестолковый, забывчивый. 2. Медлительный, нерасторопный.

РАДиЙКО. 1. Доверчивый, наивный. 2. Человек веселого нрава.

РАДКО. Бесхитростный, простодушный.

РАЗДОЛБай. Глупый, ленивый на учебу <разг.-сниж. – БТС: 1068>.

РАСХОЖИЙ, РЕЗоВЫЙ. Общительный, разговорчивый.

РОБёНОК, РОБОТёНОК. Ребёнок.

РОБяТА. Парни.

РоХЛЯ. Неуверенный, медлительный, несобранный <литер. пренебр. – БТС: 1130>.

РЯБой. Конопатый.

**Изжиль вековая (разные слова)**

АРТеЛЬ. Группа лиц, связанных общими действиями, компания.

БаБКА. Пучки льна, расставленные в виде конуса в поле для просушки.

БаБКА-ЛиБКА. Бабочка.

БАДоГ. Крепкая палка, кол.

БайКА. Колыбельная песня.

БАЛАБоЛКИ. Цветы купавы (купальница).

БАСа. Красота.

БаСКО. Красиво, нарядно, хорошо, великолепно.

БедКО. Обидно, досадно.

БЕЖиТ С ПОТоКА, СО СТРеХОВ. Бежит дождь с крыши.

**Пример 2. Федотова Е.П. Поморска говоря (фрагмент).**

Елена Павловна Федотова, фельдшер из пос. Ковкула (правый берег р. Онега), переехала в поселок из д. Кялованга, расположенной на левом берегу р. Онега. По-видимому, попадание в новую языковую среду стало для нее стимулом к метаязыковой рефлексии. Свою роль сыграло и чуткое внимание к слову, присущее поэтам, и стремление сохранить и зафиксировать примеры живой поморской речи, уходящей в прошлое. Елена Павловна рассказала, что с детства интересовалась языком, обращала внимание на необычные слова: «С детства интересовалась, как кадриль, как ланце

<sup>15</sup> Сохранены авторские названия тематических групп.

танцевали. Любила все у бабушек спрашивать». Со временем она стала записывать интересные слова: «Как вспомню слово, так запишу. Опять мать скажет – у меня тетрадка под боком». Узнав, что в их деревню приехала диалектологическая экспедиция, Елена Павловна стала искать тетрадку, чтобы показать собирателям, но не нашла ее. Тогда она села и за три дня по памяти восстановила свой словарь.

Общий объем словаря – около 250 слов. Порядок подачи материала – свободно-ассоциативный.

Словарь рукописный, хранится в домашнем архиве автора, к нам попал в виде ксерокопии, сделанной по нашей просьбе.

ПОСОЛОНИТЬСЯ. Поесть соленого.

УПИТЬСЯ. После соленого <разг.-сниж. – БТС: 1391>. *Я сегодня упьюсь после соленого.*

ДОМОВОЕ, ОТКОПНОЕ, ОТВАЛЬНОЕ. Уход в армию.

ОБУТКА. Обувь <нар.-разг. – БТС: 689>.

ФИНАРЬ. Фонарь.

СИЛЬНО ПОРАТО. Сильно.

ПОВЕТЬ. Сарай.

КЛЕТЬ. Кладовка.

ВЬЮШКА. <литер. – БТС: 189>.

ЮШКА. Уха, ушка

(ПО) РОЗНЫЙ. Дырявый. Кавтан-то розный / порозный.

КОЛЫМАГА. Развалюха <литер. пренебр. – БТС: 442>.

ДЕРЮГА. Плотная ткань, рогожа <литер. – БТС: 253>.

ВЕХОТЬ. Старая тряпка.

ДРАНКА. <литер. – БТС: 283>.

ЛИХОЙ ЧЕЛОВЕК. Шабутной <нар.-разг. – БТС: 500>.

ЧУЕШЬ? Слышишь?

### **Пример 3. Словарь Л.Н. Ждановой. Без названия.**

Людмила Николаевна Жданова – жительница села Тохта Ленского района Архангельской области. Долгое время жила в Архангельске. Обладает прекрасной памятью и языковым чутьем, а жизнь в городской среде помогла ей достаточно отчетливо дифференцировать диалектное и литературное при составлении словаря.

Словарь составлялся по просьбе собирателей – участников Топонимической экспедиции УрГУ в августе 2008 г. В словаре зафиксировано порядка 40 языковых фактов. Словарь не опубликован, существует только в рукописном варианте.

ОПРИКОСИЛА. Сглазила.

ИЗГИЛЯЕТСЯ. Издевается.

ЛАПОТЬЕ. Бедные. Тряпичные значит бедные.

У НИХ ОДНИ РЯСКИ. Одни тряпки.

КУТЬ. Завешана часть избы-кухни перед русской печкой.

ПОСУДНИК. Ставят посуду.

ЛОХАНЬ <литер. – БТС: 506>.

РУКОМОЙНИК <литер. – БТС: 1133>.

ЛУЧИННИК.

ГОРКА. Буфет <литер. – БТС: 220>.

ГУБНИЦА. Грибовница.

ГРИБНИЦА.

КОСОВОРОТКА. Рубаха с косым воротом <литер. – БТС: 462>.

КОРЕШАТКА. Плетеная большая воронка процеживать.

ИДИ ИСЬ.

ПОВИТЬ.

ОКОННИЦА.

**Пример 4. Сводный индекс лексики говоров Русского Севера (фрагмент)**

КОКОРА. Арх: Онеж (30);

КУТЬ. Арх: Лен (22, 25) Онеж (30); Влг: К-Г (67); Костр: Окт (81).

#ЛАБАЙДАТЬ. Арх: Онеж (32).

ЛАГУН, ЛОГУН. Арх: Лен (26); Влг: К-Г (68); Костр: Окт (85).

ЛАДНЫЙ. Влг: К-Г (75).

ЛУТОШНЫЙ. ◊ ГЛАЗА НЕ ЛУТОШНЫЕ И ОСТРОЖНЫЕ. Влг: Ник (78).

НЕ УХА, НЕ РЫЛА НЕ ПОНИМАЕТ. Влг: Ник (78).

НУЖНИК. Арх: Вель (20), Карг (22), Лен (25, 27), Онеж (30); Пинеж (40); Влг: К-Г (61); Костр: Окт (86).

ОВЫДЕНЬ. ◊ ОВЫДЕНЬ ОБЕРНУЛСЯ. Арх: Лен (26).

#\*ПАРАКАЙ. ◊ НЕСИ ТЕБЯ ПАРАКАЙ. Арх: Онеж (33).

**Литература и источники**

АВВУУ Lingvo Клуб – Языки русских городов: словарь на сайте АВВУУ Lingvo Клуб [Электронный ресурс]. URL: <http://community.lingvo.ru/goroda/dictionary.asp>

АВВУУ Lingvo: Городские диалекты – Городские диалекты: форум на сайте АВВУУ Lingvo [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.lingvo.ru/actualtopics.aspx?bid=26>

Аннин 2001 – Аннин Н.Ф. Словарь каргопольского говора. М., 2001.

Баранова 2012 – Баранова В.В. Составление словаря и рождение нового языка // «Народная лингвистика»: Взгляд носителей языка на язык: тез. докладов междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 19–21 ноября 2012 г.). СПб., 2012. С. 10–11.

Березович 1997 – *Березович Е.Л.* М.С. Устинова как языковая личность (к публикации авторского диалектного словаря) // Ежегодник Научно-исследовательского института русской культуры. 1995–1996. Екатеринбург, 1997. С. 128–137.

Березович 2003 – *Березович Е.Л.* Диалектный словарь М.С. Устиновой (лексика диалекта глазами диалектоносителя) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 267–277.

Березович, Толстая 2019 – *Березович Е.Л., Толстая С.М.* Лексика Русского Севера: состояние и перспективы изучения // *Slovene*. 2019. № 1. С. 486–525.

Бондаренко 2014а – *Бондаренко Е.Д.* Авторский словарь диалектоносителя: прагматический аспект // Антропологический форум. 2014. № 21. С. 37–48.

Бондаренко 2014б – *Бондаренко Е.Д.* Наивная лингвистика диалектоносителей: этносоциолингвистический аспект: дисс. ...канд. филол. наук. Екатеринбург, 2014.

Бондаренко 2019 – *Бондаренко Е.Д.* «У нас шовныша, а у людей закуток»: свой и чужой язык в осмыслении жителей Поонежья // *Живая старина*. 2019. № 3. С. 19–24.

БРС – *Химик В.В.* Большой словарь русской разговорной речи. СПб., 2004.

БСЖ – *Мокиенко В.М.* Большой словарь русского жаргона. М., 2001.

БТС – Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С.А. Кузнецова. СПб., 2000.

Ващенко 2015 – *Ващенко Д.Ю.* Интернет как новая перспективная форма существования диалектов // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 17. Судьбы славянских диалектов и перспективы славянской диалектологии в XXI веке. М., 2015. С. 197–205.

Ващенко 2016 – *Ващенко Д.Ю.* Любительские диалектные словари: специфика функционирования в интернете // *Вопросы лексикографии*. Томск, 2016. № 2 (10). С. 5–18.

Воронцова 2011 – *Воронцова Ю.Б.* Словарь коллективных прозвищ. М., 2011.

Воскресенский говор – Воскресенский говор: форум сайта села Воскресенское Мелеузовского района республики Башкортостан [Электронный ресурс]. URL: <http://voskresenskoe.ucoz.ru/forum/21-30-1>

Герд 2001 – *Герд А.С.* Введение в этнолингвистику: курс лекций и хрестоматия. СПб., 2001.

Дранникова 2000 – *Дранникова Н.В.* Материалы к Пинежскому этнодиалектному словарю // *Живая старина*. 2000. № 1. С. 45–47.

Духовная культура 2008 – *Духовная культура русских Ульяновского Присурья: материалы к этнодиалектному словарю // Проблемы полевой фольклористики*. Ульяновск, 2008. Вып. 7.

Журавлев 2004 – *Журавлев А.Ф.* Материалы к жиздринскому словарю // *Материалы и исследования по русской диалектологии*. М., 2004. Вып. II (VIII). С. 378–429.

КНКА – Кацкая национально-культурная автономия: Интернет-портал [Электронный ресурс]. URL: <http://www.katskari.com/>

КРПС – Край родной – родное слово: учебное пособие / Сост. Л.П. Михайлова, А.В. Приображенский, Е.Р. Гусева, Е.А. Илгунова, Е.В. Алексеева. Петрозаводск, 2015.

Куковерова 2016 – *Куковерова В.* Старинные слова, диалекты и выражения Кичменгско-Городецкого района Вологодской области. Словарь. Кичменгский Городок, 2016.

Лимь – страница интернет-сообщества «В Контакте» д. Лимь [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/club8697782>

Липина 2000 – *Липина В.В.* Региональный диалектный идеографический словарь: принципы построения и семантическая структура (на материале бытовой лексики говоров Среднего Урала): дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.

ЛКТЭ – Лексическая картотека ТЭ УрФУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Лютикова 2000 – *Лютикова В.Д.* Словарь диалектной личности. Тюмень, 2000.

Макарова 2012 – *Макарова А.А.* Русская озерная гидронимия Белозерья: системно-функциональный аспект: дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2012.

Мороз 2010 – *Мороз А.Б.* «Старинные слова» в школьной тетрадке // Живая старина. 2010. № 1. С. 19–21.

Морозов 1997 – Духовная культура Северного Белозерья: этнодиалектный словарь / Сост. И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Е.Б. Островский и др. М., 1997.

Мызников 2007 – *Мызников С.А.* Авторские диалектные севернорусские словари // Рябининские чтения-2007. Петрозаводск, 2007. С. 250–251.

Нефедова 2001 – *Нефедова Е.А.* Экспрессивный словарь диалектной личности. М., 2001.

Николаев 2010 – *Николаев О.Р.* Наивная фольклористика: типы, формы, функции // Живая старина. 2010. № 1. С. 2–5.

ОП – Официальный сайт общины поморов: интернет-портал [Электронный ресурс]. URL: <http://pomorland.narod.ru/govor>

Плотникова 2000 – *Плотникова А.А.* Словари и народная культура. Очерки славянской лексикографии. М., 2000.

Подюков 2004 – *Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Прикамья. Пермь, 2004.

Псковский форум – Псковский говор (диалект): псковский городской форум [Электронный ресурс]. URL: <http://forum.pskovonline.ru/index.php?showtopic=28550>

ПСДЯЛ – Полный словарь диалектной языковой личности / Сост. О.И. Гордеева, Л.Г. Гынзагова, Е.В. Иванцова и др. Томск, 2006–2012. Т. 1–4.

РНК – *Атрошенко О.В., Кривошапова Ю.А., Осипова К.В.* Русский народный календарь: этнолингвистический словарь. М., 2018.

Родная Вятка – Вятский говор: форум краеведческого портала «Родная Вятка» [Электронный ресурс]. URL: <http://rodnaya-vyatka.ru/forum/35421>

Родная «Онега» – страница интернет-сообщества «В Контакте» «Родная «Онега»» [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/public63103429>

Рут 2010 – *Рут М.Э.* Словарь астрономов. Звездное небо по-русски. М., 2010.

СВ – Сибирска вольгота: сторонка сибирсково говора, сибирсково краснословья и жызнеуряда: интернет-портал [Электронный ресурс]. URL: [http://www.volgota.com/govor/about\\_sibirian\\_language](http://www.volgota.com/govor/about_sibirian_language)

Симони 1898 – *Симони П.К.* Два старинных областных словаря XVIII столетия / Сообщ. П.К. Симони // Живая старина. 1898. Вып. 3–4. С. 443–450.

Сороколетов, Кузнецова 1987 – *Сороколетов Ф.П., Кузнецова О.Д.* Очерки по русской диалектной лексикографии. Л., 1987.

СРГЮП – *Подюков И.А., Поздеева С.М., Свалова Е.Н., Хоробрых С.В., Черных А.В.* Словарь русских говоров Южного Прикамья. Пермь, 2010–2012. Вып. 1–3.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

Судаков 2016 – *Судаков Г.В.* Знатоки вологодской «говори» // Вестник Череповецкого государственного университета. Филологические науки. 2016. № 4. С. 104–107.

Тимофеев 2003 – *Тимофеев В.П.* Фразеология диалектной личности. Словарь. Шадринск, 2003.

Тимофеев, Тимофеева 2010 – *Тимофеев В.П., Тимофеева О.В.* Диалектный словарь личности. Шадринск, 2010.

Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.

УНС – Устьянский народный словарь. Пос. Октябрьский (Архангельская обл.), 2013.

Шутова 2009 – *Шутова Н.Ф.* Словарь говоров Лиходеевских деревень. Вельск, 2009.

Яцкевич 2004 – *Яцкевич Л.Г.* Народное слово в произведениях В.И. Белава: Словарь. Вологда, 2004.

---

---

## НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА, ЗАГОВОРЫ И БЫТОВАЯ МАГИЯ ВОЛЫНСКОЙ ГУБЕРНИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ М.Ф. КРИВОШАПКИНА ИЗ АРХИВА РГО)

*Публикация и комментарии Т.А. Агапкиной*

---

---

Среди материалов научного архива Русского географического общества (далее – РГО), относящихся к Украине, выделяется рукопись, озаглавленная «О Волыни и Минском Полесье», автором которой был действительный статский советник Михаил Фомич Кривошапкин. М.Ф. Кривошапкин – профессиональный врач, практиковавший сначала в Сибири, затем в Казани. В 1890-е гг. он перебрался на Украину, где с 1893 по 1900 г. числился вольнопрактикующим врачом г. Луцка Волынской губернии.

Еще в молодости, служа в Сибири, М.Ф. Кривошапкин проявлял интерес к традиционному быту, образу жизни, обрядам и обычаям народов Сибири и собирал соответствующие материалы. Результатом этой деятельности стали этнографические публикации, позже объединенные в двухтомник «Енисейский округ и его жизнь» (СПб., 1865. Т. 1–2). Книга была издана РГО и в том же году удостоена малой золотой медали Императорского Русского географического общества (Иванова 2019: 28–29).

Рукопись «О Волыни и Минском Полесье» представляет собой объемный труд (более 550 страниц), хранящийся в материалах РГО по Волынской и Минской губерниям (Волынская губ., разр. VIII, оп. 1, № 12; Минская губ., разр. XX, оп. 1, № 12). Присланный в РГО в несколько приемов с сопроводительными письмами, этот труд был довольно подробно описан Д.К. Зелениным (1914/1: 291–300; 1915/2: 697–699).

Этнографические наблюдения Волыни, поддержанные Русском географическим обществом, М.Ф. Кривошапкин вел в течение несколь-

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.16

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда по проекту «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (№ 17-18-01-373).

ких лет (1896–1899), практически до самой смерти в 1900 г. О характере своих разысканий и их целях Кривошапкин сообщал в письме в РГО следующим образом:

«Имею честь довести до сведения Совета, почтившего меня поручением изучения Волыни с высылкою при том 200 р. на разъезды и другие расходы при изучении края, что я тотчас приступил к делу и посетил следующие местности: особенно много посещено селений Острожского уезда в самых разнообразных направлениях; уезды – Заславский, Староконстантиновский, Кременецкий, Ровенский, Луцкий и Владимир-Волынский посещены каждый, но в немногих местах; Житомирский в трех направлениях, Овручский с юга на север до Овруча и за ним немного к с.-з. и с.-в.; Ковельский в двух направлениях; Новгород-Волынский в 5-ти направлениях. <...>

При этом я обращал внимание на все стороны: почву со степенью ее урожайности, способами землевладения; горы с их <...> составом, минералами и металлами; леса, их породы, способы пользования ими и степень пользы от них; реки, озера и каналы с их особенностями для жизненных потребностей: рыбы, способы ловли, сплав, судоходность и проч.; дороги; климат; растительное и животное царства; затем вся бытовая сторона: разнообразие народонаселения, отношения между собою, с орудиями обработки полей и всем полевым и домашним обиходом; одежда; пища со способами ее приготовления; обычаи, предрассудки, приметы, суеверия и остатки язычества; пословицы и поговорки – следы народной мудрости; песни, сказки и предания; болезни и способы их лечения народом; свадьбы и похороны как самые важные акты жизни человека, которые более всего выражают не только 900-летнее влияние православного христианства как религии любви, но проявляют до сих пор и следы того культа язычества, которым обхвачен был народ с дней своего исторического младенчества» (*Кривошапкин М.Ф.* Краткий очерк о поездке по изучению Волыни // РГО, разряд VIII, оп. 1, дело 29, л. 1–1об.; 1896 год, Ноября 6 дня, г. Острог Волынской губернии).

Помимо этого, Кривошапкин пытался вести археологические раскопки, а также собирал предметы материальной культуры и отправлял все свои находки в РГО.

Записи Кривошапкина заслуживают вдумчивого изучения, и прежде всего потому, что они относятся к такой архаической исторической области, как Волянь, тесно связанной, с одной стороны, с Полесьем, а с другой – с Карпатами и весьма интересной в фольклорно-этнографическом отношении. Материалы были записаны в самом конце XIX в., что позволяет обнаружить в них сведения, ранее мало или совсем неизвестные, а также содержащие интересные и оригинальные детали.

Вместе с тем надо иметь в виду, что, составляя главы своего труда, автор, хотя это и неочевидно сразу, местами пополнил собственные записи и записи своих помощников или корреспондентов опубликованными материалами (что осталось не замечено Зелениным). После прочтения рукописи создается впечатление, что она носит отчасти компилятивный характер и что Кривошапкин, видимо, намеревался дать подробное описание традиционной культуры и быта Волины, используя в том числе и ранее опубликованные источники (основными послужили книги А. Богдановича, П. Чубинского и П. Ефименко). И, конечно, надо помнить, что Кривошапкин не был профессиональным этнографом или фольклористом, и в его записях недостает многих, порой необходимых деталей.

Ниже мы публикуем выдержки из рукописи М.Ф. Кривошапкина, относящиеся к народной медицине и некоторым сферам бытовой и социальной магии (л. 332–341; с. 62–80 по пагинации, приведенной в описи Д.К. Зеленина). В целом раздел о медицине и магии содержит много других сведений, однако большая часть малоинтересна – это собственно народно-медицинские предписания и народно-фармакологические рецепты, которые мы опускаем.

Публикация сопровождается краткими комментариями, цель которых состоит в следующем. Во-первых, нам важно показать, как материалы Кривошапкина вписываются в волинскую традицию и какие соответствия они обнаруживают за ее пределами. Во-вторых, мы стремимся выявить имеющиеся в рукописи дословные перепечатки из ранее опубликованных источников и тем самым не «засорять» ими научный оборот (полной уверенности в том, что мы выявили все случаи подобных заимствований, у нас нет; при этом важным идентификационным признаком оригинальных материалов является указание на точное место их записи). И, наконец, в-третьих, нам бы хотелось установить степень оригинальности этих материалов, для чего мы отыскиваем параллели к ним в украинских материалах, причем прежде всего в тех, которые относятся к современной Кривошапкину эпохе – ко второй половине XIX в.

Материалы публикуются в соответствии с рукописью, при этом орфография и пунктуация авторского текста на русском языке даются по современным нормам; в публикации также раскрываются очевидные сокращения.

Л. 332

#### Лечение от испуга и морока

а) В Зазилинцах и смежных с ними селениях, признавая появление болезни от испуга, ходят к знахарке «выкачаты переляг». Для того баба

берет стакан чистой воды и свежее куриное яйцо. Прикасаются яйцом несколько раз к болящему месту, читая и молитвы, и заговоры. Потом разбивают яйцо, вливают в стакан с водою и смотрят – какую форму примет желток. По этой форме объясняют причину болезни и уверяют, что болезнь снимет как рукою, а если не снимет, то прием лечения нужно повторить 2 или 3 раза.

Зазилинцы – вероятно, имеется в виду с. Зозулинцы Красиловского р-на Хмельницкой области (прежде Красиловская волость Староконстантиновского у. Волинской губ.).

Выкачивание испуга (укр. *переляк*) – один из типичных приемов лечения этого недуга у восточных славян, см. ранние примеры такого лечения: Трублаевич 1868: 501 (Подолия); Rulikowski 1879: 110 (Во-лынь). В данном случае ритуал объединяет две тактики. Первая – это снятие недуга с тела ребенка при помощи яйца: «Сила отговаривания прыстрыта или переляку заключается преимущественно в яйце, коим окачивают тело больного с той целью, чтобы попасть на то место, где собственно заключается прыстрыт» (Трублаевич 1868: 502); поэтому чаще в ритуале фигурирует вареное яйцо, которым с тела снимают соринки, волоски и т. д., и сам ритуал называется *викачати переляк*. Вторая тактика состоит в том, чтобы по форме желтка в воде установить виновника испуга (и этот ритуал называется *виливати переляк*).

Л. 332об.

От запоя

<...>

б) Кладут под голову пьющего череп либо хоть частицу черепа, напр. зуб мертвеца.

в) Кладут серебряную монету под язык мертвеца и потом бросают ее в водку, которую запойник и выпивает. Но в Турове это лечение считается уже опасным, потому что одна запойная, выпив такую водку, будто бы 3 дня кричала: «во рту мертвецом смердит», и на 4-й день умерла.

Использование предметов, имеющих отношение к покойному, в том числе его костей и т. д., иногда практиковалось для лечения пьянства по всей Восточной Славии. В частности, встречаем практику пропускать через тряпицу, которой обмывали покойного, горилку, подносимую пьянице для опохмела (Драгоманов 1876: 27). Чаще, однако, мотивы, связанные с покойником, встречались в составе заговоров от пьянства.

г) Лечат следующим заговором: «На Возсіянной горе, на синем море плавае палубь, а в том палубі Св. Пречиста. Ходыть сонце и місяц по заволоками, поможе Св. Пречиста своїми руками».

укр. *заволока*, пелена, завеса, то, что заволакивает, закрывает; *по заволоками*, здесь – по облакам.

*На Возсіянной горе* – постоянный мифотопоним украинских заговоров (см., напр., Драгоманов 1876: 75). По-видимому, имеется в виду гора Сион, символ Иерусалима и царства Божия, центр мифопоэтического пространства восточнославянских заговоров (Агапкина, Березович, Сурикова 2018: 35–36).

«На море корабль, на корабле некто, кто вылечит имярек» – мотив, изредка встречающийся в украинских заговорах (см.: Зорі 1991: 104, Подолия).

### От зубной боли

а) «Місяцю Серпеню! Чи бачив ты на том світі мерцов? – Бачив. – А чи е у них зуба? – Е. – А здоровые? – Здоровые». И так нужно проговорить 3 раза.

Типовой восточнославянский заговор от зубной боли, апеллирующий к теме покойников, которые не чувствуют боли (волинские варианты см.: Talko-Hrunciewicz 1893: 358). В данном случае заговор претерпел трансформацию: тема нечувствительности к боли преобразуется в мотив «у покойников здоровые зубы», чего раньше нам не встречалось; в целом эта трансформация вписывается к концепцию «здорового тела», которое заговор активно навязывает пациенту.

Оригинальным представляется также имя месяца (*месяц Серпень*): месяцу в заговорах часто присваиваются либо антропонимы, имена календарных месяцев или названия лунных фаз.

б) «Як на небі місяц, як на бору сосна, як на морі камень. Як сіи 3 нэ зыйдуця, так нэхай рабу Божию N зубы нэ болять». Лечат им перед закатом солнца либо по закате и предварительно крестят 3 раза голову.

Типовой заговор от зубной боли, известный на Украине, в Белоруссии и южнорусских областях. В основе – формула невозможного («когда трое сойдутся, тогда у имярек заболят зубы»). В качестве этих троих обычно выступают именно месяц, камень и дерево, однако последним чаще всего оказывается дуб; сосна в этой позиции встречается нам впервые.

в) Записано в Кременце: «Місяце! як у тебя нэ болілы золотии роги, щоб нэ болілы кости у мэнэ свячоного молитвенного N».

Кременец – ныне город на севере Тернопольской обл., на территории, традиционно относящейся к Волини.

Близкий вариант см. в анонимной публикации волинских заговоров: Волинские епархиальные вед. 1897/36: 1177. Автором публикации мог быть М.Ф. Кривошапкин.

г) «Св. Земле! тэбэ сіют и орут, боли нэ чуваешь и крови нэ пускаешь, щоб так нэ чув и я в своим місці».

Близкий вариант см.: Волинские епархиальные вед. 1897/36: 1177.

В основе заговора – тема «мук земли», характерная для ряда «житийных» текстов, известных в том числе в украинском фольклоре (о них см.: Толстой 1994).

е) В Кременчугском у. записана уверенность, что кто встает ото сна левою ногою, у того не могут болеть зубы.

л. 333

д) В Севруках, як місяць настане, то на 3 день его появления стань, перекрестившись, смотрячи на него, и скажи: «Місяцю, тобі на подноویه, а мені на здоровьице! В гробі мертвий, в лісі дуб сухий, в морі камєнь. Як тиі 3 брата зойдутца до купы, тоді раба Божого заболять зубы». За тім прочты молитвы – Богородицу, Отче наш, Живый в помощи. Повторы их 3 раза и никогда зубы нэ заболят.

Севруки – с. Севрюки Староконстантиновского у. Волынской губ., ныне село в Красиловском р-не Хмельницкой обл. Украины.

Контаминированный заговор от зубной боли. Первая часть – типичная заговорная формула, адресованная меняющемуся месяцу: в ней обычно фигурирует молодой месяц (*молодик*), которому желают стать «полным», подрасти, ср.: «Молодык, молодык, тоби вповни, мени на здоровьи...» (Гринченко 1896/2: 316). Публикуемый вариант интересен тем, что в нем актуализируется тема обновления: месяцу желают обновиться (*на подноویه*), что символически соотносится с выздоровлением человека.

### От червей

Выяснения, что это за черви, добиться не мог. Лечат:

а) тем, что животному вешают на шею на сырой нитке какую-нибудь косточку с дыркой.

На закате солнца *заломляют* растение *дыванну* (одуванчик) с такой *прямовой*: «Дыванна панна! Гляди, щоб у мою сивою коровы высипались черви».

На л. 337 помещен аналогичный ритуал:

### От червей у скотины

Если у скотины в какой-нибудь ране черви заведутся, то чтобы сами вылетели вон, нужно делать так: сперва нужно найти растение *коровьяк*, которое большей частью растет на старых рвах, а цветет желтым цветом, верхушку его пригнуть к земле, придержать камнем и проговорить: «У моего однолетнего <бычка?> есть в ноге черви; не выну тебя, коровьяк, из-под камня, пока черви не вылетят из ноги». И черви должны до трех дней выйти и, как не будет червей, нужно сбросить камень с верхушки коровьяка.

Оба ритуала и сопутствующие им формулы угрозы довольно типичны. В украинской и белорусской традициях по преимуществу, а иногда и в польской подобные формулы обращены к растению *Verbascum thapsus*, коровяк обыкновенный: рус., укр. *коровяк*, бел. диал. *дзіванна*, *дзівонна*, укр. диал. *дивина*, которое считается лекарственным.

Ранние записи ритуала и сопутствующих формул см. также: Ефименко 1874, № 60. О ритуале и формулах подробно см.: Агапкина 2019.

### От ужаления змеей

Так как знахарь считается повелевающим ужами, то когда укушенный является к знахарю, последний сперва просвистит 1, 2 и 3 раза; по 3-м свистке является перед ними укусивший и ему знахарь приказывает высосать яд. Иногда же знахарь скажет только заговор над отравленным ядом опухолью, и болезнь (будто бы) проходит.

Знахарю же ужи покорны до такой степени, что когда знахарь провалился в землю, где был род залы, наполненной ужами, то самый большой из них, согнувшись дугообразно, помог ему вылезть из ямы.

В этом рассказе очевидно какое-то смешение ужей со змеями, (л. 333об.) так как речь должна бы идти об ядовитых змеях, а не об ужах.

Свидетельство о том, что знахарь повелевает змеями, принадлежит к довольно распространенным. Параллели, которые нам удалось обнаружить, относятся к разным регионам Украины (священник собирает змей свистом, Гринченко 1896/2: 323; человек закликает ужей латинскими формулами и носит их в мошне вместе с табаком, Rulikowski 1879: 114), в т. ч. к Закарпатыю – там рассказывали, что есть люди, которые управляют «гадами»: по их зову змеи якобы сползаются к этому человеку и по его свисту расползаются обратно (Толстая 2017: 116–117). Вместе с тем указание на то, что по приказу знахаря, который повелевает змеями, укусившая человека змея должна прийти и вынуть жало, довольно редко и встречается, кажется, только на Карпатах (Потушняк 2011: 258–259).

Второй сюжет из этого свидетельства – о том, как знахарь провалился в «залу», наполненную змеями, – представляет собой вариант мифологических рассказов о зимовье змей под землей, в яме или пещере. Согласно им, когда змеи уходят под землю после Воздвижения, они собираются в ямах, в которые вместе с ними и по разным причинам может проникнуть человек. О проникновении человека в зимовье змей рассказывали в украинских Карпатах и на Волыни (Гура 1997: 339–340); в сказочной версии этот сюжет обнаруживает параллели у балканских славян, сюжет АТ 409А (Беновска-Събкова 1995: 22–23, 141–143). Вместе с тем мотив «змея помогает человеку выбраться из зимовья» кажется оригинальным и до сих пор нам не встречался.

### От кровотечения из раны

а) Наложить большой палец правой руки на рану и 3 раза произнести: «Шов Христос через Иордань, вода стала и кровь перестала».

Распространенная формула заговоров от кровотечения, основанная на противопоставлении динамики (что-то движется) и статики (кровь должна остановиться), широко известна в украинском, южнорусском и белорусском фольклоре, ср.: «Ишов Христос до Ордани реки, и Ангел ишов; Христос став, и Ангел став, и Иордань река стала, а которая не стала, неблагословенна стала» (Ефименко 1874, № 43); «Шел Иисус Христос через Иордань и стал: и ты, кровь, стань и не капь из раба Божия имярек» (Харламов 1901: 31, Ейск).

б) «Шов дід черед гору, сіяв чемыргу: як чемырга нэ взыйдэ, так нэхай кровь нэйдэ».

*чемырга* – ср. укр. *чемерица*, род многолетних трав семейства Мелантиевые; укр. *чемерник* «морозник, лат. *Helleborus*, род многолетних травянистых растений семейства Лютиковые» (СУМ 11: 292–293).

Еще один популярный мотив заговоров от кровотечения, передающий идею «отсутствия движения / развития»: «Как растение не взросло / не растет, так не будет идти кровь» (о нем: Агапкина 2010: 352–353), основная зона распространения которого – Украина и примыкающие белорусские и южнорусские территории.

(с л. 335 об.) Лечат заговором: «Водяные ключи закрываются, река Иордань становится: остановись и кровь».

Заговор с упоминанием остановления вод и реки Иордань, характерных для заговоров от кровотечения. Несколько смущает тот факт, что заговор записан по-русски.

### От желтухи

а) Смотрят в церковную чашу <...>

Использование симптоматического лечения желтухи золотом широко известно. Вместе с тем обычай смотреть в золотую (позолоченную) чашу в церкви или костеле встречается в основном в карпатоукраинской и западнославянской традиции: русины, словаки, поляки, мораване, чехи (Усачева 1999: 201), см. свидетельство из Прикарпатья, согласно которому для избавления от желтухи надо было пойти к священнику и позволить посмотреться в освященную церковную чашу (Лепкий 1884: 269, Дрогобычский у.; см. также: Чубинский 1872: 113, Люблинская губ.).

### От запорушенья (засорения) глаза

а) <...>

б) Пальцы правой руки согнуть так, чтоб образовалась трубка из них, и большим глазом через эту трубку взглянуть по 3 раза и вверх и вниз и за каждым из разов сплевывать нужно в сторону.

Подобный способ избавления от соринки в глазу нам до сих пор не встречался. В то же время аналогичные магические приемы, когда человек должен был смотреть через отверстие, широко известны у восточных славян. Заключение объекта, находящегося на расстоянии от смотрящего, в магический круг призвано было в том числе вернуть утраченное, восстановить порядок и благополучие. С другой стороны, смотрение через отверстие по своей семантике аналогично пониманию через отверстие – ритуальному действию, имеющему широкое народно-медицинское применение. Такое действие, по общему мнению, имело семантику «второго рождения»: больной человек как бы оставался по ту сторону отверстия, а по эту принимался (появлялся) его здоровый двойник (см.: СД 5, s.v. *Сквозь*; *Смотреть*). Среди глазных недугов смотрение на солнце через щель практиковалось на Волины для лечения куриной слепоты (см.: Koriernicki 1887: 214).

#### Предупреждение опоя лошади

Когда поить станешь лошадь, надобно, поднимая свои глаза вверх и опуская вниз по 3 раза, приговаривать: «Пара (пар) в гору, вода вниз», и опоя не будет.

Заговоры от опоя крайне редки. В украинских материалах, предшествующих записям Кривошапкина и современных ему, мы обнаружили лишь две формулы от опоя, но обе они отличаются от публикуемой здесь (Пригаровский 1866: 241; Сорокин 1890: 15).

#### При родах

«Печь-мати! помози N рожати! и мученики-помощники! райские двери, отчинятэся, железные ключики, отомкнитэся, рабе Божьей N! Поможитэ дитя родытця и на сей світ пустыты. Як мене матка рожала и ни якого смуту нэймала. Отныне и до віка и до суда».

<...>

Текст основан на типичном для заговоров на облегчение родов мотиве «Двери/ворота, откройтесь, младенец, выйди», который соотносится с принятой у восточных славян практикой открывать царские ворота в церкви, а также отпирать другие двери и замки в случае трудных родов. Вместе с тем чаще всего в заговорах упоминаются «царские ворота»; что касается «райских врат», то они характерны именно для волинских записей, правда, значительно более поздних (Полесские заговоры 2003, № 18, 19).

Среди объектов, которые должны быть открыты во время тяжелых родов, встречается также и печь, заслонку которой принято было ото-

двигать. Для облегчения родов использовалась и другая печная утварь: в частности, при приближении родов повитуха давала роженице пить воду с хлебной лопаты (Боцяновский 1895: 502, Житомирский у.). Вместе с тем прямое обращение к печи с просьбой помочь в родах, кажется, оригинально.

### От лихорадки

Ее называют, как и на с.-в. Руси, так и здесь, *теткой*, *трясцей*, *трясавицей*, *пропастицей*, *болезнью 77 чортов*.

а) Знахарь в м. Козин Острожского у. <Волынской губ.> берет ножницы и остригает ногти, а также концы волос с головы, усов и бороды. Потом завертывает все это в бумагу и дает держать в зубах. В таком положении ведет больного в лес, подводит к осине, отмеривает на ней рост большого (л. 334) снизу до рта, продабливает тут дырку, велит ему сунуть в нее кончик языка и так стоять, пока знахарь не произнесет 3 раза: «Трясысь, осына!» Затем получает денежки и лечению конец: трясца, дескать, перейдет на осину. Этого знахаря осаждали больные до того времени, как я поселился в 5 верстах от Козина и стал не только принимать бесплатно больных крестьян, но и давать им бесплатно же лекарства, какие имел.

Козин – ныне поселок городского типа Козин Обуховского р-на Киевской обл.

Магический ритуал передачи лихорадки осине в принципе известен, хотя среди украинских эта архивная запись оказывается едва ли не самой ранней. Из других ранних украинских свидетельств с ней сопоставимо только описание Ю. Талько-Гринцевича, сделанное в Новоушицком у. в Подолии, где для лечения зубной боли рекомендовали поковырять зуб сосновой палочкой и вложить ее в отверстие в осине (Talko-Hrynciewicz 1893: 356). Более близким вариантом можно считать зафиксированный в с. Хечнаровице (ныне Бельского пов. Силезского воев.) обычай: при лихорадке знахарь вел больного к осине, просверливал в ней дыру, вкладывал в нее ногти и волосы больного, после чего заставлял его сильно дунуть в отверстие, после чего забивал это отверстие колышком, чтобы лихорадка не вышла из него (Gustawicz 1882: 282). Известны и более поздние записи, относящиеся к разным областям Украины. Имеются также два аналогичных русских свидетельства – одно В.И. Даля (Луганский 1845: 250, без привязки к месту записи), другое – в материалах Г.И. Попова (Попов 1903: 208, Пензенская губ.), в которых, впрочем, не упоминается о практике заставлять больного дуть в отверстие.

Помимо полноты описания, в материалах Кривошапкина присутствует момент, который кажется уникальным: отверстие просверливается на высоте рта больного и его заставляют вложить туда язык, что, во-первых, усугубляет телесный контакт больного с деревом, столь

важный при символической передаче ему болезни, и, во-вторых, согласуется с обыкновением дуть в отверстие в дереве, характерным для польских материалов.

б) В Кременецком у. <лихорадку> лечат между прочим так: берут 77 зерен проса, уносят в какой-нибудь уединенный уголок, напр. на островок, и рассыпают зерна по воздуху, приговаривая: «Скільки вас? – 77. – Нэхай вам всім будэ обід и чорт матеру вашу забэрэ нехай зовсім». О чертовой матери сказано в приговоре оттого, что народ считает вообще болезни насылаемыми Богом в наказание за грехи, но одна только лихорадка непременно происходит от черта.

Народное лечение лихорадки предусматривало исполнение магических практик и ритуалов (лихорадку задабривали, пугали, отвращали и т. д.), в состав которых входили в том числе краткие заклинательные формулы, адресуемые 7, 12 или 77 сестрам-лихорадкам. Одним из самых популярных мотивов этих формул было именно «кормление» лихорадок (им предлагали завтрак, обед или ужин); этот мотив характерен для белорусских, украинских и южнорусских заговоров. Подобные формулы были известны в ранних украинских записях (см.: Talko-Hrynciewicz 1893: 239–240; о составе формул: Агапкина 2013), предшествующих публикуемой здесь и вполне с ней сопоставимых.

Вместе с тем данная формула содержит одну оригинальную деталь – в ней упоминается «мать» лихорадок, чего до сих пор нам нигде не встречалось. (Заметим, что Кривошапкин что-то явно перепутал, т. к. в тексте формулы нет упоминания о «чертовой матери».) Эта деталь весьма архаична, ибо находит параллель с наиболее ранними записями Сисиниевой молитвы. В части этих записей упоминается, что трясовицы – дочери царя Ирода, который убил Иоанна Предтечу, а их мать испросила у Ирода его голову, чтобы играть ею, как яблоком на блюде, см. фрагменты Сисиниевой молитвы: «мы Ирода царя дщери еже убиша Иоанна Предтечу и тут же на блюдо матери испроси у Ирода царя поиграти главою аки яблоком на блюде» (Балов 1893: 425–426); «идем в мир христианский народ мучить: трясти же научила нас мать наша Жупело» (Селиванов 1886: 91–92). В списках Сисиниевой молитвы упоминание о «матери трясовиц» встречается не более пяти раз, причем самая ранняя фиксация этой детали относится к XVII в., а соответствующий список молитвы имеет скорее всего южнорусское или украинское происхождение (Агапкина 2010: 696). Отмеченная деталь устанавливает связь простейшей и, казалось бы, довольно поздней вербальной формулы с ранними записями молитвы, тем самым указывая на истоки формулы и актуализируя «память жанра».

<...>

з) Свечами, принесенными остатком из церкви со службы Страстей Господних, выжигают на потолке помещения больного кресты; потом берут с них сажу, высыпают ее в освященную воду и этим поят больного.

Речь идет о так называемой четверговой свече, освящаемой в церкви накануне Страстного четверга.

л. 334об.

<...>

#### От насморка

а) В Староконстантиновском у. записано, что лечат насморк нюханием 3 раза от обжигаемого хвоста кошки, либо дымом же от пшеничных круп.

б) Во Владимиро-Волынском у. нюхают от поджигаемой коцубы. <...> Резкий запах чего-то горелого или тлеющего (шерсти с хвоста кошки, муки, зерна и др.) как способ избавления от насморка широко известен в украинской традиции: Чубинский 1872: 113–114, из Проскуровского у. Подольской губ.

л. 335

#### От бессонницы детей

<...> употребляют вечером при подаче огня следующий заговор: «Ліса, праліса! ў тэбэ дівка, ў мэнэ сын. Посватаймося, побратаймося – нэхай твая дівка даст сонливыцы, а мій сын віддаст плаксывыцы».

Известный сюжетный тип заговоров от детской бессонницы. Данный текст дословно повторяет опубликованный в: Чубинский 1872: 112, из Проскуровского у. Подольской губ.

в) Нужно под колыханцю (колыбель) поставить в миске горшок с водою, да и то вверх ногами, и тут же положить стальной нож. Как вода войдет назад в горшок, то и бессонница пройдет.

#### От призора, ветра, воды, глаза и от всякой худобы

а) <...> лечат перепеченьем, т. е. сажаньем ребенка на лопате в испропленную печь. Приговор гласит: «Мати Марія! Ты спородила Христа, Христос сотворил всі на землі – небо, звезды, луну, землю. Тако дай крепость рабу Божію N и сохрани его от болезни призорной и от вітру и от воды, и з глаза, и от всякой худобы».

Перепекание больного ребенка – распространенная магическая практика (параллели в ранних записях см.: Чубинский 1872: 123; Talko-Hrynciewicz 1893: 128–129), однако обычно она сопровождается ритуалом-диалогом (об этой магической процедуре в целом см.: Топорков 1992).

В заговоре отражены, с одной стороны, народно-христианские воззрения, согласно которым творцом мира выступает Христос, создающий небо и землю (см.: Белова 2004, № 467; Белова, Кабакова 2014, № 11), а с другой – архаическое представление о женском начале как источнике жизни: Богородица рождает Христа и тем самым выступает в роли «праматери» всего сущего. Ср. зафиксированное в Полесье представление о Марии как матери Адама и Евы: «Божа Мати создала Одама и Еву – и шчэ на зиемлю пустила...» (Оболенская, Топорков 1990: 168).

б) «Вроку! дэнь добрый. У мэне сын, у тэбе дівка. Пасватаймось. Тут тобі нэ стояты, жовтой кости нэ ломаты, червоной крови нэ сосаты, щы-рого сердца нэ нудыты».

При этом бросают навзничь в сосуд с непечатою водой 27 <тридевять. – Т.А.> раскаленных углей с приговором: «Уроки-урочыща, пійдут собі на луга, на ліса дремучыи, на степы сыпучыи, гді глаз челоувічый нэ заходыты, гді півны нэ співають».

Тексты и описание ритуала почти дословно совпадают с опубликованным Чубинским свидетельством лечения от уроков из Черниговской губ. (Чубинский 1972: 132–133, «е»).

#### От паралича

Паралич называют подвеем, считая его тоже произведением злого духа, кружащегося в вихре. Лечат посредством перевязок перед огнем печи как очистительным началом домашнего очага ниткою из крапивы или дикой конопли, которую затем и бросают в огонь <...>.

Практически дословно повторяет сообщение, приведенное А.И. Богдановичем (1895: 166–167), впоследствии перепечатанное П.В. Шейном (Шейн 1902/3: 274, без уточнения места) и относящееся к практике белорусской народной медицины.

<...>

л. 335об.

<...>

#### От зцени

Всякую болезнь с бредом и галлюцинациями называют «зценью». В этом слове заменена по-западнорусски буква *т* буквою *ц*, а спереди прибавлена по-польски буква *з*. Приравнивая тень человека его двойнику, в данном случае увидел народ утрату <болезнь> в проявлении второго Я, т. е. тени. И как черт от запродавших ему душу имеет много всяких теней, то очевидно, что это ненормальное проявление личности в бреде и в галлюцинациях есть не что иное, как внедрение чертом в больного чужой тени. Поэтому и лечат болезнь тем, что больного кла-

дут на солнце брюхом на доску и следят от него тень. Доску по тени обрезают, а самую доску с очерком тени утопляют в воде либо сжигают ее со словами: «кабы да ты не ворочалася».

Публикуемое описание скорее всего является белорусским. По нашим сведениям, в украинской народной медицине недуг под сходным названием не зафиксирован, в то время как в белорусских источниках название встречается довольно часто, хотя, судя по описаниям, речь в этом случае может идти об очень разных болезнях (см.: Добровольский 1891: 166, № 1, Смоленская губ., «Ат стня», типа сухот у ребенка). Вместе с тем оригинальность сообщения Кривошапкина в данном случае сомнительна, т. к. оно почти дословно совпадает с тем, что было опубликовано А.И. Богдановичем (1895: 165–166) и позже републиковано П.В. Шейном (Шейн 1902/3: 274, без уточнения места).

Что же касается самого описания лечения, безотносительно к его происхождению, то соответствующий способ избавления от «сцени» – тем или иным способом очерчивать тень больного и затем «уничтожать» ее – фиксируется довольно часто. Так, в Воронежской губ. больного ставили к стене, чтобы на ней обозначилась его тень; ее обкалывали булавками и обводили мелом, а затем, собрав булавки, клали их под порог, а мел перекидывали через голову больного, говоря: «Тень, тень! Возьми свою сень» (Селиванов 1863: 84). Ритуал очерчивания тени на земле и выкладывания ее соломой с последующим сожжением см.: Романов 1891, № 147 (Могилевская губ., Горецкий у.). О сцени в целом см. подробно: Валодзіна 2009: 246–252.

л. 336

<...>

### От престрита

Сперва заболевшего *наврочаного* (т. е. науроченного) нужно перекрестить стальным ножом и произнести затем следующую *отмову*: «Чы с прыстрыта, чы с перзлета, из Матэры Божьей стопкы воду браты и прыстрыт отмовляты: ты, прыстрыт, трымайся за стрип». После этих слов нужно лицо больного обтереть росой, <нрзб.> на стекле, потом языком слизывать с чела и справа, и слева, слизанное сплевывать на землю. Так повторять до 3 раз и читать при том молитвы Богородице и Отче наш. <...>

(Записано в Севруках Староконстантиновского у. через Небывайло).

Укр. *стрип* – небольшой сноп обмолоченного жита, которым покрывали крышу, а также сам настил крыши из таких снопов (СУМ 9: 779), ср. укр. *стриха* «крыша, преимущественно соломенная».

*трымайся за стрип* – «держись за крышу/солону», вероятно, формула изгнания болезни. В украинских заговорах встречаются мотивы из-

гнания пристрита со стрехи: русины вост. Словакии выливали воду после купания больного ребенка на соломенную крышу со словами: «Як са вода на стрісі не затримать, так бы са на тобі буль не затримав» [Как воде на стрехе не задержаться, так бы на тебе боли не задержаться] (Вархол 1995: 250).

Аналогичные описанным здесь методы лечения и заговаривания «пристрита» относятся к распространенным и встречаются в том числе в ранних украинских источниках. В данном сообщении интерес представляет сам заговор, а точнее, упоминание о том, что для лечения пристрита использовалась вода из *Матэры Божьей стопкы*. С большой долей вероятности речь идет о том, что воду для лечения «пристрита» надо было собрать из камня-следовика, происхождением связываемого с Богородицей. Сама по себе эта практика общеизвестна, однако упоминание о ней в тексте заговора уникально.

Возможно, включение этого мотива в заговор объясняется близостью места его записи к одному из наиболее известных на Волыни камней-следовиков, имеющих отношение к Богородице, который так и называется – «стопа Богородицы». Этот камень и сопутствующий ему источник находятся на территории Свято-Успенской Почаевской лавры (Тернопольская обл.), а их появление связывается с чудесным явлением Богородицы. Церковное предание гласит, что в середине XIII в. на месте будущего монастыря, куда переселились киево-печерские монахи, бежавшие от татаро-монгольского нашествия, им явилась в огненном столпе Пресвятая Дева: «и на том месте скалы, где Она стояла, отпечатлелся след правой стопы Ее, и камень стал источать воду, которая в той стопе с тех пор не умалется и не переливается» (Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы 1904: 254). Сам след стопы Божьей Матери, как и вода святого источника, расположенного рядом, в результате строительства монастыря оказались внутри храма; они считались целебными и привлекали толпы паломников, и до настоящего времени цельбоносная стопа Божией Матери остается одной из главных лаврских святынь.

#### От уроков людей и даже растений, равно и червей у животных

От уроков-ўроков (здесь произносят *вроков*) делают так: в четверг Страстной недели до звона берут краюху хлеба, соли на 3 пальца и стакан воды, крестятся 3 раза; все ставят в миску и относят под крышу дома. После тот хлеб оказывается полезным для отелившихся коров, от ўроков; вода для окропления и умывания людей от ўроков, иначе призора очес; соль разводят в воде и окропляют плодовые деревья тоже от ўроков; этот же раствор полезен животным от червей.

(Записано в Староконстантиновском у. через Небывайло).

Сообщение описывает магическую практику (приуроченную к большим праздникам) выносить продукты и некоторые предметы бытового обихода «под звезды», «под зори», «под солнце», под ночное небо – с целью придания этим предметам продуцирующих, апотропейческих и иных свойств (см. об этом: Агапкина 2002: 566–567). Свидетельство Кривошапкина подтверждается более поздними данными с Волыни, указывающими, что примечательно, на тот же набор освящаемых предметов: на Ровенщине до недавнего времени в ночь на Купалу на крышу клали хлеб с солью, которые позже использовали для лечения людей и скота (ПА, Берестье Ровенской обл.).

### От волосатика

(Записано там же)

Так называется болезнь, состоящая по преимуществу из ломоты в голени с язвою. Боль и язву приписывают волосатику. Для вывода его делают так: вырывают сперва 9 колосков жита с зерном, а можно и без зерна, кладут их в горшочек, наливают ручьевой воды и заваривают, потом те колосья кладут к тому месту, где волосатик ломит (?) кость, и ложкой льют воду до горнятки, ту самую, что кипела с колосьями, и произносят при этом следующую отмову: «Волос, волос, волос! выйди на колос, ті всі (л. 336об.) волоса, вийдытє на дэвьяты колоса – чы ты водяной, чы дэрэвяный; чы ты жовтый, чы сивый, чы білый, чы рыжий, чы черный, чы червоный, чы вишневы, чы зелены, чы сыный (= 9), и ті всі волоса, вийдытє на дэвьяты колоса. Я тэбэ отмовляю, ключевой водой обмываю. Выволяю тэбэ з кісты, з тіла, з крови и изсылаю тэбэ на гоcіт <осот>, на будьяк, на шыпшину».

Это все нужно произнести 9 раз и после того волосатик уничтожится, какой бы он ни был.

Укр. *горнятко* – маленький горшочек.

*волосатик* – согласно народным представлениям, водяной червь, падающий в том числе под кожу, обычно во время купания, и провоцирующий появление подкожных нарывов (см. подробнее: Гура 1997: 377–379). Так часто называют панариций и другие воспаления мягких тканей пальцев рук, хотя в данном случае Кривошапкин говорит о язве на голени.

Кривошапкин описывает типичный ритуал избавления от волосатика, при том что чаще в нем используют не девять, а тридцать колосьев. На фоне других ранних записей публикуемый текст выделяется своей пространностью, ср.: Трусевич 1865/107; Ефименко 1874, № 26–27; Короленко 1892: 277.

Неординарность этому сообщению придает текст заговора, включающий в том числе характеристику волосатика (волоса) по цвету; в са-

мих заговорах она встречается крайне редко, хотя упоминания о разноцветности червей-волосатиков имеются в описаниях их изгнания: «...потом, когда уже баба видмовить и розчепирить (развернет) тот пучок <колосьев>, то волос там... так много, Боже, как много, целая пропасть – и всякие: и черные, и белые, и синие – всякие (Киевлянин 1866/24: 1–2). Примечательно, что девяти колосьям в тексте заговора соответствуют девять цветовых видов волоса (желтый, сивый, белый, рыжий, черный, красный, вишневый, зеленый и синий).

Отсылка недуга на колючие растения: *изсылаю тэбэ на госім <осот>, на будьяк, на шыпшину* – в восточнославянских заговорах почти не встречается; параллели к этому мотиву можно обнаружить чаще в украинских Карпатах («...жебы ты ішло до сивого каменя, до терньового кореня», Мушинка 1967: 35, русины; «Свербогуз, тримай гуз...», Вархол 1995: 253), а также в Южной и Западной Славии, см. в чешском заговоре: «Zažehnávám vás, nemoše... Děte na hory, lesy, kopce, skály, na hloží, trní!» [Заговариваю вас, болезни... Уходите на горы, леса, холмы, скалы, на боярышник, на колючий кустарник!] (Вельмезова 2004, № 203).

### Отмова рожи

(Зап. в Староконстантиновском у. Небывайло)

Берут стальной нож, прилагают его к месту рожи и, пока отмова идет, нож повертывают не только по месту, занятому рожею, но и по окрестности ее, чтоб рожа не перешла в другое место. По окончании отмовы нужно на пунцовый пояс настругать бузины, а на нее белой глины и завязать. Тогда рожа пропадет. Отмова же читается так: «Ясно соничко! развысылы нас, Матинька Божа! помилуй нас. Св. Анна пророчица! моли Бога о нас. Св. Ульяна дева, моли Бога о нас. Святые Екатерина, Варвара Великомученица и Св. Параскева, молитесь Бога о нас». И так нужно столько святых помянуть, сколько вспомнишь, и затем уже самую отмову: «Рожучко зоручко! чы ты синя, чы червона, чы чорна, чы біла; чы ты водяна, чы вітряна. Водяна с шумом знійдэшь, вітряна с вітром полэтышь. Чы костяна, чы тілова, чы кровляна. Чы заслана, чы наслана, чы от всхода, чы от запада, чы с яснаго неба. Тут тэбэ нэ треба, тут тобі нэ буваты, чэрвоной крови нэ сосаты, білой кости нэ ломаты, чыстого тіла нэ смоктаты, нэ рабі Божьей N кість ломаты. А я ж тобі отмовляю, до всіх святых моли(ы)тву, славу тобі отсылаю, зсылаю тэбэ, ді поля нэ засівають, ді куры нэ співають, там тобі буваты, сухе лыстя розываты, (л. 337) нэ рабі Божьей кість ломаты». – Это повторяют трижды. Потом продолжают: «Я тэбэ вымовляю из кісты, из крови, из білого тіла, из головы, рук, ніг, из каждой жилочки и составчика, 77 вир, 77 жил». Эту отмову нужно проговорить 12 раз около больного и после молиться Богу разными молитвами.

Обвязывание больного места красной тканью – распространенный прием лечения рожистого воспаления. Например, в ранних украинских записях находим указание на обвязывание ноги шерстяным по-ясом (Трусевич 1865/107, киевское Полесье).

Аналогичные заговоры от рожистого воспаления широко известны в украинской традиции, однако данный текст явно оригинальный, на что указывает множество частных отличий от ранее опубликованных, см. подборки в: Чубинский 1872: 115–117; Talko-Hrynczewicz 1893: 305–308.

Начало заговора содержит призыв о помощи к Богородице и женским святым, ср. обращение в чудотворным богородичным иконам в заговоре от рожи из Холмской Руси: «Матінко Божа, Сокальска, Шаршасовська, Почаєвська, Ченстоховська, стань мыні на помочь!..» (Чубинский 1872: 115; ср. также: Иващенко 1874: 177, и др.).

### Предупредительное лечение боли спины

В Волочиске при первом громе катаются спиной по земле, после чего не болит при работах до того болевшая спина.

Волочиск – город в Староконстантиновском у. Волынской губ., ныне в составе Хмельницкой обл.

### Повальные болезни на людях и на скоте

Во время последней холеры я жил в одном селе Острожского у. Волынской губ. Имение имело вытянутую форму, так что на одном конце его стояло село, а на другом деревня, бывший фольварк от села. <Случаи заболевания холерой, если и бывали, сразу же прекращались.> Народ объяснял эти явления по-своему: будто бы 100 лет тому назад оно <имение> попало в число местностей, обгоранных на черных кошке, петухе и собаке, а некоторые старухи прибавляли, что обвозили кругом девицу, причем старухи, раздевшись донага, били в сковороды, бубны и косы, чтобы испугать производящую болезнь панну, и проведение борозды сопровождали дикими визгами и криками. Видимо, что это исходит из глубокой языческой старины.

(л. 337об.) <...> в последнюю холеру народ уверял, будто видали нарядную панну где-либо у перекрестка дорог, причем она помахивала платком и в ту и в другую сторону, как бы на те или другие селения, в которых затем действительно и появлялась холера <...> Интересно, что в то время, как население деревни в испуге от смертных случаев отказывалось от найма на работы, рабочие из села ходили на поля деревни жать и косить; но, возвращаясь с полей при деревне, подвергали себя на пограничной полосе очищению через огонь и из них запоздавшие довольствовались переступанием через зажженную на пограничной черте спичку. Так оно <имение> и оставалось в течение двух лет подряд свободным от появления в его населении холеры.

Интересен также рассказ об отгоне эпидемий и эпизоотий посредством производства в один день, с восхода до заката солнца, полотна. Для этого нужно, чтоб девушки приносили лен и при полном сосредоточении на деле, а следовательно и в молчании, пряли, сновали основу, ставили красна и ткали. О готовности оповещалась деревня, и полотно несли девушки над своими головами, а между тем разводился легкий из щепок костер, и они держали его <полотно> за концы над огнем. Народ пролезал между полотном и огнем, значит, через последний <огонь>. Затем тут же полотно и сжигали.

Укр. *обгортати* – оборачивать, обматывать и т. п.; здесь явно в переносном значении ‘объезжать, обходить’.

В этом свидетельстве объединены сообщения о трех разных апотропеических процедурах: опаживании, очищении посредством огня на пограничье, а также об изготовлении и ритуальном применении обычного полотна.

Представление о холере (а также о моровом поветрии или чуме) как о странствующей женщине, часто с платком (красным или зеленым), которым она машет, тем самым распространяя болезнь в разные стороны, известно в том числе по ранним записям. Об этом поверье (применительно к Польше, Литве и Западной Руси) упоминает А.А. Потебня (Потебня 2000: 48–49). А. Подбереский приводит страннный мифологический рассказ о встрече с холерой, размахивавшей красным платком, который был записан в с. Райгородок Черноярского у. Астраханской губ. (ныне Волгоградская обл.) (Podbereski 1880: 27–28). Беллетризованный рассказ о встрече с холерой, которая ходит с зеленым платком, относится к Ровенскому у. (Кудринский 1892: 368) и т. д. Краткое описание обряда опаживания, составленное Кривошапкиным, конечно, не является первым из известных, однако в ранних опубликованных материалах свидетельство о бытовании обряда опаживания на Волыни нам до сих пор встретилось лишь однажды (Народный быт Волынского Полесья 1859: 69–70). Почти через 100 лет после этого сообщения были сделаны записи Полесской этнолингвистической экспедиции на Волыни, которые подтвердили достаточно широкое бытование обряда на территории волынского Полесья.

Из краткого описания обряда, сообщаемого Кривошапкиным, можно составить самое общее представление об опаживании, в целом совпадающее с данными из других восточнославянских традиций. Вместе с тем создается впечатление, что Кривошапкин неточно передал некоторые детали обряда, и прежде всего это относится к сообщению о том, что село якобы объезжали на черных кошке, собаке и петухе. Скорее всего речь могла бы идти о том, что этих животных в процессе обряда приносили в жертву или умерщвляли случайно встреченных и пой-

манных кошек и собак, что подтверждают многочисленные указания в опубликованных на настоящий момент источниках (см. подробно: Журавлев 1994: 111–115), ср.: «На ночь собирались по 20 душ обоего пола молодых людей и чрез целую ночь бродили по селу, с криком бросаясь на всякого встречного. Несчастливая кошка или собака особенно белого цвета, замеченная сими удалцами, была преследуема дубинами и палками как холера» (Народный быт Волынского Полесья 1859: 69). Вызывает также удивление тот факт, что в описании ничего не сказано о близнецном культе в обряде опахивания, хотя для Волыни участие в обряде близнецов-пахарей или волов-близнецов очень характерно. Сообщение об изготовлении и использовании обыденного полотна, к сожалению, является неоригинальным. Скорее всего оно заимствовано из книги А.Е. Богдановича (Богданович 1895: 168), с которым оно совпадает как в целом, так и в деталях. Обратим внимание, что в рукописи речь идет не конкретно о холере (как в рассказе об опахивании), а об эпидемиях и эпизоотиях (у Богдановича – о море, поветрии); в обоих описаниях полотно ткут девушки, а не женщины; девушки несут полотно над головами, разводят под ним костер из щепок, и все участники обряда проходят под полотном, хотя чаще полотно расстилают по земле и прогоняют по нему скот и людей и в итоге полотно сжигают.

### Общий взгляд

Общий взгляд народа на болезни состоит в том, что они либо насылаются, либо производятся кем-либо и чем-либо. Потому и для лечения их употребляют способы, состоящие:

- а) в вытаптывании их на пороге хаты;
- б) в выкатывании их, особенно яйцом;
- в) в растирании (<...>);
- г) в выгрызании, например, пупка;

л. 338

- д) в вытягивании горшком (<...>);
- е) в откидывании: например, для лечения ячменя берут 3 либо 9 ячменных зерен, обводят каждым зерном вокруг ячменя, отбрасывают зерно в сторону наотмашь и потом пускают курицу, чтобы их съела.  
<...>

### Как перевести свою болезнь на врага

Нужно вырыть ямку, положить в нее яйцо и замолвить: «Кто найдет и возьмет вещи, на того и болезнь перейдет». А чтобы другому не навредить, кладут предварительно на дверной порог и придавливают <яйцо>. Также подбрасывают кусок кумача и др. предметы.

### Заставить врага тосковать и плакать

(Записано в Староконстантиновском у. через Небывайло)

Нужно стать перед месяцем и говорить: «Ты, місяцу молодому! Прошу тэбэ за владыку. Нэхый владыка нэ смыряется, на голові Ивана сокрушается; як злый вітэр по лісах и в черетах (тростниках) шумит, нэхай так в голові и сердці Ивана пыщит». Потом руки приложи к глазам, глаза выворачивай в стороны <?> и вой по-волчьи, реви по-медвежьи, мяучи по-кошачьи. Тогда и Иван заплачет.

Вредоносный ритуал (фактически насылание тоски) и черный заговор, каковых, в том числе украинских, известно совсем немного.

В заговоре примечательно обращение за помощью в месяцу (как ночному светилу и потенциально – покровителю темных дел), а также название месяца «владыкой» (см. то же: Зорі 1991: 170), чему соответствует более частое для заговоров именование месяца *Владимиром* «владыка мира» (напр., Чубинский 1872: 92 «в»).

### Как убить черта

Как и на всем пространстве С.-В. Руси, так и на Волыни, черта убивают в вихре, бросая в него нож, а на Полесье так даже вскакивая в вихорь с ножом в зубах, тогда в ноже, воткнутом в землю, будет черная и вонючая кровь. Эта прибавка делает и сказание более древним.

Бросание в вихрь ножа и даже топора и последующее появление на ноже крови (черта, Сатаны, ведьмы) – типовые мотивы мифологических рассказов о вихре, широко известных в Полесье и значительно реже за его пределами. В данном случае интерес представляет указание на то, что кровь у черта отличается от человеческой. Параллели к этому мотиву находим в украинских, в том числе западноукраинских материалах (Онищук 1909: 16, гуцулы), см. также сообщение Э. Руликковского о том, что у убитого солдатом сатаны кровь, «як бы кто из бочки смолу разлил» (Rulikowski 1879: 119, зап. от донского казака).

### Как сделаться стрелком без промаха

а) Для этого, не проглотивши полученную в рот частицу святых (л. 338об.) даров, завернутых в холстину, привесить к дереву и выстрелить в нее.

На Полесье и тут делается прибавка, состоящая в следующем: если этот нагло-дерзкий кощунственный охотник переступит в лесу через самоупавшее, а не ветром вывороченное дерево, которых так много, то его самого вместе с его ружьем разорвет на том же месте в мелкие куски.

Такой прием антиповедения как способ обрести желаемое умение описан в: Драгоманов 1876: 35 (Кубань).

б) Можно заговорить ружье так, чтоб оно и на близком расстоянии не убивало, а снять заговор можно свяченою водой. «Віз чорт охотників с песком, забывав в дуло – пулю, кремень, землю и воду». При этом нужно в дуло дунуть: «вверх летыть соколом, вниз – осыковым (осиновым) колком».

Близкий, хотя и не дословный вариант ритуала и формулы см.: Talko-Hrupsewicz 1893: 383, Воронежская губ. О подобных заговорах подробнее см.: Топорков 2013: 249.

### От хмары (градовая туча)

а) Когда идет грозовая туча, нужно отмахнуть ее той палкой, которою разогнана была гадука-змея с жабою, и гроза уйдет в ту сторону, куда ее отмахнешь.

Очень известное поверье, характерное для Белоруссии, Украины, Карпат и Южной Славии (см. подробнее: Гура 1997: 332–334). Ранние украинские записи см.: Богданович 1877: 282–283, Полтавская губ.

б) Бьют в церковные колокола.

### Об утушении огня

«Братэ Демидэ! нэ займай широко и нэ взнимай високо; дым на земли, камень на морі, окунь ў річці <речки>: когда они будут пыты мед и вино, тогда ты будешь широко займаты и високо взниматы». При этом нужно 2 раза махнуть рукою в противоположные стороны и поклониться.

В основе заговора – формула невозможного «трое никогда не сойдутся вместе», более характерная для заговоров от зубной боли.

Мотив «огонь, не расходишь вширь и ввысь» типичен для украинских и белорусских заговоров от пожара, ср., напр.: «теперь своей силы не расширяй и больше не гори» (из ранних записей: Стороженко 1892: 128, зап. конца XVIII в.), и находит параллели в польских заговорах (об этом см.: Полесские заговоры 2003: 410).

Традиция присвоения огню личного имени также характерна для Украины и Белоруссии, см., например: «Кметухи сии <женщины, умеющие заговаривать и останавливать пожар> утверждают, что и огни имеют свои имена, сильнейший из них называется *Андрій*» (Народный быт Волынского Полесья 1859: 70), «*Святая Одарка*, ны жывы багата, ны ступай шыроко, ны займай далёко...» (Валодзіна 2009: 650, Брестская обл.), и также имеет соответствия в польской традиции. *Демид* как имя огня нами до сих пор не фиксировалось.

### При запрягании в 1-й раз вола

«Ты ж велик, половенькый, в тобі разум молодэнькый. Дай, Боже, тобі чоловічій разум и медвіжу силу. Куда я, и ты иды».

Медвежья сила довольно часто упоминается в заговорах: «Не моя поміч, Господня поміч, не моя сила, медведяча сила» (Talko-Hrynciewicz 1893: 309).

### Как истреблять вред от завитков ржи

Дело в том, что народ здесь приписывает закручивание ржи злему человеку, действующему при участии злой силы, черта, и будто бы это делается на вызов смерти хозяина ржи либо на какое-либо большое общее несчастье для всего дома, например, истребление пожаром. (л. 339) Поэтому страх перед этими завитками или завертками так велик, что никто из домохозяев к этой ржи не смеет и прикоснуться, не говоря уже о том, чтобы ее сжать. Верят, что завитки бросают на дороге, по которой проходит хозяин, чтоб он либо весь его род переломился, если шагнет через них. Воображение приписывает деяние завитков ведьмам, но вероятнее их производит тот местный знахарь, который уверен, что его пригласят и хорошо заплатят за уничтожение с избеганием вместе с тем и всякого вреда. Знахарь употребляет между прочим такой заговор: «Помяни, Боже, царя Давида и всю кротость его! Тогда будут мені лихіє вчинки брать, як мертвыи с того світа вставать. Нема стена, нема вода, немь и 3 мертвецы N, N, N. Тогда мені будут лихіє вчинки брать, як мертвыи с того світа вставать». Самые же завитки так осторожно собираются, чтобы отнюдь нисколько не уронить на дороге, и сожигают их целиком в трубе над хатою.

Но в такого рода заклинанной борьбе принимает участие и духовенство <далее Кривошапкин многословно пересказывает историю одного священника: тот показал собирателю униатский требник XVII в., по которому он отчитывал завитку, тем самым укрепляя «темный народ в его вере в чародейство, злые завитки во ржи и т. п.»>.

Укр. *вчинок* – поступок, действие. Как наименование зловредных действий, подобных порче и сглазу, аналогичный термин встречается в Галиции (Кузив 1889: 336); а другие аналогичные производные от *činiti* – также и в западноукраинских регионах.

Типичное описание народного восприятия завитки, или заломы, – вида сельскохозяйственной порчи, представляющего опасность для хозяина поля и его семьи. В основе заговора – формула невозможного. Из ранних свидетельств с Волыни ср.: Kopernicki 1887: 199.

Свидетельство Кривошапкина примечательно скептическим отношением к суеверию: он высказывает сомнение в том, что завитка есть результат ведьмовства. Кривошапкин указывает на то, что завитку может сознательно творить местный знахарь, которого приглашают уничтожить завитку: таким образом он зарабатывает себе на жизнь и одновременно поддерживает свое реноме среди местных жителей.

Это сообщение поднимает тему социально-регулятивной функции де-монологии в традиционном сообществе.

л. 340

#### От сверчков

Чтобы их не было в хате, нужно сесть верхом на клюку, распустить во все стороны волосы на голове и ходить по хате, приговаривая: «Свірчки молодцы! Ходытэ сюды! Кличе вас місяц на навоження». Нужно про-делать все 3 раза.

Практически дословное совпадение описания и вербальной формулы с опубликованными Чубинским (Чубинский 1872: 68).

#### От воробьев

По заходе солнца надобно сходить на кладбище и взять с могилы земли со словами: «Воспоминание Господа нашего, Господь-помочь и я з рукою». Потом нужно идти на пашню, снять сорочку, бегать кругом пашни и приговаривать: «Агу, горобец! и я молодэц», и при каждом восклицании бросают воробьям землю <?> да снятую сорочку бросают тут же».

Максимально близкое воспроизведение описания ритуала и вербальной формулы, опубликованных в: Ефименко 1874, № 140.

*В воспоминание Господа и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа* – аналогичная молитвенная формула произносится в народной традиции перед началом некоторых лечебных заговоров: см.: «Воспоминание Господа нашего» (Иващенко 1874: 178, перед чтением заговора от перелога); «Воспоминание Господа. Господи помилуй, Господи помилуй, Господи помилуй. Господь помічь и я з рукою» (Там же: 179, как начало заговора от крови). Формула представляет собой начальную молитву при совершении проскомидии и означает, что проскомидия совершается по заповеди Иисуса Христа. Включение этой формулы в практику народной медицины как бы освящает ритуал заговаривания.

#### От волков

Чтоб волк и другой зверь не вредил домашним животным, говорят так: «Господу Богу помолимся, и Св. Духу, и Св. Николаю, и Св. Михаилу, и Св. Пречистой, св. Вознесению, св. Покрову, св. Юрью, и тэбэ прошу, краснэ сонцэ, ясный місяцю, зіры-зірныцы, Божьи помощницы, и тэбі прошу, галочко (иголка): отверны злых собак от мово скота, и тэбэ про-шу, царя Давида и кротость его – стань мені в помощи».

Практически дословное воспроизведение ритуала и текста, опубликованных в: Ефименко 1874, № 155 (из Черниговских губ. вед.).

### О порче на свадьбе

Войдя в хату, говорят: «Смерку, смерку! Замыкаешь засікы, замкны моим ворогам рты, що б мене молитвенного и крещеного рота нэ роззявалы, языка нэ обэрнули, худого слова не проговорылы».

Ср. укр. *смерека* «ель».

Заговор апеллирует к устройству засеки – преграды из деревьев, которые валили так, чтобы своими острыми вершинами они были обращены к врагу. Упоминание в формуле ели мотивировано колючестью и густотой ее ветвей.

К сожалению, в сообщении нет никаких деталей, уточняющих время ритуала, его исполнителя и место в структуре свадебного обряда.

### К вызову любимого

а) Должно выйти в полночь на воду, положить на нее доску, встать на доску, встряхиваться и говорить: «Трясу, тряску кладкою, кладка водою, вода купыною, купына чортями, а черти что бы N тряслы и до менэ прынэслы».

б) «Отец домовый! скачь до долу, прынэсы N до мого дому, нэсы его душу, нэсы его кісты, нэсы его живот и біло лыцо и щырэ серця найскорійше, біжы прытко, біжы ходко, як цей дым біжыть ў гору».

в) Когда вечерняя заря будет и появятся звезды, говорят: «Зірочка вэчерняя и світова! Позычьте мені того кубочка, що Хрыстос руки мые, и я его тоді верну, як хрыщеного N до сэбе прыверну».

г) Сорвать древесный плод и над ним говорить: «На морі на океані, на острові на Буяны, там ростет дуб на 12 пнях, на дубу 12 сучков, а на сучках 12 бісов. Пійду до царя их Вельзевула, що бы дал мені 12 дочерей, щоб разжечь кровь рабе человеческой N, и она бы іла, пыла, гуляла, да мэня N нэ забывала». Потом этот наговоренный плод надобно отдать ей, чтобы съела, потому что как съест, то никого уже больше не полюбит и выйдет замуж за него.

д) Чтобы причаровать кого, нужно поймать голубя, ослепить его и отпустить с приговором: «Як голубу без очей, так бы тобі за мною без ночей <?>».

В рукописи Кривошапкина присутствует пять любовных заговоров, из которых четыре («а», «б», «в» и «д») дословно повторяют опубликованные у Чубинского (1872: 91«а», «б», 92«д», 94«з»).

К заговору под литерой «г» таких параллелей мы пока не обнаружили. Этот заговор включает типовые мотивы: в нем есть обращение за помощью к демонам, сидящим на дубу с 12 суками, и мотив разжигания крови у того, на кого он направлен (см.: Полесские заговоры 2003, № 952, Гомельская обл.).

### Средство от суда

Когда за вину потребуют на суд, нужно взять с собою: срезанную от хлеба краюшку, тряпку, которою было подвязано лицо у умершего, и еще на кладбище частицу земли из гроба умершего. Сделать это 3 раза либо один раз, на зато уже из 3-х гробов и до заката солнца. Запасшись таким материалом, перед походом на суд нужно еще 9 раз проговорить: «Царь Давид Иудейский! Заступи за мене». Когда подойдешь к зданию суда, нужно проговорить: «Я иду до пана, за мною громада, за мною суд и рада», а входя, на каждом из трех порогов проговаривать: Аминь, аминь, аминь по 3 раза. Когда станешь уже для допроса, то незаметно подбрось вперед себя взятой с собою земли из гробов кладбища с приговором про себя: (л. 341) «Щоб було так трудно до мене говорыты, як тому умершему, где земля взята». Затем нужно вынуть из пазухи тряпку, взятую из-под бороды умершего, приговаривая: «Щоб вам всім було трудно говорыты до мене и осудыты мене, як цему умершему». Наконец, когда на допросе высказал все то, что задумал на нем сказать, то отойди в стороны и больше ничего уже не отвечай, хоть бы и еще стали спрашивать. (Записано в Севруках через учит. церк.-пр. школы Небывайло).

Тема покойника в заговорах, читаемых перед судом и начальством, встречается редко (ср., например: Добровольский 1891: 205, № 5, Смоленская губ.). Гораздо чаще в подобных заговорах начальников и судей уподобляют тупым и безгласным животным либо стремятся напугать их, представив имярека в устрашающем виде. Вместе с тем в судебной магии покойнички предметы активно использовались. В частности, в Подолии, чтобы обезопасить себя «от пересудов», рекомендовали взять медный пятак, который лежал под умершим в доме, и носить его при себе. Как умерший не может говорить и ничем не движет, так и осуждающие не в силах будут заниматься пересудами (М.Б. 1867: 692). На Полтавщине дом, откуда на человека распространяется некая напасть, осыпают могильной землей, а собирая эту землю на кладбище, читают заговор, в котором мертвец описывается как тот, кто не встанет, не посмотрит и не заговорит (Ивашенко 1974: 181). В более поздних материалах речь чаще идет о том, что в суд брали с собой тряпицу, которой были перевязаны ноги или руки покойного.

### Способ к исправлению молочности коровы

Когда корова начнет ветрить и мочиться, то хозяйка подставляет ладони и скопившееся в ладонях бросает корове в глаза, приговаривая: «Думай то, що я думаю». Потом берет священный нож, чтоб стругнуть с правого рога вверх к концу рога, а ножницами выстригает шерсти из правого уха. Срезанными рогом и шерстью подкуривает вымя.

*Ветрить* – вероятно, название болезни скота, ср. рус. диал. *ветрена* ‘болезнь домашних животных’, *ветреник* ‘болезнь лошадей’, ‘из названий болезней домашних животных’ (СРНГ 3: 199).

### Чтоб скот велся

Когда купишь корову, нужно из пучка волос на конце ее хвоста вырезать 9 волосков. Скрути их в клубочек, выдолби в дверной колоде ямку, вложи в нее клубочек и забей навсегда осиновым колышком, приговори: «Тот у меня возьмет приплод, кто эти волоски возьмет, если только место нахождения узнает сам, а не через других».

Типовой оберег: часть чего-то, принадлежащего человеку или скотине, помещают в отверстие в двери, которое заколачивают осиновым колышком. Формула записана по-русски, поэтому установить контекст не представляется возможным.

\* \* \*

Публикуемые здесь материалы представляют украинскую традиционную культуру (магию и народную медицину) конца XIX в. Самый очевидный вывод, который напрашивается при знакомстве с ними, – многослойность культурной традиции.

В какой-то своей части материалы являются общими для Восточной Славии. Это обряд опахивания, практика «выкачивать» испуг яйцом, использование покойницких предметов для лечения пьянства, ритуальное заламывание растения с целью избавления скотины от червей в ране, обращение к месяцу при заговаривании зубной боли, мотив разжигания крови в любовных заговорах, «гомеопатическое» лечение рожистого воспаления и многое другое. Не менее широко эти материалы репрезентируют традицию запада и юга Восточной Славии (значительная часть Белоруссии и Украины с примыкающими южнорусскими областями): ритуальное уничтожение завитки, мотив «трое никогда не сойдутся» в заговорах от зубной боли, «иорданская» формула в заговорах от кровотечения, мотив «кормления» сестер-лихорадок в заклинательных формулах, практика выведения волоса на колос и т. д.

Другую группу составляют сообщения, которые оказываются специфичны преимущественно или исключительно для Волыни: например, упоминание в заговоре на легкие роды «райских врат» (а не «царских», как в других традициях) или присвоение огню личного имени. Часть этих данных находит продолжение в культуре карпатского ареала и далее – западнославянских традиций (смотреть в церковную чашу при желтухе; передавать дереву болезнь, используя ротовую полость; «изгонять» болезнь на колючие растения; мотив заговоров от

пожара («огонь, не иди высоко, не расходись широко») и балканских славян (сюжет «человек зимует вместе со змеями» или использование в магии палки, которой были разогнаны змея и лягушка). Связь с локальной культурой проявляется и в том, что волынские заговоры – при всей их традиционности – оказываются пронизываемы для экстратекстовой реальности (мотив «стопы Богородицы»).

Наконец, еще один пласт сообщений в рукописи Кривошапкина формируют так называемые культурные архаизмы – достаточно редкие фольклорные мотивы и ритуальные практики (не специфически волынские), которые, на наш взгляд, указывают на высокую сохранность традиционной культуры волынского региона. В их числе – вынесение «под звезды» пищи и бытовых предметов для придания им магических свойств; упоминание о «матери» сестер-лихорадок, название месяца «владыкой», мотивы «у черта черная кровь» и «змея помогает человеку выбраться из зимовья», представление о женском начале (воплощенном в образе Богоматери) как основе мироздания и другие.

### Литература и источники

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.

Агапкина 2013 – *Агапкина Т.А.* Вербальные формулы на мотивы Сининевой молитвы в восточнославянской заговорной традиции // Славянский мир в третьем тысячелетии. К 1150-летию славянской письменности. М., 2013. Кн. 2. С. 232–239.

Агапкина 2019 – *Агапкина Т.А.* Словесные формулы в магическом ритуале: аспекты взаимодействия // *Studia litterarum*. 2019. № 1. С. 310–329.

Агапкина, Березович, Сурикова 2018 – *Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д.* Топонимия заговоров Русского Севера. II: Земли. Горы. Острова. Города // Вопросы ономастики. 2018. № 2. С. 28–69.

Балов 1893 – *Балов А.* Молитвы, заговоры и заклинания, зап. в Пошехонском у. Ярославской губ. // Живая старина. 1893. № 3. С. 425–428.

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Белова, Кабакова 2014 – У истоков мира. Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014.

Беновска-Събкова 1995 – *Беновска-Събкова М.* Змеят в българския фолклор. София, 1995.

Богданович 1877 – *Богданович А.В.* Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877.

Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.

Боцяновский 1895 – *Боцяновский Н.Ф.* Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (село Писки Житомирского у.) // Живая старина. 1895. № 3–4. С. 499–504.

Валодзіна 2009 – *Валодзіна Т.* Цела чалавека: Слова, міф, рытуал. Мінск, 2009.

Вархол 1995 – *Вархол Н.* Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань // Науковий збірник державного Музею української культури в Свиднику. Пряшів, 1995. Т. 20. С. 239–258.

Вельмезова 2004 – *Вельмезова Е.В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Гринченко 1896/2 – *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1896. Т. 2.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Данильченко 1869 – *Данильченко Н.* Этнографические сведения о Подольской губернии. Каменецк-Подольский, 1869. Вып. 1.

Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Ефименко 1874 – *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Журавлев 1994 – *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.

Валодзіна 2009 – *Валодзіна Т.В.* Замовы // Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе. У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]; ідэя і агул. рэдагаванне Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 2009. С. 629–654.

Зеленин 1914/1, 1915/2 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Петроград, 1914. Т. 1; 1915. Т. 2.

Иванова 2019 – *Иванова Т.Г.* Кривошапки Михаил Фомич // Русские фольклористы. Библиографический словарь XVIII–XIX вв. / Под ред. Т.Г. Ивановой. СПб., 2019. Т. 3. С. 27–29.

Иващенко 1874 – *Иващенко П.С.* Шептанья. Приложение к реферату: «Следы языческих верований в южнорусских шептаньях» // Труды 3-го Археологического съезда в 1874 г. Киев, 1878. Т. 2. С. 171–181.

Короленко 1892 – *Короленко П.* Черноморские заговоры // Сб. Харьковского историко-филологического общества. 1892. Т. 4. С. 274–282.

Кудринский 1892 – *Кудринский Ф.* Божий час // Киевская старина. 1892. Т. 39, № 12. С. 361–378.

Кузів 1889 – *Кузів І.* Жите-бутє, звичаї и обычаї гѳрського народу // Зоря. 1889. № 20. С. 336–337.

Лепкій 1884 – *Лепкій Д.* Деяки вірування про дитину // Зоря. 1884. № 15/16. С. 269–270.

Луганский 1845 – *Луганский В.* [Даль В.И.] О повериях, суевериях и предрассудках русского народа // Иллюстрация. 1845. № 16. С. 250–251.

М.Б. 1867 – *М. Б.* Сельские чары и заговоры по Подольской губернии // Подольские епархиальные вед. Отд. неофиц. 1867. № 20. С. 689–695.

Мушинка 1967 – *Замовляння* // 3 глибини віків. Антологія усної народної творчості Східної Словаччини / Склав М. Мушинка. Пряшів, 1967. С. 32–38.

Народный быт Волынского Полесья 1859 – Народный быт Волынского Полесья // Волынские губ. вед. Часть неофиц. 1859. № 17. С. 68–70.

Оболенская, Топорков 1990 – *Оболенская С.Н., Топорков А.Л.* Народное православие и язычество в Полесье // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 150–177.

Онищук 1909 – *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології й антропологии. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН.

Полесские заговоры 2003 – Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.

Попов 1903 – *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

Потебня 2000 – *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.

Потушняк 2011 – *Потушняк Ф.* Ворожки осійських босоркань / Ушовив Иван Петровцій. Осій, 2011.

Пригаровский 1866 – *Пригаровский Г.* Село Меленск (Стародубского у.) // Зап. Черниговского губ. стат. комитета. 1866. Кн. 1. С. 209–241.

Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

СД 1–5 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2009. Т. 1–5.

Селиванов 1863 – *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губ. // Воронежские губ. вед. 1863. Часть неофиц. № 9. С. 83–84.

Селиванов 1886 – *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж, 1886. Т. 2. С. 69–116.

Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы 1904 – Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. С изложением пророчеств и прооб-

разований, относящихся к ней, учения церкви о ней, чудес и чудотворных икон ее, на основании Священного Писания, свидетельств Св. Отцев и церковных преданий. М., 1904.

Сорокин 1890 – *Сорокин Г.И.* Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания. Херсон, 1890.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

Стороженко 1892 – *Стороженко Н.В.* Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные летом 1776 года // Киевская старина. 1892. Т. 36. С. 119–130.  
СУМ – Словник української мови. Київ, 1970–1980. Т. 1–11.

Толстая 2017 – *Толстая М.Н.* Люди и змеи в центральном Закарпатье (по полевым материалам рубежа ХХ–ХХІ вв.) // Антропоцентризм в языке и культуре. М., 2017. С. 107–156.

Толстой 1994 – *Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–168, 263–266.

Топорков 1992 – *Топорков А.Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114–118.

Топорков 2013 – *Топорков А.Л.* Охотничьи заговоры на порчу оружия у восточных славян // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 234–252.

Трублаевич 1868 – *Трублаевич П.* Крестьянские заговоры-«врокы» // Подольские епархиальные вест. 1868. № 16. С. 499–503.

Трусевич 1865 – *Трусевич И.* Зилле (Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин. 1865. № 107.

Харламов 1901 – *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Ейске // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1901. Т. 29. Отд. 3. С. 1–48.

Чубинский 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1.

Шейн 1902/3 – *Шейн П.В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

Gustawicz 1882 – *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 2 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1882. Т. 6. С. 201–317.

Kopernicki 1887 – *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyni, z materyjałów zebranych przez p. Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. Т. 11. С. 130–228.

Podbereski 1880 – *Podbereski A.* Materiały do demonologii ludu Ukrainiekiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1880. Т. 4. С. 3–82.

Rulikowski 1879 – *Rulikowski E. Zapiski etnograficzne z Ukrainy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1879. T. 3. S. 62–67.*

Talko-Hryncewicz 1893 – *Talko-Hryncewicz J. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.*

---

---

**ОБЩИЙ СПИСОК РАБОТ, ВЫПОЛНЕННЫХ  
УЧАСТНИКАМИ ПРОЕКТА «СЛАВЯНСКИЕ  
АРХАИЧЕСКИЕ ЗОНЫ В ПРОСТРАНСТВЕ  
ЕВРОПЫ: ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ»**

---

---

*Агапкина Т.А.* Бегство Святого Семейства в Египет в славянских этиологических легендах о деревьях // *Studia Litterarum*. 2018. № 1. С. 302–317.

*Агапкина Т.А.* Вербальная магия в ареальном аспекте: «устрашение» плодовых деревьев // *Славянский альманах*. 2017. № 3–4. С. 351–366.

*Агапкина Т.А.* Словесные формулы в магическом ритуале: аспекты взаимодействия // *Studia litterarum* 2019. № 1. С. 310–329.

*Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д.* Топонимия заговоров Русского Севера. I: моря и реки // *Вопросы ономастики*. 2018. Т. 15. № 1. С. 65–114.

*Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д.* Топонимия заговоров Русского Севера. II: Земли. Горы. Острова. Города // *Вопросы ономастики*. 2018. Т. 15. № 2. С. 28–69.

*Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д.* Топонимия заговоров Русского Севера. III: Камни // *Вопросы ономастики*. 2019. Т. 16. № 2. С. 7–68.

*Березович Е.Л., Толстая С.М.* Лексика Русского Севера: состояние и перспективы изучения // *Slověne*. 2019. Vol. 8. № 1. P. 267–306.

*Бондаренко Е.Д.* Диалектные различия в сознании жителей Русского Севера (на материале оппозитивных контекстов) // *Известия Уральского федерального университета. Серия 2. Гуманитарные науки*. 2017. Вып. 4 (167). С. 47–62.

*Бондаренко Е.Д.* Оппозиция «свой» – «чужой» язык в зеркале лингвокреативной деятельности диалектоносителей // *Уральский филологический вестник. Серия: Язык, система, личность: Лингвистика креатива*. 2018. №2. С. 46–58.

*Бондаренко Е.Д.* Системные отношения в наивных словарях диалектоносителей // *Материалы IV Международной научной конференции «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология»*, Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Екатеринбург, 2019. С. 45–48.

*Бондаренко Е.Д.* Чук, глек да мовангелье: о способах имитации «чужого» говора в фольклорной традиции Русского Севера // Живая старина. 2018. № 2 (98). С. 15–18.

*Бондаренко Е.Д., Потапова Е.В.* «У нас шовныша, а у людей закуток»: свой и чужой язык в осмыслении жителей Поонежья // Живая старина. 2019. № 3. С. 19–24.

*Бондаренко Е.Д., Сурикова О.Д.* Книжка с картинками: иллюстрированный словарь народной речи П.А. и В.А. Поповых // Живая старина. 2019. № 1 (101). С. 35–38.

*Валенцова М.М.* [Рец.] Mirjam Mencej. Styrian Witches in European Perspective. Ethnographic Fieldwork. London: Palgrave Macmillan, 2017. – 454 с. (Мирьям Менцей. Штирийские ведьмы в европейской перспективе. Лондон: Пэлгрэйв Макмиллан, 2017. – 454 с.) // Studia Mythologica Slavica. 21. 2018. S. 255–262. [http://sms.zrc-sazu.si/pdf/21/SMS\\_21\\_14\\_Recenzije.pdf](http://sms.zrc-sazu.si/pdf/21/SMS_21_14_Recenzije.pdf)

*Валенцова М.М.* [Рец.] Л.Н. Виноградова. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик, 2016. 384 с. // Славяноведение. 2017. № 6. С. 99–103.

*Валенцова М.М.* Моравская демонологическая лексика. Краткий обзор // Славянский альманах. 2018. Вып. 1–2. С. 234–260.

*Валенцова М.М.* Моравская и силезская демонология в чешско-словацком культурном ареале // Slavica Slovaca. Roč. 52. 2017. № 2. S. 122–132.

*Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной демонологии русин Восточной Словакии // Studia mythologica Slavica. 21. 2018. S. 109–127. [http://sms.zrc-sazu.si/pdf/21/SMS\\_21\\_07\\_Valentsova.pdf](http://sms.zrc-sazu.si/pdf/21/SMS_21_07_Valentsova.pdf)

*Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной культуры русин Восточной Словакии // Studia mythologica slavica. 22.2019. S. 83–106. [http://sms.zrc-sazu.si/pdf/22/SMS\\_22\\_4\\_Valentsova.pdf](http://sms.zrc-sazu.si/pdf/22/SMS_22_4_Valentsova.pdf)

*Валенцова М.М.* Об одном архаическом мотиве: «Твои горы (дом, дети) горят!» // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Екатеринбург, 2019. С. 57–60.

*Валенцова М.М.* Славянская мифологическая лексика карпатского региона: генезис особенностей (этнолингвистический аспект) // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград. 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2018. С. 417–435.

*Валенцова М.М.* Традиционная культура гуралей: в поисках архаики // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. № 3–4. (в печати).

*Валенцова М.М., Узенёва Е.С.* К вопросу о специфике мифологических представлений Средней Словакии // Славянский мир в третьем

тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Е.С. Узенёва. М., 2017. С. 414–433.

*Ващенко Д.Ю.* День св. Люции в традиции градищанскохорватских и венгерских сел в Западной Венгрии // Живая старина. 2018. № 4. С. 9–13.

*Ващенко Д.Ю.* Культурная память и структура локального пространства в селах Чуново, Яровце и Русовце (Южная Словакия) // Studia Slavica Hungarica. 64/1 (2019). 1–9. Old. 1–9.

*Ващенко Д.Ю.* Надписи на могильных плитах в хорватских селах Словакии Яровце и Чуново: специфика смещения графических систем // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 14. № 1–2. С. 159–173.

*Ващенко Д.Ю.* Троицкие королевские обходы в венгерской обрядовой традиции: к вопросу о славянских параллелях // Славянский альманах. 2017. № 3–4. С. 422–431.

*Ващенко Д.Ю., Плотникова А.А.* Градищанские хорваты между Бечем, Пожоном и Шопроном: язык и письмо // Девятые Римские Кирилло-Мефодиевские чтения. Материалы конференции. Сер. «Slavia Christiana: Язык – текст – образ». М., 2019. С. 24–28.

*Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 1. Магическая защита от нечистой силы // Славяноведение. 2018. № 6. С. 16–26.

*Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 2. Способы распознавания нечистой силы. // Славяноведение. 2019. № 6. С. 3–14.

*Гура А.В.* Межэтничность в зеркале народной культуры Подлясья // Живая старина. 2018. № 2. С. 21–24.

*Гура А.В.* О специфике культурной традиции одной архаической славянской зоны: свадебный обряд словенского Прекмурья. (В печати).

*Гура А.В.* Об одном архаическом способе мотивировки значения в снотолкованиях // Славянский альманах. 2018. № 3–4. С. 373–384.

*Гура А.В.* Свадебный обряд словенцев Прекмурья на общеславянском фоне. 1. Обрядовая структура // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2018. Вып. 3–4. С. 182–195.

*Гура А.В.* Свадебный обряд словенцев Прекмурья на общеславянском фоне. 2. Чины и обрядовая атрибутика // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 14. № 1–2. С. 140–158.

*Гура А.В.* Экспедиция в южное Подлясье // Славянский альманах. 2017. Вып. 3–4. С. 449–462.

*Пилипенко Г.П.* Унгаризмы в сфере традиционной культуры у прекмурских и порабских словенцев // Jezikolovni zapiski. 25. 2019. № 1. S. 7–34.

*Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* Блуждающие огни в мифологических представлениях словенцев Прекмурья и Порабья // Живая старина. 2019. № 2. С. 28–30.

*Пилипенко Г.П., Ясинская М.В.* Язык и культура словенцев в Прекмурье и Порабье // Славяноведение. 2018. № 6. С. 60–73.

*Плотникова А.А.* «Водные хорваты» и специфика их традиции: обзор этнолингвистической экспедиции // Славянский альманах. 2018. № 1–2. С. 344–357.

*Плотникова А.А.* Балканославянская специфика рождественского диалога-ритуала на Пчине (Сербия) // Славянский альманах. 2019. № 1–2. С. 371–382.

*Плотникова А.А.* Основные мотивы в народной культуре градищанских хорватов // Вестник славянских культур. 2018. Т. 47. С. 106–119.

*Плотникова А.А.* Сербско-македонское пограничье: особенности региона в контексте балканославянских традиций (народный календарь и сельскохозяйственная обрядность) // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 3. С. 56–67.

*Плотникова А.А., Ващенко Д.Ю.* Этнолингвистическая экспедиция в градищанскохорватские села Западной Венгрии (окрестности Сомбатхея) // Славяноведение. 2019. № 6. С. 88–98.

*Сурикова О.Д.* Архаичная социальная лексика в «Причитаниях Северного края» Е.В. Барсова // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2019. Т. 21. № 2 (187). С. 227–240.

*Сурикова О.Д.* К изучению архаичной лексики в «Причитаниях Северного края» Е.В. Барсова // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2017. Т. 9. Вып. 4. С. 73–82.

*Толстая С.М.* [Рец.] M. Rak. Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii (Listy C. Bodoïn de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzewiczowej do A. Fischera, F. Kaliny, I. Kopernickiego, K. Nitscha, S. Udzieli, J. Zborowskiego [Biblioteka LingVariów. T. 25] Kraków, 2018 // Славяноведение. 2019. № 6. С. 124–129.

*Толстая С.М.* [Рец.] Swietłana Tołstojowa. Język i kultura polskich Górali // LingVaria. Rok. XIV (2019). № 1 (27). Kraków, 105–111.

*Толстая С.М.* [Рец.] Язык и культура польских гуралей // Живая старина. 2018. № 2. С. 66–68.

*Толстая С.М.* Говоры Русского Севера на общеславянском фоне // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 6 (175). С. 53–59.

*Толстая С.М.* Заметки на полях «Новгородского областного словаря» // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. 2017. № 3 (11). С. 1–5.

*Толстая С.М.* Псковский *грех* на общеславянском фоне // Псковские говоры и их исследователи (к 100-летию со дня рождения С.М. Глускиной и 50-летию выхода 1 выпуска Псковского областного словаря с историческими данными). Ч. 1 / Под ред. Н.В. Большаковой, Л.Я. Костючук. Псков, 2017. С. 275–287.

*Толстая С.М.* Этнолингвистическое изучение Полесья (1995–2016) // *Slovène*. 2017. № 2. С. 563–583.

*Чиварзина А.И.* Номинации домашних животных в южных диалектах сербского языка // Славянский альманах. 2017. Вып. 3–4. С. 431–448.

*Чиварзина А.И.* Синий цвет и его оттенки в македонском и албанском языках // Славянский мир в третьем тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Е.С. Узенёва. М., 2017. С. 367–376.

*Чиварзина А.И.* Цвет в номинациях растений в южносербских, западноболгарских и македонских говорах // *Славяноведение*. 2019. № 5. С. 95–103.

*Чиварзина А.И.* Цвет в обозначениях человека (традиция юго-востока Сербии) // Материалы к международной научной конференции «Русско-славянский диалог: язык, литература, культура», Москва, Институт русского языка, МГУ, 8–9 ноября 2017 г. М., 2018. С. 171–176.

*Чиварзина А.И.* Этнолингвистическая экспедиция на север Македонии // *Живая старина*. 2018. № 4. С. 55–57.

*Чиварзина А.И.* Этнолингвистическое исследование цветообозначений в Куманово // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. (В печати).

*Ясинская М.В.* Народный календарь и сельскохозяйственная магия поляков южного Подлясья (по материалам этнолингвистической экспедиции) // *Живая старина*. 2018. № 1 (97). С. 56–59.

*Ясинская М.В.* Этнолингвистическая экспедиция в архаический славянский ареал Подлясье // Славянский мир в третьем тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Е.С. Узенёва. М., 2017. С. 498–505.

*Plotnikova A., Vashchenko D.* Croats of Burgenland between Vienna, Bratislava and Sopron: historical-cultural and linguistic aspects // *Hungarian Studies*. 2019. (В печати).

## **Slavic archaic areas inside Europe /**

Editors.: S.M. Tolstaya (Head), etc.

Moscow: Indrik, 2019. 424 p.

ISSN 2619-0834

ISBN 978-5-91674-564-1

DOI 10.31168/91674-564-1

The book contains articles and materials that present the results of the work on the research project «Slavic archaic zones in the space of Europe: ethnolinguistic research» subsidized by Russian Science Foundation (RSF grant №17-18-01-373). The purpose of this project was to examine the Slavic archaic area languages and traditional cultures through an ethnolinguistic approach, introduced by Moscow ethnolinguistic school of N.I. Tolstoy and approved in the course of the work at the five-volume dictionary «Slavic antiquities» (M., 1995–2012). Slavic archaic areas involve Polesye, Podlasie (Poland), the Carpathians on both sides of the East–West Slavic board, Russian North, Serbo-Bulgarian and Macedonian bounds in southern Slavia, Slovenian Prekmurje along with the settlement areas of the Slavs in Hungary, Rumania, Austria etc. The materials presented in the book are based on the archive researches and field study in the regions of question and are introduced into scientific discourse for the first time.

The book is intended for language experts, folklore specialists, anthropologists and for anyone interested in Slavic traditional culture.



НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

# Славянские архаические ареалы в пространстве Европы

**Издательство «ИНДРИК»**

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»

обращайтесь по тел.:

**(495) 938-01-00**

**market@indrik.ru**

**www.indrik.ru**

**INDRIK Publishers** has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

**www.indrik.ru**

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.

26,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87