

ТДК



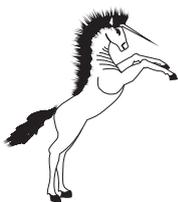
Е. С. Узенёва

**Болгарская свадьба:
этнолингвистическое
исследование**



Российская академия наук
Институт славяноведения

Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



Е. С. Узенёва

**Болгарская свадьба:
этнолингвистическое
исследование**

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2010

УДК 811.163
ББК 81
У 34

*Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований
ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных
и языковых общностей»*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке гранта
НШ-943.2008.6 «Язык традиционной культуры славян»*

Ответственный редактор
доктор филологических наук *С.М. Толстая*

Рецензенты:
доктор филологических наук *Г.К. Венедиктов*
доктор исторических наук *Н.Л. Пушкарева*

Узенёва Е.С.

Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. —
М.: Индрик, 2010. — 280 с.

Монография посвящена анализу семантики и терминологии болгарского свадебного обряда. Основной задачей автора стало выявление культурных функций свадебной лексики, ее семантических связей с основными мотивами свадебного обряда, изучение механизмов формирования символических значений терминов. В книге публикуются этнолингвистические карты, иллюстрирующие ареальное распространение различных свадебных ритуалов, персонажей и предметов.

Книга адресована ученым разного профиля — лингвистам, специалистам по славянской диалектологии и лингвогеографии, этнологам, фольклористам, культурологам, а также всем тем, кто интересуется проблемами традиционной духовной культуры славян.

ISBN 978-5-91674-085-1

© Узенева Е.С., Текст, 2010
© Издательство «Индрик», Оформление, 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА	7
ВВЕДЕНИЕ	9
История изучения болгарского свадебного обряда. — Обрядовая терминология. — Общая характеристика болгарского свадебного обряда (Синтагматика «текста» свадебного обряда. Парадигматика «текста» свадебного обряда. Общая характеристика семантики свадебного обряда). — Ареальная характеристика болгарской свадьбы.	
ГЛАВА I. Персонажный код свадебного обряда и его терминология.....	30
Общая характеристика персонажного кода. — Система свадебных чинов. — Терминология. Общая характеристика. — Способы номинации. — Заимствования. — Мотивационные признаки. — География терминов. — Терминология отдельных лексико-семантических групп: Сваты, Невеста.	
ГЛАВА II. Предметный код свадебного обряда и его терминология	83
Общая характеристика предметного кода. — Свадебный хлеб. — Хлеб — доля. — Этапы свадебного обряда, отмеченные приготовлением хлеба. — Виды хлебов. — Приготовление свадебного хлеба. — Функции хлеба. — Действия с хлебом. — Терминология обрядов приготовления хлеба. — Термины, обозначающие обрядовый хлеб (Происхождение терминов. Виды терминов и мотивационные модели. География терминов). — Свадебное деревце. — Свадебное знамя.	
ГЛАВА III. Акциональный код свадебного обряда и его терминология	150
Общая характеристика акционального кода. — Обрядовые действия (Семантика обрядовых действий). — Парадигмы действий. — Терминология действий. — Мотив «перехода» в терминологии действий и актов. — Терминология обрядов и актов. — Терминология отдельных лексико-семантических групп: Названия помолвки. — Соотношение болгарских терминов с другими славянскими традициями. — География терминов.	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	191

ПРИЛОЖЕНИЕ. ТАБЛИЦА И КАРТЫ	197
СПИСОК КАРТ	210
ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ	228
СОКРАЩЕНИЯ	256
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ	259
СОБСТВЕННЫЕ ЗАПИСИ	265
СОКРАЩЕНИЯ ЯЗЫКОВ И ДИАЛЕКТОВ	266
ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ	267

В основе настоящей книги лежит моя кандидатская диссертация «Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освещении», защищенная в Институте славяноведения РАН в 2001 г. Первоначальный текст подвергся редакции, были переписаны и доработаны некоторые главы, библиография дополнена новыми изданиями, материал обогащен последующими полевыми исследованиями, сделаны некоторые новые выводы.

Поскольку монография была завершена и утверждена на заседании Ученого совета ИСл РАН в 2005 году, отдельные исследования и материалы, вышедшие позднее, остались в ней неучтенными. Ограниченный объем не позволил включить в книгу словарь болгарской диалектной свадебной терминологии, собиравшейся автором в течение 20 лет, который, вероятно, выйдет отдельной книгой в будущем.

Считаю своим приятным долгом выразить благодарность директору д.и.н. К.В. Никифорову и всем коллегам Института славяноведения РАН, помогавшим мне дружеским участием, вниманием и поддержкой при написании книги и способствовавшим ее выходу в свет. Это прежде всего сотрудники Отдела этнолингвистики и фольклора, которым руководит д.ф.н., профессор С.М. Толстая, ответственный редактор настоящей книги и мой научный руководитель, которой я бесконечно признательна за ценные идеи. Благодарю д.ф.н. А.А. Плотникову и д.ф.н. И.А. Седакову за полезные советы и замечания при обсуждении текста монографии.

Особая благодарность рецензентам книги д.ф.н. Г.К. Венедиктову и д.и.н. Н.Л. Пушкаревой (Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН), давшим положительную оценку работе.

Пользуясь случаем, хочу выразить искреннюю признательность болгарским коллегам, предоставившим мне возможность работать в архивах, оказав тем самым неоценимую помощь в решении проблем ареалогии болгарской свадьбы: доценту д-ру Владимиру Жобову и Георгию Колеву (Софийский университет им. св. Кл. Охридского), зав. секцией этнолингвистики Института болгарского языка БАН ст.н.с. д-ру Марии Китановой, зав. секцией диалектологии Института болгарского языка БАН, ст.н.с. д-ру Маргарите Тетовской-Троевой, н.с., д-ру Марианне Витановой (Институт болгарского языка БАН),

бывшему директору Этнографического института и музея БАН, д.и.н., проф. Рачко Попову, ст.н.с. д-ру Кате Михайловой (Институт фольклора БАН).

Благодарю всех коллег, которые помогали мне советами, консультациями, книгами, в частности ст.н.с. д-ра Ваню Николову (Этнографический институт и музей БАН), ст.н.с. д-ра Неду Павлову (Институт болгарского языка БАН), доцента д-ра Василку Алексову (Софийский университет им. св. Кл. Охридского), ст.н.с. д-ра Дарину Младену (Институт балканистики БАН), д-ра Красимиру Петрову (Софийский университет им. св. Кл. Охридского) и др.

В сборе полевого материала при написании настоящей книги мне помогали и сотрудники региональных исторических и этнографических музеев Болгарии, а также руководители самодеятельных коллективов народного творчества двадцати пяти сел, где мне довелось побывать. Всем им низкий поклон за душевное тепло и неоценимую помощь в работе.

И в конце, но не в последнюю очередь, хочу поблагодарить моего мужа, сына и свекровь за их моральную поддержку, понимание и терпение.

ВВЕДЕНИЕ

История изучения болгарского свадебного обряда. — Обрядовая терминология. — Общая характеристика болгарского свадебного обряда (Синтагматика «текста» свадебного обряда. — Парадигматика «текста» свадебного обряда. — Общая характеристика семантики свадебного обряда). — Ареальная характеристика болгарской свадьбы.

Настоящая монография, посвященная анализу терминологии болгарского свадебного обряда, выполнена в русле работ этнолингвистического направления, стоящего на стыке смежных дисциплин (лингвистики, этнографии, фольклористики, ареалогии) и предусматривающего рассмотрение языковых фактов в широком культурном контексте. Решение данной задачи «возможно лишь на основании комплексного подхода к предмету исследования» (Толстой 1973: 211).

Свадебный обряд рассматривается в работе как текст, представляющий собой единство вербального (словесного), реально-го (предметного) и акционального плана (Толстой 1980: 157). При анализе свадебной терминологии применяется метод лингвогеографии и ареальной лингвистики, поскольку картографирование обрядовых терминов, метод сопоставления изоглосс и изопрагм чрезвычайно плодотворен для выявления древнейших этнолингвистических границ, для определения диалектов (не только в сугубо лингвистическом, но и в культурно-историческом аспекте) болгарского и других славянских языков. «Диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную культуру выделять из этнографических рамок» (Толстой 1995: 21).

Этнолингвистическое направление в славистике было подготовлено трудами ученых XIX–XX вв.: русские филологи А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня, а позднее Д.К. Зеленин, П.Г. Богатырев проводили параллельное изучение языковых, фольклорных и этнографических явлений. В.В. Виноградов в своих работах по исторической лексикологии и лексикографии убедительно доказал

необходимость учета экстралингвистических (мифологических, культурно-исторических) данных при лингвистическом анализе.

Данная работа опирается на теоретические положения, развиваемые в концептуальных работах Н.И. Толстого (Толстой 1995, 1999), С.М. Толстой (Толстая 1989, 2005, 2008) и других представителей московской этнолингвистической школы (А.В. Гуры (Гура 1997), А.Ф. Журавлева (Журавлев 1994, 2005), Т.А. Агапкиной (Агапкина 2002), Г.И. Кабаковой (Кабакова 2001), И.А. Седаковой (Седакова 2007), О.А. Седаковой (Седакова 2004), А.А. Плотниковой (Плотникова 2004) и др.)¹, а также ее последователей (Березович 2007).

История изучения болгарского свадебного обряда

В области семейных обрядов болгар свадьба предоставляет наиболее богатый материал для изучения обрядовой лексики и терминологии. Интерес к изучению свадьбы как явления духовной культуры возникает еще в начале XIX в., однако научный подход к ее исследованию появляется позже. В 90-х гг. XIX столетия выходят в свет первые выпуски болгарского фольклорно-этнографического сборника («Сборник за народни умотворения и народопис» — СБНУ), в котором даны описания народных обычаев и обрядов, в частности свадебных. Начатое Ф. Волковым изучение болгарской свадьбы в статье «Свадбарски обичаи на славянските народи» (в рамках исследования о славянских народах в целом) осталось незавершенным (Волков 1890–1894). В последующих сборниках выходят региональные исследования, посвященные свадебным обрядам и песням различных областей Болгарии.

Первым опытом обобщения и классификации болгарских свадебных обрядов можно считать монографию М. Арнаудова «Български сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии» (Арнаудов 1931). В ней представлено описание свадьбы по регионам (восточная, западная Болгария, Фракия, Македония), каждый из которых представляет относительно целостную в языковом и культурно-бытовом отношении картину, хотя автор и делает оговорку, что «мы не считаем это географическое деление полностью сообразным с действительными этническими и диалектными отношениями у нас» в Болгарии (Арнаудов 1931). Автор предполагал перейти далее к «сравнительному анализу и общей теории», однако ему не удалось осуществить свой замысел.

Попыткой общей характеристики свадебных обрядов болгар в известном смысле можно считать раздел о свадьбе в моногра-

¹ Библиографию трудов участников московской этнолингвистической школы см. в: СЭ 2008.

фии Хр. Вакарелского «Этнография на България» (Вакарелски 1977) и его исследование, определяющее роль и место народной песни в свадьбе (Вакарелски 1939). Кроме того, именно Хр. Вакарелски проанализировал ряд обрядовых комплексов свадьбы (бритье жениха — *бръснене*, заплетание косы — *плетене*, окраска волос невесты хной — *каносване*) на основе собственных полевых материалов, собранных по специально разработанной программе (Вакарелски 1927, 1927/2, 1928).

Опыты систематизации собранного более чем за столетие материала делались болгарскими учеными в монографических трудах по этнографии и фольклору. Существенный вклад внесли работы: П. Динеков «Български фолклор» (Динеков 1959), Н. Кауфман «Българска свадбена песен» (Кауфман 1976), Р. Иванова (Иванова 1984). В последней монографии «Българска фолклорна свадба» подробно описывается обрядовый цикл, семантика свадьбы (как обряда перехода), анализируется роль главного обрядового лица — *кума*, символика отдельных обрядовых предметов, а также исследуется эстетика обрядового процесса и жанровая типология фольклора. Общее представление о структуре свадебного обряда дает статья И. Георгиевой «Этнографско единство на сватбата у българите» (Георгиева 1971). Но авторы видели свою задачу в том, чтобы показать единство болгарской свадебной традиции, поэтому характеристика свадьбы не была достаточно полной.

В современной болгарской науке также уделяется внимание отдельным фрагментам свадебного обряда: семантике и мифологии предсвадебных и послесвадебных ритуалов (Николова 1991, 1993, 1996, 1997, 1999, 1999а, 1999б, 2000, 2000а), символике плодородия в образе новобрачной (Васева 2006, 276–280), функции дарения и обмена подарками на свадьбе (Георгиев 2002), а также обрядовым, социально-правовым отношениям и нормам, устанавливаемым в ходе свадьбы (Гребенарова 1996, 1997; Христов 1996, 1999).

Болгарские свадебные обряды составляют обстоятельные разделы коллективных монографий, вышедших за последние 30 лет в Болгарии и посвященных как общей характеристике обрядности болгар («Этнография на България». Т. 3, 1984), так и различным этнографическим регионам страны: «Добруджа», 1974, «Пирински край», 1980, «Пловдивски край», 1986, «Софийски край», 1993, «Родопи», 1994, «Странджа», 1996, «Ловешки край», 1999, а также отдельным этнографическим группам: «Капанци», 1985, «Кариоти», 1989, «Каракачани», 1995, «Гагаузите в България» (Стаменова, Средкова и др., 2007). И хотя в ряде сборников уделялось внимание ареальной характеристике свадеб-

ного обряда («Пирински край», «Пловдивски край», «Родопи», «Ловешки край»), многие авторы разделов по семейной обрядности (Ст. Генчев, Р. Дражева, И. Георгиева и др.) обычно единодушны в вопросе о едином характере и структуре локальных разновидностей, которые соответствуют общим закономерностям в развитии общеполгарской свадьбы. Одним из достоинств данных работ является то, что в них прослеживается развитие и те изменения, которые происходят с обрядами в настоящее время. И хотя в этих монографиях не ставилась задача ареальной характеристики свадебного обряда, они содержат ценный и богатый материал для ареальных наблюдений и картографирования.

Наконец, в последние десятилетия вышло в свет большое число монографий об отдельных болгарских селах, где часто подробно описывается традиционная народная культура и свадьба как ее наиболее яркая часть (Канев 1975; Илиев 1973; Еников 1983; Коруев 1984; Кьосев 1992; Тетово 1995; Грандев 1998; Куцаров 2001; Матев 2003; Бошняшки 2004; Ненов 2004 и др.).

Единственным исследованием свадебного обряда в общеславянском масштабе является монография Яна Коморовского «Традиционная свадьба у славян» (Komorovský 1976), где в сопоставительном плане рассматривается свадебный обряд всех славянских народов. Кроме того, различным аспектам общеславянской свадьбы посвящены отдельные статьи А.В. Гуры в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (см., например, статьи Брак, Венчание, Венок, Каравай, Поезд, Свадебный, Посаженые родители, Приданое, Свадебный обряд, Сговор, Свадебный и др.), а также статьи, написанные в соавторстве с Е.С. Узеновой (Свадебные песни, Сват, Сваха, Сватовство) (СД).

Из лингвистических исследований, посвященных свадебной терминологии славян в целом, упомянем работу Р. Эккерта «К изучению славянской свадебной терминологии», анализирующую в сравнительно-историческом плане узкий круг терминов, обозначающих свадьбу и названия некоторых ее актов, имеющих соответствия в разных славянских языках: *pirъ*, *brakъ*, *kvas*, *veselje*, *gody*, *svatъba*, *snub-* и *poročka* (Eckert 1965). Внимания заслуживает и статья А.В. Гуры, которая является одним из первых опытов ареальной характеристики славянского свадебного обряда и его терминологии, где приводятся как более узкие соответствия, например у восточных и западных славян (*староста*, *барыш*, *приданки* и др.), так и широкие славянские терминологические параллели с корнями: **svatъb-*, **svat-*, **svax-*, **vesel-*, **snub-*, **rōk-*, **vēr-*, **čbt-*, **bratr-*, **star-*, **pros-*, **pi-/poj-*, **bъr-*, **dad-* и др. (Гура 1981). Ему же принадлежит кандидатская диссертация «Терминология севернорусского свадебного обряда» (Гура 1977) и первые терминологи-

гические словари, описывающие отдельные фрагменты свадьбы: хлеб в севернорусской свадьбе (Гура 1977а), полесские свадебные чины (Гура 1984, 1995).

Монография М. Чернелич «Функции и названия отдельных участников свадьбы у буневцев» исследует на материале одной этнической группы буневцев систему свадебных персонажей, их функции и названия, которые представлены в виде таблиц — всего 33 (Černelić 1991)². В ряде статей автора этой книги ареальные различия в свадебной терминологии отдельных сел юго-западной (Узенева 2003) и северной Болгарии (Узенева 2006), а также наличие и частотность заимствований в свадебной лексике (Узенева 2008) выявлены с помощью метода таблиц.

В российской и зарубежной науке были созданы тематические диалектные словари свадебной терминологии, например Орловской области (Костромичева 1998), Северного Прикамья (Подюков, Хоробрых и др. 2004), Луганской области Украины (Магрицька 2003). Подробный словарь свадебной терминологии одной из областей Сербии (Драгачево) был составлен Г. Комадиниц (Комадинић 1992)³.

Опыты картографирования элементов свадебного обряда и его терминологии проводились на материале различных славянских традиций: русской (Ю.Ю. Сухаско, Т.А. Бернштам, А.В. Гура, К.В. Чистов — обобщение см.: Гвоздикова, Шаповалова 1978; Войтенко 1991; Зорин 2001; Подюков, Хоробрых и др. 2004), полесской (Романюк 1983), словацкой (EAS), польской (Bień-Bielska 1959), украинской (Дзендзелівський 1958).

В московской этнолингвистической школе особое значение отводится ареальному аспекту исследования духовной культуры и ее картографированию, важность которых всегда подчеркивал Н.И. Толстой. Продолжателями его идей стали Т.А. Агапкина, опубликовавшая труд «Мифопоэтические основы славянского народного календаря» (2002), и А.А. Плотникова, написавшая монографию «Этнолингвистическая география Южной Славии» об этнокультурных диалектах Южной Славии в балканской перспективе (Плотникова 2004), содержащую 47 карт, посвященных названиям народных праздников и ежегодно исполняемых обрядов, родинным, свадебным (карта № П-2-4.

² Важную методологическую ценность имеет работа Ст. Генчева по выявлению различий в погребальной обрядности болгар по обе стороны диалектной «ятевой» границы в северной Болгарии, где так же был использован метод таблиц (Генчев 1968).

³ В Болгарии издано несколько тематических диалектных словарей народной календарной терминологии (Легурска 2000, 2001; Легурска, Китанова 2008).

Ребенок — участник свадьбы: названия, ритуалы) и похоронным ритуалам, наименованиям мифологических персонажей и поверьям о них (Плотникова 2004). Лексика и терминология традиционной духовной культуры славян Балканского полуострова являлась предметом научного анализа и объектом этнолингвистического картографирования, фиксирующего как собственно языковую, так и экстралингвистическую информацию, в ряде работ А.А. Плотниковой (см., например: Плотникова 1993, 1998, 1998/2, 1998/3, 1998/4).

Традиционной культурой болгар в этнолингвистическом аспекте занимается И.А. Седакова, исследующая лексику, семантику, фразеологию и терминологию болгарской народной культуры во всем ее многообразии, анализируя соотношение вербального и этнокультурного аспектов. И.А. Седакова в некоторых своих работах приводит составленные ею карты святочнo-новогодней терминологии и обрядности болгар (Седакова 1998: 305–313) и названий демонов судьбы (Седакова 1994а). В монографии И.А. Седаковой о балканских мотивах в родинном тексте болгар представлены 11 лексических, семантических и мотивационных карт, посвященных разным аспектам родинной обрядности (Седакова 2007, карты № 4–14).

Будучи одним из наиболее устойчивых и архаичных ритуалов среди всех семейных обрядов, свадьба предоставляет наиболее богатый материал для изучения обрядовой лексики и терминологии. Но болгарская свадебная терминология не являлась предметом специального лингвистического анализа в российской и болгарской научной литературе, за исключением работы Е. Мераковой (Меракова 1995) «Ономасиологична и семасиологична характеристика на сватбения обред в Средните Родопи», выполненной на основе данных одной локальной традиции — области Средних Родоп. Существуют также некоторые публикации, использующие болгарский материал в качестве сравнения. Например, статьи В. Алексовой по изучению отдельных свадебных терминов (*повратки, грабене/влачене, ида за (някого) погъзеи, укроп* и др.) в болгарском и румынском (Алексова 2000; Алексова 2002; Алексова, в печати), типологическое исследование балканской фольклорной традиции, включающее отчасти и болгарскую свадебную терминологию (Muşlea, Bîrlea 1970), а также ряд работ Д. Буркхарт, посвященных некоторым аспектам балканской свадьбы, в частности семантическому полю «выходить замуж» (Burkhardt 1984, 1989).

Однако основная масса болгарской диалектной лексики, обслуживающей свадебную обрядность, оставалась рассеянной в этнографических источниках, архивах, диалектных словарях.

Поэтому актуальной стала задача максимально полного сбора, классификации и изучения болгарской свадебной лексики в целом. Свадебная терминология представляет собой систему как в генетическом плане, так и в содержательном, включающую не только архаический пласт языка, но и содержащую заимствования из различных соседних языков: турецкого, греческого, румынского.

Основной целью данной работы была систематизация и анализ болгарской свадебной терминологии в контексте свадебного обряда как фрагмента народной культуры. Для осуществления намеченной цели были поставлены следующие задачи. 1. Установление возможно более полного корпуса болгарской диалектной свадебной терминологии на основе опубликованных и архивных источников, а также собственных полевых записей. Составление терминологического словаря отдельных подсистем свадебной терминологии. 2. Изучение системной организации свадебной терминологии как вербального кода свадебного обряда. Традиционный подход к исследованию лексико-семантических групп (далее ЛСГ) предполагает несколько аспектов анализа: а) ономастиологический (изучение семантических мотивационных моделей; определение семантики и символики обрядовых терминов и обрядовой реальности, ими обозначаемой); б) структурный (выявление используемых словообразовательных моделей); в) генетический (определение корпуса заимствованной и исконной лексики); г) ареальный (выявление областей распространения терминов с целью определения этнокультурных и диалектных границ). В данной работе эти традиционные аспекты лексикологического исследования подчинены задаче выявления культурных функций свадебной лексики, ее семантических связей с основными мотивами самого свадебного обряда и относящихся к свадьбе верований, изучения механизмов формирования символических значений терминов и их роли в семантическом объединении разных тематических групп свадебной терминологии.

Источниками для настоящей книги послужили этнографические описания (более 500) болгарских свадебных обрядов, фольклорные сборники (народных песен, загадок и пословиц — «Българско народно творчество» в 12 томах), данные толковых и этимологических словарей, включающих и сведения о традиционной культуре (словари Н. Герова, Ст. Младенова, А. Дювернуа, Болгарский этимологический словарь), диалектные словари, опубликованные в сериях «Българска диалектология», «Трудове по българска диалектология», «Известия на Института за български език», «Сборник за народни умотворения и книжнина», в монографических исследованиях болгарских гово-

ров (Вакарелска-Чобанска 2002; Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000; Керемидчиева 2007; Пухалев, Керемидчиева 2008) или в диалектных словарях (Любенев 1993; Гъльбов 2000; Котова 1960–2000; Вакарелска-Чобанска 2005; Станчев 1999; Ковачев, Тотевски 1998); сведения из архивов Этнографического института Болгарской Академии наук, Института фольклора БАН, рукописных архивов Софийского университета им. св. Климента Охридского — архивов Стояна Романского (библиотека Софийского университета) и Цветаны Романской (кафедра славянского фольклора факультета славянских филологий Софийского университета), — собиравшихся по единой, специально разработанной программе, а также данные картотеки Идеографического диалектного словаря болгарского языка, хранящейся на кафедре современного болгарского языка при факультете славянских филологий Софийского университета. Кроме того использовались собственные полевые записи, сделанные в 25 селах различных регионов Болгарии (и за ее пределами) в период с 1998 по 2008 г.

Книга состоит из трех глав, посвященных анализу терминологии свадебных персонажей, предметов и действий, обрядов соответственно, и приложения, в которое вошли 16 карт с комментариями, словообразовательная таблица корней-концептов и предметно-тематический указатель.

ОБРЯДОВАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Обрядовая терминология — важнейший объект этнолингвистических исследований. Она представляет собой язык обряда, интерпретирующую знаковую систему, находящуюся в тесной взаимосвязи с системой этнографических знаков. Без понимания специфической связи между обрядовой реальией и обрядовым термином «возможность использования терминологии как источника культурной (этнографической) информации остается достаточно ограниченной, да и сама интерпретация собственно культурных (этнографических) данных не может быть полноценной» (Толстая 1989: 216).

Под обрядовой терминологией (вслед за С.М. Толстой) мы понимаем «специальную терминологию обрядов и верований, называющую семиотически (культурно) значимые реалии — ритуальные предметы, действующих лиц, действия, свойства, функции, отношения и т.п., обозначающую сами обряды или их части» (там же).

Свадебная терминология состоит из специфически обрядовой (т. е. обслуживающей только сферу обрядности и верований) и необрядовой лексики (общеупотребительные лексемы и

их словообразовательные и семантические дериваты). В работе анализируется преимущественно собственно обрядовая терминология, не функционирующая вне ритуала.

Важной частью обрядовой терминосистемы являются те названия свадебных реалий, значение которых противопоставляется обычным, повседневным словам (свадебный гонец, левый деверь, свадебный хлеб, проводы невесты). К терминам мы относим также и те лексемы, которые, имея нетерминологические значения в литературном языке, в метаязыке обрядности соотносятся с иными объектами, приобретая специфически обрядовое значение, например: *магаре* 'осел' и 'ряженный на свадьбе', *просяк* 'нищий, просящий милостыню' и 'сват', *бахча* 'сад, огород' и 'свадебное деревце'.

Терминология болгарского свадебного обряда представляет собой систему, имеющую собственную внутреннюю структуру и иерархию. Выделяются следующие группы терминов: названия обрядов и обрядовых действий, исполнителей и участников обрядов (чины), обрядового реквизита, хрононимы, локативы, моральные характеристики и понятия («девической чести», девственности), а также словесные формулы и метаязык свадебного фольклора (названия песенных циклов, танцев, игр). В основном терминология употребляется в описании обряда, но часть лексики отмечается только в поэтических текстах (свадебных песнях).

В качестве параллелей привлекаются сведения по другим южнославянским традициям как наиболее близким генетически (македонский, сербский, хорватский свадебные обряды), а также данные по русской свадьбе. Материал других славянских культур дается для сравнения при объяснении узловых моментов болгарской свадьбы.

Для дальнейшего системного анализа свадебной терминологии необходимо дать общую картину болгарской свадьбы.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА БОЛГАРСКОГО СВАДЕБНОГО ОБРЯДА

Синтагматика «текста» свадебного обряда. В данном разделе будет рассмотрен «текст» свадебного обряда как синтагматическая последовательность актов⁴, развернутая во времени и пространстве. Безусловно, он представляет собой некоторую реконструкцию, совокупный текст, так называемую

⁴ Под актом (ритуалом) мы понимаем комплекс обрядовых действий, связанных с исполнителем, местом и временем осуществления, т. е. с обрядовой ситуацией, под обрядом — как весь свадебный обряд, всю последовательность действий, цепь ситуаций, так и отдельные его блоки, состоящие из нескольких актов. Ритуальное (обрядовое) действие — это минимальный акциональный компонент какого-либо ритуала.

теоретико-множественную сумму всех актов, реально наличествующих в локальных традициях, где могут по-разному сочетаться и актуализироваться отдельные ритуалы. Мы выделяем максимальный набор актов, последовательную цепь событий, которые составляют идеальную модель болгарского свадебного обряда, хотя в реальной традиции отдельные звенья могут редуцироваться, удлиняться и видоизменяться.

Строение болгарского свадебного обряда, с одной стороны, во многом совпадает с другими свадебными обрядами славянских традиций, а с другой — включает ряд балканских черт, что объединяет ее с иными культурами Балканского региона, например, ритуалы бритья жениха и окраски хной волос невесты, «мужская» и «женская» свадьба, обрядовое молчание невесты и пр. (подробнее см.: Узенева 1999, 2001). Одной из ее характерных черт является двойная помолвка, тайная и официальная, «малая» и «большая», что нашло отражение и в обрядовой терминологии, ср.: *малък/голям годеж, криго/явен годеж, сребро/злато годеж, прот/законен главеш, първи/втори сговор, малко/голямо питие* (Узенева 2004: 413) и др.

Исследователи свадьбы традиционно выделяют три в некоторой степени автономных части свадебного обряда как целого. Предсвадебный цикл. Как особые церемонии выделяются: 1) предбрачный сговор сторон, включающий выбор невесты (*сглед*) и предварительный сговор (*сговор, одумки*); 2) сватовство (*сватосване, просене, посакване*), нередко сливающееся с первой (неофициальной) помолвкой (*малък годеж, малка углава*); 3) официальная помолвка и обручение, иногда отмеченное присутствием священника (*голям годеж, голяма углава*), знаменующиеся преподнесением невесте ценного дара (*нишан, белег, мена*).

В ряде случаев помолвка объединялась с другими обрядами сговора (сватовством, смотринами). Редко выделялось в самостоятельный ритуал обручение, которое совершалось накануне венчания отцом невесты (*армосване* в юго-западной Болгарии). Иногда в данный этап входил и осмотр хозяйства невесты и знакомство с ней самой (*огледи*), если она жила в другом селе. Заключительным обрядом сговора, скрепляющим достигнутый договор, был торг о выкупе за невесту и приданом (*кинат прид, баба-хаки*) или совместное угощение с выпивкой (*пикаж, крџма*).

Период между помолвкой и свадьбой растягивался от одной недели до одного года или трех лет. В это время будущие родственники приходили друг к другу в гости. Такие посещения нередко сопровождалась обменом дарами, в частности хлебами. Важное значение имело определение дня свадьбы (*сечене на сватба, отсек*), после которого начинались спешные приго-

товления. Подготовка к свадьбе включала сбор приданого невесты и шитье даров для родственников жениха (*кроеж, шиенки*), последние, в свою очередь, покупали дары для семьи невесты (главным образом обувь), определенные во время специального ритуала (*сечене обуца*). Церемония отличалась наличием особой связи сторон: частые посещения родственницами жениха дома невесты с дарами, а в Родопах — и самим женихом, которого будущая теща угощала всегда яичницей (ритуал *ходене на поржено*). В северо-западной Болгарии свекровь полностью брала на себя обеспечение невесты едой до свадьбы, направляя к ней каждое утро свекра с продуктами.

Временная структура обряда, общая продолжительность и длительность этапов также могла различаться. Предсвадебная неделя, начиная со среды, особенно насыщена ритуалами. В это время происходит приглашение на свадьбу гостей с обеих сторон (*калесване, калеска, кликане, зане*), подготовка свадебного реквизита и хлеба, отмечаемые в народной культуре как начало свадьбы.

Особо выделяется церемония кануна свадьбы (вечер субботы перед днем венчания, которое всегда совершалось в воскресенье), когда молодые прощаются с холостяцкой жизнью. Это девичник у невесты (*момино оро, девичина вечеря*) и вечер у жениха (*момкова вечер, кумова вечер*), на котором часто происходит приглашение посаженого отца (*кум*) на свадьбу (*гощаване на кума, закумване на кум*). Иногда накануне венчания совершается и ритуальное мытье невесты, заплетание (*плетене*) или окраска волос хной (*къносване*), а также ритуальное бритье жениха (*бръснене на зетя, бръсненки, бръсни зет*), производимые в домах молодых.

Собственно свадьба как основная свадебная церемония состоит из ряда ритуалов, происходящих вначале в доме невесты (приезд свадебного поезда, выкуп невесты и приданого, угощение для сватов, прощание новобрачной с родными), затем в церкви (венчание — *венчавка, венчило*) и в доме жениха: встреча молодых на пороге дома, обещание им подарков (*харизване, сечене на дар*), свадебный пир, одаривание гостей, отправление новобрачных на ложе, приготовление и угощение сладкой водкой и ряжение в случае девственности молодой (обряд *блага ракия*). Обряд первой брачной ночи — это поворотная, кульминационная точка свадьбы, за которой следуют «обряды после чертога».

Послесвадебный цикл включает ряд обязательных ритуалов⁵,

⁵ В болгарской литературе принято деление обряда на «свадьбу» и «послесвадебные обряды», основывающееся на описательном подходе к свадебным обрядам. При этом различные авторы связывают границу между этими фрагментами с различными моментами обрядового процесса. В классификации Ст. Генчева собственно свадьба

составляющих необходимую часть свадьбы: вождение невесты к источнику — *на вода, да ритне котлето* (букв. ‘чтобы толкнула котелок с водой’), снятие фаты (*було*) с невесты — *отбулване, разкриване* (букв. ‘снятие фаты, открывание’), ритуальные испытания и первая хозяйственная деятельность молодой жены в доме мужа — *запридане, зашиване* (букв. ‘начало прядения, шитья’), угощение для родственников невесты (*мома*) — *момини* (букв. ‘родня девушки’), пир для прислуживавших на свадьбе — *разваляне маамур* (букв. ‘завершение, уничтожение пира, пьянства’). Этот этап завершается посещением молодыми дома невесты (*повратки*), происходящим в понедельник после венчания или в течение последующей недели, а иногда через несколько месяцев или даже год, уже после появления первенца у новобрачных.

Точнее всего структура свадебного обряда определена в песне:

*В понделник пили ракия,
във вторник годеж правили,
въ сръда са дара кроили,
въ четвъртак са го съшили,
въ петък засевки правили,
въ събота дар събирали,
въ неделя сватба дигнали,
въ понделник окроп играли,
във вторник було върлили.*

*В понедельник водку пили,
во вторник помолвку справили,
в среду дары кроили,
в четверг их сшили,
в пятницу засевки делали,
в субботу дар собирали,
в воскресенье свадьбу сыграли,
в понедельник окроп⁶ играли,
во вторник фату сняли.*

(Dozon 1875: 100–101, восточная Болгария; Геров 3: 354)

заканчивается принесением сладкой ракии в дом невесты, а вождение молодой к источнику относится уже к послесвадебному разделу (Генчев 1987; ЕБ 3: 188), тогда как у Р. Ивановой все обряды описаны в разделе «Свадьба», а в самостоятельную часть выделены только «послесвадебные посещения» молодоженами родственников, в том числе и родителей невесты (Иванова 1984: 139).

Мы разделяем существующую в болгарской науке точку зрения на свадьбу как единый обрядовый процесс, в котором каждый этап имеет свое особое значение. Несмотря на формальную разнородность и продолжительность во времени, обряды после брачной ночи являются столь же важными для полной реализации свадьбы, сколько и первые ее части.

⁶ *Окроп* — 1. Напиток из красного вина, черного перца и меда, который пьют на свадьбе; 2. Танец хоро, который танцуют в понедельник после свадьбы, угощаясь напитком *окроп* (Геров 3: 354). *Укроп* — 3. Подслащенная медом или сахаром фруктовая водка, которой угощают утром в понедельник после свадьбы; 4. Время, когда пьют *укроп* (Геров 5: 429).

Парадигматика «текста» свадебного обряда. Свадебный обряд является одним из самых сложно устроенных фрагментов традиционной народной культуры. За свадьбой как «текстом» стоит особый язык, соотношение разного рода подсистем, которые мы условно называем кодами⁷, имеющих свой набор однотипных единиц и свою парадигматику, т.е. свои соотношения между единицами. За каждым из кодов стоит своя система релевантных признаков, которые так или иначе выражаются и в наборе, и в соотношении единиц отдельного кода, и в номинации (терминологии). Для создания «текста» свадьбы (его синтагматической последовательности), разных ее фрагментов, из каждого кода выбираются отдельные элементы, несущие в себе всю систему отношений, которыми этот элемент связан с другими единицами данного кода. Взаимодействуя между собой, все коды «используются в обрядовой коммуникации и участвуют в порождении обрядовой семантики, причем нередко один и тот же смысл может дублироваться в обряде несколькими семиотическими средствами одновременно» (Гура 2006: 268). Структура и семантика различных кодов образует чрезвычайно сложное семантическое пространство свадебного обряда.

Этнолингвистика рассматривает текст как семантическое целое, «как поле смыслового напряжения, в котором актуализируются значения, заложенные в каждом отдельном компоненте текста...» (Толстая 2006: 7). Смысловое единство текста обеспечивается его структурой и его функцией, его коммуникативной задачей, что по аналогии с языковой прагматикой называют прагматикой культурного текста.

Семантика свадебного обряда может передаваться посредством различных кодов: пространственного, растительного, аграрного, кулинарного, ремесленного, ландшафтного, астрономического, военного, охотничьего, социального, вкусового и др.

Наиболее важными для свадьбы являются следующие коды: персонажный (действующие лица), предметный (свадебный реквизит — специальная одежда, украшения, атрибуты, например свадебное деревце, знамя и т.п.), акциональный (ритуальные действия, совершаемые обрядовыми лицами), о которых мы будем говорить подробнее, а также пищевой (особые блюда начала и конца обряда и сладкие кушанья, целый хлеб, символизирующие девственную невесту), растительный или вегетативный (вечнозеленые растения: плющ, самшит, базилик, душистая герань, цветы, букеты — *китка*, растения-апотропеи, например чеснок), животный (петух, курица, барашек, конь, выступающие

⁷ О различных интерпретациях терминов *код/коды* см.: (Байбурин, Левинтон 1998; Толстая 2007, 2008: 333–337).

в роли символов невесты), цветовой (белый, красный, золотой, зеленый), код одежды и обуви (фата — покрывало невесты, свадебный костюм новобрачной, особые знаки — атрибуты персонажей), признаковые (полный, новый, целый, сладкий, пресный, кислый) и др. Особое место среди всех кодов занимает вербальный код, который составляют единицы особого уровня — это специальные знаки, созданные в языке. В него входят: 1) терминология («ключевые» слова); 2) фольклорные составляющие (формулы, приговоры, благопожелания, песни и др.). Элементы вербального кода не только участвуют наравне с другими в создании текста свадебного обряда, но и интерпретируют его.

Обрядовый акт представляет собой сложную структуру, состоящую из элементов различных кодов. Однако целостная коммуникативная ситуация предполагает еще и актуализацию пространственного и временного параметров. Пространственный план свадьбы определяется условно несколькими основными пунктами (точками) различного масштаба — селом невесты, селом жениха, домом невесты, домом жениха, церковью, где происходит венчание, внутри которых выделяются свои локусы (например, для дома невесты: внутренние помещения, комната невесты, двор, хозяйственные помещения и др.), — связанными между собой определенными расстояниями, отрезками пути, который проходят участники свадьбы с ее начала до конца.

Значимым моментом для пространственной характеристики свадьбы является выделенность границ — сакральных локусов, разделяющих мир на «свой» и «чужой» и маркирующих отдельные этапы обряда «перехода». Это граница села, водная преграда (река, ручей, источник), ворота дома (жениха и невесты), входная дверь, пороги внутренних комнат, очаг и др.

Временной план свадьбы охватывает обрядовый процесс во всей его продолжительности и состоит из нескольких, расположенных один в другом, концентрических кругов: центр с наиболее высокой степенью сакральности, который можно соотносить с сутками, далее круг, включающий обряды в рамках одной недели, и круг с самой низкой степенью сакральности, соответствующий календарному году (Иванова 1984: 163–170). Наличие годового «переходного периода» для новобрачных имеет двойную мотивацию: это необходимое и достаточное время для рождения первого ребенка, а также период, в течение которого реализуется полный набор действий и событий, в которых молодожены участвуют впервые (Байбурин 1993: 88).

Кроме того, время свадебного обряда связано как с различными календарными сезонами (свадьбы, например, играли осенью и зимой) и периодами (запрещалось совершать помолвку и

венчание в пост, в период святок, накануне больших праздников), с фазами луны (полнолуние и новолуние), которые считались удачными, так и отрезками суток — подавляющее число обрядов приурочивалось к началу дня, что имело сакральное значение (ср. мотивировку действия: «как растет день, так пусть все растет и развивается у молодоженов»).

Общая характеристика семантики свадебного обряда. В «тексте» свадебного обряда выделяется ряд главных, узловых смысловых блоков, доминирующих концептов, мотивов, которые проходят через все коды, через все элементы, многократно проигрываются в обряде.

В отвлечении от реальных носителей данных смыслов, можно выделить ряд основных семантических доминант свадьбы, которых в самом «крупном» масштабе всего несколько. Во-первых, это «переход» (свадьба как *rite de passage*), во-вторых, «соединение», в-третьих, «плодородие», а также «богатство», «изобилие» как общеплодородная смысловая доминанта обряда. Среди других значимых для свадьбы мотивов следует назвать мотивы «договора, сговора», «купли-продажи», «кражи» невесты, мотив «обмена», «строительства», «заквашивания», «замешивания», «засеивания», «фертильности», «молчания», формирующие метафорический язык свадьбы. Символику свадьбы характеризуют «признаковые» мотивы: белый, красный, золотой, сладкий, пестрый, целый, полный, новый, первый.

Каждый из этих концептов, мотивов может иметь конкретные формы выражения, которые проявляются и в терминологии, и в наборе самих единиц, и в структуре каждого акта. Условно мы выделяем некие чистые магические смыслы («наделение плодородием», например) и различные способы, формы их выражения: акциональные, предметные, персонажные, растительные, цветочные и пр.

Смысловой доминантой обряда в целом является мотив перехода, смены социального статуса молодых, что обусловлено опасностью перехода и переходного статуса, границы. Перемещения невесты из «своего» пространства в «чужое» были связаны с пересечением ряда границ (или маркирующих их сакральных локусов) и сопровождалась ритуалами: в доме невесты (комната невесты, где совершалось ее обувание и покрывание вуалью; порог дома, где молодая одаривала свою родню; ворота, у которых происходили обрядовые практики с апотропейным значением: поезд проезжал через расстеленный красный пояс тещи, вслед ему лили воду), в селе невесты (на его границе часто давался выкуп местным парням за увозимую де-

вушку), путь до села жениха, двор молодого (встреча молодых с хлебом, обещание им подарков — *харизване*), порог его дома (невеста мазала медом и маслом притолоку входной двери), очаг (молодая ворошила в нем угли или одаривала его). По пути новобрачная обязательно должна была пересечь водную преграду (реку, ручей, источник), в мифологических представлениях отмечающую границу между разными мирами.

Кульминационной точкой перехода (утраты прежнего и обретения нового статуса) является первая брачная ночь. Обрядовое поведение и облик молодых, символически представляющие смерть новобрачных в прежнем статусе, апеллируют к погребальной обрядности. Брачный акт совершается ночью, в доме присутствуют только пожилые женатые пары (персонажное соответствие смерти в противовес неженатой молодежи, активно участвовавшей в предыдущей части свадьбы), молодые одеты в одни рубахи, невеста с распущенными волосами, т.е. в состоянии, близком нагоде, природному облику (в отличие от богатого свадебного костюма новобрачной, отмечающего ее новый социальный статус в культурном пространстве родительского дома), молодые находятся в лежачем положении, подобно покойникам. Присутствующие соблюдают тишину, прекращают играть музыка, перестают танцевать, гасят огонь. Обрядовая статика невесты достигает своего апогея.

Сразу после совершения акта молодые (особенно невеста) активно включаются в обрядовый процесс: невеста печет хлеб, украшает букеты, угощает сладкой водкой родных, «умывает» новых родственников, нередко прекращает и обрядовое молчание. На следующий день новобрачные посещают главных участников свадьбы или родителей невесты. Направление движений молодых меняется — от одностороннего (от дома невесты в дом жениха) к разнонаправленному — и развивается веерообразно (из одного локуса во множество других): жених и невеста посещают дом кума, деверя, дом соседей на восток от жилища молодого, дом через реку, дом с новорожденным, ходят в лес за дровами, на жатву, к источнику.

Цикл движения, перемещения завершается посещением дома родителей невесты. Этот момент свадьбы особенно важен для молодой, поскольку он «довершает ее путь до полной схемы переходного ритуала: туда и обратно, но уже в новом статусе» (Байбурин 1993: 87).

Мотив перехода находит отражение в обрядовой терминологии: ср. большое число лексем со значением 'движения', 'возждения', образованных от корней *вод-*, *ход-* (*водене на булката за вода*, *ходене на поржено*, *худулки* 'хлеб', *сводници* 'сваты' и по-

добные), а также терминов с семантикой 'гощения' (*гощаване на булката, пригощаване на кума* и др.)

Мотив соединения пронизывает весь текст свадебного обряда и проявляется в следующих действиях, объектами которых вновь становятся новобрачные и свадебный хлеб: молодоженов запрягали в одно ярмо (ср. термины *съпруг, съпруга* 'супруг/супруга', т.е. находящиеся в одной упряжке), им соединяли руки, головы, их покрывали одним поясом, связывали руки, талии (пояс как символ связывания, соединения), жених и невеста обменивались различными предметами (хлебом, венчальными свечами, дарами), их кормили одним хлебом, поили вином из одной чашки. Кроме того, в разных актах соединяли хлебы молодых и их части, муку и закваску, из которых готовили хлебные изделия, и пр. При изготовлении обрядовых предметов (деревца, знамени, венков, букетов) использовали плющ — растение, вьющееся вокруг другого, что было символическим пожеланием молодым «виться» друг около друга, «соединиться» навеки.

Мотив плодородия представлен значительным числом действий, направленных на его провоцирование. Объектом этих действий почти всегда были молодожены, которых осыпали зернами и сухофруктами, мукой, поливали вином, преломляли над их головами каравай или другой хлеб, который при этом высоко поднимали и ломали по направлению вверх. Часто использовались предметы, связанные с хлебопечением (сито, скалка, хлебная лопата), равно как и сам хлеб, который выпекали в большом количестве. Символами плодородия наравне с хлебом и его различными ипостасями (зерно, мука) выступали вино, курица, барашек и конь. Участие беременной женщины (*нълна*) в ритуалах должно было обеспечить «полную», изобильную жизнь молодым и так же, как присутствие детей в свадьбе, рассматривалось в качестве пожелания потомства новобрачным. Изобилие символизировали и богато украшенные хлеб, свадебное деревце, костюм невесты (в нем преобладали красные и белые цвета, соотносимые с плодородием и богатством), а также не поддающиеся исчислению мелкие предметы (зерна, конфеты, монеты, сушеные плоды), которыми осыпали молодых.

На уровне терминологии мотив плодородия эксплицируется главным образом в названиях обрядовых предметов, ср., например, наименования хлеба и деревца — *бахча* 'огород', обозначение деревца — *градинка* 'садик', *конче* 'конёк', украшения невесты — *куре^ашница* (< от диал. *кур* 'петух') и др.

Важно также отметить, что в тексте свадьбы находят реализацию кардинальные семантические оппозиции, такие как мужской/женский, правый/левый, свой/чужой, старый/моло-

дой, брать/давать, большой/малый, тайный/явный, сладкий/несладкий (пресный, горький), кислый/пресный, сырой/вареный, полный (целый)/ущербный, верх/низ и др.

Для более подробного анализа нами выбраны несколько кодов, фрагментов языка свадьбы, а именно: персонажный, предметный и акциональный коды, но при их рассмотрении так или иначе затрагиваются и все остальные коды, поскольку в тексте свадебного обряда они взаимосвязаны и взаимодействуют друг с другом⁸.

АРЕАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА БОЛГАРСКОЙ СВАДЬБЫ

В болгарской науке известны примеры картографирования ряда явлений материальной культуры, предпринятые, например, Хр. Вакарелским, выделившим на основании результатов работы несколько областей на территории Болгарии (запад/восток, северо-запад/юго-запад, восточная и западная Фракия, Родопы, центральная часть, крайний северо-восток). Ему же принадлежит и идея создания Фольклорного атласа Болгарии (Вакарелски 1934).

Выявление ареалов традиционной культуры народов Юго-Восточной Европы (включая и Болгарию) на основе изучения распространения явлений, главным образом, материальной культуры — особенностей одежды, домашней утвари, пищи и др. — было сделано М. Гавацци и представлено на соответствующей карте (Gavazzi 1978: 181), где обозначены следующие ареалы: шопский, македонский, подунайский (паннонский), фракийский и родопский.

В начале 70-х гг. прошлого века в Этнографическом институте и музее БАН (София) был создан первый том из серии региональных этнографических исследований «Добруджа», для которого М. Младенов составил первую в своем роде «Этнографическо-диалектную карту» (Добруджа: 419). Позднее в этом учреждении коллектив ученых работал над проектом Болгарского этнографического атласа и программами полевых исследований, ориентированных на изучение ареальных явлений в сфере материальной культуры и родственных отношений болгар. Проект первого тома, посвященный родственным отношениям у болгар (Ч. I. Карты. Ч. II. Статьи, карты, указатели), составителями которого были М.Сл. Младенов, Хр. Холиолчев, Л. Радева (при участии И. Георгиевой, Д. Московской), был представлен в 1982 г. на ученом совете института (Радева, Холиолчев 2008: 13).

⁸ О реконструкции семантики славянской свадьбы см.: (Гура 2005), где рассматриваются еще и растительный, аграрный, кулинарный, ремесленный, ландшафтный, астрономический, военный, охотничий, социальный, вкусовой и др. коды.

Картографирование отдельных фрагментов традиционной народной культуры провела в своей диссертации Сл. Гребенарова, исследовавшая возжигание костров в семейной (в том числе и в свадьбе, после успешного исхода брачной ночи) и календарной обрядности болгар (Гребенарова 1990). В. Васева исследовала названия поминок в болгарской народной традиции (Васева 2006/2: 91–94). В монографии Д. Младеновой, посвященной этнолингвистическому изучению астронимов у балканских народов и содержащей 43 карты, одна карта включает информацию о распространении некоторых терминов, обозначающих крестного и посаженного отца (Младенова 2006: 333, карта 34, иллюстрирующая соотношение между астронимами с внутренней формой 'солома кума' и терминами, обозначающими лицо, совершающее крещение ребенка и венчание).

География свадебного обряда была объектом научного интереса ряда болгарских ученых. М. Арнаутов одним из первых провел условное разделение свадебной обрядности болгар на четыре области: восточную Болгарию, западную Болгарию, Фракию и Македонию. Хр. Вакарелски в ряде своих статей, посвященных отдельным фрагментам свадьбы, неизменно отмечал ареальные особенности обрядов, реалий и терминологии, например ритуалов окраски хной волос невесты — *каносване* — и покрывания невесты фатой — *забулване* (Вакарелски 1927а, 1935а). Ареальным различиям в семейных обрядах болгар (и в свадьбе в том числе, в частности в обрядах приготовления хлеба) по обеим сторонам «ятевой» диалектной границы в северных областях Болгарии была посвящена кандидатская диссертация Ст. Генчева (Генчев 1969).

Изучением распространения болгарских диалектов занимался диалектолог Ст. Стойков (Стойков 1993), составивший подробную карту и высказавший гипотезу о существовании двух диалектных границ: «ятевой», проходившей с севера на юг от Никополя до Пазарджика, и другой, разделяющей восточные области на северо- и юго-восток и протянувшейся с запада на восток от Пазарджика до Бургаса (Стойков 1963: 113). Данное предположение было подтверждено в дальнейших исследованиях диалектной лексики и ее картографированием М. Младеновым (Младенов 1974) и поддержано С.Б. Бернштейном (Бернштейн 2000: 110–111). Вслед за Ст. Стойковым (Стойков 1963/2) и Т. Бояджиевым (Бояджиев 1983) Д. Младенова поддержала гипотезу о первичности членения болгарской языковой территории на северный и южный ареалы (точнее, на северо-восточный и «западно-южный» ареалы) и вторичности — на западный и восточный, в противовес концепции Г.А. Цыхуна (Цыхун 1999:

26). Кроме того, на основе анализа распространения ряда лексем исследовательница сделала вывод о делении северного и западного или «западно-южного» ареалов на западный и восточный соответственно (Младенова 2001: 171).

М. Младенов в ряде своих работ по диалектной лексике анализировал ареалы распространения отдельных свадебных терминов, например одного из обозначений знамени — *оруглица* (Младенов 1981: 63) и помолвки — *тѣкмеж* (Младенов 1975: 224), соотношение дистрибуции лексем *булка/невеста* (Младенов 1971: 39–42; 1983: 49–70), обозначений посаженного отца — *кум, кръстник, калитата* (Младенов 2008: 246, карта 48), а также лексемы *пита* ‘пресный хлеб без закваски’ в ее общепотребительном значении (Там же, с. 248, карта 50)⁹. Й. Ивановым в Болгарском диалектологическом атласе областей так называемой Эгейской Македонии приведена карта названий жениха и невесты (*армасник/армасница, годеник/годеница, главеник/главеница*) в этом регионе (Иванов 1972, карта 186). Однако целостного картографирования болгарской свадебной терминологии не проводилось.

Поэтому в настоящей монографии поставлена задача выявления ареального распределения болгарской диалектной свадебной терминологии, а также определения ареальной типологии свадебного обряда на основании лингвистических и экстралингвистических данных (наличия/отсутствия персонажа, реалии, обряда; особенностей структуры свадьбы и пр.) для внутреннего и внешнего сравнения.

Картографирование обрядовой лексики и терминологии ставит множество вопросов перед учеными. Но прежде всего стоит указать на трудности, встающие перед исследователем при сборе материала для нанесения на карту, ведь поставленная задача требует наличия точной географической документации терминов¹⁰.

Между тем этнографические описания начала XIX — конца XX в. нередко опускают региональные различия, описывая лишь наиболее типичные факты для данной, подчас весьма большой области (ср., например, «Кюстендилско краище» Й. Захариева). Современные исследования часто не содержат необходимой терминологии, которая либо вышла из употребления, либо пред-

⁹ В 2008 г. вышел в свет том избранных трудов М.Сл. Младенова, содержащий наиболее важные для болгаристики и славистики работы ученого и подготовленный его дочерьми, коллегами и учениками (Младенов 2008).

¹⁰ О данных проблемах писали многие (см., например, Седакова 1998: 285–286).

стает в ином толковании. В некоторых случаях нельзя однозначно толковать отсутствие какой-либо информации. Такое положение может быть обусловлено несколькими причинами. Речь прежде всего идет о разных задачах исследования. Составители капитальных региональных трудов (типа «Пирински край» и т.п.) старались представить общую картину обрядности в ареале, поэтому, вероятно, информация из отдельных сел не всегда документировалась, если она не совпадала с характерной для данного района картиной.

Отсутствие информации о какой-либо реалии не означает, что эти данные не были собраны. Возможно, многие сведения хранятся в архиве Института этнографии и музея БАН в Софии. Вероятно также и то, что «нулевая» информация может быть связана с работой по разным программам (отсутствие какого-либо вопроса, например, ориентированным на этнографию в этнографических сборниках и диалектную терминологию в диалектных словарях).

Наиболее презентативными с интересующей нас точки зрения являются Родопские словари Т. Стойчева (Стойчев 1965, 1970, 1983). Полнота материала по народной обрядности свидетельствует, с одной стороны, о сохранности самой традиции, а с другой — об интенциях самих собирателей, нацеленных на максимально адекватное представление активно употребляемой лексики данного говора. Использование данных диалектных словарей, опубликованных в серийных изданиях БАН (БД, ТБД, ИИБЕ, СБНУ) делает карты более достоверными.

Бесценным источником материалов для карт по свадебной обрядности послужили сведения указанных болгарских архивов: АЕИМ, АИФ, АЦР, РКС, а также картотеки Идеографического диалектного словаря (ИДР).

Таким образом, заполнение карты зависит как от наличия источников, отражающих изученность определенных территорий, так и от наличия точной географической дистрибуции лексем. Кроме того, сложности возникают с картографированием необрядовой, общеупотребительной лексики, например родовых наименований реалий (хлеба, знамени), которые во многих случаях используются в качестве обрядовых терминов, но часто фиксация бытовой лексики в ее обрядовой ипостаси отсутствует.

ГЛАВА I. ПЕРСОНАЖНЫЙ КОД СВАДЕБНОГО ОБРЯДА И ЕГО ТЕРМИНОЛОГИЯ

Общая характеристика персонажного кода. — Система свадебных чинов. — Терминология. Общая характеристика. — Способы номинации. — Заимствования. — Мотивационные признаки. — География терминов. — Терминология отдельных лексико-семантических групп: Сваты, Невеста.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРСОНАЖНОГО КОДА

Персонажный (агентивный) код занимает особое место в свадьбе. Свадебный обряд — это обряд социальный, он касается людей и их общественного положения, причем не только невесты и жениха, но и всего сообщества, так как в результате свадьбы меняется семейный, родовой, социальный статус всех участников обряда. В процессе свадьбы формируются различные отношения родства: кровное (у детей жениха и невесты с родственниками обеих сторон), ритуальное (у кумовьев с новобрачными и их детьми), по сватовству (между родственниками молодоженов). Для всех персонажей это «переход», в различной степени, разумеется, а переход всегда опасен, он связан с нарушением устоявшихся отношений, взаимосвязей и с преодолением «границы». Действующие лица свадебного обряда делятся на два типа: 1) «объекты» обряда перехода (жених, невеста и их родственники) и 2) «инструменты», т.е. ритуальные лица, исполняющие обрядовые функции. Иногда эти группы могут пересекаться.

Характерной чертой системы свадебных персонажей является прежде всего дуализм, то есть наличие двух партий — парня и девушки, представляющих два соединяющихся рода и соответственно двух центральных персонажей — жениха и невесты. Однако в свадебном обряде их роли не равноправны. В центре большинства обрядовых действий, несмотря на ее пассивность, оказывается невеста. Образ невесты разработан более подробно и полно, чем образ жениха.

Структура персонажей в свадьбе имеет концентрический вид. Партия жениха и партия невесты на различных этапах обряда представлены по-разному. Что касается соотношения пар-

тий жениха и невесты в их терминологическом оформлении, то здесь ситуация обратная. В большинстве случаев родственники молодого оказываются более значимыми, чем родственники невесты, они чаще маркируются термином, именно с ними связано подавляющее число обрядовых действий, что вполне объяснимо, т.к. отражает точку зрения невесты.

Следует отметить, что не всегда и не везде для каждого участника свадьбы существует специальный термин. Чины мужского пола маркируются гораздо чаще, чем женского, взрослые лица, как правило, имеют единичный термин, а молодежь — групповые названия. Особый интерес представляют полуоказиональные обрядовые персонажи, специально приглашаемые для свадьбы, которые выполняют чисто ритуальные функции и нередко определяются ими: ср., например, название чина распорядителя свадьбы в восточной Болгарии — *заложник*, который имеет различные наименования, мотивированные исполняемыми им функциями: остается символическим заложником в доме невесты после удачного исхода брачной ночи, кроме того, он «закладывает» свою честь за честь невесты (*йобзаложник*), его нередко наказывают в случае выявления «нечестности» молодой; он смешит гостей (*смешник*, тур. *сойтерия*); рядится, маскируется (*маскара*, *страшник*).

СИСТЕМА СВАДЕБНЫХ ЧИНОВ

Наименования свадебных персонажей составляют наиболее значительную лексико-семантическую группу, что обусловлено их активной ролью в обрядовом процессе. Система обрядовых лиц в болгарской свадьбе сравнительно устойчива и имеет определенную внутреннюю иерархию. Выделяются главные и неглавные (играющие вспомогательную роль) персонажи. К главным относятся жених и невеста, посаженные отец и мать (*кумове*), и их своеобразные «дублиеры» *стари сват* и его супруга в западной Болгарии или распорядитель свадьбы *побащим* и его жена *помайчима* (ср. рус. посаженный отец, посаженная мать), ряженный персонаж *заложник* с супругой (*заложница*) или без нее — в восточной, а также шаферы (*шафер/шафери*, *девер/девери*) и золовки, сестры жениха (*зълва/зълви*, *шаферки*), известные во всех областях страны.

Неглавные чины распределяются на группы в соответствии с принципами, лежащими в основе их выбора для участия в свадьбе. Первую группу составляют лица, которые определяются по принципу наследования (*кум*). Посаженым отцом (*кум*, *кръстник*, *калитата*) становился почти всегда крестный

отец жениха. Институт кумовства у болгар почитался наравне с родственными, кровными отношениями и переходил по наследству от отца к сыну: крестный отца жениха становился и крестным жениха, и его *кумом* на свадьбе, а также крестил его детей. Если в исключительных случаях крестный жениха отказывался быть кумом на свадьбе, то выбирался новый кум, который затем крестил детей молодых и передавал впоследствии эти обязанности своему сыну. Кум у болгар почитался больше родителей, его проклятье считалось самым страшным, ср. поговорки: *Без кум сватба не може, кумът води сватбата* 'Свадьбы без кума не бывает, кум ведет свадьбу' (с. Труд, обл. Пловдива, курсовая работа Т. Кацарски, Пловдив, 1988 г.); *Идин кум на земята и идин Бог на небето — така са викаши* 'Один кум на земле, один Бог на небе, — раньше так говорили' (с. Брестник, обл. Пловдива, курсовая работа К. Атанасова, Пловдив, 1988 г.); *Госпот' напред', кръстнико отзат* 'Господь впереди, кум сзади' (с. Равна, обл. Провадии, Седакова 1999: 64); *Стои като пред кум* 'Стоит как перед кумом'; *Пред кум ся вода не гази* 'Куму дорогу не переходят'; *Стани, владыко святой, че иде кумът* 'Встань, святой владыка, кум идет' (Геров 1: 431).

Необходимым условием участия в свадьбе был определенный семейный статус посаженного отца: он состоит в первом браке и все его дети должны быть живы.

Посаженный отец являлся самым почетным лицом в свадебном обряде, его специально приглашали на торжество (*прикумяват, пригостяват*), для него изготовляли свадебное деревце (*кумово дърво*) — украшенную вечнозелеными растениями, цветами, яблоками и лентами ветку — и обрядовые хлебы (*кумови краваи*), иногда и особое знамя (Странджа: 278), исполняли все его приказания и пожелания, особенно на востоке Болгарии, ср. выражение *тежък кум* по отношению к куму, который непременно требует выполнения своих желаний, останавливая свадебный поезд.

Благопожелание кума (*благословия*), высказанное новобрачным перед обрядовым деревцем на свадебном пиру, имело силу заклинания и приравнивалось в народных представлениях к венчанию. Не случайно церковь признает его официальным посредником между двумя родами, создавая тем самым христианский ореол народной институции, связывая кума в фольклорной традиции со святым Иоанном или Иваном (Иванова 1984: 171), считавшимся у болгар покровителем кумовства¹.

¹ В праздник памяти Иоанна Крестителя, *Иванден* (7/1), кумовья купали в освященной на Крещение (*Йордановден*) воде молодоженов, венчавшихся в предыдущем году. Этот ритуал является частью очистки

Кум по традиции имеет на свадьбе свою группу гостей (как правило, родственников — *подкумници*), к которым также относятся с уважением. Один из них, именующийся в северо-восточной Болгарии *колтук* (в других областях *подкумник*), является помощником кума, в западной Болгарии эту роль исполняли *стари сват* и *шафер (девер)*.

Вторую группу составляют чины, выбираемые по принципу родства (как правило, с семьей жениха). Таковы, например, шаферы (*девери*) в западной Болгарии, являющиеся неженатыми младшими братьями жениха; незамужняя сестра жениха (*шаферка, зълва*); девушки-родственницы жениха (*замесарки*), родной или двоюродный брат невесты, возглавляющий группу гостей со стороны невесты (*баш момин* — обл. Бурел (Любенов 1993: 123), и др.

В третью группу входят персонажи, приглашаемые специально для свадьбы: чин распорядителя свадьбы (*старойка* в западной Болгарии; *зложник, побашим* или *петелджия* в восточной) и второстепенные лица: исполнительницы песен (*пояриш*), знаменосец, гонцы, прислуга, помощники на трапезе, повара и др.

При детальном анализе обрядовых лиц в болгарской свадьбе мы будем пользоваться набором дифференциальных признаков, предложенных П.С. Богословским (Богословский 1927) и разработанных далее А.В. Гурой для характеристики чина дружки в севернорусской свадьбе (Гура 1977: 66). Выявленные признаки различаются типологически. Одни из них передают не зависящие от обряда индивидуальные свойства и качества действующего лица: отношения родства, возраст, пол, семейное положение, отдельные качества характера или способности (красноречие, умение шутить, загадывать загадки). Другая группа признаков относится к функциональному плану. Эти признаки определяют место персонажа в обряде (взаимосвязь с другими участниками свадьбы, отнесенность к одной или сразу к обеим свадебным сторонам), внешнюю отмеченность этого чина каким-либо атрибутом и обрядовые функции, которые проявляются в конкретных действиях, исполняемых обрядовым лицом.

1. Принадлежность к брачным сторонам. Большая часть свадебных чинов относится к стороне жениха — это его родственники (*момкови, момкова страна, сватове*), крестные отец и мать (*кръстник, кръстница*), специально приглашенные (неродственники) для участия в свадьбе: цирюльник (*бръснарят*), тельной послесвадебной церемонии. Так утверждался статус новобрачных и завершался годовой цикл свадебных обрядов (БМ: 153).

соседи, помогающие на свадьбе (*вътрешни* — г. Котел, Захариев 1924: 102).

К стороне невесты относятся не только ее родственники (*момини, момина страна, момино крило, момино повратке, погазеи, сватите, дързаре, сватанаци*), но и подруги невесты (*дружки, кеселари*), редко особые чины не из родственников, например беременная женщина, заплетающая волосы новобрачной перед венчанием (*тварна жена*).

Родственники невесты, как правило, не принимают участия в свадебном действе после проводов девушки. В области Банат одновременно в двух домах играют как бы две свадьбы: «женская» (в доме невесты) и «мужская» (в доме жениха), где родственники невесты не присутствуют (Телбизов 1963: 224). Избранные представители рода невесты редко приглашаются на свадебный пир в доме жениха после венчания (*погозаяи — Странджа*: 278), иногда это бывают родители молодой (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 120) или мать новобрачной с ее родней (г. Комрат, г. Болград, Бессарабия, Титоров 1905: 260). В родстве с молодой состоят и чины, перевозящие приданое молодой (*рубаджии — с. Кочово, р-н Преслава, ИДР; туварджии — г. Котел, Захариев 1924: 109*), которых также угощают (*дързари — обл. Банат, Стойков 1968: 76*). В Ловечском крае мать невесты участвует в перевозке и разгрузке приданого невесты в доме жениха (ЛК: 403).

В некоторых регионах каждая сторона приглашала гостей на свадьбу отдельно, назначая специальных лиц для этого случая: *калесари* зовут на торжество лиц со стороны жениха, *калесарки* приглашают родственников невесты (г. Златица, Младенов 1993: 32).

Существуют также лица, не прикрепленные ни к одной из сторон или обслуживающие обе стороны на свадьбе, например повар (*готвач, магер*), помощники на свадьбе (*шетачи, изметчи, слугари, пристойници*), сопровождающие лица, например, свадебный поезд сопровождают женщины (*сват'ки*), телеги с приданым — женщины и мужчины (*зереджии*), а также просто приглашенные гости (*явоници — р-н Кюстендила, ИДР, ълай — с. Сычанли, Гюмюрджина БД, 6: 107*)). В свадебном обряде принимают участие, кроме того, и посторонние лица — «зрители», наблюдающие за происходящим.

2. Родственный статус. Как уже отмечалось, для болгарской свадьбы характерно наличие шафера (*девер*), состоящего в родственных отношениях с женихом и имеющего сходные функции с восточнославянским дружкой. В западных областях Болгарии деверем становился младший неженатый брат жениха; если де-

верей было несколько, то ими могли быть также и двоюродные братья молодого, взрослые парни, достигшие брачного возраста. В восточной части болгарских земель эту роль выполнял племянник жениха, мальчик 5–12 лет (*драгинко*), который при этом являлся сыном супружеской пары *побащим* и *помайчима*, которых поэтому называют в некоторых областях *девер-баща* и *девер-майка* (ЕБ 3: 177), или сыном пары чинов *петелар/петеларка*, причем петеларкой выбирали сестру жениха или сестру его отца (обл. Карнобата, Василева 1993: 213).

Обрядовое лицо *стари сват* должно было находиться в родственных отношениях с женихом, причем, по данным ранних источников, непременно по материнской линии (Иванова 1984: 173), что доказывает и место расположения данного персонажа за столом — слева от центра (ср. «левый» как «женский» признак). Поздние свидетельства фиксируют смещение отношений «родства» старого свата в сторону отцовской линии жениха. Так, для чина старого свата (*старокя*) во Врачанском крае приглашался брат или зять свекра (отца жениха), реже старший и обязательно женатый брат молодого (Манкова 1981: 132), муж его старшей сестры (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 116), двоюродный брат или сосед (р-н Смоляна, Шишков 1965: 327).

В число сватов нередко входят родные жениха: его отец, брат, дядя и другие мужчины рода, нередко и сам жених, например в обл. Врацы (*годежари* — Манкова 1981: 129), или мать, сестра и родственница молодого (*дворджийки* — г. Жеравна, Константинов 1948: 445).

Среди персонажей со стороны жениха родством с последним характеризовались и все девушки, участвующие в свадьбе и именуемые *шаферки*, *зълви* ('золовки'), поскольку они действительно являлись сестрами молодого. Иногда активную роль играла и жена старшего брата новобрачного (*етърва*, *старчина*). В юго-восточных областях страны все неженатые парни-родственники жениха носили название *девери* (обл. Карнобата, Василева 1993: 213). Показательно, что номинация характеризует точку зрения невесты.

Родственники со стороны невесты реже участвовали в обрядах. Так, в р-не Пловдива тетки новобрачной по материнской линии (*очини*) собирали ее приданое (ПК: 224), мужчины продавали его представителям жениха (*рубаджии* — с. Кочово, р-н Преслава, ИДР), один из родственников молодой провожал ее до дома жениха (*тотин* — обл. Смоляна, ИДР). В с. Пишманкьой в обл. Одрина во Фракии девушки (*лел'ки* 'тетки'), находящиеся в близком родстве с новобрачной, пекут хлеб и готовили свадебный реквизит (Шишков 1911: 200).

3. Возраст (молодой/старый), как правило, имеет определяющее значение при выборе главных персонажей (посажёные отец и мать, распорядители свадьбы) — супружеских пар, которые относятся к старшему поколению. Именно эти обрядовые лица оказываются терминологически маркированы. В обл. Врацы отмечен персонаж *ахчик'я*, обозначающий пожилую женщину, которая фактически руководит свадьбой (обл. Врацы, Манкова 1982: 139).

Иногда возрастные ограничения касаются парных персонажей, из которых один бывает старше другого: *стар девер/млад девер* (старый девер обязательно старший женатый брат жениха — с. Воднянци, обл. Белоградчика, РКС, № 12). Ср. также обозначение девушек разного возраста, участвующих в свадьбе и имеющих разные функции: *малки свахи* и *големи свахи* (с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 156), *малки сватчета* (г. Ореш, обл. Свиштова, Капелов 1989: 110) или *мали* и *големи девери* (двое взрослых и четыре ребенка — г. Пирдоп (Дюлгеров 1891: 48).

Молодежь, представленная в свадьбе, главным образом в группах персонажей, имеет соответственно общие названия в форме множественного числа (*запоялки* 'девушки со стороны невесты, поющие свадебные песни', *ойнаджии* 'юноши-родственники жениха, танцующие на свадьбе'), у которых все же выделяется руководитель группы, тогда как взрослые лица маркируются термином в единственном числе. Однако особый термин (в форме единственного числа) получал и чин «деверь» (ср. и мн.ч. наименования *девере* для обозначения четверых мальчиков); чин мальчика, которого подавали невесте при входе в дом мужа (*наконче, пудъдич, понишок*); ребенка, несущего фату невесты, купленную кумом (*кум-дете* или *кума-дете*, если это девочка — г. Елена, РКС № 222).

4. Пол. Существует тенденция, помимо разделения чинов по их принадлежности к одной из сторон, более высокой частотности терминов для обозначения персонажей мужского пола в сравнении с женским. Представительницы слабой половины маркируются термином, если они составляют супружескую пару мужскому чину, получая соответствующее ему название (ср. *петелар/петеларка* 'комический персонаж с петухом в руке', 'его супруга'). Всегда отмечены терминологически женские группы участниц свадьбы (*сват'ки, айки, зълви, шаферки*) и главный женский персонаж *зълва*. Нередко название получают и женщины-свахи, договаривающиеся о женитьбе (*одумница, сгледница, годержарка*).

5. Семейное положение. Супружеские пары представляют ведущих персонажей в свадьбе. Нередко наличие брачной пары является непременным условием участия в обряде, например для *кума, стари свата, побацима, заложника, петелджи* и др. (*кум/кума, старойкя/старойковица, побацим/помайчима, заложник/заложка, петелджия/петелджийка*). «Парность» (супружеская) персонажей имеет магическое значение в свадьбе: она моделирует полную семью новобрачных. Даже чин деверя, традиционно холостой, иногда обретает супружескую пару: *дървена деверица* (г. Перуштица (Гъльбов 1894: 62), *деверица* (Странджа: 277), равно как и чин знаменосца (супруга *байрактарица* — с. Расник, обл. Перника, АЕИМ, № 609-II, запись Т. Колевой). Однако в области Михайловграда отмечено наличие кума (*кръстник*) молодого возраста, неженатого парня (Елчинова 1989: 110), что, вероятно, является нововведением.

Если неженатая молодежь принимает активное участие в предсвадебном цикле обрядов (приготовление хлеба, реквизита, заплетание волос невесты, бритье жениха, девичник и мальчишник, проводы невесты), то супружеские пары присутствуют в обрядах, связанных с брачной ночью. Так, лица, наставляющие новобрачных в первую ночь (*водачи, доучвачи, настойници, сводници*), должны обязательно состоять в браке. Во время первой брачной ночи в доме жениха остаются только женатые пары и старики. Когда приносят подвенечную рубашку со знаками невинности молодой в дом ее родителей, там также собираются только замужние женщины (*баби* — Странджа: 289).

6. Собирательность — единичность — вхождение в однородное множество. Как уже указывалось, главные персонажи единичны, однако при них могут быть группы помощников или родственников, сопровождающих их на свадьбе. Например, кум (*кръстник, калтята*) приводит с собой провожатых (*подкумници, подкръстници, подкалтяти*). Помощников имеет и *девер (поддевер)*, *зълва (подзълва)/лиле (подлиле)*, *колтук (подколтук)*.

Признак собирательности характерен для сватов, которые обыкновенно приходят не в одиночку (*сгледници, одумници, снобници*), для гостей и участников помолвки (*годежари, главешаре, киткаре*), для участников различных предсвадебных посещений дома невесты со стороны жениха (*спорници, питарки, погачаре*), а также для всех помощников на свадьбе (*слугари, ашчийки, магери, поварджийки, шетачи*).

Особые группы образуют подруги невесты (*дружки, лел'ки, айки, еранки*) и незамужние родственницы жениха, которые уча-

ствуют в подготовке свадьбы (*засевки, замесарки, сеячки, квасарки*) и имеют свою ведущую (*главна зълва, предна зълва, лиле*), а также холостые приятели жениха, которые участвуют в мальчишнике, танцуют на свадьбе, составляют группу ряженных (*уинджии, войнаджии, полянци*), среди которых выделяется руководитель (*баш, кум*). На помолвку со стороны жениха приходят и его друзья *кумколтуци* (с. Генерал Тошево, обл. Добрича, ИДР).

Группы организуют и родственники невесты (*момини*), возглавляемые представителем рода (*баш момин*). Несколько мужчин (*ракиджии*) отправляются в дом родителей невесты с известием о ее целомудрии после брачной ночи, они носят сладкую горячую водку (*блага ракия*).

Характерной чертой болгарской системы персонажей является наличие в различных ритуалах (поход за невестой, перевоз приданого, доставка продуктов для свадьбы в дом жениха) особых групп сопровождения. Например, *тейзи, сват'ки* — женщины, *копяци* — мужчины на неоседланных конях, сопровождающие свадебный поезд.

7. Наличие парного лица может быть обусловлено различными причинами (укажем и на магическую функцию парности в свадьбе): противопоставленностью по брачной стороне (брат жениха/брат невесты), по рангу (*кум/подкум* 'помощник кума') или по полу (*девер/деверица*), — и не связано с брачной парой. Данный признак оказывается релевантным только для отдельных обрядовых лиц. Например, *девер* часто имеет пару в западной Болгарии, где деверей было обычно два (*ляв и десен, железен и дървен, стар и млад*). Оба должны быть неженатыми братьями жениха. Пару данному персонажу могла составлять и девушка (*деверка, зълва, шаферка, венчана зълва*), которая также сопровождала повсюду молодых, исполняла их желания и стояла за ними во время венчания.

В северо-западной Болгарии пару составляли персонажи старый сват и кум, имевшие почти аналогичные функции в свадьбе, где кум венчал молодых и являлся главным лицом в церковном обряде, а старый сват руководил торжеством в доме, веселил гостей.

В восточных областях Болгарии, где влияние церкви было особенно сильным и городской тип культуры оказался более экспансивным, *стари сват* утрачивает роль главного персонажа на свадьбе. Серьезный аспект его функций переносится на кума, а знаменосцем и предводителем сватов становится *девер*. Старый сват превращается в комический персонаж, который, однако, сохраняет родственные связи с женихом.

Причем смеховой аспект функций старого свата увеличивается при движении с запада на восток Болгарии, где обрядовое лицо *стари сват* вообще отсутствует, а известен персонаж, фактически замещающий старого свата в его оппозиции куму (*заложник*, *петелджия*, *келеш*), с полностью вытесненными серьезными ритуальными обязанностями: это лицо имеет вид ряженого, веселит гостей, над ним подшучивают, он крадет/выкупает свадебного петуха, водит с собой ряженого беременной женщиной мужчину (*лауца*) и т.п. Все эти действия находятся в оппозиции к традиционным ритуалам — походу за невестой, взятию/выкупу ее из родительского дома — и представляют собой их своеобразное повторение в смеховом плане (Иванова 1984: 174). В данной ситуации *заложник* является носителем смехового начала не только благодаря атрибуту — свадебному петуху (эквиваленту жениха), но и из-за своего ненормативного поведения — ему даже запрещалось присутствовать на венчании в церкви.

На западе Болгарии старый сват сохранился как центральный обрядовый персонаж, что, вероятно, стало возможным в силу неразвитости смехового аспекта его функций. Но даже в этом случае он не может выполнять все обязанности «кума» в церкви. Поэтому в народной обрядности кум является дублером старого свата, а в церкви, наоборот, старый сват — дублер кума. Перед венчанием первое лицо на свадьбе — *старойкя*, после него — кум.

На северо-западе Болгарии свадебная обрядность проявляет большую консервативность, поэтому до настоящего времени старый сват здесь — главное обрядовое лицо, а кум рассматривается как необходимый официальный представитель. Несомненно в прошлом существовал фактор, поддерживавший наличие двух персонажей с идентичными функциями. Вероятно, таким фактором могла быть принадлежность кума к мужской стороне рода жениха, а старого свата — к женской.

Самым существенным дифференцирующим признаком двух обрядовых лиц служит разграничение их функций во времени и пространстве: старый сват связан с чужой территорией (домом невесты, куда он ведет свадебное шествие), переходом, свадебным знаменем и левой позицией на свадебной трапезе, тогда как кум — со своим пространством (домом жениха), свадебным деревцем, бракосочетанием и правой позицией за столом.

В северо-восточной Болгарии пару составляли чины *побащим* и *заложник* (при наличии кума как официального представителя на свадьбе, который венчает молодых). *Побащим* должен быть женатым и состоять в родственных отношениях с женихом.

Часто его супруга (*помайчима*) была старшей сестрой молодого. *Побащим* являлся церемониймейстером на свадьбе, участвовал в ритуалах брачной ночи, нес ответственность за ход всего обряда перед родителями жениха. Иногда в локальной традиции эта семейная пара брала на себя часть функций другой четы супругов — *заложник* и *заложница*. Однако нередко *заложник* бывал холостым. Он являлся, как уже отмечалось, комическим двойником кума, веселил присутствующих, имел особый атрибут — свадебного петуха (обл. Русе, Тетово: 48).

8. Внешняя ритуальная маркированность. Одежда и знаки свадебных чинов. Все участники свадьбы получали в дар букетики (*китки*, см. СД 2: 489–452) из самшита, душистой герани или базилика, увитые красной нитью с монетой на конце, которые мужчинам прикалывали к шапкам или правому плечу, что обусловило и специальное наименование — *китени сватове*. Однако главные персонажи имели и другие знаки отличия.

Жених был одет в новую одежду, на правом плече или шее у него был повязан белый платок (полотенце), подаренный невестой, на голове — венок из цветов и зелени или букет на колпаке. Иногда жениха закрывали капюшоном. Так, в северо-западной Болгарии юноша набрасывал на плечи бурку, а голову закрывал башлыком (Маринов 1892: 69). Во время венчания в г. Ореш молодому полностью закрывали лицо (*ходи забулен* — Капелов 1989: 103), подобно невесте, что было связано с обрядовой инициацией жениха в ходе свадьбы как *rite de passage*. В Родопах жениха закрывали белым шерстяным полотном (*прекривка*), к которому прикрепляли апотропеи: монету на красной нити, дольку чеснока и мартеницу. Но чаще вместо этого на правое плечо молодому пришивали особое украшение из красных нитей (*червена кюсерия* — Апостолов 1905: 11). О костюме невесты подробно см. ниже.

Девер нередко имел на шапке венки из трав и цветов, а в руках нес туфли для невесты, все это он затем передавал ей (с. Варкуповица, р-н Сандански, Извори 3: 382). *Девер* часто держал свадебное знамя, восседал на коне, на шее у него висел красный платок (с. Ген. Инзово, обл. Ямбола, Султанов 1993: 87). В Родопах невеста одаривала деверя белым платком с богатой вышивкой (*деверски аглок* — р-н Широкой Лыки), специальной сумой (*калазмарка, калъзмаркья, кичена сакульке* — Средние Родопы) в черных и оранжевых тонах с длинной бахромой и флягой с вином, украшенной букетами из зелени (Родопи: 168). Конь деверя также украшен полотенцем (*аглок*) и множеством букетов (Родопи: 169). В западных областях Болгарии, где *девер*

постоянно верхом на коне, его отличительным знаком служил яркий ковер под седлом. В Лясковце атрибутом деверя был посох и фляга с вином (обл. Тырново, Чолаков 1872: 78).

Девери в северо-западной Болгарии, разносившие сладкую ракию после брачной ночи, были украшены белыми платками и гирляндами из воздушной кукурузы и стручков красного перца (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 122). Правый *девер* (*десен девер*) имел флягу с вином, а левый (*ляв девер*) — нес свадебное знамя (с. Селановци, обл. Врацы, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева). В Копривштице деверей украшали венками (Груев 1895: 828).

Старый сват в Родобах носил на плече длинное полотенце (*сватовски аглок* — Родопи: 162), в селе Баня в области Разлога для него изготовляли специальный венок (*старисватов венюк* — Панайотов 1992: 134). В юго-восточной Болгарии кума можно было узнать по трем фляжкам с вином, которые он нес с собой (р-н Карнобата, Василева 1993: 213).

Атрибутом некоторых персонажей было свадебное деревце: кума и кумы (Родопи: 167), отца шафера (*мъжкия бабалък* — обл. Карнобата, Василева 1992: 191), жениха (с. Караджалово, с. Драгойново, обл. Пловдива, ПК: 222), шафера (Фракия, ЕБ 3: 182), старого свата (западная Болгария, ЕБ 3: 182).

Сваты, приходившие в дом невесты, отличались особыми знаками. Свахи в обл. Карнобата (*женихли*) приносили с собой белую нарядную шерсть, а мужчины-сваты фляжку с вином, букет базилика и золотую монету с красной нитью (Василева 1993: 212). В северо-восточной Болгарии свахи держали в руке прялку с куделью (обл. Варны, АИФ № 151). В р-не Широкой Лыки свааты несли в руках ветку сливы или черешни с зелеными листьями, а зимой — ветку ели (СБНУ 4: 4). В Пиринском крае о намерениях посетителей судили по посоху или ветке дикой розы в их руках (Пирин.: 392).

Приглашающие на свадьбу (*калесари, калезмари, канячи, кликачки, зовалки*) имели цветок на шапке (у мужчин) или букет за ухом (у женщин) и украшенную зеленью флягу с вином (*калесници* — с. Добромирка, обл. Севлиево, Гунев 1992: 316). А приглашающий на свадьбу мальчик в с. Гугутка в Родобах держал в руках большой калач (Родопи: 168). В Страндже девушки облачались в одежду невесты (Странджа: 277).

Девушки, готовившие хлеб для свадьбы, нередко надевали фату, платье и украшения новобрачной или шапку жениха. Обрядовое лицо *Лада* (девочка-несирота, которая приносит воду из колодца и выпекает хлеб — *прясна турта* — перед свадьбой) носит свадебный фартук, венок и покрывало невесты (обл. Михайловграда,

Елчинова 1989: 112). Данные действия и атрибуты имитировали участие жениха и невесты в замешивании хлеба, ассоциировавшееся с зачатием будущего ребенка (подробнее см. в главе II).

Персонажи *петелар* и *петеларка* несли в руках специально украшенного живого петуха (г. Шумен, РКС № 10), так же как и руководитель группы парней, карнавальный персонаж *келеш* (с. Горски Сяновец, обл. Горной Оряховицы, РКС № 4). Обрядовое лицо *келеш* было ряженым: с соломенной шапкой на голове, с украшениями из гирлянд воздушной кукурузы (с. Страхилово, р-н Велико Тырново, АЦР № 36) или цветов и стручков красного перца, с венками (с. Горски Сяновец, обл. Горной Оряховицы, РКС, № 4).

Свадебный гонец был, как правило, конным, а не пешим, причем коня повязывали белым платком (с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 156).

9. Обрядовые функции. Как правило, каждый персонаж имеет строго регламентированный набор функций в обряде. Однако в разных областях Болгарии некоторые функции, закрепленные за одним персонажем, бывают специальными или основными функциями другого действующего лица, также отмеченного термином. Среди главных действующих лиц нередко случаи ослабления и даже нейтрализации функциональных различий, например, между деверем и старым сватом, деверем и кумом, деверем и заложником, а некоторые функции даже сближают деверя с кумом, знаменосцем, лицом, наставляющим молодых перед брачной ночью, и т.д.

Шафер (девер) приглашает гостей на свадьбу, носит свадебное знамя жениха, ломает знамя невесты (с. Граматиково, р-н Малко Тырново, Буковинова 1995: 248), бреет жениха (*дървен девер* — г. Перушница, Гълъбов 1894: 57), выкупает приданое невесты (г. Елена, РКС № 222), везде сопровождает молодых (Странджа: 277), надевает невесте венок (*стария девер* — с. Воднянци, обл. Белградчика, РКС № 12). Девери, которых может быть от одного до четырех, приносят невесте новые туфли, дают выкуп ее родственникам у ворот, выводят молодую из родительского дома, собирают деньги для невесты, ведут ее к источнику после свадьбы (с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 156), присутствуют на венчании (*венчан девер* — с. Бяло поле, р-н Симеоновграда, Маламов 1986: 121), стоят по обе стороны невесты (обл. Панагюриште, Вакарелски 1961: 67).

В юго-восточной Болгарии *девер* является символическим заместителем жениха: вместе с молодыми его опоясывают одним поясом, вокруг всех троих зажигают ритуальный огонь (*опалват*), протаскивают ребенка между женихом, невестой и деверем

(р-н Карнобата, Василева 1993: 214). А в обл. Кюстендила девери спят у невесты в ночь накануне свадьбы (Чолаков 1872: 97).

Актуальна и роль музыканта в болгарской свадьбе, активно участвующего во многих ритуальных действиях после брачной ночи. Нередко в случае обнаружения «нечестности» молодой следовало наказание музыканта, причем мотивировка этих действий, вероятно, имеет глубокие корни. В западной и восточнославянской традициях, а также в Черногории известны случаи, когда в прошлом невеста проводила первую ночь не с женихом, а с другим обрядовым лицом — дружкой, старым сватом или музыкантом, как, например, в Житомирской области (Гура 1990: 37).

Музыкант у болгар часто бывал нанятым для свадьбы строной жениха, нередко свекром или свекровью, в редких случаях он был связан с ними кровным родством (обл. Златограда, РСт 4: 27). Вероятно, именно это обусловило исполнение им функций представителя рода жениха, что связывает этот персонаж с деверем, старым сватом, заложником, кумом, которые в функциональ-семантическом плане дублировали сакральную фигуру «покровителя рода и помощника молодого на свадьбе» (Иванова 1984: 171–179). Основания для подобного утверждения нам дают материалы, согласно которым музыкант участвует в ключевом моменте свадебного обряда — обрядах брачной ночи, а также в обрядовых комплексах, повторяющих действия «брачного чертога» в семантическом плане (приготовление хлеба, бритье жениха, вождение невесты за водой после свадьбы и пр.).

Музыкант, будучи ритуальным заместителем жениха на свадьбе (Захаријева 1989: 193), нес на себе груз ответственности за исход брачной ночи. На него нередко возлагалась обязанность проверки знаков невинности невесты и выноса рубахи к гостям. Именно поэтому в случае обнаружения «нечестности» невесты его били или одаривали деньгами в качестве компенсации, так как на него могли пасть все несчастья.

В некоторых областях Болгарии музыкант забирался на крышу и громким голосом сообщал селу, обращаясь при этом к скотине и всей природе, что в доме жениха — несчастье (невеста оказалась недевственной — Вакарелски 1977: 487). В подобных случаях музыкант отказывался играть, объясняя это тем, что «его инструмент не хочет звучать, когда свекор плачет в доме» (Маринов 1984: 462). Нередко в знак поругания нечестной невесты ее калачи отдавали не куму, а музыканту, который вел хоровод (*хоро*), держа в руке палку с надетой на нее головкой лука (с. Коларово, Пирин.: 406)².

² Ср. в связи с этим свидетельство из обл. Куманово в Македонии, где матери нечестной невесты посылали лепешку (*погачи*) с дырой посередине, в которую вставляли стрелку лука-порея (Ђорђевић 1928: 18).

В обязанности кума и кумы входила покупка венков, фаты для невесты, которые они приносили в церковь вместе с венчальными свечами, хлебом и медом, а также тканью, на которой стояли молодые во время церковного обряда (с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 156).

Заложник изготовлял знамя, руководил свадьбой, представлял молодых перед брачной ночью, угощал присутствующих сладкой ракией после удачного исхода брачной ночи, сопровождал молодую по пути к источнику (с. Добромирка, р-н Севлиево, Гунев 1992: 318–321). *Келеш* приносил невесте новые туфли перед венчанием (с. Писарево, обл. Горной Оряховицы, РКС № 21), в обл. Карнобата это входило в обязанности *пете-ларки* (Василева 1993: 219).

Старый сват является полномочным представителем молодых, приводит в дом невесты свадебного барашка перед венчанием (Родопи: 162), выкупает приданое невесты (с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 156), участвует в обряде венчания молодых, сидит во главе свадебной трапезы (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 116).

Распределение одних и тех же функций между различными персонажами в разных областях Болгарии выглядит следующим образом.

— Приглашают на свадьбу: *девер* (с. Граматиково, р-н Малко Тырново, Буковинова 1995: 248; с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 154), специальные лица (*калесници*, *калезмари*), свекровь (с. Равногор, Родопи: 168), мальчик, родственник жениха (с. Гугутка, Родопи: 168), девушки (*шаферки* — с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ II № 134).

— Несут свадебное знамя: *девер* (с. Граматиково, р-н Малко Тырново, Буковинова 1995: 248), *байрактар* (р-н Кюстендила, Захариев 1963: 373), *старойкя* (Ботевград, РКС № 6; обл. Врацы, Манкова 1981: 130), *кум* (*кал'татету* — с. Пишман-кьой, обл. Одрина, Шишков 1911: 203).

— Являются распорядителями свадьбы — идут во главе свадебного шествия, сидят во главе трапезы, определяют, кто из гостей сколько должен заплатить за полученный дар, и т.п.: *кум* (*кръстник*) во многих областях Болгарии, *старокя* (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 116), *старый сват* (Еникьой и Габрово, РСт 3: 25), *бабалык* (болгары Украины, Демиденко 1970: 73). Управляет обслуживанием свадьбы *ахчик'я* (обл. Врацы, Манкова 1982: 139).

— Готовят молодых к первой брачной ночи, объясняя каждому отдельно, как надо себя вести наедине. Эту функцию

могли выполнять: *петлар/петларка* (г. Шумен, РКС, № 10), *келеш/келешка* (с. Горски Сяновец, обл. Горной Оряховицы, РКС № 4), *водач/водачка* (г. Златица, Младенов 1993: 37), *заложник/заложничка* (г. Дряново, РКС, № 13; г. Елена, РКС, № 222), *побащим/помайчима* (с. Страхилово, р-н Велико Тырново, АЦР, № 36; обл. Русе, Тетово: 48), *девери* (с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ II, № 134), *настойник/настойница* (с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 156), *ахчик'я* (обл. Врацы, Манкова 1982: 139), *постоянници* (женщины, Странджа: 278), *дървен девер/дървена деверица* (г. Перуштица, Гълъбов 1894: 62), *калимана* (посаженная мать — с. Варкуповица, р-н Сандански, Извори 3: 384).

— Несут свадебного петуха: *петлар* (г. Шумен, РКС № 10), *келеш* (с. Страхилово, р-н Велико Тырново, АЦР № 36; с. Горски Сяновец, обл. Горной Оряховицы, РКС № 4), *заложник* (обл. Русе, Тетово: 48), *козел* (Странджа: 285), *девер* (обл. Варны, Арнаудов 1931: 86).

— Разносят сладкую ракию: *девери* (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 122), *ракиджи* (обл. Разграда, Капанци: 177).

— Надевают/снимают вуаль с невесты: *старокеница* (с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ-II № 134; Родопи: 162), *девери* (с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 154), *девер* (обл. Габрово, Моллов 1988: 72), *кръстница* (обл. Врацы, Манкова 1982: 131; г. Елена, РКС № 222; *калимана* (с. Варкуповица, р-н Сандански, Извори 3: 382), *заложничка* (с. Зелено дърво, обл. Габрово, РКС № 199), *зълва*, *помайчима*, *мъжка бубалъчка* (обл. Карнобата, Василева 1993: 224).

— Водят новобрачную за водой после свадьбы: *девер* (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 123), *залогня* (г. Троян, обл. Плевена, РКС № 221), *девер* и *зълви*, *шаферки* (во многих районах Болгарии).

Представленные списки выявили следующую закономерность: в западной Болгарии *девер* имеет наибольший спектр функций и реально осуществляет ход обряда (в отличие от номинального руководителя — кума или старого свата). В восточной части болгарских земель ему соответствует *заложник*, имеющий сходные функции и роль в обряде.

Персонажами, сходными с болгарскими — *деверем/заложником*, в восточнославянской свадьбе являются *дружка*, *тысяцкий*, *старший боярин*, имеющие в обряде во многом аналогичные функции (Гура 1977; Гура 1979). У других южных славян состав свадебных персонажей в целом соответствует болгарскому типу³. У сербов, хорватов и македонцев также известна основ-

³ Подробный анализ функций отдельных свадебных чинов на материале одной этнической группы — буневцев — на территории бывшей Югославии дан в книге М. Чернелич (Černelić 1991). Наши наблюдения

ная триада обрядовых лиц: посаженный отец (*кум*) — старый сват (*стари сват*) — дружка (*девер*), ср. в Македонии, например, *кум — старосват — братим, побратим* (Шапкарев 1968: 422; *кум — побратими*, Тановић 1927: 153; *кум — стари сват — девер*, Филиповић 1939: 160, 166), у хорватов: *debeli kum — stari svat — dever* (Begovac 1982: 142-143) и *starešina, starješina*; у сербов: *kum — stari svat — dever* (Vukanović 1986: 264; Душковић 1992: 363-364; Vlahović 1982: 46), *кум — старојко — девер* (Радовановић 1995: 137), у словенцев — *starešino*, хотя чаще термином маркируется посаженная мать, ср. *velika (debela) mati, starišica* (Кашуба 1988: 108)⁴, у буневцев — *kum, stari svat, starosvatika, djever* (Černelić 1991: 200-201). Кроме того, объединяющими для южных славян персонажами являются особый чин знаменосца (серб. *barjaktar* — Vukanović 1986: 265; Панајотовић 1986: 50; Комадинић 1992: 374; словен. *mendirar, bandirar* — Zablatnik 1990: 45, 46; *bandir-ar*⁵ — Керимова 1997: 157), мальчик, подаваемый невесте при входе в дом мужа (серб., макед., болг. *наконче*, серб. *nakonče* — Vukanović 1986: 264; *ускутњаче* — Радованович 1995: 137; словен. *nakolenče* — Orel 1943: 41; *nakolenčič, (po)kolenček* — NS: 293; хорв. *nakilenče* — Rozic 1908: 62; подробный список названий см. Плотникова 1998: 31), свадебные гонцы (серб. *муштулугџије* — Душковић 1992: 364; *муштулукџија* — Драгачево, Комадинић 1992: 390; макед. *муштулџија* — обл. Струги, Мирчевска 1993: 147) и ряженный персонаж *чауш* (*џауш* — Vukanović 1986: 265, *чауш* — Панајотовић 1986: 52; *чауша* — Душковић 1992: 364)⁶, главной функцией которого является увеселение гостей и защита молодых от «злых сил» и сглаза (ср. сходные функции у обрядового лица *заложник*)⁷.

о сходстве болгарской системы чинов с южнославянской подтверждаются в данной книге.

⁴ Термины с корнем **star-*, обозначающие обрядовых лиц, руководящих свадьбой, известны также восточным и западным славянам: польск. *starszcza swacha, starosta*; чеш. *stara svatbí*; чеш. (морав.) *starý svat, stara svatka*; словац. *starý svat, starosta, starejší, stárek*; сев.-вост.-рус. и полес., зап.-укр. *старший сват*; укр. *старший староста*; укр., бел., сев.-вост.-рус. *староста* (Гура 1981: 268-269).

⁵ Данные приводятся по описанию свадебного ритуала зиялян в Словении, сделанному И.И. Срезневским.

⁶ Подробно функции «чауша» у сербов описаны в статье Д. Николич (Николић 1995). Общие сведения об этом персонаже у южных славян см. в статье автора (Узенева 2001).

⁷ Следует заметить, что, согласно имеющимся у нас сведениям, свадебные чины (и их терминология), как и свадебный обряд в целом, у словенцев обладают известными особенностями в сравнении с сербской, македонской и болгарской свадьбой, тяготея в некоторых случаях к за-

ТЕРМИНОЛОГИЯ. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Терминология свадебных чинов, общее число которых для всей болгарской традиции — около тысячи, состоит из нескольких лексико-семантических групп, обозначающих как отдельных участников обрядов (*одумница, кум, заложник*), так и целые группы лиц: сваты (*момари*), лица, приглашающие на свадьбу (*калесници*), гонцы (*вестоносци*), каравайницы (*замесарки*), певицы (*запоялки, песнопойки*), прислуга (помощники — *ахчи*), лица, сопровождающие свадебный поезд (*сват'ки, коняци*). Существуют и общие названия для всех участников свадьбы: *сватове, сватбари* (общеболг.), *дзваници* (средне-западная Болгария — обл. Трына и Перника, ИДР). Особую группу составляют названия ряженных (*арапе, сурапе, маскара, магаре, козел, смешник, гонгалджия, келеш, плашила, куваче, баба, оджа, чауш*).

Некоторые термины определяют действующих лиц только в отдельной обрядовой ситуации или характеризуют особое ритуальное положение участников свадьбы (так называемая окказиональная номинация). Так, жених на различных этапах свадебного обряда имеет следующие названия (примеры окказиональной номинации): *либовник, гальовник, драговник, изгорник* (возлюбленный до сватовства), *годеник, главеник, тѣкмен, сгоден момѣк* (после помолвки), *зет, младоженец* (в день венчания). Ср. и название родственников невесты, приглашенных на свадебный пир (*погазеи*), наименование гостей, приглашенных на угощение ночью сразу после брачного акта (*поклонари*) или в понедельник после свадьбы (*званице, тиганчари*).

Иногда термины маркируют отдельные качества или свойства (непостоянные, нестандартные) обрядовых лиц, как правило, невесты или жениха, например, *молен момѣк* (парень, к которому посваталась девушка), *зет на къща, зет аладжак, приведен зет, дуводняк, заврен зет* (жених, переходящий жить после свадьбы в дом тестя), *миразчия* (парень, женящийся на прида-

паднославянской традиции. Это проявляется, например, в отсутствии ритуального бритья жениха, в доминировании женских обрядовых лиц, в активной роли и маркировании термином главного женского персонажа типа старшей свахи (*velika mati*), в особом положении и значимости матери невесты (как и у хорватов), в костюме жениха и невесты, которую отличал белый фартук с вышивкой, расшитая лентами фиолетовая кофточка и шляпа, одетая поверх венка (Керимова 1997: 157), совсем не характерные для балканских (в узком смысле) славян и пр. Данная проблема требует, однако, более глубокого изучения.

ном), а также *няма* (лицо, сохраняющее обрядовое молчание при обувании невесты) и др.

Лица, участвующие в обряде, маркируются терминами по-разному. Всегда отмечены термином главные персонажи, иногда особое название получают и родители данных лиц, чаще всего шафера (*деверина* — мать деверя, с. Ген. Инзово, обл. Ямбола, Султанов 1993: 93; *девер-баща* и *девер-майка* — родители деверя, ЕБ 3: 177; *побащим* — отец шафера, с. Свобода, обл. Старой Загоры, Стоянов 1971: 181; *мъжки бобалък* — отец шафера, с. Добриново, обл. Карнобата, Василева 1992: 191), деверя и золовки (*бабалъци* — родители обоих, обл. Старой Загоры, АИФ № 185, запись С. Яневой) или кума (*кръсник'* — отец кума, *кръсныца* — мать кума, обл. Банат, Стойков 1968: 116). Реже маркируются дети главных персонажей, например, *драгинко* — сын старого свата, неотлучно сопровождающий молодых (г. Плевен, РКС № 2); *девери* и *калини* — сыновья и дочери персонажей *побащим* и *помайчима* (г. Жеравна, Груев 1895: 828).

Характерной чертой лексико-семантической группы «обрядовые чины» является междиалектная синонимия терминов. Подобный синонимический ряд в различных говорах образуют названия посаженного отца: *кум* (обл. Родоп, РС: 315; обл. Кюстендила, Захариев 1963: 375, р-н Самокова, БД 3: 95), *кръстник* (обл. Разграда, Капанци: 177; р-н Михайловграда, Елчинова 1989: 110, Добруджа: 275), *нунас* (обл. Елхово и Тополовграда, Кариоти: 128), *калитата*, *калтата* (Пирин.: 396, Родопи: 162); наименования невесты (в день свадьбы): *невеста* (запад страны), *булка* (восток), *млада* (обл. Банат; с. Ольшанка, Украина; с. Мынастир, Гюмюрджина, БЕР 4: 150-151), *младоженка* (общеболг.), *зейка* (обл. Русе, ЕБ 3: 176), *евакля* (р-н Кырджали, с. Тихомир, обл. Крумовграда, ИДР), *гелина* (помаки, Родопи: 162); жениха (в день свадьбы): *младоженец* (общеболг.), *младенец* (Дервент, р-н Дедеагача, Сычанли, Гюмюрджина, БЕР 4: 153), *зет* (Родопи: 162; Капанци: 177; Ихтиманский говор, БД 8: 242), *юнак* (Родопи: 162; запад, ЕБ 3: 176), *войно* (ЕБ 3: 176), *евакля* (р-н Кырджали, с. Тихомир, Крумовград, ИДР), *палешняк* (сев.-зап. Болгария, Маринов 1984: 418), *буляк* (с. Алфатар, Добруджа: 275), *пунец* (Клисура, обл. Пловдива, ИДР). Подробнее см. карты в Приложении.

Важной особенностью исследуемой терминологической группы является внутридиалектная полисемия термина. Например, *погазьи* — 1) сваты, 2) гости со стороны невесты на свадьбе (с. Дервент, обл. Дедеагача, ИДР); *младенци* — 1) младожены; 2) сваты (свекор, свекровь, *поддевер*, *подзълва* — с. Динево, обл. Хасково, АЕИМ, 705-II, запись Т. Колевой).

Наряду с этим, для данной ЛСГ характерно и явление междialeктной полисемии, когда один и тот же термин, зафиксированный в различных областях Болгарии, обозначает различных по функциям и статусу лиц, которые все же соотносимы друг с другом: *стари сват* — 1) отец невесты (с. Лютиброд, обл. Мездры, РКС № 7); 2) отец жениха (Еникьой, Габрово, РСт III: 25); 3) главный персонаж, распорядитель свадьбы (г. Златица, Младенов 1993: 32). *Заложница* — 1) девушка-родственница жениха, которая сторожит обрученную до свадьбы, живет в ее доме (с. Лазарово, обл. Врацы; с. Ставерци, обл. Плевена, АЕИМ № 456-II, зап. Ст. Генчева); 2) супруга заложника (г. Дряново, РКС № 13). *Годежар* — 1) сват, обл. Карлово, Ихтимана, Михайловграда, Пирдопа, Шумена, Врацы, Самокова, Габрово (ИДР); 2) гость на свадьбе со стороны жениха (р-н Смоляна, ИДР); 3) родственник жениха, приводящий свадебного барашка в дом невесты (обл. Родоп, ИДР); 4) жених (с. Раковица, р-н Кулы, ИДР).

СПОСОБЫ НОМИНАЦИИ

Лексико-семантическая группа «чины» выявляет несколько типов номинации: семантическая деривация (прямой и косвенный перенос наименования — метафорическая лексика), словообразование (однословные и сложные цельнооформленные наименования), словосочетание, а также заимствование.

Наиболее продуктивен для данной группы морфологический тип словообразования: аффиксальная деривация, причем особенно выделяются суффиксы *-ар*, *-ник*, так называемые деривационные маркеры лица или суффиксы лица (деятеля), присоединяемые к одной основе и образующие большое число однокоренных терминов: *годар*, *годеник*, *годежник*; *главежар*, *главеник* и пр. Показательно наличие заимствованных суффиксов лица, имеющих высокий словообразовательный потенциал — *джия/чия*, *-ия* < тур. (*дорджия*, *ашчия*, *миразчия*, *кушеджия*, *мюджеджия*, *капуджия*, *ракиджия*, *рубаджия*), часто присоединяемых к исконной славянской основе (*петелджия*, *туварджия*, (*в*)*ойнаджия*, *годежчия*, *углавджия*, *менаджия*, *ладжия*, *готвария*, *плетария*, *квасария*, *месария*, *поярия*), что свидетельствует о полной адаптации заимствованного форманта в болгарском.

Зафиксированы редкие случаи присоединения исконных аффиксов к заимствованным, как правило, из новогреческого основам: *армас-ник*, *армас-ница*, *магер-ка* и др.

Отмечены также малочисленные заимствованные суффиксы из других языков, присоединяемые к исконным болгарским основам: *-имса*, *-мос*, *-ис* < нгрч. (*братимса*, *братмос*, *булис* — р-н

Елхово и Тополовграда), *-атор* < лат. (*слугатор, прусатор* — у болгар-католиков), *-ул* < рум. (*старойкул* — в Банате).

Обычно аффиксы присоединяются к отглагольным основам: *тѣкменик* ‘жених’ < *тѣкмя* ‘обручать’; *пеячка* < *пея* ‘петь’ и др. Подробнее мы будем говорить об этом в разделе «Мотивационные признаки». Но особый интерес представляет суффиксация именных основ (*деверка, деверина, деверица* < *девер, зейка* < *зет*) и редкие случаи префиксации (*под-кум, под-крѣстник, под-колтук*), причем приставочные отсубстантивные дериваты нередко являют собой примеры архаичной словообразовательной модели (*до-мома, до-ерген* ‘девушка/парень, стоящие возле невесты/жениха’; *пара-майка* ‘мать шафера’)⁸.

Одним из характерных способов номинации является семантическая деривация, причем чаще всего мотивирующими словами служит терминология родства, активно используемая в свадьбе⁹: *девер, драгинко* — ‘брат мужа’ и ‘свадебный персонаж’; *кум* — ‘крестный’ и ‘посаженый отец’; *зѣлва, калина* — ‘сестра мужа’ и ‘главная участница свадьбы’; *тейзи, лели* — ‘тетки жениха’ и ‘женщины, готовящие еду для свадьбы’ и выпекающие хлеб; *бубалѣк* — ‘тесть’ и ‘распорядитель свадьбы’; *свахи* — ‘сватающие женщины’, ‘участницы свадьбы’ и ‘матери молодых’; *помайчи-ма* — определение матери для детей, рожденных в один месяц (*едномесечета*) и ‘супруга распорядителя свадьбы’; *слюбник* — ‘сват’ и родственник молодого¹⁰.

Об особой значимости персонажного кода в свадьбе и терминологии родства свидетельствует наличие словообразовательного гнезда от основ *девер-*, *кум-*, *брат-*, *бул-*, *невест-* и *сват-*, причем их дериваты присутствуют во всех основных ЛСГ: чинах, предметах, действиях или обрядах, ср.: *железен девер* ‘младший деверь в свадьбе’, *деверница чаша* ‘чашка для свадебного деверя’ (фольк.), *деверя* ‘брать кого-либо на роль деверя в свадьбе’ (БЕР 1: 331); *сват, сваха* ‘сватающие, сваты’, *свакя* ‘свадебный хлеб’, *сватба* ‘свадебный обряд’, *сватосване* ‘сватовство’. (Подробнее см. таблицу в Приложении.)

В данной ЛСГ широко представлена окказиональная номинация метафорического типа (*хѣрсазе* — ‘разбойники, воры’ и ‘люди, привозящие приданое в дом жениха’), связанная большей частью с наименованием ряженных персонажей, для которых характерно

⁸ Сравни в польском *podgora* ‘подгорье’.

⁹ В русской свадебной терминологии родственный код используется реже, хотя тоже встречаются подобные наименования чинов (с определениями и без), ср.: *посаженый отец, посаженная мать, почетные братья, дядька, брат* ‘шафер жениха’ и др. (Седакова 1993: 224).

¹⁰ По мнению Хр. Вакарелского, это типичный фракийский термин родства (Вакарелски 1935: 326).

изображение «других» лиц, часто представителей иных этнических, конфессиональных, профессиональных и социальных групп: *арате, сурате, поляк, циганин, оджа, куваче* (кузнецы), *баба, дядо, лехуса* (роженца), а также животных (*магаре* < от *магаре* 'осел', *козел*), реалий (*плашило, плашилки* < от *плашило* 'чучело').

Использование общеупотребительной лексики является одним из продуктивных способов номинации персонажей и обогащения терминологической лексики (ср. прямой перенос наименования: *векил* — 'полномочный представитель' и 'сват' на помолвке, *шехат* — 'свидетель' и 'доверенное лицо' на помолвке). Явление полисемантизации, переноса наименований с одного понятия на другое, наблюдается как в пределах одной терминологической группы, например, свадебных чинов (ср. *углавник, сгоденик* — 'помолвленный парень' и 'сват'; *преварник* — 'свадебный гонец' и 'вступивший в брак раньше старшей сестры/брата'), так и между различными группами: названиями персонажей и обрядовых актов (*главеш* — 'сват' и 'помолвка'; *канеска* — 'приглашение на свадьбу' и 'приглашающее лицо'; *засевки* — 'обряд приготовления хлеба' и 'участницы обряда').

В терминосистеме свадебных чинов редко встречаются лексемы, созданные путем конверсии, основанной на переходе языковых единиц из одной части речи в другую. Известны следующие случаи субстантивации: *сватбарски* — 'свадебный' и 'гость на свадьбе', *заслужнъл* — 'свадебный гонец'.

В состав однословных наименований входят как простые лексемы, так и цельнооформленные наименования, образованные морфолого-синтаксическим способом путем соединения двух основ с помощью соединительной гласной: *младоженец, доброгласник, песнопойки, бързоконци, старосватица, девоснопове*, — и путем соединения целых слов в одно, где один из компонентов является определением, что, вероятно, обусловлено влиянием агглютинативного строя языка: *девер-баща, девер-майка, невеста-плетария, кум-дете, кума-дете, кумколтук, мормашият*.

Среди составных терминов наибольшее число занимают лексикализованные сочетания, представляющие собой атрибутивные словосочетания, образованные по модели *adj. + nom.* с помощью общеупотребительных слов или терминов родства (обычно названия девушки, парня, деверя, золовки, свата) и прилагательных, отражающих особые признаки персонажа, несущих в себе основную семантику термина. Например, *девер* может именоваться по функциям в обряде: быть главным среди других деверей (*главен девер, първи венчан девер*), участвовать в венчании (*венчан девер*), стоять слева или справа от невесты (*ляв девер, де-*

сен девер); по возрасту (*голям девер, малък девер, млад девер, стар девер, железен девер, дървен девер*); по признаку тождественности (*същ девер*, то есть тот же, поскольку это брат жениха)¹¹.

Аналитический характер болгарского языка обуславливает наличие составных терминов, представляющих собой субстантивно-субстантивные словосочетания (словообразовательная модель *пом. + пом.*), где признак, характеризующий персонажа, выражается с помощью существительного с или без предлога, например, *зет на къща, зет аладжак* 'примак, мужчина, приходящий жить в дом жены', *мома с испрат, мома със сватба* 'девушка, вышедшая замуж с соблюдением ритуала проводов и свадьбы', *зговор башиия* 'главный сват'.

ЗАИМСТВОВАНИЯ

Займствование как способ номинации достаточно продуктивен для исследуемой ЛСГ. Большой процент греческих займствований зафиксирован в южном поясе: в восточной и западной Фракии, Родопах, юго-западной Болгарии, что обусловлено пограничным характером данных областей: здесь проходят границы Болгарии с Грецией, Турцией и Македонией. Займствования из турецкого не имеют столь четкой ареальной приуроченности, однако они более характерны для северной Болгарии и Родоп, где существует много мусульманских сел.

Важно заметить, что иноязычные элементы подвергаются формальной или структурно-смысловой адаптации, а с фонетической точки зрения займствованные термины адаптируются к правилам произношения, присущим данному говору (например, *калеко* 'дядя жениха, участвующий в свадьбе', с. Белозем, р-н Пловдива, ИДР < от нгрч. *калѓс* 'хороший, красивый' (НГРС: 410); *кълеку* — г. Карлово, ИДР).

Многие слова из числа займствований представляют собой новообразования с живой, ясной внутренней формой, которая в случае двуязычия легко воспринимается представителями адаптирующего языка: *калезмар, калесник* 'приглашающий на свадьбу' < от нгрч. *тѓ калѓсѓѓ* 'приглашение на свадьбу, вечеринку' (НГРС: 408); *кануджия* 'лицо, которое сторожит молодых у дверей в первую брачную ночь' < от тур. *kapı* 'дверь' (БЕР 2: 220); *хаберник* 'свадебный гонец' < от тур. *haber* 'известие' (РОДД: 338);

¹¹ Ср. названия деверя у сербов: *desni djever, lijevi djever, prstenski djever* (Schneeweis 1935: 88, 89; Barjaktarović 1955: 236; Medaković 1860: 40), *венчани ђевер, ручни ђевер, девербаѓа* (обл. Драгачево, Комадинић 1992: 377, 380, 381), у буневцев: *desni, lijevi, drugi, prvi, ručni, mali, mladi, veliki, debeli, glavni djever i djeverbaša* (Černelić 1991: 201).

сойтерия ‘персонаж заложник’ < от тур. *soytari* ‘шут, посмешище’ (РОДД: 469).

Наибольшее число заимствований — турецкого происхождения. Многовековое культурное и политическое влияние турок и ситуация билингвизма обусловили проникновение иноязычной лексики в сферу обрядовых терминов, нередко вместе с заимствованием отдельных ритуалов и реалий (в широком смысле). Например, термин *чауш* ‘ряженный персонаж на свадьбе’ < от тур. *çavuş* ‘турецкий сержант’ (РОДД: 559) обозначал глашатая и военный чин в турецкой армии.

Ср. также *аране* ‘карнавальный персонаж’ < от тур. *arap* ‘араб’ (БЕР 1: 13); *аратлик* ‘девер’ < от тур. *ahretlik* ‘усыновленный, духовный брат’ (БЕР 1: 14); *ахчийки* ‘свадебные помощницы’ < от тур. *ahçi* ‘повар’ (БЕР 1: 22); *байряктар* ‘знаменосец’ < *байряк* < от тур. *bayrak* ‘знамя’ (БЕР 1: 27); *булгурджийка* ‘женщина, молотившая пшеницу для свадебных угощений’ < от персид. через тур. *bulgur* ‘крупно смолотая пшеница’ (БЕР 1: 88); *бобалък* ‘шафер, распорядитель свадьбы’ < *бабалък* ‘тесть’ < от тур. *baba* ‘отец, дед’ (БЕР 1: 23); *хърсазе* ‘люди, привозящие приданое невесты’ < от тур. *hirsiz* ‘разбойник, вор’ (РОДД: 543); *елчие* ‘свадебный гонец’ < от тур. *eļçi* ‘посланник, предводитель’ (БЕР 1: 493); *келеш* ‘предводитель группы парней на свадьбе’ < от тур. *keleş* из араб. *gällās* ‘плешистый, паршивый’ (БЕР 1:323); *меджиджия* ‘свадебный гонец’ < от *меджидия* устар. ‘турецкая монета’ < тур. *tecidiye* < *tescit* ‘прославленный, знаменитый’ (БЕР 3: 711); *муцулджия* ‘свадебный гонец’ < от тур. *muştuluk* ‘награда за добрую весть’ (БЕР 4: 368); *кушиджия* ‘свадебный гонец’ < от тур. диал. *koşi* ‘состязание’ (БЕР 2: 694).

Заимствования из греческого также занимают значительное место в терминологии чинов: *армасник*, *армасница* ‘помолвленные парень и девушка’ < от аористой основы нгрч. *αρμασα* от *αρμάζω* ‘женить, выдавать замуж’ (НГРС: 137) ‘совершать помолвку’; *калитата*, *кальтата* ‘кум, посаженный отец’ < от нгрч. *καλη* ж.р. от *καλός* и *τάττα* ‘хороший, добрый отец’ (БЕР 2: 170); *калимана* ‘посажена мать’ < от нгрч. *καλη Μάν(ν)α* ‘хорошая, добрая мать’ (БЕР 2: 168); *магер* ‘тот, кто готовит для свадьбы’ < от нгрч. *μάγερας* ‘повар’ (БЕР 3: 601); *нунас* ‘кум’, *нуна* ‘кума’ < через нгрч. *νουν(ν)ός* ‘крестный отец’, *νουν(ν)ά* ‘крестная мать’ и алб., арумын., рум. *нип* ‘кум’ (БЕР 4: 702); *лауца* ‘ряженный беременной женщиной’, производное от *лехуса* ‘роженица’ < от нгрч. *η λεχούσα* ‘роженица’ (НГРС: 476; БЕР 3: 379); *лехтер*, *лефтер* ‘неженатый парень’, *лефтери моми* ‘девушки — подружки невесты’ < от нгрч. *ελεύθερος* ‘свободный, неженатый’ (БЕР 3: 340); *килерджия* ‘отвечающий за продукты на свадьбе’ < от нгрч. *τό κελλάρι(ον)* ‘кладовая, чулан’ (НГРС: 435) через тур. *kiler* ‘то же’ (БЕР 2: 361).

МОТИВАЦИОННЫЕ ПРИЗНАКИ

Подавляющее большинство исследуемой лексики является мотивированной, причем принципы мотивации сходны для различных групп персонажей. Наиболее продуктивным является обозначение свадебных чинов по функции или действию, исполняемым ими в ритуале. Такие термины, как правило, — отглагольные образования: *месарка* замешивает тесто для хлеба (гл. *меся* ‘мешать’), *стоячка* стоит за невестой во время свадьбы (*стоя* ‘стоять’), *откупчи́йка* выкупает приданое невесты (*откупа* ‘выкупить’), *плетария* заплетает волосы невесте (*плета* ‘заплетать’), *шетач* прислуживает на свадьбе (*шетам* ‘хозяйничать, прислуживать’) и т.п.

Вторую группу составляют термины, образованные от названия обряда: *засевки*, *замески* — ‘участницы ритуала приготовления хлеба’ и ‘сам ритуал’; *спорници* — ‘родственники жениха, приглашенные в дом невесты после помолвки на угощение’ и ‘сам ритуал’ (*спорен*).

Третью группу составляют те лексемы, у которых выявляется связь мотивирующей основы с предметом, реалией (обрядовой/необрядовой): *елхаджийки* — ‘девушки, изготавливающие свадебное дерево’ (*елха*); *меденичени моми* — ‘девушки, выпекающие хлеб *меденик*’; *поклонар* — ‘гость на свадьбе, приносящий с собой еду и вино (*поклон*)’; *кофчегар* — ‘персонаж, перевозящий сундук с приданым (*кофчег*)’; *кошулар* — ‘участник свадьбы, получающий в дар от невесты рубашку (*кошуля*)’; *ракиджи* — ‘персонажи, приносящие в дом новобрачной сладкую водку (*ракия*)’; *овнари* — ‘лица, приводящие к невесте обрядового барашка (*овен*)’; *чоранаре* — ‘гости, получающие в дар от новобрачной носки (*чорани*)’; *дърваре* — ‘мужчины, приносящие из леса дрова (*дърва*) для свадьбы’.

В четвертой группе терминов находит отражение связь персонажа с другим обрядовым лицом: *булис* ‘девушки, готовящие свадебный реквизит’, *възбулка* ‘шаферка, сопровождающая невесту’, *буляк* ‘жених’ (< *булка* ‘невеста’); *домома* ‘сопровождающая невесту девушка’ (*мома* ‘девушка’); *доерген* ‘парень, стоящий все время рядом с женихом’ (*ерген* ‘парень’); *воскумак*, *подкумник*, *подкум*, *подкръстник* ‘помощник кума’ (*кум*, *кръстник*); *поддевер* ‘помощник деверя’, *деверица*, *деверка*, *деверньовица* ‘девушка, обрядовая или супружеская пара деверя’; *девер-баща*, *девер-майка* ‘отец и мать деверя’; *подколтук* ‘помощник чина *колтук*’.

Об использовании терминологии родства в качестве обрядовых терминов говорилось ранее. Ср. здесь примеры словообразовательной деривации: *братмос* ‘деверь, брат жениха’; *братимич*,

братимси ‘сестры жениха, готовящие хлеб’ (< *брат* ‘родственник, брат’).

Подробный анализ данных позволяет определить следующие случаи диалектного ономаσιологического варьирования, выявляющие совокупность всех названий, соотносимых с данным персонажем (с определенными функциями и статусом в обряде) в различных диалектах (междиалектный синонимический ряд).

1. Наличие по говорам равнозначных терминов, имеющих различную семантическую мотивировку¹², но обозначающих лиц с одинаковыми функциями в свадьбе:

СВАТ	ДЕВЕРЬ (ДРУЖКА)	ЗОЛОВКА	МАЛЬЧИК, ПОДАВАЕ- МЫЙ НЕ- ВЕСТЕ	ГОНЕЦ	ЗАЛОЖНИК
<i>годежар</i>	<i>девер</i>	<i>зълва</i>	<i>наконче</i>	<i>хаберник</i>	<i>залогня</i>
<i>момарин</i>	<i>побратим</i>	<i>посестрима</i>	<i>понишок</i>	<i>доброгласник</i>	<i>сойтерия</i>
<i>придумник</i>	<i>аратлик</i>	<i>стоячка</i>	<i>пасторче</i>	<i>бързоконец</i>	<i>петелджия</i>
<i>обуцар</i>	<i>тройник</i>	<i>газдарница</i>	<i>пудъдич</i>	<i>елчие</i>	<i>йобзаложник</i>
<i>слюбник</i>	<i>шафер</i>	<i>шаферка</i>	<i>подовач</i>	<i>заслужн’ъл</i>	<i>страшник</i>
<i>сводник</i>	<i>бубалък</i>	<i>бубалъчка</i>	<i>пупадич</i>	<i>меджижие</i>	<i>бобалък</i>
<i>згледник</i>	<i>драгой</i>	<i>деверица</i>		<i>кушеджия</i>	<i>пъдар</i>
<i>просец</i>	<i>драгинко</i>	<i>леля</i>		<i>предвестител</i>	<i>келеш</i>
<i>ищелник</i>	<i>братмос</i>	<i>братимич</i>		<i>проварник</i>	<i>маскара</i>
<i>стройник</i>	<i>венчар</i>	<i>венчана</i> <i>зълва</i>		<i>путешник</i>	<i>магаре</i>
<i>запивник</i>	<i>дървен де- вер</i>	<i>дървена</i> <i>деверица</i>		<i>прябразник</i>	<i>смешник</i>

2. Наличие по говорам различных наименований с одинаковой семантической мотивировкой, но с разными производящими или мотивирующими основами:

ЗНАМЕНОСЕЦ
байрактар
феругличар

ПРИГЛАШАЮЩИЕ НА СВАДЬБУ
калесник
канач

¹² Данные списки не являются исчерпывающими.

<i>пряпорджия</i>	зовалка
<i>милицарин</i>	кликачка
(<i>байрак, феруглица,</i>	(от глагола <i>калесвам, каня</i>
<i>пряпор, милица —</i>	<i>зова, кликам</i>
<i>‘свадебное знамя’)</i>	<i>‘приглашать, звать’)</i>

Одной из характерных черт ЛСГ «свадебные чины» является исключительная продуктивность некоторых основ, семантика которых оказывается релевантной для свадебного обряда (*год-*, *глав-*, *сват-*): ср. названия сватов (*годар, годаджия, сгодяц, сгодяте, сгодятник, сгодятник, сгодятак, сгодиатик, годичар, сгодичар, згудичар, годешар, готешар, годешчия, годешник, годешник, годешняр, годешняк, годешкар, главешар, главешник, главешер, главишарян, сват*), жениха и невесты (*годен/а, годеник/ца, сгоден/а, сгоденик/ца, изгуденик/ца, главен/а, главеник/ца, оглавен/а, оглавник/ца, оглавеник/ца, углавен/а, углавник/ца*), второстепенных лиц (*сваа, сваке, свахи, сваи, сват’ки, сватици, свакил, свакиа, сватинки, сватанак, сватангдес, сватовитина, сватбар, свадбарче, свадбарски, свѣдбарин*).

Семантика корней-концептов *год*¹³, *глав-* связана с архаичными представлениями о свадьбе как сговоре сторон, которые договариваются о взаимных дарах (*погаждат се за дарове*), приходя к соглашению, договору (*спогодба*), ср. *годя* ‘совершать помолвку, приводить в порядок, готовить, собирать (в дорогу)’ (БЕР 1: 260). Показательно и значение корня *глав-*, например, *главя, главувам, главя са* 1) ‘нанимаю, нанимаюсь, т.е. договариваюсь о работе; 2) ‘уговариваюсь о свадьбе, делаю сговор’ (Дювернуа 1886: 356-357; Геров 1: 217). Подробнее семантика этих корней в контексте свадебного обряда будет рассматриваться в главе III, в разделе о названиях помолвки.

По мнению О.Н. Трубачева, семантика корня **svat-* связана с терминологией родства, поскольку «древнейшая форма брака сложилась тогда, когда ее естественными рамками был сам род», что и определило отсутствие специального термина для обозначения брака (Трубачев 1959: 146). Ср. др.-рус. *сватити са* ‘породнить’, болг. *сватлък, сватущина* ‘породнение после свадьбы’.

ГЕОГРАФИЯ ТЕРМИНОВ

География терминологии чиннов в целом выявляет членение болгарской диалектной территории на несколько ареалов. Противопоставление север/юг характеризует области распространения терминов, обозначающих кумовьев: *крѣстник/*

¹³ Подробнее о семантическом поле корня **god-* в славянских языках см. монографию (Šivic-Dular 1999).

кръстница на севере и *калитата/калимана* на юге (поя Фракия — Родопы — юго-западная Болгария); сватов и помолвленных парня и девушки: лексемы с основой *год-* на севере (точнее большей части Болгарии) и дериваты от корня *глав-* на юге (Фракия — Родопы — юго-западная Болгария), хотя экспансия литературного языка в последние годы существенно меняет картину (термины с основой *год-* активно проникают в обрядовую терминологию, замещая старые, диалектные названия).

Противопоставление западного и восточного типа обрядности находит свое выражение в распространении терминов *старый сват* на западе (и частично в Родопах, но с другим значением) и *зложник* на востоке, *невеста* на западе и *булка* на востоке страны, *младоженец* на западе и *зет* в восточных областях (и Родопах). Кроме того, выделяются компактные ареалы распространения некоторых терминов: северо-западный, юго-западный, Родопы, северо-восточный и юго-восточный (Фракия). (Подробнее см. карты в Приложении.)

ТЕРМИНОЛОГИЯ ОТДЕЛЬНЫХ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИХ ГРУПП

Для более детального анализа мы взяли две группы названий терминов, обозначающих сватов и невесту. Данный выбор неслучаен, ведь невеста является семантическим центром всей свадьбы, а в названиях сватов находит отражение глубинная семантика свадебного обряда.

СВАТЫ

В ЛСГ сватов включены термины, обозначающие обрядовых лиц, участвующих в ряде предсвадебных ритуалов. Согласно болгарским народным представлениям, они объединяются в класс сватов, хотя функции этих персонажей неодинаковы в разных локальных традициях. Сваты участвуют в выборе невесты, в знакомстве с ее семьей и уговоре о помолвке, совершают первую, тайную (*мальк годерж*) и вторую, официальную (*голям годерж*) помолвки, приходят в дом к невесте с родственниками и договариваются о количестве подарков ее семье (*на опашалка* < от гл. *опаша* 'опоясать, подпоясать', *кроеж* 'кройка'), участвуют в предсвадебном угощении семьи жениха, где вручаются подарки от невесты (*късане на дара* букв. 'разрывание даров'), определяют день свадьбы (*сечене на сватба* 'отсечение, отрезание свадьбы'), примиряют родителей молодых на обряде *мир* ('мир, согласие') в случае бегства невесты в дом жениха без согласия родителей (*приставане* < от гл. *приставам* 1) 'выходить замуж без согласия родителей', 2) диал. давать согласие, склоняться — БРР: 525).

Столь разнообразные ритуальные действия обуславливают наличие большого числа персонажей, участвующих в них: 1) лицо, выбирающее невесту, как правило, пожилой мужчина или женщина, редко сама мать жениха (*изгледник, сгледница, сгледателка, одумница, наводаджия*), ср. рус. *сводня, сваха*; 2) лица, которые первыми знакомятся с семьей невесты и выясняют, можно ли засылать сватов; как правило, это мужчины-родственники жениха, реже женщины (*испросници, стройници, слобаре, обидумница, предумвачка*); 3) лица, совершающие сватовство, участвующие в помолвке, то есть собственно сваты; это отец жениха, женатые мужчины-родственники молодого и уважаемые односельчане (*годежници, сватовници, сгодичари, углавници*); 4) лица, определяющие день свадьбы; обычно это сваты и сопровождающие их родные молодого (*момари, годежаре*); 5) мужчины и женщины, сопровождающие сватов (*зглядници, слудници*); 6) уважаемые в селе старики, договаривающиеся о примирении родителей молодых в случае бегства невесты в дом жениха без согласия ее отца (*мирджия, сговорник*).

Большинство терминов, обозначающих сватов, — однословные, редко встречаются сложные слова, цельнооформленные наименования, состоящие из двух основ (*девеснопове, девослобаре, девоснаре*) или лексем (*момарбашият*). Примеры составных наименований единичны: *пазар башия, згувор бъшийя, момар гитмишлер* — причем они являются заимствованиями из турецкого (полностью или частично, один компонент, например, *baş* — ‘глава, предводитель’ БЕР 1: 37).

Число турецких и арабских заимствований в терминологии сватов достаточно велико: *дюнерджия* < тур. *dünür* ‘сват, родственник’ (БЕР 1: 469), *джеленджия* < вероятно от тур. *celer* из араб. *gelep* ‘торговец скотом’ (БЕР 1: 359), *дерек* < от тур. *dîrek* ‘столб’ (имеется в виду обозначение монеты по столбцам с надписями, изображенными на обратной стороне — БЕР 1: 344, 395), *захереджии* < от тур. *zahire* из араб. *zahire* ‘провизия, фураж’ (БЕР 1: 590), *млжия* < от тур. *mal* ‘товар, собственность, состояние, богатство’ (БЕР 3: 624, 791), *мющерия* < от тур. *müserî* из араб. *mustarîn* ‘покупатель’ (БЕР 4: 442–443), *япанджия* < от тур. *yapıncak* (*япанджак* ‘бурка из шерстяной ткани’) (РРОД: 589). Заимствования из греческого в данной группе немногочисленны, ср. также *прокшиндес, прокшинитри* < из нгрч. *προξενιτης, προξενιτρι*α ‘сват, сваха’ (НГРС: 653).

В группе терминов, обозначающих сватов, представлены различные типы мотивированности наименований. Лексемы могут мотивироваться: 1) функциями обрядового лица; 2) конкретными действиями персонажа в обряде; 3) названием само-

го обряда; 4) обрядовыми реалиями, являющимися атрибутами персонажа; 5) названием другого персонажа.

Основными функциями сватов были: поиск и нахождение невесты, успешное завершение сватовства, договор о браке, совершение помолвки, женитьбы, то есть соединения молодых. Наиболее многочисленны названия персонажей, образованные от глаголов со значением 'сватать/ся, совершать помолвку' (*сватосвам, сватувам, годя, сгодявам, главя, углавям, тъкъмя, дворя* 'совершать сговор, свататься' (Геров 1: 281): *сваи, сватя, сватица, сватощина, сватец, сватове, сватовници, съдбарин; годар, годичар, годиатици, згудятник, сгоденик, сгодичар, сгодятаци, сгодяте, сгодятник, сгодятник, сгодяц; углавник; тъкъменджия; дворник, дворница*, а также термины со значением 'совершающий сговор, помолвку' *договорник, сговорник, зговорджия*. Интерес представляют термины *снобник, снобница, сномник* < от глагола *снобя*); 'посредничать' (Геров 5: 214), ср. прасл. **snubiti* 'свататься, обручаться, сводничать' (Мартынов 1978: 37), а также дериваты от основ **slub-*, **sl'ub-*, имеющих значение 'совершение сватовства, сговора, обручения' (ср. пол. *ślub* 'брак'): *слубник, слубник, слюмница, слобар, слумник*.

В эту же группу входят термины, образованные от глаголов со значением 'женить' (*женя*): *женил, жениля, женилня, женелар, жинипар*; 'вести/ водить, брать в жены' (*водя*): *вогя, изводник, изводница*; и аффиксальные дериваты со значением 'сводить, наводить, выбирать': *сводник, наводаджия, наваджия, наваджийка, навалджици* (ср. рус. *наводит* 'сватать' — ССЛО: 27). Сюда же мы относим и дериваты от глагола *намирам* ('находить'): *намерник, намереница*, а также термины от глаголов со значением 'служить, прислуживать' (*слугувам, слушаю*): *слугници, слушник, слудник, слутник*.

Другую группу составляют термины, имеющие в основе иную семантическую мотивировку — совершение определенных действий: осматривать (невесту и хозяйство: *згледник, угледник, сгледар, огледница, съгледателка* < от глагола *гледам* 'смотреть'), просить руки девушки (*просец, просяк, испросници, просаници, прусатор* < от глагола *прося* 'просить'), спрашивать согласия (*запитници* < от глагола *питам* 'спрашивать'), уговаривать ее родителей на брак, ведя ритуальный диалог. При выборе сватов особое значение придавалось таким качествам, как ум, красноречие и умение вести диалог. В народных представлениях слову и речи приписывалась особая магическая сила, поэтому семантика «говоренья» присутствует во многих терминах: *уговорник* < от гл. *говоря* 'говорить'; *думалница, предумвачка, придумник, обидумница* < от глагола *думам* 'говорить'.

Одна из метафор брака, свадьбы как «купли–продажи» невесты нашла свое отражение и в некоторых наименованиях сватов, которые нередко представляются торговцами или покупателями, которые договариваются, торгуются, спорят о сделке. Пришедшие гости сообщают хозяевам, что услышали о продаже у них какого-либо товара (телочки, ослицы, хорошего вина — Фракия, Вакарелски 1935: 327–328). Ср. в этой связи наименование сватов: *джеленджия* букв. ‘торговец скотом’ (ТБД 4: 77, Банат), *пазар башия* ‘главный торговец’ (г. Сливен, ИДР), *милжие* ‘коробейник, имеющий товар, собственность’ (Родопы, РС: 320), *продавджи* — производное от глагола *продавам* ‘продавать’ (с. Ивановци, ИДР), *мющери* ‘покупатели’ (обл. Родоп, Родопи: 152), *дерек/дереци* — возможно, от *дереклия* ‘серебряная монета’ (БЕР 1: 344), *спорници* ‘участники торга о свадебных дарах в обряде *спорен*’ (г. Перуштица, Гъльбов 1894: 54).

Для определения посланников рода жениха нередко используются и метафорические наименования, связанные с символическим значением некоторых действий сватов. Например, самым распространенным обрядовым действием сватов было ворошение углей в очаге, сопровождаемое заклинанием: «*Да се запали огъня, та да се запали момата за момъка*» ‘Пусть загорится огонь, чтоб загорелась девушка по парню’ (Вакарелски 1977: 476); «*Както гори огъня, тъй да гори нашия момък за вашата мома*» ‘Как горит огонь, так пусть горит наш парень по вашей девушке’ (АИФ № 151, с. Боряна). Ср. в этой связи название свахи *палежница* (Геров 6: 246) или жениха *палежняк* (северо-западная Болгария, Маринов 1984: 418), образованные от глагола *пала* ‘жечь’.

Сватовство, создающее предпосылки к свадьбе, браку, метафорически осмыслялось как «строительство, созидание» новой семьи, дома, поэтому сватов иногда именовали *стройници* (Родопы, БД 5: 210; Пирин.: 392). Ср. глагол *строювам* ‘сватаю’ (Дювернуа 1885: 20).

В лексике отражается, кроме того, активная или пассивная роль сватов: они могли являться как субъектами действия, так и его объектами (*пращелник* < от глагола *пращам* ‘отправлять’ — тот, кого отправили, посланец; *звъник* < от глагола *зова* ‘звать’ — тот, кто зван, приглашен).

Особую группу составляют термины, мотивированные названием обряда, в котором участвуют персонажи. При наличии общей семантики с подгруппами лексем, мотивированными действиями и функциями обрядовых лиц, данная подгруппа выделяется на основе формального критерия, а именно — словообразовательного. Как правило, это наименования, образованные от

названия помолвки: *годеж, главеш, запив, менеж* — *годежарка, годежарчя, годежник, годежняк, годежняр, годежчия, годежари, главешари, главеш, запивници, менежници*.

Сваты выделялись особыми знаками или получали строго регламентированные традицией подарки от невесты, что нередко становилось основной мотивацией при образовании термина, обусловленного обрядовой реалией: *киткарка, киткар'е* — несут богато украшенный букет (*китка*) на помолвку — обл. Граово, (СБНУ 49: 707), р-н Кюстендила (Захариев 1963: 370), *питарки* — приносят с собой лепешки (*пита*) — обл. Родоп (БД 2: 235), *обуцари* — получают в подарок обувь (*обуца*) — с. Драганово, р-н Горной Оряховицы (ИДР).

Действия сватов были направлены на соединение молодых, брак жениха и невесты, поэтому при их номинации учитывалась соотношенность сватающих с главными свадебными персонажами: невестой, девушкой — *мома, дева* (ср. сваты: *девеснопове, девеснаре, девослобаре, девоснобник, девоснобница, дивоснаре, дивосници*¹⁴, *момар, момарка, момарян, смомник, момарджиш*) и женихом (*женихи, женихла, женихларе, женихлия, женихъл*)¹⁵.

Ареальная картина распределения терминов показывает наличие большого числа синонимичных наименований свата как в рамках одного диалекта (например, *главешар, придумник, момар, прусатор, годежник* в р-не Пловдива), так и в различных диалектах, причем количество синонимов может варьироваться. Так, в говорах Разграда (северо-восточная Болгария), Смоляна, Асеновграда и Хасково (Родопы) оно велико. В Добрудже, также характеризующейся обилием различных названий, наряду с многочисленными синонимами существуют отдельные лексемы, не встречающиеся в других областях (*мънежници* < от гл. *меня* 'менять, обменивать').

Кроме того, отмечается строгая приуроченность ряда терминов к определенным ареалам. Так, дериваты с основами *Мома-, девосноб-*¹⁶, *девослоб-* встречаются только в зоне Родоп, *жених-*

¹⁴ Данные сложные термины образованы от двух основ с помощью соединительной гласной *о-*: *дев-* и *сноб-*, имевших, вероятно, значение 'сватать', см. данные других славянских языков в примечании 17. Таким образом, букв. лексемы имеют следующее значение — 'сватающий девушку'.

¹⁵ Ср. рус. *женихи* 'поезжане' (Балашов, Марченко 1985: 115).

¹⁶ Термины с подобной основой известны западным и восточным славянам, что дает возможность говорить об изоглоссе, связывающей архаичную зону Родоп с западной и восточной Славией: ср. польск. *dziewostąb, dziewostąbka*, укр. *divosnub*, зап.-полес. *divoslyubi*, бел. *девоснубы* 'девичник', *дзеваснобiца* 'сговор', а также другие лексемы от основы **snub-* чеш. *snoubiti, snub* 'свадьба, бракосочетание', словац. *snúbenec, snúbenica* 'жених и невеста', словен. *snubiti* 'свататься', *snobok, snubec* 'сватающийся', *snuboke* 'сватовство' (Гура 1981: 266), хорв. *snobocani*

ли — в северо-восточной Болгарии, *слюбници*¹⁷ — в восточной Фракии, *тѣкменджии* — в юго-западных областях¹⁸, *наводаджи*, *навалджи*, *наводжийка* — на северо-западе (ср. названия сватов в Пиротском крае, граничащем с данным регионом: *наваиџа*, *проводаџиџа* — Панајотовић 1986: 44; *provodadžije* — Косово, Vukanović 1986: 261), *просци* — в западной части Болгарии. Интересно отметить, что термин *просци* встречается и в некоторых районах Сербии (р-н Косово, Vukanović 1986: 261; Душковић 1992: 362) и в Македонии (р-н Струмицы, ИДР).

Распространение терминов с основами *глав-* и *слуг-* образует южный пояс: восточная Фракия — Родопы — юго-запад (*глав-*), Родопы — западная Фракия — Пирин (*слуг-*), термины *думалник*, *одумница* известны в Родопах и западной Фракии, лексема *стройник* (от гл. *строџа* 'строить, созидать') зафиксирована в Родопах и юго-западной Болгарии, причем ареал ее распространения продолжается в западном направлении, в Македонию (Кукуш, Тетово, Дебыр, Кичево, ИДР). См. соответствующую карту в Приложении.

НЕВЕСТА

В настоящем разделе рассматривается роль и место новобрачной в свадебном обряде: ее обрядовый статус, ритуальные действия, характерные атрибуты и одежда, ее символика, а также связанная с этим обрядовая терминология и фразеология.

Невеста является основным действующим лицом свадебного обряда, выступая последовательно в разных амплуа (обрученная, невеста, молодуха), что обусловлено преодолением различных этапов «перехода».

'сваты' (Begovac 1982: 141). Ср. также название свадьбы чеш. диал. *snub* (Eckert 1965: 201).

¹⁷ Лексемы с данной основой (**sl'ub*) известны западным и восточным славянам: польск. *ślub*, *zaślubiny* 'венчание', чеш. *slúbenec*, *slúbenica*, *v slúbe* 'помолвленные парень и девушка', верхн.-луж. *ślub* 'обручение', укр., бел. и зап.-полес. *шлюб* 'венчание' (Гура 1981: 266).

Наличие лексем, связывающих родопские и фракийские говоры с западно- и восточнославянскими языками, дает дополнительное подтверждение выводам, сделанным Л.В. Куркиной в монографии «Диалектная структура праславянского языка по данным южнославянской лексикой». Согласно ее мнению, «восточно-южнославянская область заселялась, по меньшей мере, тремя потоками. Один из них шел из дунайской зоны, которая граничила с будущими польскими говорами, в Мизию, Фракию и далее в Родопы» (Куркина 1992: 214).

¹⁸ Фиксация данных терминов в отдельных пунктах восточной Болгарии (г. Попово, г. Омуртаг) объясняется переселением носителей юго-западных говоров на восток Болгарии, именно в указанные населенные пункты.

Особенностью данного персонажа является его амбивалентность, заключающая в себе различные противопоставления: субъект/объект, свой/чужой, чистый/нечистый, опасный/подверженный опасности. Эта двойственность рождает и двойственность ее роли как персонажа свадьбы, где она выступает и в качестве объекта ритуальных действий (ее выбирают, сватают, обручают, одевают, обувают, водят, сажают на коня, снимают с повозки, поднимают, кружат, одаривают и пр.), играя пассивную роль, и в качестве субъекта действий, становясь основной пружиной сценария, например при прощании с родительским домом, одаривании родных и гостей, а также в ритуалах, совершаемых при входе в дом мужа и после брачной ночи. Будучи субъектом действия, героиня народной драмы иногда характеризуется отрицательно, отличается злокозненностью.

Большая часть верований и ритуальных практик, связанных с невестой, обусловлена представлениями о двойственной природе новобрачной — как носительнице плодородия, источнике благ, с одной стороны, а с другой — как представительнице потустороннего мира¹⁹, а потому опасной для окружающих или подверженной опасности со стороны демонов²⁰, а также людей, находящихся в подобном состоянии, то есть в состоянии «перехода» (других невест и рожениц до 40-го дня)²¹.

Вероятно, подобные представления обусловлены тем фактом, что пространственная граница уже преодолена невестой (она находится в доме жениха), а временная — еще нет. Временные рамки особого статуса невесты составляли 40 дней (реже неделю, год). Все ограничения снимались с молодухи в один из больших кален-

¹⁹ Нередко невеста в свадьбе уподоблялась медведице (ср. сходные представления, известные у восточных славян). Так, при приезде новобрачной в дом мужа свекровь спрашивала, кого ей привели, на что ей отвечали — «медведицу» (Ловечский край, ЛК: 388). В западной Болгарии перед свадьбой девушка переодевалась медведицей и танцевала обрядовый танец со своими подружками. С помощью мимики и жестов она изображала легенду о превращении преследуемой турками девицы в медведя. Добавим, что представления о медведице как символе плодovitости и плодородия (женщины — земли) широко известны болгарам (БМ: 216–217).

²⁰ Свадебное покрывало оставалось у невесты до 40-го дня, «чтобы ее не убили демоны лехусы» (*за да не я убият леусите* — с. Былгарене, Ловечский край, ЛК: 398). А в Родопях многие запреты объяснялись боязнью гнева св. Богородицы, которая могла навредить новобрачным (Николова 1911: 168).

²¹ Ср. сходные представления о связи и взаимопроницаемости обоих миров в моменты перехода (рождение, смерть) и подобные запреты и действия с роженицей, новорожденным и покойником.

дарных праздников: Юрьев день (6 мая), Тодоров день (суббота на 1-й неделе Великого поста), Вознесение (Спасов день — 40-й день после Пасхи), зимний Иванов день (7 января).

«Двойственность» невесты предопределила наличие двух типов ритуальных действий: 1) обереги невесты, имевшие целью защитить новобрачную от порчи и глаза, которым она была подвержена в свадебный период: ей запрещалось оставаться на улице после захода солнца, встречаться и общаться с чужими людьми, смотреться в зеркало до брачной ночи; апотропейное значение имел красный цвет ее наряда и покрывала, чеснок и серебряные монеты, пришиваемые к нему; убранство новобрачной максимально скрывало ее от чужих глаз (невесте закрывали лицо, надевали рукавицы, плотные носки); 2) обереги от невесты, направленные на защиту окружающих от ее «вредоносного» влияния.

Первый тип оберегов прослеживается, например, в следующих действиях: свадебное шествие не проходило по улице, где жила роженица, чтобы она не увидела невесту — обл. Карнобата (Василева 1993: 221), а при встрече двух свадеб или невест молодых обменивались железными предметами (перстнями — Там же) или отводили взгляды (до 40-го дня венчавшиеся в один день невесты не должны были встречаться взглядами — Странджа: 290), причем каждая старалась увидеть спину другой первой, так как считалось, что эта молодуха будет жить дольше — с. Макоцево, обл. Софии (Стоянов 1970: 157).

Другие обрядовые действия были призваны защитить окружающих от воздействия невесты: ей покрывали лицо, запрещали смотреть вдаль, чтобы «не сглазила» (*да не урочаше булката*) — обл. Врацы (Манкова 1982: 131), на посевы, «чтобы не унесло урожай» (*за да не се вдига берекета*) — р-н Карнобата (Василева 1993: 219), т.к. пойдет град — р-н Врацы (Манкова 1982: 131), поскольку «там, куда достигал взгляд невесты, все сохло и увядало» (*докъдето стигнел погледът и всичко съхнело и вехнело*) — с. Макоцево, обл. Софии (Стоянов 1970: 156).

Различные запреты ограничивают поведение девушки с момента обручения. Со дня помолвки до свадьбы она должна была находиться в доме, избегая встреч с чужими людьми, которые могли ей навредить (ЛК: 377). Чтобы не случилось чего-либо плохого в новой семье, ей не разрешалось оставаться на улице в темное время суток (*слънцето да не я залязва навън* 'закат не должен ее застать на улице') — обл. Ловеча (ЛК: 377); (*житка годенишка не бива да замръква навънка* 'букет невесты с помолвки не должен оставаться после заката снаружи дома') — Странджа: 275. Обрученная девушка соблюдала ритуальное поведение, характеризующееся статикой: она стояла в доме в красном углу (*секуя*) на сотканной из пакли подстилке — обл. Софии (Велчева 1975: 64).

Помолвленный парень начинал посещать свою суженую только с 40-го дня после обручения — с. Генерал, Инзово, р-н Ямбола (Султанов 1993: 87). Невесте запрещалось смотреться в зеркало до брачной ночи, поскольку это представляло для нее опасность — с. Писарево, р-н Горной Оряховицы (РКС № 21).

Особый статус невесты предопределил и наличие специальных атрибутов в ее одежде, имевших большей частью апотропейное значение (ср. красный цвет наряда и покрывала, чеснок и серебряные монеты, пришиваемые к нему). Во многих областях Болгарии стремились к тому, чтобы убранство новобрачной максимально скрывало ее от чужих глаз. В Родопах и Ловечском крае молодой надевали рукавицы — с. Голяма Железна (ЛК: 401), нередко их имел и жених — р-н Широкой Лыки (Николова 1911: 168). Во Фракии закрывали руки новобрачной, «чтобы она не осталась бездетной» (БНТ 5: 494). В Пиринском крае невеста покрывала руки во время свадьбы длинным платком (*презръце, ръкешник, прощалник*), который прикреплялся к ее поясу (Пирин.: 298).

В день венчания новобрачную украшали несколькими фартуками (в Пиринском крае их было три) или одетым поверх фартука особым белым платком *преаскутник* — Широка Лыка (Николова 1911: 168). Отличительным знаком невесты была свадебная вуаль (покрывало), изготовлявшаяся из плотной красной (реже белой) материи, веночек из цветов и зелени, который девушка иногда начинала носить со дня помолвки — р-н Русе (Теово: 49). В северо-западной Болгарии новобрачной надевали два венка: маленький (*сговорнишки венец*) и большой с перьями (*перяница*), украшенный бахромой из серебряных монет (Маринов 1984: 445). А в с. Макоцево в области Софии у невесты был конусообразный веночек (*коше*), свитый из прутьев (в виде островерхой корзины), увенчанный большим букетом (Стоянов 1970: 155).

Многие обрядовые действия и реалии были направлены на то, чтобы наделить новобрачную плодовитостью, обеспечить деторождение. Продуцирующую символику имели, например, белый цвет одежды, характерный для Фракии — р-н Одрина (Шишков 1911: 206), где красным было лишь покрывало новобрачной; два фартука, белый и красный — с. Подвис, обл. Карнобата (Кьосев 1992: 337), рукавицы с богатой вышивкой (*шарени ръкавици* — Родопи: 174) и пестрые носки, связанные из шерсти разных цветов (*шарени чорапи* — Родопы, Николова 1911: 168) или носки с «витым» орнаментом (*невестински чорапи со виени* — с. Ново Кономлади, р-н Петрича, Извори 3: 307)²². Выбор белого и крас-

²² Действия витья, верчения, кручения приобретали продуцирующую семантику и связывались с преумножением некоего блага, богатства (ср. Плотнокова 1996: 109).

ного цветов для костюма невесты (покрывала или платка, носков, рукавиц)²³ не был случайным. Сочетание этих цветов в болгарской народной культуре связано с мартеницей и символизирует наибольшее для человека благо — плодородие. Согласно мнению Ганки Михайловой, красный цвет выражает идею брака, жизненного начала и плодородия, но нередко ему приписывается и роль «защитника» этого плодородия (Михайлова 1981: 79–80).

Невеста в области Софии носила огромный венок (до полуметра) из цветов и зелени и украшение из серебряных монет (*про-челник*), которые при движении позвякивали (Соф.: 205). На юго-западе Болгарии лицо невесты закрывали длинными золотыми нитями, прикрепленными к вуали — с. Гореме, Огражден (Извори 3: 290). Обилие украшений, большое число элементов брачного наряда невесты, богатая вышивка одежды (ср. наименование всего костюма *венчално гиздило* — от гл. *гиздя* ‘украшать’ — г. Златоград, РСт IV: 29) призваны были не только отвлекать взгляды посторонних от самой девушки, чтобы избежать порчи, но и обеспечить новобрачной богатую, изобильную жизнь.

В селе Ново Кономлади в районе Петрича у невесты было особое платье синего цвета (*власеник*), внутренняя поверхность которого сплошь покрыта бахромой, и множество перстней на руках (Извори 3: 307). В восточной Болгарии свекор обязательно должен был купить для новобрачной овечий тулупчик, отделанный мехом лисицы — г. Лясковец, р-н Велико Тырново (Чолаков 1872: 74). Мех (шуба) как символ плодородия, а вместе с тем и богатства, счастья широко использовался в свадебном обряде у восточных славян (Маслова 1956: 708–711). Во многих районах Болгарии молодожены в день свадьбы надевали верхнюю одежду (тулупы) наизнанку, что имело еще и апотропейное значение (Михайлова 1986: 24); в Родопах при венчании в доме новобрачные вставляли на непряденую шерсть (Вакарелски 1977: 575), а в р-не Самокова молодые ели баницу во время свадебной трапезы, сидя под иконостасом, одетые в тулуп жениха (Ангелова 1948: 200).

Продуцирующей семантикой обладали и многие серебряные украшения невесты, названия которых соотносились с общеизвестными символами плодovitости: курицей (петухом), конем, ср. диал. *курешница*²⁴ ‘ожерелье, прикрепляемое к затылку невесты’ —

²³ У невесты покрывались те части тела (волосы, руки, ноги, живот), которые соотносились с фертильностью женщины. Волосы в традиционной культуре часто связываются с силами плодородия, а открытые конечности — с половыми органами (Гребенарова 1998: 174).

²⁴ Лексемы с корнем *кур-* в болгарских диалектах связаны с обозначением петуха и мужского детородного органа, ср. *кур* — устар. диал. ‘петух’, нар. ‘membrum virile’, *курец*, нар. ‘membrum virile’. Подоб-

Родопы (Николова 1911: 170); *конче* ‘украшение из серебряных цепочек, приколотое к рубашке или плечу невесты’ — с. Горно Броди, Пиринская Македония (Извори 3: 314)²⁵. Конь связан с движением, перемещением в пространстве невесты: девушку отправляли из родительского дома на коне (ср. в песне: *Годеничка по двор ходи, по двор ходи, бял кон води...* ‘Невеста по двору ходит, по двору ходит, белого конят ведет’) — обл. Хасково (Анчев 1980: 66), часто на белом — обл. Родоп (Йорданова 1983: 55), с. Левуново, р-н Сандански (Извори 3: 389), она кормит коня у дома жениха, коня украшают позолотой в случае девственности молодой). Конь нередко становится символическим заместителем новобрачной, и в свадебном фольклоре образы коня и невесты представлены как равнозначные:

Имала е майка коня и девойка,	Были у матери конь и дочь,
Коня пазарила, девойка сгодила:	мать о коне сторговалась,
	дочь обручила
Коня си продала,	Коня продала,
девойка оженила...	девушку выдала замуж.
	(Иванова 1984: 201)

В некоторых свадебных ритуалах невеста (иногда и жених) уподобляется коню: коня «крадут» родственники молодой, а затем возвращают после длительного торга поезжанам, которые дают новые значения лексемы *кур* известны и другим славянским языкам, они восходят к праслав. **kur* ‘петух’ (БЕР 3: 142–143).

²⁵ Конь в славянской мифологии связан с культом плодородия, нередко производительная сила коня соотносилась со способностью к деторождению у женщины. В средней западной Болгарии в день св. Федора (Тодора Тирона — покровителя коней, ср. также название данного праздника *конски Великден*) происходило первое причастие молодых после свадьбы. Конь связан также с культом плодородия. Одной из мотивировок ритуальных действий молодых в этот день (толкаться, лягаться) было пожелание потомства у животных и женщин. А в северо-восточной Болгарии молодые женщины в этот день обходили дома родственников, раздавая хлебцы, где им желали много детей (БМ: 363; ЕБ 3: 114).

Об особой значимости данного праздника для молодых у южных славян см. в ст. Л. Раденковича (Раденкович 1998: 121).

Кроме того, конь являлся необходимым атрибутом переходных обрядов, осуществлявшим связь между «тем» и «этим» светом (ССД 2: 590). В свадебном фольклоре указывается на наличие коня как необходимое условие женитьбы: *Кой има конче хранено... Той ша булката да води* ‘У кого есть накормленный конь, тот возьмет невесту в жены’ — с. Ботево, обл. Добрича (Янев 1993: 202). Конь также был обязательным атрибутом сватов: *Момци под стряха стояха и си конете ковяха, ковяха и ги гласяха далеч за булка да идат* ‘Парни под стрехой стояли и своих коней подковывали, подковывали и готовили в далекий путь за невестой’ — с. Градиште, обл. Габрово (АЕИМ № 994-II, запись Я. Райдовой).

за него выкуп (ср. выкуп за невесту, который платит отец жениха отцу девушки). При входе в дом жениха после венчания молодая кормила коня ячменем из фартука — обл. Габрово (Царева 1991: 55). Когда новобрачные переступали порог дома, на них надевали конскую уздечку, за которую свекровь или мальчик вводили их в дом — с. Кономлади, обл. Петрича (Извори 3: 297).

Невеста, с одной стороны, наделялась плодородностью с помощью магических обрядовых действий и атрибутов, а с другой стороны, в народных представлениях сама являлась носителем блага, плодородия²⁶, что подтверждают разнообразные ритуальные действия и их мотивировки. Например, считалось, что если невеста много плакала, покидая родительский дом, то коровы будут давать много молока и не будет засухи — обл. Карнобата (Василева 1993: 220). Прощаясь со своей семьей, невеста бросала в сторону своего дома калач, «чтобы счастье осталось в нем» — с. Гега, р-н Петрича (запись автора 1998 г.). Перед выходом к свадебному поезду молодая в сопровождении своего брата с зажженной свечой в руках обходила все комнаты родительского дома и хозяйственные постройки, где открывала емкости с продуктами, или брала с собой початок кукурузы, «чтобы не пропало плодородие в ее родительском доме» — обл. Врацы (Манкова 1982: 131).

При приезде новобрачных в дом жениха невеста «сеяла» пшеницу из сита, трижды бросая зерна на все стороны света — обл. Михайловграда (Елчинова 1989: 119). Девери снимали ее с коня вместе с седлом, «чтобы счастье также пришло в тот дом» (*да се стовари тѣй щастиего в оня дом*), после чего невеста наступала на плуг, положенный на покрывало, «чтобы земля была плодородной» — обл. Кюстендила (Любенов 1887: 70).

При входе в дом мужа молодую заставляли прикоснуться к мешкам с мукой, бочкам с брынзой и маслом, «чтобы они были полными» — Копривштица (Груев 1895: 831), «чтобы был урожай в этом доме и он всегда был полным» — с. Каленик, обл. Ловеча (PKC № 11)²⁷.

²⁶ Убедительным доказательством вышесказанного является наличие ряженого персонажа «невеста» в дружине колядовщиков. Считалось, что у того, кто сможет украсть «невесту» или ее «ребенка» (куклу) у парней, в доме и хозяйстве будет урожай, плодородие. А в Каменице в каждом доме, который посещали колядующие, разыгрывались сцены нападения и похищения ряженого. Кроме того, целью битвы двух дружин колядовщиков было именно «овладение» чужой «невестой», т.е. плодородием (Габровски 1989: 42–46). Ср. также загадку о муке (символе плодородия), которая сравнивается с невестой: «Шум-шум, бяла невеста излезна на надвор» ‘Чух, чух, белая невеста вышла во двор’ — сев.-зап. Болгария (Маринов 1984: 656).

²⁷ Данные свадебной обрядности и фольклора других славянских народов свидетельствуют о наличии сходных представлений о невесте

Образ невесты символически соотносится с хлебом, курицей²⁸, барашком, яблоком²⁹, также считающимися устойчивыми символами плодородия. Эти обрядовые реалии на свадьбе были объектом ритуального дележа. На хлебе оставляли деньги для невесты во время помолвки и свадебного пира, на лепешку свекор клал украшения — дар для обрученной девушки (с. Зелено Дырво, р-н Габрово, РКС № 199). Термин *прянса булка*, обозначающий молодуху до года после свадьбы, является отражением культурной метафоры «хлеб — человек»³⁰.

Курица также нередко выступала в роли символического дублера невесты. Курицу (петуха)³¹, являющуюся атрибутом одного как источник и носительнице плодородия. На Украине обряд расплетания косы девушке совершался в доме жениха, «чтобы пчелы лучше роились» (Зеленин 1991: 337). Ср. также свадебный причет, исполняемый при встрече невесты у мужа: «*Вийди, мати, огляди, Що тобі бояре привезли: Привезли скриню і перину, І молоду княгиню. Привезено да потвір (істоту) у двір, А із того потворочка / Хорошенько по дворочку: І хліб родить, і товар плодить, І пчілки рояться, у саду садовляться...*» — Борзянский у., Черниговщина (Вовчок 1983: 136). Ср. также сербское благопожелание: «*Овај наш сретан придобитак, Који ступа у овај дом, И под овај честити кров, Да би нам сретан био!*» ‘Чтобы это наше счастливое приобретение, что вступает в этот дом, под этот уважаемый кров, принесло нам счастье’ (Мишовић 1952: 197–198).

²⁸ Многие исследователи отмечают и эротическо-сексуальный аспект курицы, используемой в качестве обрядового блюда на свадебной трапезе, которая соотносится с половым актом и является символом женских гениталей, равно как и самой невесты после бракосочетания (Успенский 1982: 153; Бернштам 1982: 22-34; Толстая 1996/2: 203; Зайковский 1998: 63-64).

²⁹ Ср. сев.-рус. пожелание едущему сватать девушку: «Яблоня в сани» (Черепанова 1994: 105). См. также книгу Л. Татаровской о яблоке в македонской культуре (Татаровска 2000).

³⁰ Подробнее о культурной метафоре «хлеб — человек» см. во II главе в разделе «Свадебный хлеб».

³¹ В обрядах жизненного цикла болгар птица петух (*Gallus*) является символом мужской потенции и «эмблемой» мужского статуса в патриархальном обществе. Петух появляется в обрядах взрослеющих мальчиков (*Петловден*) в первый раз как символ достигнувших половой зрелости парней, а затем в свадебном обряде как символический заместитель жениха. В целом петух символизирует находящегося в возрасте половой зрелости мужчину и те части мужского тела, которые прямо или на символическом уровне связаны с его производительными функциями.

По мнению В. Васевой, брачное соединение молодых у болгар «с опозданием» (в сравнении с инициацией в прошлом) отмечало половую зрелость мужчины и было связано с символическими, оргиастическими элементами свадебного пира и совершаемыми на нем обрядовыми действиями с живым петухом (Васева 2001), которого Р. Иванова рассматривает как символ, сочетающий мужское и женское плодородие.

из персонажей свадьбы (*заложник, петелджия*), выкупали как невесту, обряжали в бусы, ожерелья и серьги из кукурузы, уподобляя невесте. Если молодая оказывалась девственной, из ее дома крали кур, отрывали им головы, а одну из птиц наряжали и приносили в дом жениха, причем эта курица для посторонних являлась символическим знаком, свидетельствующим о том, что в доме есть молодуха (с. Кономлади, р-н Петрича, Извори 3: 297). Барашек, которого приводили в дом родителей молодой накануне свадьбы или после брачной ночи (своеобразная жертва-дар взамен девушки), также украшался венком, яблоками, позолотой (с. Дебрене, Огражден, Извори 3: 280).

Наиболее эксплицитно символика яблока-невесты представлена в свадебном фольклоре. При изготовлении свадебного знамени девушки пели: «Зр'ала *iabъ* алка, зр'ала, призр'ала. Та еа капнала момку на двореа, момку на скутеа...» 'Зрелое яблоко, зрелое, перезрелое, оно упало на двор парня, парню на колени' — обл. Широкой Лыки (Николова 1911: 167).

Символическими заместителями невесты в свадьбе выступают и ее приданое³², и брачная рубашка³³, которые «одарива-
дие (Иванова 1984: 201). Данная гипотеза была поддержана Р. Поповым при интерпретации обряда *Петловден* (БМ: 263, 265).

Обрядовые лица, «ответственные» за мужскую потенцию жениха, имеют названия, производные от лексемы *петел* 'петух': *петелан*, *петелана* 'посажены отец и мать на свадьбе', *петелджия* 'один из друзей или родственников жениха, который несет свадебного петуха', *петлар* 'участник свадьбы, который несет петуха', 'мужчина, который ведет хоро на свадьбе' (с. Ивански, обл. Шумена), *петлари* 'обрядовые лица в свадьбе — брат или дядя жениха' (с. Омар, р-н Преслава — БЕР 5: 195–197). Эти персонажи являются представителями рода жениха и его символическими заместителями в брачном акте, его советниками и наставниками в совершении *futuere* 'полового акта'. Кроме того, они первыми видят знаки «честности» молодой и свидетельствуют о девственности невесты после акта.

³² Сундук с приданым идентифицируется с самой невестой, и прежде всего с ее телом (утробой). Заполненный одеждой, приготовленной девушкой во время полового созревания и соотносимой с потенциальным потомством женщины, сундук является материальным воплощением одного из самых важных качеств женщины — способности к рождению потомства. Кроме одежды в сундук кладут различные плоды и семена, символизирующие собой мужское оплодотворяющее начало (Nikolova 2002: 583). Единство женщины и ее сундука с приданым может демонстрироваться и в способе совершения ритуальных действий: пока невеста трижды обходит вокруг сундука, свекровь разбрасывает, «сеет» семена, желая молодым много детей (Пирин.: 404); или сначала в сундук сажают детей (мальчика и девочку), которых затем вынимают, и кладут одежду (ПК: 224).

³³ Многие авторы указывали на роль рубашки как двойника человека и его субститута, а также на ее идентичность с человеческой

ют» деньгами — с. Александрово, Деветаки, Ловечский край (ЛК: 377). В субботу накануне свадьбы девушка спала на своем приданом, по которому перед этим катали мальчика, «чтобы первым ребенком у молодой был мальчик» — с. Две Могили, г. Бяла (РКС № 213). С этой же целью ребенка сажали на сундук с приданным перед отправлением в дом жениха — с. Микре (ЛК: 386). После брачной ночи в знак благополучного исхода матери новобрачной отправляли букет с золотой монетой — г. Троян (РКС № 221), три позолоченных яблока на ветке — с. Лютиброд, р-н Врацы (РКС № 7) или флягу с горячей сладкой красной ракией, которую запечатывали красным воском, а на горлышко ставили позолоченное яблоко, причем саму флягу увивали в белое полотенце и украшали ожерельем из красных бус — с. Железна, община Чипровци (запись автора совм. с А.А. Плотниковой, 2000 г.).

Вернемся к ритуалам, связанным с превентивными мерами, призванными защитить окружающих от невесты, находящейся в процессе перехода. До 40-го дня после свадьбы (реже неделю, год) молодуха считалась «нечистой». Ее поведение было регламентировано рядом табу. Женщине запрещалось ходить босой³⁴ (именно по вязаным носкам можно было узнать молодуху), с непокрытой головой, без верхней одежды (до одного года после свадьбы молодая носила длинное белое шерстяное «пальто» без рукавов *б'ала гунка* — р-н Одрина, Шишков 1911: 206), встречаться и разговаривать с другими молодыхами, ходить на погребение, в церковь, за водой³⁵. Так, в с. Нова Черна в обл. Силистры, например, женщина не подходила к колодцу, чтобы он не «зачервивел» (Добруджа: 287).

Первое посещение «чужого» пространства должно было иметь «веселый» повод: крещение, свадьба, толока в новом доме (*най-напред трябва да отиде на веселия* — р-н Ловеча (ЛК: 399). Кроме того, основным моментом являлось соблюдение обрядокожей. Женская рубашка, в частности, рассматривается в соотношении с материнским лоном, а некоторые действия, например протаскивание сквозь рубашку или манипуляции с ее подолом, расцениваются как «оплодотворяющие» и подчеркивающие рожающий женский низ (СД 4: 485–489).

³⁴ С этим связан также и запрет вставать новобрачной на голую землю при приезде в дом мужа: «*Булка на гола земя не стъпва, че гори под нея, къде стъпи*» ‘Невеста на голую землю не должна ступать, так как (земля) горит там, где она ступит’ — обл. Врацы (Манкова 1982: 135).

³⁵ На некоторые подобные запреты в отношении молодухи и беременной у восточных славян обращает внимание А. Байбурин (Байбурин 1993: 90).

вого молчания (*говееие, срамуване, търпене*) перед кумовьями, родителями жениха и ее собственными³⁶. Нередко новобрачная проводила целые часы во время свадьбы в специально отведенном для нее углу в безмолвии и без движений, с полузакрытыми глазами — помаки, Якоруда (Масларова 1980: 162–163)³⁷.

Временные запреты на домашнюю работу были связаны с приготовлением пищи и поддержанием чистоты дома, то есть с основными моментами «жизнедеятельности» семьи, которая могла подвергнуться опасности. После рождения ребенка, за которым молодая мать должна была ухаживать, она считалась окончательно включенной в круг новой семьи, становилась частью рода жениха, и все запреты на работу отменялись.

Чаще всего прекращение обрядового молчания (*отговяване*) перед родителями невесты осуществлялось во время послесвадебного посещения молодыми ее дома, где новобрачные получали «прощение» (*прошка*) и подарки. Общаться со свекром и свекровью новобрачная начинала также после ритуальных действий, когда новых родственников женщины пытались «бросить в огонь», а она должна была «выкупить» их, называя соответствующими терминами родства (*кръщава ги*): отец, мать, деверь, золовка и т.п.

На 40-й день после свадьбы молодая впервые посещала церковь, где ей читалась очистительная молитва. Если женщина приходила в гости, ей обязательно дарили мыло и конопляное семя — с. Видраре (ЛК: 401). Во многих областях в этот день новобрачная пекла караваи, которые разрезала и раздавала всему селу (ЛК: 401), а куме и супруге распорядителя свадьбы (*помайчима*) относила целые хлебы — с. Есен, обл. Карнобата (Василева 1993: 221).

Все ограничения снимались с молодухи, как уже отмечалось, в один из больших календарных праздников: Юрьев день (23 апреля/6 мая), Тодоров день (суббота на 1-й неделе Великого поста), Вознесение (*Спасов ден*, 40-й день после Пасхи), зимний Иванов день (7 января), когда происходило обрядовое «раздевание» (*събличане*) и «разувание» (*събуване*) женщины кумой, от которой молодая получала «прощение», благословение (*прошка*).

³⁶ Подобное поведение нашло отражение в поговорках и устойчивых выражениях: «*Мъдри се като млада невеста*»; «*Що се крепиш куту млада невеста*»; «*Умислил се к'ико ка сега съм те довел*» 'Молчит (говеет) как молодая невеста'; 'Что молчишь (бездействуешь) как молодуха'; 'Задумался, будто только что я тебя привел' (Геров 3: 258).

³⁷ В Македонии (Галичник) новобрачная проводила целую ночь в углу без движения и еды: *булката се покайва* (Куба 1992: 223).

	НЕВЕСТА ДО 40-ГО ДНЯ	НЕВЕСТА ПОСЛЕ 40-ГО ДНЯ
Терминология:	<i>невеста, булка, занемница</i>	<i>невеста, булка</i>
Восприятие:	«нечистая», «чужая»	«чистая», «своя»
Обряды:	«покрывание» (<i>забулване</i>), «одевание», «обувание»	«раскрывание» (<i>от/разбулване</i>) «раздевание» (<i>събличане</i>), «разувание» (<i>събуване</i>)
Запреты:	ходить босой, с непокрытой головой, без верхней одежды, готовить пищу, поддерживать чистоту в доме жениха, встречаться и разговаривать с другими молодухами, ходить на погребение, в церковь	снятие запретов
Предписания:	соблюдение обрядового молчания (<i>говеене, срамуване, търпене</i>) перед посаженным отцом и матерью, родителями жениха и ее собственными	прекращение обрядового молчания

Настоящая глава посвящена также рассмотрению следующей проблемы: каким образом сценарий свадьбы по различным признакам может быть отражен в терминологии. Его, например, можно восстановить по наименованиям невесты. На разных этапах свадебного обряда невеста имеет следующие названия: *либовница, гальовница, драговница, изгора* (возлюбленная до сватовства), *годеница, главеница, пиена мома, менена мома, сгодена мома* (после помолвки), *булка, невеста, младоженка, млада* (в день венчания), *булка, невеста* (после свадьбы) или *млада булка, прясна булка, не годинясала* (до года после свадьбы).

Терминология, обозначающая невесту, более многочисленна по сравнению с лексикой, называющей жениха, и связана главным образом с обозначением статуса девушки, меняющегося в ходе свадьбы.

Иногда термины выделяют отдельные качества или свойства невесты, например, *преседела мома, изостанала мома, застарела, стара бабица* 'пересидевшая, отсталая, постаревшая', 'старая дева', *мирасчийка* 'имеющая богатое приданое — *мираз* и пользующаяся успехом девушка на выданье', *преженулка* 'вышедшая замуж раньше старшей сестры/брата' (от глагола *преженя*), *фатана* 'схваченная' (т.е. девушка, которую схватил за руку парень на улице и потянул за

собой несколько шагов; такое прозвище препятствовало браку девушки с другим), *бегалка*, *пристануша*, *приследила се*, *наметница* ‘убежавшая в дом мужа без согласия родителей’ (от глагола *бягам*, *приставам*, *наметвам се*), *молана* ‘девушка, сама посватавшаяся к парню’ (от глагола *моля* ‘просить’), *занемница* ‘замолчавшая, безмолвная’ (от прилагательного *ням* ‘немой’, поскольку она соблюдает обрядовое молчание), *уйънициътъ* ‘юная’.

На этапе сватовства и помолвки названия отражают пассивную роль невесты в ритуале: это, как правило, отглагольные наименования (причастия, выступающие в роли прилагательных), отражающие положение невесты как объекта действия: *годена*, *главена*, *удворена*, *менена*, *пиена* ‘помолвленная, просватанная, то есть та, которую обручили, просватали’ (от глагола *годя*, *главя*, *дворя*, *менявам* со значением ‘сватать, совершать помолвку’ и от глагола *пия* ‘пить’, характеризующего ритуальное действие, закрепляющее договор о браке; ср. *запивница*, *запита мома*). Кроме того, в терминах, обозначающих девушку, отражена и глубинная семантика свадьбы как кражи невесты (*крадена мома*, *влачена мома*, *сурната мома*, *грабалк’а* ‘украденная невеста’ от гл. *крадна*, *влача*, *сурна*, *грабя* со значением ‘красть’), обмена, где предметом обмена является девушка (*менена мома*, а также дериваты от основы **dad-*: *зададена*, *даденица*, *сдаденица*, *сдаванкя*)³⁸, договора (*сговорена мома*, *сгодена мома*, *годеница*)³⁹ как результата купли-продажи невесты, ср. также поговорку «*Булка са купува, чедо — не може*» ‘Невеста покупается, а ребенок — нет’ (БНТ 12: 89)⁴⁰.

Обозначения венчающейся девушки и молодой после свадьбы отражают ее пограничное (переходное) положение между тем и этим миром, между родом жениха и ее семьей. Как справедливо отмечали А. Байбурин и Г. Левинтон, в период после свадьбы, с одной стороны, невеста воспринимается как опасное существо для дома мужа, а с другой — для нее новый дом является чужим пространством. Оппозиция свой/чужой реализуется в отношении невесты, что обусловлено тем фактом, что она является незнакомой для родственников жениха, а потому и чужой, опасной (Байбурин, Левинтон 1978: 93).

³⁸ Ср. рус. *отдаванница* ‘невеста, вышедшая замуж в другую деревню’ (Гура 1981: 271).

³⁹ Родители молодых договариваются о браке (*спогаждат се*), достигают договоренности (*спогодба*).

⁴⁰ Ср. сходные обозначения невесты в русском языке: *просватанная*, *сговоренка*, *купленная*, *ярка продажная*, *отдаденная*, *пропитая* — Орловская обл. (ССЛО: 131–135), а также выражение: «Просватанная, что проданная. Обрученная, что подаренная» (Макашина 2000: 142).

Наименование *невеста*, используемое для обозначения женщины после свадьбы, встречается во многих областях Болгарии, хотя в основном оно распространено в западных краях, но фиксируется иногда и в восточных. Кроме того, оно известно и всем славянам. Многие этимологи отмечают, что до сих пор не существует общепринятого объяснения происхождения данного термина. По мнению О.Н. Трубачева, едва ли есть другое слово, по поводу которого было бы предложено больше разнообразных этимологических версий (Трубачев 1959: 90). Например, Ст. Младенов предлагает некоторые гипотетические значения: «украденная», «нововведенная», «непроданная», «неоплодотворенная» (Младенов 1941: 347). Семантика лексемы *невеста* как «незнакомая» и «неизвестная» (ср. *нева*, *novica*, Кашуба 1988: 104-105) имеет много приверженцев и противников. Е. Шнеевайс дополняет данное значение коннотацией «чужая» (Schneeweis 1961: 81), а Фасмер отмечает, что все объяснения ему кажутся сомнительными, однако он поддерживает этимологию **nevesta* = 'неизвестная', открывая в нем табуистическое название, призванное защитить женщину, вступающую в чужой для нее дом (ср. в.-луж. *něwěsty* 'неизвестный', алб. *rē* 'невестка', букв. 'новая' — Фасмер 3: 54–55).

В «Этимологическом словаре славянских языков» (ЭССЯ 25: 70–76) приведены разные этимологические объяснения данного слова, включая старую и новую литературу по данному вопросу. Однако авторы словаря приходят к выводу, что «из многих этимологий представляется целесообразным выбрать одну старую этимологию, согласно которой **nevěsta* читается как довольно прозрачное в этимологическом (и словообразовательном) отношении слово, к тому же хорошо мотивированное в плане этнопсихологии» (ЭССЯ 25: 71), то есть **nevěsta* = 'неизвестная'. Кроме того, авторы указывают на одну чисто языковую особенность выражения табуирования, на которую не обращалось достаточно внимания. Это принципиальное отличие двух и.-е. глаголов 'знать': **ǵenā* (откуда слав. **znati*), адресовавшееся человеку ('знать кого') и этимологически тождественное **ǵenā* 'рождать(ся), состоять в родстве', и **uoid* (слав. **vedeti*), характеризовавшееся отнесенностью к вещам ('знать что'), см. подробнее (Трубачев 1959: 154–157). С точки зрения О.Н. Трубачева, смысл акцентирования исконно вещной семантики употребления глагола **vĕdĕti* при анализе этимологии слова **nevěsta* < 'неизвестная' как раз и состоял в языковом «обыгрывании» якобы вещного статуса брачующейся девушки, для чего (в табуистических целях) была сознательно употреблена лексика вещного круга (истории языка известны факты соположения 'женского' и 'вещного' начал — подробнее см. ЭССЯ 25: 72–73).

У болгар другим названием недавно вышедшей замуж женщины является лексема *булка*, значение которой многие лингвисты связывают со словом *було* 'вуаль', 'покрывало'. Так, О.Н. Трубачев, например, указывает на происхождение термина *булка* от **обуло* < **об-уло* < **об-и-dlo*, производного от глагола **obuti* 'одевать, покрывать' (Трубачев 1965: 11–12).

Однако болгарский этимолог Е. Боев считает: «Не исключено, что *булка* происходит от *буля*⁴¹, а не наоборот, как некоторые допускают» (Боев 1965: 11). Данное предположение кажется нам важным, поскольку, согласно мнению Е. Боева, *буля* как термин родства связан с введением чужого лица в семью и признанием его членом этой семьи. Такая трактовка, по нашему мнению, не противоречит, а, наоборот, свидетельствует в пользу принятой нами интерпретации символики невесты, характеризуемой с помощью оппозиций *свой/чужой*, *известный/неизвестный*.

Табуирование личного имени молодухи при вступлении в дом мужа (когда она теряла свое собственное имя) и его замена термином родства (вся новая родня, включая и мужа, называла ее: сноха, невестка — болг. *булка*, *невеста*) было обусловлено теми же представлениями об опасности чужой, незнакомой женщины для семьи, ее принимающей. Поскольку в народных представлениях болгар имя имело магическую силу и соотносилось напрямую с его носителем, то избегание личного имени новобрачной и использование нейтрального, «лично не окрашенного», термина родства было равнозначно избеганию нового члена в доме, фактически игнорированию его присутствия (если молодуху не называют по имени, то будто бы ее и нет вовсе). Данное речевое поведение было призвано умиловить (или не разгневать) домовых духов и обезопасить семью.

В таком случае в обоих названиях (*булка* и *невеста*) кроется намек на чужую (неизвестную) природу нового члена в роду жениха. О.Н. Трубачев, принимая (как уже указывалось) этимологию **nevěsta* = 'неизвестная', напоминает, что для доказательств данного утверждения привлекался и этнографический материал, но, по его мнению, вполне возможно, что он еще недостаточно полно представлен (Трубачев 1959: 91–94).

Данные болгарской свадебной обрядности дают новое подтверждение возможности толкования невесты в значении 'неизвестная', 'незнакомая', 'чужая'. В определенный период после свадьбы молодуха воспринимается как «нечистая», следствием чего и является ряд табу, регламентирующих ее поведение. В христианской традиции связь с потусторонним, «нечистым» миром может быть обусловлена и «чужой» природой новобрачной.

⁴¹ *Буля* — 'жена старшего брата по отношению к младшим' (БРС: 49).

Понятие ритуальной чистоты/нечистоты является симметричным понятиям свой/чужой. Все, что принадлежит сфере чужого (другого, нечеловеческого), интерпретируется как «нечистое», и наоборот — свое считается «чистым». Представления о «нечистой» до 40-го дня молодухе и запреты, связанные с ней, во многом сходны с представлениями и ритуальными практиками относительно роженицы (*лехуса*) (Гребенарова 1997/2: 280).

Особого внимания заслуживает лексика, обозначающая девственную/недевственную невесту⁴². Согласно народным представлениям болгар, недевственная невеста не только приносит несчастье в новый дом и семью, которая ее принимает, но может вызвать и мор скота, эпидемию, неурожай во всем селе или даже смерть одного из членов семьи жениха или участников свадьбы, непосредственно отвечавших за ритуал «соединения молодых» и скрывших нечестность молодой (*заложник* и *заложничка* — северо-восточная Болгария, Добруджа: 285). Проверка «честности» невесты становится значимым моментом для всего социума. Именно поэтому девственность невесты и ее утрата ею получают многократное кодирование в разных системах символов: акциональных, предметных, цветовых, растительных и др. (Толстая 1996/2: 192).

Вербальные символы, обозначающие девственную/недевственную невесту в болгарской свадьбе, имеют в своей основе различные семантические оппозиции. Наиболее часто в роли вербальных знаков девственности невесты в болгарских диалектах, равно как и в полесских, и в русских говорах, функционирует лексика со значением *моральной оценки*. Так, девушку, сохранившую целомудрие до брака, называли: *честна* (ПК: 230; Пирин.: 405; Добруджа: 284), *булка с честта си* ('невеста с честью' — р-н Карнобата, Василева 1993: 223), *свясна* (обл. Карнобата, ФЕ 2: 294), *добра, хубава* (Добруджа: 285), *арна* (Пирин.: 405), *честита* 'честная, разумная, хорошая, красивая, удачливая' (ЛК: 391), *непорочна невеста* (Ореш, обл. Свиштова, Капелов 1989: 186); ср. полес. *честная, хорошая, добрая, правильная, праведная, законная* (Толстая 1996/2: 193); макед. *чесна мома, поште-на керка* 'честная девушка, почтенная дочь' (Здравев 1985: 121; Бимревски 1972: 195), а также *чиста* (Маринов 1984: 462), *мома, млада* (Родопи: 183), *неначената* ('чистая, девушка, молодая, неначатая' (Странджа: 288); полес. *чистая, девочка, девка*).

Обозначения собственно девственности близки по значению, ср.: *честност* (Странджа: 288), *честта на булката* 'честь невесты' — Фракия (Арнаутов 1931: 98), *момино лице, момско лице, невестино лице* 'лицо невесты' — Родопы, (Меракова 1995: 58), ху-

⁴² Первый вариант анализа данной группы лексики был опубликован в серии «Коды славянских культур» (Узенева 1999).

бост 'красота' (Капанци: 184), *момин ден* 'день девушки' (ЛК: 391), иногда названия касаются пятен крови на брачной рубашке как знаков девственности *гиздило* 'украшение, ожерелье' — с. Беден (Родопи: 182), *радостта* 'радость' (Тетово: 51), *момскуту* 'девическое' — с. Дарец, р-н Крумовграда (Михайлова 1996: 206), *цветето на девственността* — с. Ботево, Добромирка (Янев 1995: 202)⁴³.

Одним из характерных мотивов болгарской свадьбы является мотив «сладости, благодости», находящий свое отражение и в интересующей нас лексике: *блага невеста* — 'честная невеста', а также символическое обозначение новобрачной в песне как сладкого яблока (*блага ябълка* — Извори 3: 326). Признак «сладости» часто выступает символом женщины и женской сексуальности. После благополучного исхода брачной ночи все становится сладким (*благо*), ср. *благовест* — весть о том, что молодая оказалась девственной, *блага ракия*, *сладка ракия*, *медена ракия* (Капанци: 184, 185) — сладкая фруктовая водка и *блага пита* — сладкая лепешка, которые готовят в случае установления «чистоты» невесты. В обрядовых песнях, сопровождающих послесвадебные ритуалы, также зафиксирован указанный мотив⁴⁴:

*По-благо, благо на тази майка,
че е отхранила, че е опазила
честита рожба,
че зарадвала баща и майка,
свекър и свекърва.*

*'Блаженной, слаще той матери,
что выкормила и сохранила
счастливое чадо,
которое порадовало отца и мать,
свекра и свекровь'.*

(Капанци: 185)

Определение девственности как *злато*⁴⁵ 'золото' —

⁴³ Данное наименование связано с обозначением регул и восходит к корню **květ*, коррелирующему с синонимичными ему в символическом и мифологическом смысле корнями **kras-* и **červ-*. В славянских языках слова, восходящие к этим корням, обозначают красный цвет, период цветения растений. Ср. названия регул: рус. *цвет*, бел.-полес. *жэньски цвэты*, серб. *месечни цвет* и под. (Агапкина 1996: 107).

⁴⁴ «Сладкими, эротическими» (*блажни*) называются загадки, которые загадывают жениху перед брачной ночью, а также песни, которые поют при поднесении сладкой ракии. Кроме того, в болгарских диалектах гл. *блажа* означает 'благословлять'. О функционировании этнокультурной парадигмы «Благо» и «Блаженство» в болгарской народной культуре см. статью Ф. Бадалановой (Бадаланова 1993), а также статью И.А. Седаковой (Седакова 2000).

⁴⁵ Мотив «золочения» и «золота» у восточных славян тесно связан с предметами, символизирующими девичью честь («красоту») — ср. употребление слов «золотник», «позолоченное кольцо», используемых для наименования женского полового органа (см., например, Морозов

с. Стакевци, обл. Монтана (ФЕ 2:321) находит соответствия в обозначениях невесты, ср. выражение: *на булка-та ни е наднал варака* 'с нашей невесты упала позолота' — обл. Врацы (Манкова 1982: 141), во многих ритуальных предметах и реалиях (символических эквивалентах невесты), изготавливаемых или украшаемых после брачной ночи в случае определения девственности молодой⁴⁶. Позолотой покрывали яблоки, посылаемые родителям невесты (Пирин.: 405), сосуд с горячей ракией, букетики из самшита — *варакосани китки* — обл. Врацы (Манкова 1982: 140) и правую туфлю⁴⁷ невесты, рога обрядового барашка и древко знамени — обл. Михайловграда (Елчинова 1989: 123), а также петуха, которого кум дарил жениху перед первой брачной ночью и который находился в комнате молодых до утра — Котел (Захариев 1924: 112). Матери молодой отправ-

1998: 306), а также «золотник», «золотая дыра», обозначающие матку (Баранов 2000: 737).

Показателен в этой связи ритуал проверки истинности крови на рубашке, которую поливали уксусом. Если пятно почернеет, значит это не знак девственности (*не е моминското*), а если «сверкнет, как золото» (*ако светне като «злато»*), значит девушка девственна (с. Суфлар, Гюмюрджина, АЕИМ 706-II, запись Т. Колевой).

⁴⁶ В славянской мифологии и сказках золото демонстрировало изобилие и связь с потусторонним миром. «Золотой цвет является печатью другого царства» (Пропп 1986: 276), а любое соприкосновение с потусторонним оставляет «золотой знак» (Маразов 1994: 9). Золото маркирует переход через другое пространство, являясь медиатором между двумя мирами. О золоте как атрибуте загробного, подземного, «того света» см.: Успенский 1982: 60–64; Пропп 1986: 284–286.

⁴⁷ Ноги в мифопоэтических представлениях славян являются эвфемизмом гениталий, а обувание/ разувание рассматривается как брачное ритуальное действие. Показателен в этой связи акт обувания новобрачной в новые туфли перед венчанием, который совершает приносящий обувь деверь. Ср. также греческое определение потерявшей девственность как «потерявшей свою подкову», а также уподобление девушек жеребятam, а подков — туфлям (Маразов 1999: 31–32).

В славянской народной культуре символика коитуса и дефлорации прослеживается в песенных мотивах о подковывании коня. В болгарской свадьбе среди карнавальных действий с ярко выраженным эротическим характером (после брачной ночи) отмечено шуточное подковывание мужчинами-участниками свадьбы свекрови, тещи (*куват тѣцата* — Банат, Телбизов 1963: 228) или всех молодых по пути в дом невесты с «благой» вестью о ее девственности (*кувь^ат всяка жена* — р-н Одрина, Шишков 1911: 205), ср. польскую свадебную игру с «подковыванием» кузнецами (ряжеными) хромающей невесты, а также «подковывание» девушек и женщин на Масленицу у западных славян (СД 2: 248, 527).

ляли лепешку, покрытую сусальным золотом. Ее привозил дед, конь которого был также украшен позолотой на лбу — с. Падеж, регион Огражден (Извори 3: 335). А в области Врацы сама свекровь относилась родителям новобрачной *честния леб*, надев платье и платок невесты и прилепив ко лбу кружок из золота (Манкова 1982: 140).

Невесту, утратившую невинность до брака, называли *нечестна*, *без чест*, *грозна*, *не е у ред*, *копилана*, *нечиста*, *не е добра*, *не е хубава* ‘нечестная, без чести, уродливая, не в порядке, блудница, нечистая, нехорошая, некрасивая’ (ср. полес. *нечестная*, *плохая*, *недостойная*, *гуляка*, *прогулянная* — Толстая 1996/2: 193, серб. *нечестна*, *непоштена* ‘нечестная, бесчестная’ — СД 2: 36–39).

Другую многочисленную группу составляют термины с семантикой целостности/сохранности, известные и в других славянских традициях, — *неначената*, *запазена*, *цяла* ‘неначатая, сохраненная, целая’ (ср. полес. *целая*, рус. *целка*), а также термины со значением неполноценности/испорченности, отражающие переход физиологических понятий в разряд оценочной лексики: *не е цяла*, *начената* ‘нецелая, начатая’ (Странджа: 288), *развалена* ‘испорченная, сломанная’ — обл. Михайловграда (Чолаков 1872: 25), *разтурена* ‘разломанная’ — сев.-зап. Болгария (ИДР), *счупена*, *пробита* ‘испорченная, разломанная; сломанная; пробитая, продырявленная’ (ЛК: 391), ср. серб. *разбијена* ‘разбитая, сломанная’, макед. *дупната*, *прокината* ‘продырявленная’ — обл. Скопье (Филиповић 1939: 167), а также *шуплива* ‘червивая, гнилая’⁴⁸.

Показательно также выражение, характеризующее потерявшую «честь» новобрачную: *върлила си булото* ‘сбросила вуаль’ (БНТ 12: 109). Вуаль символизирует «стыд, совесть, честь» *срам* (ср. обозначение обрядового поведения невесты как *срамуване*) невесты, поэтому сбрасывание покрывала соотносилось с потерей стыда, неслучайно о такой девушке еще говорят *обезсрамила се булка* ‘потерявшая стыд’ (БНТ 12: 109). У восточных и западных славян бесчестье соотносилось с потерей невестой венка, ср. укр. *загубити вінок* ‘потерять невинность до брака’ (СД 1: 321).

В связи с этим интересно отметить обозначение акта дефлорации в болгарских говорах как *разваляне* ‘ломание, порча’ (ср. рус. *ломать кесарецкого* с тем же значением — Гура 1990: 35) и прекращение свадьбы в случае, если невеста окажется невестинной (*сватбата се разваля* — Чолаков 1872: 25), а также ри-

⁴⁸ Реже сами физиологические понятия закрепляются в терминологии, например, в топонимике. В с. Черин Вит обл. Ловеча было известно одно поле под названием *Путкина нива* (букв. ‘поле вульвы’), которое, по преданию, один богатый крестьянин подарил сватам на свадьбе своей дочери, оказавшейся нечестной (ЛК: 392).

туал уничтожения свадебного знамени женихом — *разваляне на уруглицата* — обл. Врацы (Манкова 1982: 142), что имеет особое значение, если учесть тот факт, что знамя в свадебном обряде является одним из символов невесты.

Наименование «нечестной» невесты *разтурена* соотносится с ритуалом снятия вуали с новобрачной после свадьбы (*разтурянето, разтурка на невятата*) и названием завершающего обряда свадьбы *разтурняк*, знаменующего собой конец, прекращение свадебного цикла, своеобразное «уничтожение» праздника (обл. Врацы, ИДР).

К лексической группе со значением «целостности» можно отнести также и термин, обозначающий дополнительное приданое — землю и деньги, которые отец опозоренной невесты вынужден был давать, чтобы девушку взяли в новую семью, так называемое *закърване на булката* букв. 'штопание, латание невесты' (ПК: 230), символическое «восстановление», искупление нарушенной целостности.

Особенностью болгарской свадебной терминологии, отличающей ее от восточнославянской, можно считать наличие христианской символики в обозначении девственной невесты: *иконичка, свещичка, света Богородичка* — с. Везенково, р-н Карнобата (ФЕ 2: 296, 298), а также отражение культа животных в лексике: так, понятие девственности имеет диалектное название *кокържът* 'хорек', лишение девственности обозначается как 'убиение хорька': *кокържът я убили* — с. Везенково, р-н Карнобата (ФЕ 2: 296, 298). В одной украинской сказке встречается редкая параллель мужской брачной символики хорька, где он выступает в роли соблазнителя — сманивает у зайца его невесту-куницу (Гура 1997: 214).

Для болгарской свадебной терминологии показательным также использование орнитологического кода при обозначении понятия девственности. Так, в Родопах зафиксировано единичное наименование знаков крови на рубашке молодой как *пилеца* 'птенчики, цыплятки' — Хасково (АЕИМ 698-II, запись Т. Колевой). Вероятно, следы крови (цыплята) здесь представляются как следы *курицы* (вульвы). Как известно, курица в народной культуре славян — это символ женских гениталий (Толстая 1996: 203), поэтому подобная ассоциация становится очевидной. Семантика данного термина апеллирует и к фертильности невесты, и будущему потомству, ясно указывая на ожидаемый от брачного соединения молодых результат.

Анализ показал, что терминология, обозначающая исполнителей или участников обрядов, оказывается мотивированной

признаками обряда или обрядового действия: акциональным (собственно действием, выраженным глаголом), предметным (реалиями, используемыми в обряде), персонажным (названиями других обрядовых лиц: невесты, жениха), исполняемым обрядом. Использование общеупотребительной лексики и терминов родства является одним из продуктивных способов номинации персонажей и обогащения терминологической лексики. Примеры семантической деривации многочисленны. Для данной ЛСГ в целом наиболее продуктивен морфологический тип словообразования (аффиксальная деривация), словосложение, словосочетание, а также заимствование как способ номинации. Одной из характерных черт терминологической группы свадебных чинов является исключительная продуктивность некоторых основ, семантика которых релевантна для свадебного обряда (*год-*, *глав-*, *сват-*). (См. таблицу в Приложении: 197–302.)

Терминология обрядовых лиц отражает архаическую семантику свадьбы как кражи, обмена, договора, купли–продажи невесты, а также как обряда перехода, маркируя «пограничное» состояние невесты.

Распространение терминов, обозначающих свадебные чины, подтверждает членение территории Болгарии на два ареала — западный и восточный, каждому из которых соответствует свой набор чинов и лексем. Первый характеризуется наличием триады лиц *кум* — *стари сват* — *девер*, названием *невеста* для молодой, *младоженец* (*младенец*) для жениха. Второй тип отличают бинарная структура чинов *побащим* — *заложник*, руководящих свадьбой, при наличии номинального руководителя (*кум*), а также термины *булка* и *зет* для молодоженов.

На основе наличия диалектных вариантов наименований некоторых персонажей внутри каждого типа выделяются подтипы: северо-западный, юго-западный, Родопы, северо-восточный и юго-восточный, границы которых в общих чертах совпадают с диалектными границами болгарского языка. (Подробнее см. карты в Приложении.)

ГЛАВА II ПРЕДМЕТНЫЙ КОД СВАДЕБНОГО ОБРЯДА И ЕГО ТЕРМИНОЛОГИЯ

Общая характеристика предметного кода. — Свадебный хлеб. — Хлеб — доля. — Этапы свадебного обряда, отмеченные приготовлением хлеба. — Виды хлебов. — Приготовление свадебного хлеба. — Функции хлеба. — Действия с хлебом. — Терминология обрядов приготовления хлеба. — Термины, обозначающие обрядовый хлеб (Происхождение терминов. Виды терминов и мотивационные модели. География терминов). — Свадебное деревце. — Свадебное знамя.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПРЕДМЕТНОГО КОДА

Структура предметных символов свадебного обряда болгар достаточно сложна, поскольку ее составляют различные реалии, имеющие разные символические и ритуальные значения и функции.

В систему предметного кода свадьбы входят разнообразие атрибуты: хлеб, обрядовое деревце, знамя, венки, букеты, одежда, обрядовые блюда, вино, характерные предметы персонажей (фляга с вином, например), свадебные дары, обрядовые животные (петух, курица, баран, конь), вода, огонь и т.д. Часть реалий специально не рассматривается и остается за рамками нашего исследования, однако они имеют важное значение и так или иначе будут представлены в монографии.

Например, подсистему предметного кода свадьбы составляет одежда, которая имеет знаковые функции в обряде, маркирует основных персонажей. Особо важна она для главного обрядового лица — невесты, одежда которой отмечает различные этапы «перехода» (ср., например, одевание/снятие фаты, повязывание женского головного убора — платка, а также отсутствие одежды у нечестной невесты и пр.). И хотя отдельно одежда как лексико-семантическая группа (ЛСГ) не рассматривается в работе, на протяжении всего анализа свадьбы данный код и его связи с остальными элементами обряда — действиями, персонажами и другими предметами — учитываются.

Особую подсистему образуют жилище и его элементы, которые в свадебном обряде (и не только) имеют сакральное зна-

чение: очаг, порог, дверь, внутренние/внешние помещения и пр. Данные локусы маркируют границу между своим и чужим миром, пространством, а ритуалы, связанные с ними, знаменуют различные моменты «перехода» молодых (обрядовые действия невесты на пороге родительского дома при прощании с семьей и ритуалы у очага в доме жениха, приобщающие новобрачную к новому дому, семье).

Специфика предметного кода, в сравнении с персонажным и акциональным, состоит в том, что именно в системе обрядовых предметов больше всего реалий, которые специально изготавливаются для данной свадьбы, т.е. это не утилитарные предметы (которые также используются в обряде), а ритуальные, у которых абсолютно преобладает символическая функция, — это артефакты, их много, и каждый из них важен.

Для специального, подробного анализа мы выбрали лишь три предметных символа: хлеб как средоточие обрядовой семантики и символики, деревце и знамя — как специально создаваемые для свадьбы реалии. Причем само их изготовление, равно как и хлеба, входит в сценарий свадебного обряда. Важно отметить, что венки, столь нагруженный семантически и символически в свадебном обряде у восточных славян, у болгар имеет второстепенное значение в сравнении с другими предметами.

СВАДЕБНЫЙ ХЛЕБ

Хлеб в традиционной культуре славян является предметом постоянного интереса ученых, ему посвящались сборники статей и целые монографии, например в польской традиции Kubiak (Kubiak 1981), в болгарской — Зайков и Райчевский (Зайков, Райчевски 1984), Ст. Янева (Янева 1989) и «Хлябът в славянската култура» (Хляб 1997), в восточно-славянской книга Страхова (Страхов 1991) и «Хлеб в народной культуре» (ХНК 2004) и др. Свадебный хлеб у болгар исследовался в ряде работ, которые анализировали его различные аспекты: семантику предсвадебного ритуала «заправки» и роль хлеба и его приготовления в организации структуры всей свадьбы (Николова 1993, 1997), знаковую сущность свадебных хлебов (Иванова 1997), символику хлеба в послесвадебном ритуале «прошка» (Гребенарова 1997).

Хлеб является самым разработанным и функционально значимым среди предметных символов, он проходит через весь текст свадьбы. Особая символическая нагруженность хлеба связана с общей семантикой свадебного обряда, его основными смыслами, такими как *доля*, *соединение*, *плодородие*, причем продуцирующая функция хлеба становится здесь доминирующей.

ХЛЕБ — ДОЛЯ

Хлеб занимает в болгарской свадьбе особое место: каждый этап свадьбы отмечен присутствием хлеба, который играет свою роль в структуре обряда, причем «текст хлеба» существует параллельно тексту самого обряда и интерпретирует обряд своим языком. К этим ритуалам относятся: сватовство, помолвка, взаимные посещения родственников жениха и невесты перед свадьбой, выкуп даров невесты и ее приданого, обряд приготовления свадебного хлеба, ритуальное причесывание невесты и бритье жениха, приготовление свадебного реквизита, приглашение на свадьбу, взятие невесты из родительского дома, венчание, встреча молодых в доме жениха, свадебная трапеза, одаривание гостей и невесты, получение «прощения» от кума перед брачным ложем, первая брачная ночь, приготовление «сладкой ракии» после «соединения» молодых, вождение невесты к источнику, посещение родителей невесты молодыми после свадьбы, угощения в домах главных персонажей после свадьбы.

Такая последовательная маркированность всех узловых моментов болгарской свадьбы изделиями из хлеба не случайна. Ведь во время свадьбы при разделе хлеба заново происходит перераспределение доли (*орисия*) и счастья (*късмет*). Как указывает А.К. Байбурун: «Если судить о понятии *доля* только по родильной обрядности, то можно было бы полагать, что доля дается человеку один раз на всю жизнь. Свадьба и некоторые другие обряды (например, новоселье) убеждают в том, что на каждом (отмеченном ритуалом) этапе жизни¹ человек наделяется новой долей, точнее как бы еще одной долей, еще одной степенью несвободы, не-воли. Это согласуется с тем, что понятие век (жизнь от рождения до смерти) применяется для обозначения не только всей жизни, но и отдельных ее этапов (ср.: девий век, бабий век), т.е. человек проживает несколько жизней» (Байбурун 1993:82). Применительно к браку слово «доля» получает и конкретное выражение, оно означает 'суженая', 'суженый' (*орисаник* — Копривштица, Груев 1895: 826), 'супруг', 'супруга' (*съпруг, съпруга*).

О необходимости «проживания» каждого этапа для полного исполнения жизненного цикла свидетельствуют болгарские поверья о том, что человек не сможет жениться, если для него

¹ В календарном цикле болгар также происходит ежегодная задача доли в ночь под Рождество. Показателен в этой связи термин, обозначающий случайного гостя, пришедшего в Сочельник, с которым принято делиться куском рождественского каравая и, соответственно, своей долей, счастьем, — *намерник* 'найденный, т.е. чужой' (с. Гега, обл. Петрича, юго-западная Болгария; запись автора 1998 г.). О связи концепта доли и категории свой/чужой, соотносимых с традиционными представлениями о находке/краже, см.: (Журавлев 1998: 86).

не пекли хлеб *повойница* сразу после рождения, и умереть, если ему не готовили свадебного хлеба (*комуто не замесили на сватбата, не могъл да умре*). Во Фракии одному старику, долго мучившемуся в агонии, испекли свадебный каравай, вспомнив, что не делали этого в свое время, и лишь тогда он умер (Вакарелски 1935: 340).

В западных областях Болгарии старой деве или холостяку выпекали хлеб как для новорожденного, приглашали женщин, а девушку/парня заворачивали в одеяло, как грудного ребенка. Считалось, что они не могут вступить в брак, т.к. для них не совершали соответствующий обряд в младенчестве. Полагали, что чем больше людей придет в гости на этот обряд, тем больше сватов будут свататься к девушке (обл. Дупницы, Кепов 1936: 55). От лепешки не должно было остаться и кусочка, чтобы человек не остался неженатым (АИФ № 120, обл. Бургаса, запись Ст. Яневой). Во время обряда, посвященного первым шагам ребенка, дети, участвовавшие в ритуале, бегали с кусками лепешки *престъпулъкя*, чтобы ребенок быстрее женился, причем при запоздавшей свадьбе точно повторялись все обрядовые действия (обл. Разлога, Молерови 1954: 379)². В с. Дылбоки, обл. Старой Загоры, на третий день после рождения ребенка пекли лепешку и звали гостей (*викат пита*). Для этого обряда приглашали девушку и парня, которые вместе замешивали тесто и пекли питу, чтобы потом, согласно народной этимологии, спрашивали (*питат*), сватали будущую девушку или парня, т.е. новорожденный смог бы в будущем жениться (запись автора 2003 г.)³.

Раздача хлеба на свадьбе глубоко символична: его готовят из продуктов, собранных всем селом, — общей муки, закваски. Теперь, получая кусок «общего» каравая (символа общей доли), каждый участник праздника получает свою долю счастья, а при наделении отдельных участников свадьбы небольшими хлебцами (в качестве отличительных знаков, при приглашении на ритуал, раздаче хлеба) или большими караваями (главных обрядовых лиц — невесты, жениха, посаженного отца, шафера, дружки) все участники свадьбы (*сватбари*) обретают личную, отдельную долю⁴.

² Этому явлению посвящена специальная статья И.А. Седаковой (Седакова 1996).

³ Подробнее о семантике родин у болгар см. в монографии И.А. Седаковой (Седакова 2007).

⁴ У русских в один из предсвадебных дней сваха и другие родственники жениха для подтверждения договоренности о свадьбе ходили в дом к невесте «ломать калач». Часть калача, отломленная стороной жениха, заворачивалась в полотенце невесты и отправлялась к же-

ЭТАПЫ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА, ОТМЕЧЕННЫЕ ПРИГОТОВЛЕНИЕМ ХЛЕБА

Сватовство у болгар редко сопровождалось дарением хлеба, чаще приносили флягу с фруктовой водкой (ракией). Сведения о типе хлеба сватов, особенностях его приготовления практически отсутствуют. Иногда указывается, что это пресная лепешка. Когда сваты приносили хлеб, его преломляли только в случае согласия девушки (Родопы, Меракова 1992: 34), причем сам факт принятия девушкой хлеба означал ее положительный ответ (Бердянский уезд, Державин 1914: 136). Если же был получен отказ, *годежаре* отправлялись на перекресток, где разламывали и съедали приготовленную для ритуала лепешку (с. Калотина, р-н Годеча, Ракшиева 1984: 219). Показательным нам кажется и отсутствие особых терминов, обозначающих хлеб, предназначенный для сватовства: он не маркируется по каким-либо признакам, используются лишь общеупотребительные наименования (*хляб, пита, погача*).

Помолвка как один из узловых моментов свадьбы характеризуется наличием большого разнообразия хлебов (точнее, их терминологии). Хлеб здесь имеет знаковую функцию: семьи преломляют хлеб или обмениваются им в знак закрепления достигнутого договора о женитьбе⁵. Иногда сам факт принесения каравая матерью невесты в дом жениха на следующий день

ниху, где ее разрезали и раздавали «коренной родне». Часть каравая, оставшаяся в доме невесты, делили между ее родственниками. Каравай разламывали над головами новобрачных при входе в дом мужа. Супруги хранили свои половинки до конца жизни. Владение частями единого целого символизировало нерушимость их брачных уз (Зорин 2001: 142). В Белоруссии каравай делил старший сват сразу после приготовления: середину отдавал молодым, низ — музыкантам, а остальную часть — родным и всем присутствующим. За полученную часть каравая каждый одаривал чем-либо молодых (Новгородский 2004: 177). В гуцульских селах после венчания, выйдя из церкви, молодожены разрывали калач (*щаастя рвали*). Считалось, что тот, кто оторвет большую часть калача, будет счастливее или будет дольше жить (Гонтарь 2004: 191).

⁵ У русских в свадебном обряде широко был распространен обычай разламывания хлеба в знак утверждения того или иного решения: хлеб ломали на сговоре, рукобитье, девичнике. После уговора о приданом невесты сваты ломали калач над хлебом, положенным на столе (Зорин 2001: 142). В Ярославской губернии во время рукобитья сват соединял руки отцов жениха и невесты, трижды проносил пирог через их руки, разламывал его пополам и отдавал части родителям молодых в знак согласия на брак их детей (Воронина 2004: 127).

служил объявлением селу о недавно состоявшемся обручении (Бессарабия, Титоров 1903: 254).

Часто на хлеб, приготовляемый для помолвки, клали дар, предназначенный невесте (*нишан*, *белег*, *аманет*), как правило, украшения (перстень, монисто, серьги). В этом случае хлеб символизировал саму невесту. Например, в области Габрово парень преподносил нареченной ожерелье (*кабиня*) на небольшой лепешке (с. Зелено Дырво, РКС № 199). А в с. Добростан в Пловдивском крае обрученная складывала на ночь полученный подарок в жито, поскольку считалось, что «жито к рождению ребенка» (*житото е на рожба* — ПК: 220).

Хлеб для помолвки выпекали в обоих домах: со стороны невесты сама девушка (*годежна пита* — с. Гачевци, Габровско, АЕИМ № 994-II, запись Я. Райдовой), а со стороны жениха — будущая свекровь, которая и преподносила его нареченной (*пита* — обл. Ловеча, ЛК: 377). Хлеб от невесты дарили жениху (*шарена пита* букв. 'пестрая лепешка' — с. Испетлий, Одринско, АЕИМ № 706-II, запись Т. Колевой), а от жениха, который почти никогда не присутствовал на помолвке, — невесте (*допитка* — Пирин.: 393; *годежница пита* — р-н Пловдива, ПК: 220; *шарена погача* — с. Триводици, с. Ситово, ПК: 220; Самоков, Ангелова 1948: 191). Во время трапезы, отпив водки, отцы клали соль на лепешку и преломляли ее по направлению вверх, высказывая благопожелания (обл. Софии, Соф.: 207). В западной Болгарии сваты преломляли лепешку над головой молодых (Кюстендилско, Бояджиева 1931: 202). Иногда парень и девушка высоко поднимали над головой лепешку (*пита* — с. Старосел, р-н Пловдива, ПК: 220) и преломляли ее, гадая о поле будущего потомства. Если половинка жениха оказывалась больше, то в молодой семье будет больше мальчиков, если невесты — то девочек (обл. Врацы, Манкова 1981: 130).

Часто один из хлебов, которые выпекали к помолвке, предназначался для раздачи. Так, *булкен кулак* — дар невесты сватам — приносили в дом жениха, где делили между всеми присутствующими, причем количество кусков должно было точно соответствовать количеству приглашенных: считалось, что лишний кусок и недостача — «не к добру» (*не е хубаво* — с. Орещец, р-н Хасково, АЕИМ № 706-II, запись Т. Колевой). А в селе Сладун, р-н Хасково, на следующий день после помолвки девушки-родственницы жениха приносили ему хлеб от невесты, который после ритуального преломления раздавали всему селу (Анчев 1980: 68). Во Фракии парень и девушка должны были в одиночестве съесть посланный противоположной стороной хлеб, не деля его с другими (Вакарелски 1935: 335).

Во Фракии отцы молодых преломляли лепешку (*скъришуват питата*) над бочонком вина. При преломлении следили за тем, у кого окажется больший кусок. Верили, что эта сторона больше выиграет от предстоящего брака (Вакарелски 1935: 330), или там останется счастье (р-н Кюстендила, Любенов 1887: 61)⁶. С этого момента отцы жениха и невесты начинают называть друг друга «сват», причем считалось, что дети молодоженов будут похожи на того деда, кто первым произнесет это слово. Затем две девушки разносили преломленный хлеб по всему селу (с. Узункюпрю, с. Еникьой, Фракия, Вакарелски 1935: 330–331).

Во время помолвки родители молодых обменивались хлебом, а преломляя его, желали, чтобы молодые были богатыми: «*Да бъдат младите багати*». При этом также гадали, кто будет главой в доме молодоженов: им станет тот, у кого окажется больший кусок (болгары Украины, Демиденко 1970: 68). Часто на принесенный сватами хлеб (*пресница*) приглашенные клали деньги для невесты (с. Дыбрава, Пирин.: 393).

В ходе любых взаимных посещений от обручения до венчания обе семьи обязательно приносили с собой хлеб, который преломляли или которым обменивались. В области Михайловграда (ныне Монтана), в селе Бырзия, отцы молодых договаривались о денежном выкупе за невесту (*кинат прид* букв. ‘рвут выкуп’). Свекор приносил с собой хлеб (*турта*), на который клал соль, а сверху бросал монеты, которыми должен был покрыть весь хлеб. Если отец невесты был доволен суммой, он выкрикивал: «И-ху-ху!», — что означало, что торг состоялся (*придо е прекинат* букв. ‘выкуп разорван’ — Елчинова 1989: 117). При определении дня свадьбы (*на погача* букв. ‘на лепешку’) главным ритуальным действием было преломление принесенной родственниками парня лепешки. Деля хлеб, гадали: чьей семье (невесты или жениха) достанется больший кусок, та будет более удачливой (*покъсметлия* — с. Раздол, Пирин.: 395).

В течение всего периода от помолвки до свадьбы каждый большой праздник свекровь и сестра жениха относили невесте пресную лепешку и что-нибудь сладкое, а обрученная девушка посылала в ответ своему суженому букет и хлеб (Пирин.: 394). В северо-западной Болгарии свекровь должна была каждый день лично относить невесте пресный хлеб (*прясна погачка* — с. Зверино, обл. Врацы) или лепешки (*мекици* — с. Селановци, обл. Врацы), а иногда и полностью брала на себя «кормление»

⁶ Подобные представления бытуют и в Македонии, где считали, что больший кусок («счастье») должен был достаться представителям жениха: «*Касметот откай момчето да бидет, земен во кукуята на зета да е касметот!*» (с. Рамне, обл. Охрида, Извори 3: 362).

невесты, отправляя каждое утро свекра в ее дом с приготовленной едой (с. Бутан, с. Хайредин, с. Манастириште, с. Зверино, с. Липница, обл. Врацы, Манкова 1981: 131).

В случае бегства молодой в дом жениха без согласия родителей (так называемое *приставане*), когда сватовство и помолвка отсутствовали, примирение родителей совершалось также с помощью хлеба. В северо-западной Болгарии отцы молодых, крестные отцы и близкие родственники с обеих сторон вставали около стола, где лежала лепешка и фляги с вином обоих родов. Все присутствующие клали правые руки на лепешку, а молодые целовали их, получая таким образом прощение (*прошка*) и разрешение на свадьбу. После чего семьи обменивались фляжками, пили «за здоровье» молодоженов и бросали для них деньги на хлеб (обряд *префащане на бѣклиците* букв. ‘перехватывание фляжек с вином’ — р-н Врацы, Манкова 1982: 133).

Преломлением и раздачей хлеба маркируются и обряды приготовления свадебного реквизита. Кроме того, небольшими хлебцами (*кравайче*) украшали деревце, знамя и свадебного петуха (с. Зелено Дырво, обл. Габрово, РКС № 199), флягу с вином, которую нес жених (с. Баница, юго-западная Болгария, Извори 3: 315) или шафер (болгары Украины, Демиденко 1970: 68). Хлеб антропоморфной формы *кукла* оставляли в корне куста, от которого отрубали ветку для обрядового знамени (с. Югово, обл. Широка Лыка, Николова 1911: 166). В квартале Царибродски в Софии после изготовления свадебного знамени девушки и неженатые парни делили лепешку из кислого теста (*квасъци*) на месте кладки дров (*дрѣвник*), где шили знамя, чтобы поскорее вступить в брак (РКС № 8). В Родопах после приготовления стяга дружка невесты и дружка жениха отправлялись «ломать» хлеб в ближайшую церковь, а две другие девушки раздавали хлеб по пути в храм (Николова 1911: 168).

Ритуал приготовления хлебов для свадьбы также сопровождался делением хлеба, который часто преломляли сразу после выпекания. В Ботевграде дружки невесты «опевали» свежеспеченный хлеб (обряд *опеване на кваса*), танцевали хоро вокруг него, во время танца мать невесты стояла внутри хоровода и угощала всех вином, после чего лепешку преломляли крестнакрест и вверх, чтобы у молодых все шло к добру (*да върви всичко на добре* — РКС № 6)⁷.

В юго-восточной Болгарии большой каравай, намазанный медом (*меденик*), пекли в доме невесты и жениха и обменивались кусками готового хлеба после его ритуального преломления в каждой семье (р-н Карнобата, Василева 1992: 189). Во Фракии в

⁷ Примеры реализации оппозиции пресный/кислый хлеб.

назначенный день готовили несколько хлебов: одни предназначались для приглашения на свадьбу, другие — для раздачи детям (Вакарелски 1935: 341).

Приглашение на свадьбу совершали обрядовые лица (*калесари, калезмари*), которые вручали каждому приглашаемому маленький хлебец (*кравайче, колаче*). Принятие хлеба означало согласие на участие в свадьбе. В северо-западной Болгарии женщины из обеих семей звали гостей лепешками (*питки*). Все хозяйки, которых посещали, отламывали по кусочку от лепешки и возвращали ее в суму приглашающим, чтобы эта свадьба не стала последней в селе (с. Воднянци, обл. Белоградчика, РКС № 12). Особой торжественностью отличалось приглашение посаженного отца (*окумяването на кума, гощаването на кума*), к которому отправлялись все близкие родственники жениха мужского пола, неся с собой еду, котелок с вином и огромный калач с пятью калачиками сверху (регионы Сакар и Странджа, Даскалова 1986: 119).

Все приглашенные на свадьбу приносили в дом жениха продукты (*принос, поклон*), важной частью которых был хлеб.

Перед ритуальным мытьем накануне свадьбы невеста преломляла хлеб над своей головой в родительском доме, угощая друзей, шафера и золовку (*деверица*). Строго следили за тем, чтобы ни один кусочек не был вынесен из дома (София, РКС № 8). В Пиринском крае при заплетании волос невеста сидела за столом, на котором стояла чашка с вином, напротив своего брата, державшего молодую за руки над столом. На голову им клали хлеб (*момина пита*), красный пояс и суму. Сестра невесты ломала хлеб над головами молодой и ее брата, желая ей будущего потомства: «*Мома, момче!*» ('Девочка, мальчик!' — Пирин.: 401). По окончании ритуального бритья жениха над его головой также разламывали лепешку, оставляли один кусок привязанным к голове на некоторое время, а остальное раздавали участникам обряда (с. Пирин, Извори 3: 327). В области Тетевена, пока продолжался обряд заплетания волос невесте и бритья жениха, девушки пекли слоеный пирог с брынзой (*баница*), затем украшали ее красной нитью и танцевали вокруг нее хоро, делили хлеб, отправляя один кусок другому молодожену (ЛК: 382).

Когда сваты приходили выкупать приданое невесты накануне дня венчания, в доме девушки собирали стол, где на видном месте располагался специальный хлеб с солью, на который свекор и другие гости бросали деньги. При отбытии гостей хлеб клали на сундук с дарами невесты (обл. Врацы, Манкова 1982: 131).

Во главе свадебного поезда, направляющегося в дом девушки, шел свекор, неся на палке суму с хлебом (*турта*) и флягой ракии для невесты (с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ-II № 134).

Перед взятием невесты из родительского дома (при приближении свадебного поезда) дружки невесты клали лепешку, намазанную медом, на голову обрученной и пели песни. По их окончании хлеб преломляли и раздавали присутствующим женщинам и детям (с. Болярци, р-н Разлога, Маринов 1989: 26). Когда шафер надевал молодой новые туфли, шаферка преломляла принесенную ею пресную лепешку (с. Югово, обл. Широка Лыка, Николова 1911: 169).

При отправлении свадебного шествия в церковь матери молодых трижды обменивались хлебами и чашами с вином, в знак соединения двух родов, причем у матери девушки оставалась меньшая чашка (обл. Софии, Велчева 1975: 68). Направляясь к венцу, молодая прощалась во дворе с родственниками: вместе с женихом они вставали у стола с хлебом, крестились, целовали хлеб, затем руки присутствующим, которые в свою очередь давали им благословение, «прощали» их (*опрощавали ги* — р-н Врацы, Манкова 1982: 131). Сидящая на коне невеста перед отбытием свадебного поезда бросала, кланяясь, калач в сторону своего дома, «чтобы счастье осталось там» (*да остане късметът в нейния дом* — с. Гега, с. Габрене, Пирин.: 403).

На пути в церковь шафер поил невесту водой через отверстие в калаче молодой у источника или реки, где останавливались поезде (с. Дебрене, Огражден, Извори 3: 279). В юго-восточной Болгарии по пути в церковь и обратно в дом жениха свадебный поезд останавливался в трех местах, где участники шествия преломляли и делили два каравая, расхватывая их по кускам (*краваите се разграбвали* — с. Генерал Инзово, обл. Ямбола, Султанов 1993: 87).

Крестные родители жениха приносили в церковь хлеб, которым их пригласили на свадьбу (*венчален хлеб*). Во время обряда хлеб стоял на столике перед новобрачными, причем сверху на него клали соль и миску с медом. По окончании бракосочетания священник отламывал кусочек каравая, макал его в мед и угощал молодоженов, чтобы «жизнь их была сладкой, как мед» (с. Воднянци, обл. Белоградчика, РКС № 12).

При приезде молодых в дом жениха свекровь кормила молодых хлебом и солью (*захранва ги*) и благословляла их: «Дъ съ убич'ъти кату л'ап и сол» ('Любите друг друга, как хлеб и соль' — г. Троян, обл. Плевена, РКС № 221). В северо-западной Болгарии свекровь подавала невесте два хлеба, с которыми молодая входила в дом, положив их под мышки. Делалось это для того, чтобы «новобрачная не была с пустыми руками, а вошла полной в свой новый дом» (*младата да не е празна, да улезне с пуно в новия си дом* — с. Железна, община Чипровци, запись автора 2000 г.)⁸.

⁸ У старообрядцев-беспоповцев Верхокамья отсутствовал обряд венчания, его заменял обряд обручения, совершаемый дружкой, кото-

В некоторых селах северо-западной Болгарии новобрачных встречали специальным «встречным» хлебом (*посрещалник*), чтобы «у молодых была сытая жизнь» (*та да им е сит живота* — обл. Врацы, Манкова 1982: 137)⁹. А в с. Писарево, в обл. Горной Оряховицы, молодожены, деля хлеб на пороге дома, гадали, кто кого будет «кормить» в будущей семейной жизни. Им станет тот, кто отломит больший кусок (РКС № 21).

Переступая порог нового дома, новобрачная одаривала калачиком маленького мальчика, которого затем сажала на колени. Иногда невеста раздавала нескольким детям небольшие хлебцы сквозь отверстие большого калача (*шарен колак*), что символически соотносилось с рождением детей (с. Оштава, с. Сенокос, с. Кресна, с. Мечкур, с. Влахи, Пиринский край, ЕМ 2: 321). Войдя в дом, невеста отправлялась к очагу, где оставляла хлеб *куклу* у печной трубы (сев.-зап. Болгария, Янева 1989: 38), или одаривала ночвы (посуду, в которой месили хлеб) специальным полотенцем (*месали ношварски* — с. Гега, обл. Петрича, запись автора 1998 г.).

На главной свадебной трапезе центральное место занимал богато украшенный хлеб, на который гости бросали монеты для новобрачных (обл. Врацы, Манкова 1981: 134). Как правило, это был хлеб посаженного отца (*кума*), стоявший на столе перед ним. Хлеб как ритуальный символ состоял обычно из нескольких караваев, положенных один на другой, из двух караваев и баницы. В него нередко втыкали и свадебное деревце (*кумово дърво*). Иногда на одном каравае располагалось деревце (*градинка*), а на другом — вареная курица с красным сладким перцем вместо головы (с. Червена-вода, р-н Русе, РКС № 5). По окончании трапезы хлеб делили между всеми присутствующими или кум забирал его с собой (р-н Михайловграда, Елчинова 1989: 115). Во время трапезы молодые кормили друг друга хлебом и поили водой (с. Две Могилы, обл. Бяла, РКС № 213)¹⁰.

Перед тем как отправиться к брачному ложу, молодожены просили разрешения и благословения (*прошка*) у кума. Новобрачные подходили к нему с хлебом и низко кланялись,

рый заворачивал в полотенце вместе с иконой хлеб и обводил им головы молодых. Впоследствии этот хлеб сушили и долго хранили, а икону берегли всю жизнь (Чагин 2004: 142).

⁹ Ср. сходную мотивировку чествования молодых салом и хлебом в Польше перед костелом: «*Żeby w życiu było tłusto i syto*» ‘Чтобы в жизни было жирно и сыто’ (Bień-Bielska 1959: 80).

¹⁰ В некоторых губерниях России жених и невеста на свадьбе в знак обоюдного согласия клали руки на один хлеб (Воронина 2004: 128).

он им отвечал также поклоном, что означало согласие (болгары Украины, Демиденко 1970: 76). Затем жених и невеста съедали наедине хлеб *блага баница* (букв. 'сладкий/блажный пирог', Пирин.: 405) или *пита за свождане* (букв. 'лепешка для брачного акта', обл. Габрово, АИФ № 187, запись Ст. Яневой).

В троянских селах сразу после завершения брачного акта молодая выпекала пресную лепешку (ЛК: 391). А в юго-западной Болгарии хлеб пекла девушка-несирота, а шафер относил его матери невесты, которая показывала родственникам хлеб как доказательство «честности» молодой вместо ее брачной рубашки (с. Падеж, с. Дыбрава, Пирин.: 405).

В понедельник после брачной ночи невеста отправлялась к источнику в сопровождении шафера, дружек и детей. У воды молодая преломляла свой калач и раздавала присутствующим (с. Левуново, р-н Сандански, Извори 3: 388). В с. Оштава раздавали лишь часть хлеба новобрачной (*невестински колак, момин колак, шарен колак*) «для здоровья», а один кусок оставляли на фруктовом дереве, «чтобы рожала невеста» (Пирин.: 406).

В этот день во Фракии самый большой свадебный калач делили и раздавали детям (Вакарелски 1935: 342). По возвращении новобрачная раскатывала тесто для баницы (*разточва тестото*), чтобы и «жизнь молодых текла так же легко» (*за да им се точи така лесно и живота* — г. Троян, обл. Плевена, РКС № 221).

В среду после свадьбы молодая замешивала тесто, а пока хлеб выпекался, ее вели на место кладки дров, где она начинала впервые в новом доме прясть, шить, вязать (с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 158).

Одним из важных моментов свадьбы было первое посещение молодоженами дома родителей невесты после венчания (*повратки*), куда они обязательно приносили «прощальный» хлеб (*прощален леп* — с. Чомаковци, обл. Бяла Слатина, РКС № 14), запеченную курицу и вино (г. Елена, РКС № 222). Тесть и теща давали новобрачным «прощение», благословляли и одаривали их.

Кроме того, в послесвадебный период молодые посещали дома главных участников свадебного обряда (кума, шафера и др.), где также получали «прощение». Жених и невеста трижды целовали принесенный ими хлеб, на котором была соль и чашка с вином, а затем руку «прощавшего», который говорил: «*Просто да ви е от Бога и от мен*» ('Да простит вас Господь и я'), — после чего молодые, до этого момента соблюдавшие обрядовое молчание, начинали говорить (с. Селановци, обл. Врацы, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева). При преломлении хлеба каждый старался взять большой кусок, чтобы «счастье» оказалось у него

(за да е у него късмета — с. Лазарово, обл. Врацы, АЕИМ № 456-П, запись Ст. Генчева).

В течение года после свадьбы на каждый большой праздник (Пасху, Юрьев день, Рождество Богородицы, день св. Петки Параскевы и др.) молодожены относили хлеб куму, шаферу, родителям невесты. В северо-западной Болгарии в Юрьев день (*Гергьовден*) молодух, венчавшихся в прошедшем году, одаривали караваемы родственники и соседи, после чего молодые женщины танцевали хоро, держа в руках все подаренные им хлебы, «чтобы быть такими же тяжелыми, какими хотели бы, чтобы были снопы осенью» (*та да натежат на земята така, както биха искали и през есенга да натежат снопите от едро жито* — р-н Врацы, Манкова 1982: 148).

Виды ХЛЕБОВ

Формы свадебного хлеба болгар достаточно разнообразны, однако их можно сгруппировать в несколько основных видов¹¹: простые — 1) круглые хлебы с плотной поверхностью (*кравай, пита, погача, турта, баница*), 2) круглые хлебы с отверстием посередине (*колак*, реже *кравай* — для удобства изложения будем называть такие хлебные изделия калач, поскольку хлебы с отверстием чаще всего так и называются), 3) плетеные (*косичняк*), 4) антропоморфные (*кукла*), 5) эллипсовидные хлебы (*пармак, руменик*); сложные — сочетания нескольких видов хлебов в одном. В различных районах Болгарии преобладает какой-либо один или несколько видов хлеба. Наиболее разнообразные и сложные формы свадебного хлеба встречаются в северо-западной Болгарии, что характерно и для календарной обрядности данного региона.

Круглая форма является самой типичной и имеет наибольшее распространение. Многие исследователи указывали на связь круглой формы хлеба с солярным культом (например, Сумцов 1902: 133). Согласно его мнению, солнце отождествлялось с хлебом. «Каравайная» форма хлеба характерна не только для свадьбы, но и для календарных обрядов, включающих брачные мотивы (колядование, кумление), где хлеб предназначался для неженатой молодежи, а также для обрядовых посещений молодоженами главных обрядовых лиц (кума, шафера, старого свата) в различные календарные праздники; круглый хлеб дарили молодухам на Пасху и Юрьев день, на праздник св. Николы.

Форму каравай также имеет свадебный хлеб *меденик/меденица*, распространенный в восточной Болгарии, Фракии и

¹¹ Подробнее о формах болгарского обрядового хлеба в целом см.: (Янева 1989: 57).

Родопах, равно как и хлебы, предназначенные «куму» (*кумови хлебовете*). Хлеб невесты (хлеб, который молодая надевает на правое плечо при венчании — *шарен колак* в Пиринском крае), а также хлебы *косичняци* в северо-западной Болгарии имеют отверстие посередине.

Иногда форма хлеба зависела от пола лица, которому он предназначался. Например, во время свадьбы для раздачи девушкам готовили каравайчики (*кравайчета*), а парням — лепешки (*питки*) или хлебцы антропоморфной формы (*кукли*). В области Габрово род невесты выпекал для кума хлеб *кукла*, а род жениха — каравай (АИФ № 187, запись Ст. Яневой).

Интерес представляет хлеб *косичняк* (*квасичняк*), часто имевший плетеную форму, известный исключительно в северо-западной Болгарии¹². Такой хлеб выпекают только для свадьбы. Он представляет собой большой круглый хлеб в виде косы, имеющий отверстие посередине и украшенный цветами из теста (с. Горни Лом, обл. Белоградчика, ИДР; с. Стакевци, с. Мемедовци, с. Извор, Маринов 1984: 451), или косу из теста в виде обруча, прикрепленную сверху к караваю. Однако *косичняк* — не всегда плетеный хлеб. Это может быть каравай или лепешка. Например, в области Берковицы такой хлеб состоит из каравая и закрепленных сверху трех колец из теста. Сразу же после выпекания в пепле его расхватывают неженатые парни (обл. Михайловграда, АЕИМ № 512-II, запись Ст. Генчева). В селе Железна (община Чипровци) такой хлеб служил знаком завершения свадебного торжества в доме жениха. По окончании трапезы его выносили во двор, разламывали, причем все присутствующие бросались к хлебу, чтобы ухватить себе кусок (обл. Михайловграда, запись автора 2000 г.).

Хлеб *плетеница*, распространенный только в западной Болгарии, представляет собой круглый хлеб без отверстия, украшенный фигурками из теста (изогнутыми полосками, цветами), однако не имеющий плетеных элементов. На такой хлеб в северо-западной Болгарии собирали деньги для невесты, называемые *кръст*. Пока новобрачная одаривала гостей, посаженная мать приносила *плетеницу* на свадебную трапезу, где хлеб ставили перед посаженным отцом (северо-западная Болгария, ИДР). Хлеб, предназначенный куму в юго-западной Болгарии, — тоже *плетеница*. Середину хлеба кум давал жениху, который в свою очередь пере-

¹² У карпатских украинцев в бойковских селах пекли *калачи* удлиненной формы, напоминавшей косу. У лемков на свадьбу выпекали несколько продолговатых плетеных булок (*гуски*) из кислого теста, две лежали на свадебном столе, затем одну перекидывали через голову жениха, а гости ее ловили (Воронина 2004: 190-191).

давал ее невесте (АЕИМ № 117, обл. Благоевграда). При приготовлении теста для плетеницы от него отделяли кусок и выпекали калач, в который клали застежку для одежды: крючок с петелькой (*мъжско и женско копче* — обл. Благоевграда, АИФ № 72-I, запись А. Анчева), по которым затем гадали о поле будущего ребенка. С выпекания этого хлеба начинается свадьба в некоторых селах Пиринского края. А в районе Разлога родственники жениха приносят невесте *плетеницу* сразу после помолвки и на большие праздники до свадьбы (СБНУ 8: 47).

Термин *плетеница* известен и в календарной обрядности болгар (как реплика свадьбы). Подобный хлеб молодуха дарит куму на Пасху в области Самокова; такой хлеб имеет форму креста, в середине которого расположено красное яйцо (Ангелова 1948: 218), а в Пиринском крае плетеница предназначалась для новобрачной на праздник св. Николы или Петки Параскевы (Пирин.: 364, 408)¹³.

В северо-западной Болгарии отмечен круглый хлеб *шугава турта* (букв. 'покрытая коростой, неровная лепешка'), с запеченной в него серебряной монетой, которую при делении хлеба нашедший ее отдавал невесте (с. Лазарово, обл. Врацы, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева). В Пиринском крае такой хлеб *пугаче* выпекала невеста в понедельник после венчания. Тот, кто находил монету, угощал затем гостей (обл. Разлога, Боянов 1891: 47).

Термин *кукла* обозначает хлеб антропоморфной формы с намеченными частями тела (головой, глазами) или в виде плетенки (с. Селановци, Врачанско, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева). Его готовят для посаженного отца, невесты, девушек — дружек молодой. В отличие от поминальной и календарной обрядности, в свадебном обряде используется редко, известен лишь в северо-западных областях Болгарии, в р-не Габрово и в Родопях (Николова 1911: 166). Название хлеба и некоторые обрядовые действия, совершаемые с ним (кладут в корни растения, которое срывают для свадебного реквизита, невеста преломляет его у печной трубы в доме жениха — Арnaudов 1943: 159), указывают на то, что *кукла* имеет характер жертвоприношения (Янева 1989: 35).

Среди простых форм свадебного хлеба известны также эллипсоидные хлебы — *пармак* и *руменик*. *Пармак* как свадебный хлеб зафиксирован только в области Тетевена в Ловечском крае (ЛК: 380). Имеет овальную форму с загнутыми с одной или с двух сторон краями. Готовили его из первого, замешенного для свадьбы теста (с. Черни Вит, р-н Тетевена, ЛК: 380). *Руменик*, распространенный в юго-восточной Болгарии, имеет форму уд-

¹³ О связи плетеного хлеба с символикой волос в свадебном обряде см.: (Янева 1989: 66-71).

линенной подковы с загнутыми краями, украшается изюмом, мелкими конфетами и базиликом. Предназначался для преломления и раздачи во время исполнения кругового танца хоро накануне свадьбы, где присутствовали жених с невестой (обл. Карнобата, Василева 1993: 215).

Часто встречающаяся форма сложного хлеба — это сочетание лепешки (*пита*) и каравай, которое можно толковать как сочетание мужского и женского начала¹⁴. Так, в северо-западной Болгарии при выпекании хлеба *шугава турта* на еще сыром тесте выдавливали миской каравай, который после выпекания хлеба отделяли от лепешки, ударяя о голову готовившей его девушки, и съедали присутствующие на обряде (Маринов 1892: 125). Среднюю часть хлеба оставляли для ужина молодым перед первой брачной ночью. В области Хасково середину свадебной лепешки вырезали три шафера и отдавали для трапезы новобрачным, а оставшийся хлеб преломляли над спиной наклонившейся невесты (обл. Хасково, АИФ № 93, запись Ст. Яневой).

Для болгарского свадебного обряда характерны также хлебы, представляющие собой сочетание двух караваев, соединенных вместе (один в другом), с перекрещенными или открытыми краями. Выбор типа сочетания фигур (крест и круг или два круга) обусловлен полом персонажа, которому дарят хлеб. Так, Д. Маринов указывал на наличие двух видов хлебов (*кумови хлябове*) — мужского и женского (Маринов 1892: 125). Мужской состоит из креста, вписанного в обруч, вокруг которого расположено еще один обруч с открытыми краями, а женский повторяет форму первого, но в нем отсутствует крест. Эти хлебы стоят перед новобрачными во время венчания. Интересно заметить, что мужские надгробия в северо-западной Болгарии имеют крестовидную форму, а женские — округлую (Любенова 1989: 168, 170)¹⁵.

Свадебные хлебы отличались также своим размером. Для болгарской свадьбы релевантной оказывается оппозиция большой/малый в различных вариантах: один большой хлеб/много

¹⁴ Сочетание мужского и женского начала характерно для символики свадебного каравая у восточных славян (украинцев и белорусов), что в значительной степени обусловлено этимологией слова *коровай*, связанного с названием коровы (**korva*), символически олицетворяющей невесту, тогда как суффикс *-(a)jь*, позволяет видеть в каравае символическое воплощение быка-жениха (ЭССЯ 11: 115). Семиотике коровая посвящена специальная статья (Иванов, Топоров 1970), о мифоритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян см. (Топоров 1999). Подробнее о восточно-славянском каравае см.: (СД 2: 462).

¹⁵ В Сербии для поминовения усопших мужчин пекли крестовидные хлебы, а женщин — круглые (СМР: 133).

маленьких, несколько больших/много маленьких. Нам не встретилось описания, в котором бы указывалось на наличие лишь одного свадебного хлеба. Как правило, их несколько. Главный свадебный хлеб (символ общей доли — *меденик, колак, ляп за младенците, шугав леп, кумови кравай*) всегда был предназначен для распределения между участниками торжества, его делили на части. Небольшие круглые хлебцы, булочки пекли из кислого, реже пресного теста, они могли быть целыми или с дыркой посередине. Их готовили одновременно с большим хлебом из того же теста, и они имели уменьшительные названия, производные от названия главного хлеба (*кравайчета, колачета, хлебчета*). Маленькие хлебцы раздавали детям, женщинам, приглашенным, они символизировали долю каждого участника свадьбы. Маленькие каравайчики пекли и для свадебного реквизита и надевали на древко знамени, шею петуха, горлышко фляги с вином. Для свадьбы пекли много булочек, что связано с большим количеством гостей и участников. Выпекание множества хлебцев по своему значению эквивалентно изготовлению одного большого караваея, также предназначенного для раздачи (ср. СД 1: 272).

Главным обрядовым лицам дарили большие хлеба: жениху (*годенишка погача* букв. ‘каравай жениха’ — Бизеранова 1990: 27), невесте (*момин кравай* букв. ‘каравай невесты’ — с. Сломер, р-н Велико Тырново, АЕИМ № 586-II, запись Т. Колевой), посаженному отцу (*кумова грѝнкя* — Бизеранова 1990: 27), посаженной матери (*калмѝнина пита* — с. Скребатно, р-н Благоевграда, АЕИМ № 609-II, зап. Т. Колевой)¹⁶, старому свату (*старойк’ов леп* — ЕБ 3: 178), шаферам (*дѝверски колаѝци* — с. Пирин, Иванова 1984: 57), золовке (*зѝлвенски колак* — Бизеранова 1990: 27), свадебному гонцу (*колак за претрѝчника* — Пирин: 399). Иногда для родственников, приглашаемых на свадьбу, выпекались бѝльшие по размеру хлебцы, чем для остальных гостей (с. Кономлади, обл. Петрича, Извори 3: 294).

В восточной Болгарии, Родопах и Фракии центральным хлебом был *меденик*. Его преломляли либо накануне свадьбы сразу после приготовления (с. Мамарчево, р-н Тополовграда), либо на трапезе после венчания (Тополовград, Кариоти: 125). Меденик мог состоять из одного, трех, пяти, семи, девяти хлебов (р-н Карнобата, Василева 1993: 214). Число хлебов было, как правило, нечетным (три, пять) или кратным трем, поскольку нечетное число символизировало здоровье (Странджа: 275).

В других областях Болгарии основным считался калач — западная Болгария, Фракия (*колак* — обл. Софии, ИДР; Вакарелски

¹⁶ Ударения в диалектных терминах даются только в случае их наличия в источнике.

1935: 342; с. Гега, обл. Петрича, юго-западная Болгария, запись автора 1998 г.) или хлеб кума (*кумови хлябове, кумови колаци, кумови краваи*), в который втыкали свадебное деревце. На трапезе он занимал центральное место. Хлеб делили между всеми присутствующими по окончании пиршества перед брачным ложем молодых (с. Расник, обл. Перника, АЕИМ № 609- II, запись Т. Колевой).

Оппозиция кислый/пресный. Для каждого из ритуалов болгарской свадьбы выпекались различные по качественному составу хлеба¹⁷: кислый (хлеб на закваске, дрожжах) и пресный хлеб. Приготовление кислых хлебов было обусловлено продуцирующей семантикой всего свадебного обряда. Способность дрожжевого теста расти, подниматься, увеличиваться в объеме, «всходить» (диал. болг. *възиде* — Георгиева 1993: 19) предопределяла повышение плодородия, увеличение богатства, возрастание благополучия семьи (СД 2: 498).

Единое упоминание об отсутствии кислых хлебов на свадьбе зафиксировано в области Кюстендила, причем мотивировкой служило опасение за здоровье молодых: «*Кисел хляб на сватба не се прави, за да не боледуват младите*» ‘Хлеб с закваской на свадьбе не выпекали, чтобы не болели молодые’ (с. Пастра, АЕИМ 609-II, запись Т. Колевой). По мнению Г. Вылчиновой, кулинарное сварение и замешивание кислого хлеба — это изомимичные действия, причем каждое приводит к гниению, тогда как пресная лепешка ассоциировалась с «пресной» (только что вышедшей замуж) невестой и ожидаемым от нее плодородием, что исключало гниение и ферментирование (Гребенарова 1997: 116).

Кислые хлеба были большого размера и богато украшались, что должно было символизировать желаемое изобилие и благополучие. Они готовились для свадебной трапезы и главных участников обряда. Их пекли задолго до обряда, ели остывшими, разрезая на части ножом (ср. термин *пур’азница* — с. Чешнегирово, обл. Асеновграда, ИДР), тогда как пресный хлеб преломляли сразу после приготовления, еще теплым (*пре-ломак* — р-н Тетевена, ИДР).

Употребление пресного хлеба в славянской народной традиции маркировало ситуацию перехода (СД 2: 499). У болгар пресный хлеб принято было печь после рождения ребенка или в

¹⁷ Следует отметить, что для болгарской традиции, в отличие от восточнославянской, не характерны пироги с начинкой. Исключение представляет лишь баница — слоеный пирог с брынзой или зеленью (луком, шпинатом и др.).

случае смерти человека, а также при первом севе, на новоселье, Новый год. Пресные лепешки предназначались невесте и жениху на помолвке, молодой перед выведением к венцу, новобрачным перед брачным ложем. Пресный хлеб выпекала молодая сразу после брачной ночи, для обряда хождения за водой, для посещения родителей после свадьбы. Пресный хлеб — *пита, турта, погача, фудулка, меденик, шугав леп, шуга* (ср. *блага пита, блага баница*) был свадебным.

Пресные хлебы, как правило, не украшали, но всегда сластили: смазывали медом, повидлом, растопленным сахаром (ср. *блага пита, блага баница, медена пита, меденица*). Нередко само тесто для меденика делали сладким, в мед или растопленный сахар опускали куски хлеба при его делении. Признак «сладости» является одной из ведущих характеристик хлеба (и других обрядовых кушаний, например сладкой водки — *блага ракия*, различных сладких блюд — *благо, благи работи*) в свадебном обряде болгар¹⁸. Сладкий хлеб пекли, чтобы «была сладкой жизнь молодых», а хлеб, который готовили после брачной ночи (*блага пита*), служил символом девственной невесты.

Так, в средней и восточной Болгарии пекли пресный хлеб *меденик* (часто тесто специально сластили — Бердянский уезд, Державин 1914: 136), круглый, без украшений, который сверху смазывали медом или повидлом (*да е сладък животът на младите* ‘чтобы сладкой была жизнь молодых’ — Нижняя Тунджа, Даскалова 1984: 171). Калач, предназначенный для невесты на помолвке, посыпали конфетами и кусочками сахара (с. Сырница, обл. Хасково, АЕИМ № 704-II, запись Т. Колевой). А для девичника в доме невесты лепешку мазали медом, «чтобы молодые любили друг друга» (*за да се обичат младите* — обл. Годеча, Ракшиева 1984: 222).

На свадьбе актуальной является скорее не оппозиция кислый/пресный, а оппозиция сладкий/кислый. Подтверждением тому служит материал из северо-западной Болгарии, характеризующий хлеб *ладина турта*, который раздавали женщинам и детям, а один кусок оставляли молодой: «*Она е млогу блага — да е добра невестата*» ‘Она очень сладкая, чтобы была хорошей невеста’; «*Да е блага невестата, както е блага туртата*» ‘Чтобы была сладкой невеста, как сладка лепешка’ — с. Дылги дел, обл. Михайловграда (Елчинова 1989: 115). Использование меда и сахара усиливало главное качество данного хлеба «сладкий», которое можно рассматривать как пожелание и требование, от-

¹⁸ О концепте «сладости» в болгарском языке и народной культуре в целом см.: (Седакова 2000).

правленное в данном случае к невесте — быть «сладкой», т.е. доброй, сговорчивой, послушной¹⁹.

Для характеристики свадебного хлеба актуальной является оппозиция украшенный/неукрашенный. Как правило, главный свадебный хлеб и хлеб, предназначенный куму, богато украшали различными фигурками из теста: птичками (голубками), цветами, полосками, крестами, зигзагообразными линиями, шариками и пр., а также посыпали сахаром, сухофруктами, обкладывали ядрами грецкого ореха, турецким горохом, зернами фасоли, перевязывали гирляндами воздушной кукурузы. В хлеб кума втыкали свадебное деревце, также отличавшееся богатым убранством.

Лишь сведения из северо-западной Болгарии указывают на отсутствие украшенных хлебов на свадьбе: «*Шáрени лéбове за свáтба не е имáло, сáмо прéсни лéбове от кíсело тéсто*» 'Украшенных хлебов на свадьбе не было, только свежие хлебы из кислого теста' — г. Койнаре, обл. Врацы (Ценкуловски 1978: 59). В равнинных селах Врачанского края хлеб украшали только на календарный праздник (*леба се шари за добър ден*), а не для свадьбы, что не было случайным, поскольку расписанные калачи и турты готовили для послесвадебных обрядов, совпадающих с календарными праздниками: украшенный круглый хлеб (*колач*) пекли для молодежи в Юрьев день, для кума — в день св. Стефана и на Пасху (с. Владимирово, с. Кобиляк, р-н Врацы, Елчинова 1989: 115).

Оппозиция сырой/испеченный. Единичны сведения об использовании недопеченного, полусырого хлеба. В болгарских селах Украины лепешка (*пита*), которую семья жениха приносила на помолвку, должна быть недопеченной, полусырой, «чтобы молодые были богатыми» (Бердянский уезд, Державин 1914: 135), что, по-видимому, связано с возможностью изменения состояния неготового хлеба, т.е. существованием динамики развития, предопределяющей нарастание богатства. В области Плевена накануне свадьбы пекли хлеб, который съедали полусырым неженатые парни, не дожидаясь, когда он испечется в пепле (с. Ставерци, обл. Плевена, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева).

В Копривштице во время обряда первого посещения молодыми дома родителей невесты (*повратки*) теща возвращала новобрачным сырой, испеченный *тутманик* в том же блюде, в котором хлеб принесли ей (АЕИМ № 560-II, запись Л. Марковой). Этот хлеб, вероятно, символизировал еще не рожденного, «неготового», но уже зачатого, «замешенного» ребенка молодых.

¹⁹ Ср. сходную мотивировку действий с младенцем в родинной обрядности (Седакова 2000).

Во время свадьбы хлеб без закваски использовали в следующие узловые моменты, ритуально отмечавшие различные ступени «перехода» молодых из одного статуса в другой: в ходе помолвки, во время обряда приготовления свадебного хлеба *засевки*, который знаменовал собой начало свадьбы, при встрече невесты в доме жениха, перед первой брачной ночью и сразу после нее. Пресный хлеб имел в данном случае отношение к конкретной личности (жениха и невесты), символизируя собой и утверждая ее новый социальный статус²⁰. Кислый хлеб, предназначенный различным свадебным персонажам (посаженому отцу, шаферу, старому свату), играл роль в установлении новых социальных контактов и родственных отношений (Георгиева 1993: 17).

ПРИГОТОВЛЕНИЕ СВАДЕБНОГО ХЛЕБА

Свадебный обряд болгар характеризует развернутый комплекс приготовления обрядового хлеба. Ритуализованными оказываются все действия: от сбора и просеивания муки, принесения воды, замешивания теста до преломления только что испеченных караваев или калачей. Такая степень сакрализации хлебных ритуалов вообще характерна для южных славян, однако специальный свадебный комплекс, отмеченный терминологически (*засевки*, *замески*, *квас*, *мелене булгур* и др.), известен главным образом в Болгарии, отчасти в Македонии, Полесье и на Украине, хотя *коровайный обряд* у восточных славян связан преимущественно с сажанием каравая в печь.

Согласно мнению Р. Ивановой, из множества кодов в болгарской свадьбе ведущее положение занимает кулинарный код, формируемый как действиями с уже готовым хлебом, так и самим процессом приготовления хлеба, обрядовыми лицами и предметами, используемыми в ритуале. Основные составляющие компоненты свадебного хлеба (вода, мука, закваска) в ходе обрядового действия получают дополнительное обрядовое значение, сакрализуются (Иванова 1997: 23). Основные требования, предъявляемые к процессу приготовления свадебного хлеба (ритуальная чистота и новизна), касаются как обрядовых лиц (это должны быть девушки-несироты, имеющие обоих родителей, состоящие в первом браке молодухи или беременная жен-

²⁰ У поляков существовал запрет на повторное приготовление свадебного калача для вступавшего в брак вдовца/вдовицы, поскольку они уже совершили переход в статус женатых, что отмечалось выпечанием особого хлеба, и не могли бы сделать это еще раз (Piskorz-Brane-kova 1997: 132).

щина), так и атрибутов процесса хлебопечения, его участников (новые ночвы, сита, белые ведра для воды; травы и цветы, имеющие магическую силу — базилик, самшит; новая одежда персонажей, использование украшений и одежды невесты/жениха и др.) и компонентов хлеба (чистая, белая мука, «чтобы была белой, красивой невеста»; неначатая или «безмолвная» вода — *неначената, мълчана вода*).

Вся последовательность действий, сопровождающих приготовление хлеба у болгар, не всегда бывает представлена в каждой отдельной свадьбе. Чаще всего хлеб выпекают и сразу преломляют. Если для сватовства способ приготовления хлеба не имеет особого значения, то в самой свадьбе это становится главным магическим мотивом, призванным обеспечить деторождение и плодородие в широком смысле. Анализируя символику и роль хлеба в свадьбе, В. Николова приходит к выводу о связи между замешиванием хлеба, коитусом и зачатием человека и о сходном представлении в народной культуре о плодородии природы и плодovitости людей (Николова 1997: 34).

Богатство, благополучие новой семьи закладывали все члены рода, что подтверждают и существующие обряды коллективного сбора зерна для приготовления хлеба (*засевка* — с. Гега, обл. Петрича, запись автора 1998 г.; *на жито* — с. Кономлади, обл. Петрича, Извори 3: 294)²¹. Каждая приглашенная женщина приносила решето жита (иногда смешанного с кукурузой, «чтобы были пестрыми (разными) дети молодых» — с. Дебрене, Огражден, Извори 3: 278), украшенное сверху базиликом. Высыпав зерно на новое покрывало, она катила сито со словами: «*Ягнища, пилища и малки дечинища*» ‘Барашки, цыплатки и малые ребятки’. В селе Баница девушки выбирали одного мальчика, клали его в мешок и над ним просеивали принесенную пшеницу (Извори 3:315). Зерно затем относили на мельницу и мололи вместе с базиликом, отчего хлеб имел приятный запах (Извори 3: 294).

У восточных славян при печении свадебного каравая муку для него также приносили все члены рода (Грушевский 1914: 625; Зеленин 1991: 119). В Полесье (с. Олтуш Малоритский р-н, Брестская обл.) отмечен коллективный сбор муки на свадебный каравай (ПА).

²¹ В Рязанской губернии наутро после сговора от жениха в дом невесты приходили свахи, приглашавшие ее родню «ставить каравай», т.е. замешивать совместное тесто для выпечки большого хлеба. Все по очереди сыпали муку руками в дежу, что имело символический характер. По форме и украшению испеченный каравай был похож на пасхальный кулич, им встречали молодых, приехавших от венца (Воронина 2004: 127).

Просеивание, сеяние собранного зерна (*засяване на жито*) — обряд, в ходе которого имитировали реальный сев хлеба, в семантическом плане дублировал брачный акт молодых и был символическим пожеланием молодоженам иметь много детей.

В свадебном обряде болгар представлен и ритуальный помол зерна, производимый во время обряда *грухане на жито, мелене на булгур, мелене на трахана*, известного в восточных областях Болгарии. Во Фракии фляжкой вина приглашали на подобный обряд *на кешкек* (Вакарелски 1935: 349). В обряде участвовала только неженатая молодежь. Парень и девушка, любящие друг друга, брались вместе за ручку мельницы и мололи зерно, что должно было им обеспечить скорый брак (Странджа: 282). Нередко жениха и невесту кормили вареным свежесмолотым зерном (*булгур* — Николова 1997: 34).

Само приготовление хлеба (*засев, засеульки, замески, квас*), проходившее, как правило, в четверг или пятницу на свадебной неделе, реже в субботу накануне свадьбы, в обоих домах начиналось с ритуального приглашения *на засевки* или *на квас* (Странджа: 282). В селе Калипетрово в области Силистры золовка брала закваску из дома жениха и приносила ее в дом невесты, где замешивала тесто и выпекала хлеб (запись автора 2004 г.). В Страндже обменивались закваской (тестом с дрожжами) из дома жениха, невесты и кумовьев, причем в каждом доме собирали закваску из трех «счастливых» (*честити къщи*), «чистых» (*чисти къщи* — Зайков, Райчевски 1984: 202) или «целых» домов (*на цало* — Родопи: 164), где нет повторно женатых супругов и живы все дети. В результате свадебный хлеб замешивался из теста, собранного в девяти достойных семьях (Странджа: 282)²². Кислое тесто месили в трех домах: жениха, невесты, кумовьев (с. Граматиково, р-н Малко Тырново, Буковинова 1995: 247).

В области Карнобата в юго-восточной Болгарии для хлеба невесты приносили немного кислого теста из дома жениха, после чего выпекали хлеб и говорили, что «два рода замешались» (*замесили са двата рода* — с. Деветинци, Василева 1993: 215).

Празднично одетые девушки отправлялись за водой, затем выбирали три сита и три ночвы в трех «хороших» домах, где супруги состоят в первом браке и их дети живы (Странджа: 281). Вода для свадебного хлеба должна была быть свежей и неначатой, т.е. к которой никто не прикасался (*пресна и неначената* —

²² В Смоленской губернии были известны подобные обряды «соединения»: утром накануне бракосочетания родители невесты, приехавшие к жениху вместе с крестными и гостями, смешивали поровну свою пшеничную муку с мукой сватов, после чего свахи той и другой стороны начинали месить тесто (Листова 1995: 143).

Маринов 1984: 447; с. Чомаковци, обл. Белой Слатины, РКС № 14) или налитой и принесенной в полном молчании (*мълчана вода* — Пирин.: 397)²³.

В северо-западной Болгарии существует целый обряд принесения воды (*ладуване*) для хлеба, причем он известен только в этой части страны²⁴. Обряд совершался в пятницу накануне венчания в доме жениха. Обрядовое лицо *Ладу* (маленькую девочку — несироту, возможно, и родственницу жениха) одевали в одежду невесты (иногда это была сама невеста) и в сопровождении свах, шаферов и музыкантов отправлялись к источнику, где при пении песен и хоро трижды набирали воду, которую разливал музыкант. Ведра несли свахи, причем на сверле. По возвращении процессии Лада выпекала хлеб, который затем смазывала медом (*шугава турта* — Маринов 1984: 454).

Хлеб делили на трапезе, где присутствовали только женщины, девушки и дети. Вначале клали хлеб на венок Лады, после чего девочка преломляла его над своей головой и раздавала присутствующим, но первый кусок предназначался свекрови или невесте. На невесту в день венчания надевали венок и покрывало Лады (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 112–113).

Просеивание муки совершалось сквозь три, семь, девять сит, помещенных одно под другим, в ночвы (три-девять), принесенные из трех домов или купленные специально для этого случая. В северо-западной Болгарии использовали сито и ночвы, которые свекровь дарила невесте на свадьбу (Маринов 1984: 447). В верхнее решето клали изюм, грецкие орехи и серебряные монетки (р-н Пырвомаия, СБНУ 2: 47) или яблоки, груши, сливы и муку, привязывали к нему красную нитку. После трехкратного просеивания муки орехи и плоды из сита бросали высоко вверх, после чего присутствующие собирали их, «чтобы будущие супруги жили дружно» (*да бѣдат сговорни бѣдешите съпрузи* — с. Зелено Дырво, обл. Габрово, РКС № 199). Ночвы клали одни на другие крест-накрест и вертели, пока пели песни (обл. Габрово, Моллов 1988: 65). Иногда ночвы смазывали жиром — «для любви» (*за обич* — с. Зелено Дырво, обл. Габрово, РКС № 199).

²³ Ср. наличие подобных требований, предъявляемых к воде, при выпекании свадебного хлеба в Польше. Там воду приносили на восходе солнца в полном молчании, не оглядываясь. Такая вода называлась «живой» (*żuwa woda* — Bień-Bielska 1959: 74)

²⁴ Подобные обряды зафиксированы Д. Златковичем и А.А. Плотниковой в селах болгарско-сербского пограничья (обл. Горни Висок, Пиротский край). Их подробному анализу посвящена отдельная статья (Златкович, Плотникова 1999: 5–8), а некоторые сведения об обряде отмечены в монографии Панайотовича о Пиротском крае (Панайотовић 1986: 49).

В Страндже перед просеиванием муки в доме парня девушки, готовившие хлеб, инсценировали весь свадебный обряд. Одна из девушек надевала одежду жениха и танцевала хоро, взявшись за руки с одной из участниц ритуала. После третьего обхода танца ряженая подбрасывала свою спутницу к потолку и четырьмя углами дома, после чего изображавшая невесту должна была постоять немного в углах, чтобы настоящая невеста «смогла прижиться в этом доме» (*да хване темел, до живот да е в тоя дом* 'чтобы «схватила» фундамент и до конца жизни была в этом доме' — Странджа: 281). Затем присутствующие девушки изображали приглашение на свадьбу, поход за невестой и возвращение в дом жениха свадебного поезда. По окончании спектакля шаферка снимала одежду молодого и принималась просеивать муку. Просеянную в последний раз муку собирали в одну ночь, «чтобы и плодородие собиралось в одном месте, не рассеивалось» (*да не се разпилява* — Странджа: 282).

Обряд приготовления хлеба у болгар отличается и составом участников, приглашенных специально. Хлеб на болгарской свадьбе пекли незамужние девушки, в отличие от восточнославянской, где его готовили женщины, состоявшие в браке. Как правило, выбирали девушек из «полных» семей (*целокупни моми, с живи родители* — Дупница, СБНУ 8: 65; Фракия, Вакарелски 1935: 344). Для замешивания и «опевания» теста обрядовыми песнями (*да напеят тестото*) приглашали три, пять, семь девушек (Родопы, Зайков, Райчевски 1984: 202). В районе Малко Тырново хлеб выпекали по две девушки со стороны жениха и невесты, являвшиеся первенцами у родителей, состоявших в первом браке (с. Граматиково, Буковинова 1995: 247). В обл. Карнобата хлеб пекли девушки — «первые» или «последние» (*пръвни, сетни*) дети в семье (Василева 1992: 189; Капанци: 180).

При замешивании хлебов присутствовали не только девушки (*сеячки, засевки, месачки, песнопойки*), но и мужчины (шафер, знаменосец), редко жених (обл. Пырвомайя, СБНУ 2: 47), и дети (мальчик, девочка и мальчик), тогда как в обыденной жизни приготовление хлеба считалось чисто женским занятием²⁵. Одни и

²⁵ В Полесье хлеб выпекают женщины, состоящие в первом браке, ни в коем случае не вдовы, т.е. способные еще рожать. Мужчин высмеивают, обливают водой, обсыпают мукой, бьют хлебными лопатами и изгоняют. Бьют лопатой по голове и невесту: сколько раз ее стукнут, столько у нее будет детей. Как и во время родин, женщины, хранительницы плодородия, на один вечер берут власть над мужчинами. Подобная инверсия ролей отмечает начало переходного обряда, инверсией же — появлением ряженных — свадебный цикл и заканчивается (Кабанова 2001: 164).

те же лица готовили хлеб в доме жениха и невесты. Однако, если действия совершались одновременно в обоих домах, то у девушек тесто замешивали ее дружки.

У участников обряда были особые атрибуты. Девушки *замесарки* нередко одевались в одежду жениха или невесты (Странджа: 281, 282). В области Силистры одна из девушек облачалась в венчальное платье молодой (СБНУ 8: 82), в р-не Самокова — надевала украшения невесты (СБНУ 6: 32), в Пловдивском крае — одежду из приданого молодой (с. Белозем, ПК: 221), а в селе Васил Левски золовку покрывали вуалью невесты (ПК: 221). В Шуменском округе одну из певиц со стороны обрученной наряжали невестой, а другую — женихом. Они отправлялись за водой, причем «молодая» несла коромысло с ведрами, а «молодой» — топор. По возвращении от источника ставили ведро с водой между двумя ночвами, в одну «жених» сеял муку, а в другой «невеста» замешивала тесто для меденика (СБНУ 42: 286).

В Родопах главную роль при замешивании теста играл шафер: ему давали букет с кольцом невесты, которым он брал и перемешивал муку и воду. Пока шафер «заквашивал» хлеб (*хващал кваса*), будущая невеста должна была его охранять (Мишев 1892: 56–57). В районе Широкой Лыки при этом осыпали мукой всех присутствующих, а в доме невесты — и ее саму, «чтобы были белокожими (красивыми) дети молодых» (*да са бели децата на младите* — Николова 1911: 165–166).

Иногда шафер мог присутствовать символически: его замесали мужские атрибуты одежды на девушке, готовившей хлеб: шапка с петушиным пером, пояс и нож жениха (например, у *аралин* в обл. Кюстендила, Захариев 1963: 372), хозяйственные предметы, связанные с мужской деятельностью (весы или треножник, привязанные к спине шаферки во время замеса хлеба — с. Пирин, обл. Благоевграда, Пирин.: 398), предметы с «мужской» и «брачной» символикой: гвоздь, сверло, ярмо, упряжь (обл. Годеча, Ракшиева 1984: 222). В юго-западной Болгарии сестре жениха (*зълва*), месившей тесто, к спине привязывали весы, очажный треножник и столик. Пока длилось просеивание муки, предметы позвякивали, а присутствующие девушки пели обрядовые песни (Иванова 1984: 50).

В области Перуштыцы тесто замешивала сестра жениха (*зълва*), надевшая шапку молодого²⁶. Черпая каждый раз муку, она старалась не закрывать сито, чтобы «свадьба брата не закрыла путь ее свадьбе» (*да не затвори нейната женитба батя ѝ*). Запрещалось также ударять (*пласка*) руками сито, чтобы

²⁶ Ср. подобные действия в украинской свадьбе.

«молодожены потом не ругались и не били друг друга» (*младожениците да не се карат и плясат после* — Гъльбов 1894: 57).

В Копривштице первым просеивал муку знаменосец (*пряпорчия*), сидевший на конском седле. На голову ему клали венок, на плечо вешали красный пояс, а за пояс парню затыкали оглоблю и железную палку. Знаменосец сеял муку, покачивая сито. Затем те же действия повторяли девери, а старшая сестра жениха замешивала тесто (Груев 1895: 827). В северо-западной Болгарии во время просеивания муки на седле сидел шафер (*десен девер* — Маринов 1984: 448).

При замешивании теста нередко присутствовали дети. Обычно это был маленький мальчик. Например, в северо-восточной Болгарии, пока длилось замешивание, он (*деверче*) держал горящую свечу (Капанци: 180). Тесто, замешенное для хлеба *руманик*, обвивали вокруг куста шиповника (Айтос, обл. Бургаса, Янева 1989: 119).

Приготовление хлеба было метафорой полового акта: при замешивании теста, как уже говорилось, участвовали шафер, использовавший предметы с фаллической символикой (свирель, дудочка, скалка, оглобля, ветка растения, молоток), и золовка (*зълва*), одетая в одежду невесты и ее украшения, которая проделывала в муке отверстие, куда шафер наливал воду через свирель или кольцо жениха (Иванова 1984: 182). В области Кырджали в Родобах мальчик дул в воду, приготовленную для замешивания теста так, чтобы вода булькнула, после чего трижды замешивали тесто, а затем пекли хлеб (Родопи: 164). В Пловдивском крае муку сеяли сквозь два кольца обрученных (с. Неделево, ПК: 221) или сеяла золовка, а шафер размешивал муку оглоблей от ярма (с. Триводици, ПК: 221).

Разыгрывание процесса соития подтверждают и уже упоминавшиеся недвусмысленные действия персонажей в ходе ритуала, равно как и объявление ожидаемого результата — рождения ребенка: *Пет машки, три женски; мома, момче* 'Пять мальчиков, три девочки (обл. Самокова, СБНУ 6: 32); 'девочка, мальчик' (Иванова 1984: 182)²⁷. Иногда при завершении просеивания муки катают мальчика по одеялу, постеленному под ночвами, «стряхивая» затем ребенка на пол (г. Златица, обл. Софии, Младенов 1993: 32).

Свадебный обряд имеет ярко выраженный «программирующий» характер: он определяет жизнь молодых и их судьбу, характер и пол их детей. Пожелание будущего потомства является

²⁷ В Полесье изготовление хлеба метафорически описывается как половой акт, ср. речевые формулы: «*Піечка регочэ, корова я хочэ, коровайночки дбайте, до печы давайте*» (с. Олтуш, ПА; Кабакова 2001: 163).

доминирующей мотивировкой множества действий при выпекании хлеба. Тесто для меденика замешивали мальчик и девочка, «чтобы у молодых рождались различные по полу дети» (Родопи: 164). В селе Болярци пятилетний мальчик размешивал двумя руками тесто с помощью полого тростника, чтобы «молодые узнали счастье в жизни» (*за да видят хаир (добро) младите през живота си* — обл. Родопы, Маринов 1989:26). При просеивании муки в сито складывали орехи и конфеты, «чтобы были разговорчивыми дети новобрачных» (Родопи: 164). В болгарских селах Украины муку просеивали связанные между собой платком и полотенцем мальчик и девочка, символизовавшие брачный союз молодых (Демиденко 1970: 69). В Копривштице готовили специальные хлебцы *мъжки кравайчета*, «чтобы у молодых рождались мальчики» (АЕИМ № 560-II, запись Л. Марковой). После приготовления теста девушка, месившая его, вылиwała воду после мытья рук под плодоносящую яблоню, приговаривая при этом: «*Както е родовита ябълката, така да са родовити и младоженците*» ‘Как плодоносит яблоня, так пусть плодятся и молодожены’ — обл. Пырвомаия (СБНУ 2: 48).

Все действия, составлявшие обрядовый комплекс приготовления хлеба, следовали одно за другим непрерывно (от просеивания муки до поедания готового хлеба), сопровождаемые песнями и хороводами, что усиливало продуцирующую семантику хлеба. Во Фракии, пока *меденик* выпекался в печи, вокруг нее девушки танцевали танец *хоро*, сопровождаемый обрядовыми песнями (Вакарелски 1935: 57).

Сразу после приготовления один из хлебов использовался в заключительном обряде комплекса — *разчупване, ломене на питата (погачата, меденика)* ‘ломание лепешки, каравая’, другие сохранялись до дня венчания. Еще горячий хлеб преломляли посреди хоро и раздавали присутствующим девушкам, женщинам и детям разного пола, «чтобы были разными дети молодых» (*за да шарят децата на младите* — р-н Пловдива, ПК:221), а также шаферу и неженатым парням, если они участвовали в ритуале. Нередко *меденик* разламывали над головой жениха, в случае, если замески проходили в его доме, а шафер в это время лил сверху воду «для богатства дома» (Перуштица, Родопи:165) или «для изобилия молодых» (*за изобилие на младите* — Дары-Дере, обл. Родоп, РСт 4: 28)²⁸.

²⁸ Показателен в связи с этим и обряд преломления свадебного хлеба (*ломене косичњяка*) в восточной Сербии, совершаемый после снятия фаты с невесты. Тогда выносили на двор хлеб *косичњяк*, а присутствующая молодежь бросалась к нему, стараясь отломить кусок. В это время старики производили различные звуки: блеяли, мычали, ржали

Особое значение придавалось украшению свадебного хлеба. В некоторых областях Болгарии оно было даже обрядово и терминологически маркировано (*редене колачи, месене и шарене свака, месене гълъбник и правене гълъби, месене и шарене гургурушки* 'украшение калачей; замешивание и украшение хлеба *свака*; замешивание хлеба *гълъбник* и делание голубей; замешивание и украшение горлиц' — **Иванова 1984: 55**), в нем принимали участие, как правило, только женщины и домашние.

Специальное внимание уделялось хлебам, в которые втыкалось свадебное деревце, отличавшееся также богатым убранством. Они были наиболее украшенными. Подобное изобилие украшений (изюм, другие сухофрукты, конфеты, сахар, цветы живые и из теста, сусальное золото) призвано было обеспечить молодым сытую и богатую жизнь. Показательны в связи с этим и глаголы, обозначающие процесс украшения: хлеб «расписывают», «пестрят» (*шарят, пѣстрят*). Например, *меденици* в области Карнобата смазывали сверху сахарной водой, посыпали инжиром и изюмом, разрисовывали вилкой (*напѣстрят*) или початком кукурузы, символизировавшим фаллос > плодородие. На верхнюю лепешку клали серебряный браслет, красную шерсть (символ богатства и апотропей)²⁹, базилик, чашку с вином и букет (зеленые растения — символ здоровья, молодости), которым размешивали муку (Василева 1993: 214). Мука и вино в народной культуре являются устойчивыми символами богатства и плодородия. Позолотой покрывали лепешку для помолвки (*погача вараклия* — г. Кюстендил, Любенов 1887: 76) и хлеб, предназначенный родителям невесты после брачной ночи, если невеста оказывалась девственной (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 122)³⁰.

В юго-западной Болгарии калачи для «кума» украшали змеевидными полосками из теста (змея ассоциировалась с подземным миром предков — подателей земных благ, ср. Гура 1997: 286; она же считалась духом-покровителем дома и семьи, полей и виноградников, растительности и плодородия, источников и воды — **Иванова 1997: 26**) или фигурами, напоминавшими свастику, имевшими солярную символику (с. Пирин, **Иванова 1984: 56**). Наименее изоциально была украшена поверхность лепешки, предназначенной

как кони, — «чтобы у молодых плодился скот» (*те да млади имају срећу у стоку* — Црни Врх, Княжевац, Радовановић 1995: 137).

²⁹ Нередко свадебный хлеб, предназначенный куму (*кумова кукла* — село Горна Росица, обл. Габрово, АЕИМ № 994-II, запись Я. Райдовой), невесте или приготовленный ею (*колак* — Родопы, Райчевски 1984: 203), украшали красной нитью, служившей апотропеем. В обрядах после брачной ночи подобный хлеб был свидетельством девственности невесты.

³⁰ Подробнее о символике золотого в образе невесты см. в главе I.

для преломления сразу после выпекания: она была круглой формы с тремя шариками из теста посередине (с. Пирин).

Некоторые элементы убранства свадебных хлебов имели яркую любовно-брачную символику. Например, *гълъбник* в западной Болгарии (основа деревца кума *бахча*) украшался фигурками птиц из теста, чаще всего голубей (*галаб'е*), глаза которых делались из красных зерен кукурузы³¹. Во время украшения пели песню, представлявшую собой диалог девушек с голубями, летавшими на двор кума (СБНУ 45: 196). В селе Селановци, Оряховско молодых встречали в доме жениха с караваем для невесты, украшенным птичками, чтобы новобрачные жили дружно и имели потомство (*да се сговарват и да имат деца* — запись автора 2004 г.). Голубь в славянском свадебном обряде являлся устойчивым символом брака (Гура 1997: 615). Птичками из теста украшали и *кумов хляб* в области Габрово (с. Радковци, АЕИМ № 994-II, запись Я. Райдовой). *Колак* во Фракии расписывали обручальным кольцом невесты (Вакарелски 1935: 342).

Часто основной мотивацией при украшении хлеба было не только обеспечение изобильной, полной жизни молодым, но и предопределение деторождения, для чего использовали «инструменты» (орудия) для украшения хлеба с мужской и женской символикой: кукурузный початок, веретено, шило, вилка, кольцо невесты и др. Использование зерен фасоли (белых и черных) для украшения лепешки невесты ассоциировалось с увеличением (*наедряването*) богатства³², а также с «полнотой» (будущей беременностью) невесты. В Перуштице питу украшали дырочками, сделанными при помощи полного веретена (с шерстью), чтобы «стала полной, беременной, невеста» (Гълъбов 1894: 56). Калачи в юго-западной Болгарии украшали с помощью шила для кожи или полого тростника — сколько дырочек будет на калачах, столько детей будет иметь новобрачная (с. Баница, Извори 3: 315). Показателен и тот факт, что от свадебного хлеба должна была отломить кусочек беременная женщина «для пользы молодых» (*за полза на младоженците*), чтобы жизнь их была полной и молодая тоже забеременела (АИФ № 170, обл. Пазарджика, запись Ст. Яневой)³³.

При украшении хлеба нередко использовали базилик, который обладал, согласно народным представлениям, особой маги-

³¹ Фигурками голубей из теста украшали и свадебный каравай у русских на Дону, в Белоруссии и на Украине (СД 2: 463).

³² Ср. сходную символику в праздновании дня св. Андрея, когда день увеличивается *наедрява*.

³³ В Поморавье в Сербии тесто для свадебного хлеба замешивала беременная женщина, чтобы обеспечить плодовитость невесты (СД 2: 464).

ческой и продуцирующей силой (СД 1: 131–133). Так, в Родопах бытовало поверье, что Богородица зачала, лишь понюхав это растение (Зайков, Райчевски 1984: 203).

Ведущими мотивами обряда приготовления свадебного хлеба у болгар являются: мотив «новизны» (новой семьи, новой жизни, новых родственных отношений), поэтому для ритуала готовят новую закваску, используют новые предметы, «неначатую» воду (*неначената*); мотив «заквашивания» (свадьбы, семьи, ребенка), «засеивания» (оплодотворения земли и невесты), создания плодovитой семьи, а *gesp.* и будущего урожая (так, использование вегетативных качеств зерна, посыпание им, наделяет плодovитостью и жизненной силой). Наиболее значимым для болгарской свадьбы можно считать мотив «сладости», «благости» (будущей жизни молодых и невесты в новой семье: *да е сладък животът на младите, да е блага невеста* ‘чтобы сладкой была жизнь молодых, чтобы сладкой была невеста’, — ср. повсеместное использование меда или повидла для хлеба *меденик*, употребление сладкой воды при замешивании хлеба в обл. Бургаса, разнообразные украшения из конфет и других сладостей на хлебе). Мотив «соединения» молодых и их семей также находит свое выражение в ритуалах со свадебным хлебом: оба дома обмениваются закваской для хлеба и готовыми лепешками; при замешивании теста в него опускают связанные перстни молодых; к свадебному знамени прикрепляют букет, перстень и яблоко, которые использовали при приготовлении хлеба. Безусловно, определяющим является мотив «богатства» и «благополучия» молодых и всего села. Так, богат оукрашенный каравай, служащий основой для свадебного дерева и символизировавший изобилие, специально выпекают «для урожая» (ср. также и не поддающиеся исчислению мелкие предметы и зерна, которыми посыпают муку и украшают хлеб). Показательна в связи с этим народная мотивировка приготовления и преломления свадебного хлеба: «*Тва е за булдук, да са ражда млогу житу, да са раждат млогу деца*» ‘Это — для урожая, чтобы рождалось много пшеницы, чтобы рождалось много детей’ (обл. Кырджали, Родопы, Михайлова 1996: 77).

Таким образом, большое количествоготавливаемых хлебов и все ритуальные действия, производимые при изготовлении свадебного хлеба, — сбор зерна и его помол, приготовление закваски, просеивание муки, замешивание теста, выпекание и преломление хлеба — были направлены на обеспечение богатой жизни молодых и рождение потомства у будущей семьи.

Заметим, что существующие материалы, иллюстрирующие обрядовое приготовление зерна для свадьбы и выпечку хлеба (наряду с другими признаками — некоторые обряды, персона-

жи, реквизит), позволяют выявить два типа свадебной обрядности на территории Болгарии: восточноболгарский тип, для которого характерны ритуализованный помол зерна (*грукане на жито, грованки, чукане, мелене на булгур*) и ритуальное просеивание муки, и западный вариант (*замески, заквасване, квас*), где более значимыми оказываются действия вокруг замешивания теста (*кваса*) (ЛК: 380). Кроме того, для этого типа обрядности актуально использование «конских» принадлежностей при замешивании хлеба: шафер сеет муку, сидя на седле, или «седляет» коромысло (ср. Маринов 1984: 448).

ФУНКЦИИ ХЛЕБА

В ходе свадебного обряда хлеб может выполнять различные функции: практическую, эстетическую, коммуникативную, знаковую (маркирующую), продуцирующую, апотропеическую, магическую³⁴.

Калач (круглый хлеб с отверстием) был символом брака, наряду с другими кольцевидными предметами: обручальные кольца, венки (СД 2: 440). Обмен хлебом на свадьбе символизировал объединение семей или мог иметь характер договора³⁵ (ср. обмен частями лепешки между отцами молодых на помолвке, после чего отказ от свадьбы был невозможен)³⁶. «Связь» между обрученными парнем и девушкой скрепляли путем синдиасмической (соединительной) магии: они пили из одной чашки, одновременно делили лепешку и вместе съедали ее (Вакарелски 1939: 21). В Пловдивском крае существовал обряд совместной трапезы молодых перед выводом невесты из родительского дома (*зарáнюване, захрáнуване* букв. 'кормление', ПК: 227), состоящей из каравая, баницы и меда. Один из каравая в странджанских селах также служил для «связывания» молодых. После венчания новобрачные просовывали руку сквозь его отверстие: невеста — левую, жених — правую (Кариоти: 125). На свадебной трапезе молодожены кормили друг друга хлебом и поили водой (с. Две Могилы, г. Бяла, р-н Русе, РКС № 213). А в области Софии перед входом в дом жениха молодые обменивались калачами, висевшими у них на поясе во время венчания (Соф.: 215).

³⁴ Ст. Янева выделяет три основные функции обрядового хлеба: практическую, эстетическую, коммуникативную (Янева 1989: 44).

³⁵ У украинцев обмен хлебом между сватами и родителями невесты был знаком согласия на брак (Волков 1890: 153).

³⁶ По мнению Н. Сумцова, у восточных славян хлеб также был символом брачного союза и внешней формой его юридического закрепления (Сумцов 1885: 135).

Кроме того, деление хлеба, соединение хлебов³⁷ и их частей, смешивание компонентов теста (закваска, мука), принесенных семьями жениха, невесты и кумовьев, призваны были установить новое родство между ними, закрепить его (Манолова 1984: 184).

Хлеб в свадебном обряде болгар является символом общей и личной доли, состоявшегося брака или неудавшейся помолвки (обл. Годеча, Ракшиева 1984: 219).

Для свадебных караваев характерна, прежде всего, брачная символика, однако в некоторых случаях отчетливее проявляется их значение как женского символа. Например, каравай *меденик* и *гонен колак* разрывают неженатые парни, *невестин колак* надевают на правую руку молодой, сквозь отверстие этого хлеба поят новобрачную, небольшой каравайчик надевают на горлышко фляги с вином шафера, вешают на древко свадебного знамени, на шею свадебному петуху *заложника*, в большие караваи кума втыкают свадебное деревце и т.п. (Янева 1989: 60). Одновременно с этим перечисленные сочетания предметов представляют собой общий символ единства мужского и женского начала. В некоторых случаях хлеб выявляет не только женскую символику (когда он предназначен неженатым парням), но и мужскую символику, если его пекут для незамужних девушек. С девичьей символикой связаны некоторые детали украшения хлеба. Например, хлеб *косичняк* представлял собой косу из теста или убирался плетеными полосками.

В контексте болгарского свадебного обряда находит свое отражение культурная метафора «хлеб — человек», которая проявляется в первую очередь в народных представлениях о замешивании и печении хлеба как о зачатии и рождении ребенка³⁸, а также ассоциируется в некоторых случаях с невестой.

³⁷ Ср. обряды в русской традиции: от хлеба невесты и жениха отрезали по куску, которые складывали вместе, обвязывали красной лентой и ставили на стол (Бельский уезд, Листова 1995: 142). В Нижегородской губернии дружка разрезал привезенный от жениха каравай и лежащий на столе хлеб невесты, составляя из них два. Один оставался у невесты, другой дружка увозил с собой (Листова 1995: 143). У русских Поволжья одновременное откусывание от части одного каравая женихом и невестой при встрече в родительском доме жениха имело целью соединение и сближение молодых, равно как и поедание одного каравая представителями двух брачных сторон (Зорин 2001: 142),

³⁸ В родинной обрядности болгар известны табу на действия с хлебом, в основе которых — то же метафорическое тождество: хлеб = человек. Например, избегали украшать хлеб (делать на нем дырочки), предназначенный для новорожденного, чтобы у него не было отметин на лице, когда он заболит оспой (Янева 1989: 31). Ср. также наименования теплого хлеба — *душа*, *душичка*, связанное с представлениями о теплом

Перед выводом невесты из родительского дома она вставала на покрывало, а сразу после ее ухода женщины катали по нему три каравай и мальчика. Караваи заворачивали в покрывало, чтобы «не осталась пустой постель молодых» (*да не остане празна постелята* — обл. Панагюриште, Вакарелски 1961: 70). В северо-западной Болгарии свекор, отправляясь за невестой, брал с собой флягу вина, хлеб и маленькие хлебцы (*туртички*), «чтобы у молодых были дети» (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 118).

Когда невеста входила впервые в дом мужа, ей давали поддержать нескольких детей, которых молодая одаривала хлебцами (*шарено колаче*). Затем перебрасывали калачик с колен новобрачной (точнее, лона — *скут*) на колени жене старшего брата жениха, приговаривая при этом: «Мальчик, девочка» (с. Пирин, обл. Благоевграда, Извори 3:328). В селе Железна, община Чипровцы, молодуха входила в дом мужа, неся в торбе для ношений новорожденного ребенка (*цадилка*) хлеб — символ будущего потомства (соб. зап. 2000 г.). При преломлении главного хлеба *кумови колаки* молодожены растирали кусочки в крошки, «чтобы у них рождалось много детей» (*та да им се раждали много деца* — с. Краводер, р-н Врацы, Манкова 1982: 136).

По окончании свадебной трапезы в Пиринском крае гости танцевали хоро, в которое включалась и кума, держа на голове форму для хлеба. Присутствующие ее спрашивали: *Що си наточила?* 'Что ты раскатала (как тесто)/замесила?'. А кума отвечала: *Кумци и кумичета, мъжки деца* 'Крестников и крестниц, мальчиков' (с. Добырско, Пирин.: 405).³⁹ Во Врачанском крае, встречая молодую сноху, свекровь трижды подавала через порог невесте хлеб, что синонимично действиям с новорожденным после крещения (Гребенарова 1997: 118).

Хлеб, в представлениях болгар, мог символизировать и молодоженов. Так, в селе Голяма Желязна в Ловечском крае существует верование, что с хлебами, оставшимися от свадьбы, молодая должна ходить только на «веселые собрания» (не на похороны), чтобы «были здоровы новобрачные» (ЛК: 399). При замешивании хлеба старались, чтобы сита не стучалась друг о друга, иначе молодые будут ссориться, ругаться после свадьбы (Иванова 1984: 51)⁴⁰.

хлебе, имеющем душу. К хлебу прикасались, лишь когда он остывал, когда «душа уходила в поле» (обл. Михайловграда, Янева 1989/2: 179).

³⁹ Подобные ритуалы известны и другим славянам. У словаков на следующий день после венчания кухарка заворачивала свадебный хлеб *radostnik* в полотно и несла его на спине, говоря, что несет невестинго ребенка (г. Нитра, СД 2: 463).

⁴⁰ В Белоруссии каравайницы месили тесто для свадебного кара-

Показательным нам кажется использование глаголов, традиционно соотносимых с состоянием хлеба, точнее кислого теста (*втасвам* 'подходить'), в отношении невесты. Так, при отказе сватам говорили, что девушка еще мала, «не дошла, не созрела» (*мáлка ѝе, бѝче не фтáсала* — с. Отманери, обл. Ксанти, Кирил 1960: 19). Ср. и термин *прянна булка*, т.е. свежая, новоиспеченная, обозначающий молодуху до года после свадьбы (Гребенарова 1997/2: 273).

В Софийском крае лепешку, оставшуюся от помолвки, бережно охраняли. Верили, что если кто-нибудь продаст хлеб до того, как отец жениха заплатит выкуп за невесту (*прид*), то молодая окажется недевственной (с. Бусманци, Соф.: 207).

Хлеб *руманик* в селе Винарско, район Айтоса (область Бургаса) покрывают красным покрывалом *вала*, имеющим сходную форму, цвет и название с покрывалом невесты *вало* (Янева 1989: 120).

При ритуальном делении каравая и баницы женихом, когда молодой вырезал середину хлеба, присутствующие его призывали «забить нож глубже», что недвусмысленно указывает на ассоциации с брачным актом (Янева 1989: 36). Преломление хлеба женихом на правом колене также символично. В индоевропейской культуре колено отождествлялось с гениталиями (Маразов 1999: 30), поэтому система родства исчислялась «коленами» (ср. выражение «до седьмого колена»). Преломление женихом лепешки (предметной персонификации невесты) на колене символически изображало дефлорацию невесты.

Нередко в болгарском свадебном обряде хлеб выполняет знаковую функцию и служит для передачи определенной информации: лепешка у сватов свидетельствует об их намерении сроднить две семьи; принятие невестой хлеба сватов, равно как и перебрасывание его невестой через голову (обл. Казанлыка, Арнаутов 1931: 34), означало согласие на брак (Бердянский уезд, Державин 1914: 136). Поднесение невесте лепешки с дарами от жениха отмечало начало помолвки (Бердянский уезд, Державин 1914: 135); дарение украшенного букетом калачика — приглашение на свадьбу; калач, посланный невестой свите жениха, был знаком ее готовности к выходу (Зайков, Райчевски 1984: 203); целый или намазанный медом хлеб, посылаемый в дом родителей невесты после брачной ночи, — добрый знак о целомудрии их дочери, тогда как надломленный хлеб, не украшенный позолотой и красной нитью, свидетельствовал о недевственности невесты.

вая не кулаками, как для обычного хлеба, а ладонями, чтобы будущий муж не поднимал руку на жену (Новгородский 2004: 177).

Продуцирующая функция хлеба в свадьбе проявляется в ритуалах его приготовления, но не ограничивается ими. Например, в Родопах после помолвки девушка на ночь клала дар жениха на хлеб «для плодородия» (*за берекет* — Родопи: 157). А в области Смоляна молодые тайно поили водой, в которой мыли руки девушки, готовившие хлеб, чтобы предохранить новобрачных от бесплодия (Шишков 1908: 249). В северо-восточной Болгарии бытовало поверье, что быстрее всех выйдет замуж та девушка, которая первой замесила тесто для *меденика* (с. Ботево, р-н Добрича, Янев 1995: 199).

Иногда хлеб выполняет функцию жертвоприношения, например, деревьям, когда зарывают хлеб *кукла* в корни куста, от которого отрезали ветку для свадебного знамени (Вакарелски 1939: 37). В районе Панагюришта после приготовления теста для свадебного хлеба часть закваски заворачивали в скатерть и клали на потолочную балку (Вакарелски 1961: 66) в качестве дани домовым духам. В северо-западной Болгарии невеста, войдя в дом мужа, несет к дымоходу хлеб *кукла*, имеющий антропоморфную форму, где преломляет его, оставляя «голову» для обрядового блюда (*нопара*), приготовляемого во вторник после свадьбы (Арнаутов 1931: 111)⁴¹. Разламывание хлеба сопровождается выливанием вина в очаг, которое совершает одна из свах. Это ритуальное действие ассоциируется с погребальным обрядом, где поливание могилы вином — один из обязательных моментов. Преломление хлеба *кукла* и раздачу его у очага можно трактовать как жертвоприношение предкам, а сам хлеб выступает здесь в качестве ритуального двойника невесты. Жертвуя «хлеб-двойник»⁴², невеста стремится получить расположение домашних духов и приобщиться к новому дому и семье.

В ходе свадебного обряда хлеб мог выполнять функции апо-тропея: в северо-западной Болгарии пекли хлеб *шугава турта*, которая предназначалась для защиты молодых от вредоносной магии во время первой брачной ночи (Янева 1989: 61). В Северном Поволжье перед отправлением свадебного поезда дружки трижды обходили его с хлебом и плетью. Оберегом служил и специально украшенный каравай, который ставили на стол во время свадебных пиров (Зорин 2001: 142).

⁴¹ В области Битола в Македонии зафиксирован хлеб антропоморфной формы *гугувка*, украшенный изюмом и кусочками сахара (Марушевски 1981: 479).

⁴² В северо-западной Болгарии во время обряда кумления (*кумичене*) на *Куклинден* девушки на выданье пекли хлебцы *кукли*, которым давали имена участниц (*наричат*), а затем пускали их по воде (Маринов 1984: 135, 136). Таким образом, в обряде хлеб отождествлялся с девушками.

Свадебный хлеб нередко использовался в любовной магии и гаданиях. Молодожены должны были посмотреть друг на друга сквозь свадебный калач, чтобы «соединиться навеки»⁴³. Если через свадебный хлеб посмотрят парень и девушка, то они обязательно поженятся. В районе Белоградчика подобным образом объединяли молодых: если один из них не был согласен на брак, то после этого действия молодые считались обвенчанными (Янева 1989: 27). Во время свадьбы молодожены, разламывая свадебный каравай, гадали, кто будет главой в доме: им должен был стать тот, кому достанется большой кусок (болгары Украины, Демиденко 1970: 68)⁴⁴. В северо-западной Болгарии жених и невеста делили лепешку на две части, а по величине куска, доставшегося каждому из обрученных, гадали о преобладании детей того или иного пола в молодой семье (обл. Врацы, Манкова 1981: 130)⁴⁵.

В селе Крушево в области Карнобата по крошкам, упавшим при ударе деверем двух половинок *меденика* одна о другую, гадали о количестве детей у молодоженов (Василева 1992: 189). На свадебной трапезе новобрачным давали отломить кусок медовой лепешки (*медена пита*), следя за выбором молодых: если отломят середину, то родят девочку, если край — мальчика (с. Ботево, обл. Добрича, Янев 1995: 202).

На 40-й день после свадьбы невеста впервые посещала церковь, где кума преломляла хлеб. Если большая часть оставалась в правой руке, считалось, что год будет урожайным. Оставшуюся часть раздавали женщинам, состоявшим в первом браке (Странджа: 290).

Хлеб ассоциировался с человеком и в снотолкованиях. Например, в селе Копиловци, в районе Берковицы, говорили, что если видишь во сне хлеб, который вносят в дом, значит, в дом придет человек или женится кто-нибудь из детей. Подобные поверья связаны, вероятно, с практикой гадания неженатой молодежи о суженом/суженой, при котором клали хлеб под подушку, чтобы увидеть его во сне (Янева 1989/2: 179). Так поступа-

⁴³ На Украине, ожидая жениха, невеста должна была посмотреть (*дивитись*) на него сквозь хлеб *дивень*, чтобы соединиться со своим суженым (Волков 1890: 170).

⁴⁴ В области Преспы в Македонии делали две закваски для хлеба — чья быстрее взойдет, тот будет счастливее в браке. Прикосновение к хлебу *плетеница* или кусочку от него обеспечивало девушкам скорый брак (Спировска 1982: 63).

⁴⁵ В России стоявший на столе свадебный пирог-рыбник старались разрезать, не поворачивая: иначе жизнь не в ту сторону повернется (Воронина 2004: 129).

ли с хлебом *кукла*, который раздавали парням и девушкам при снимании вуали с невесты (с. Селановци, обл. Оряхово, запись автора 2004 г.).

Для свадебного обряда болгар и его терминологии релевантной оказывается предназначенность хлеба определенному лицу, причем степень релевантности данного признака варьируется в зависимости от конкретного ритуала. Особенно она высока в обрядах главного свадебного дня — дня венчания. Терминологически маркированными оказываются только хлеба, соотносимые с главными персонажами в следующей иерархии: невестой, кумом, женихом, кумой, деверем, старым сватом, золовкой, гонцами, детьми, заложником, музыкантом, новобрачными, родителями невесты. Хлеб, выпекаемый сватам, для обмена между семьями в предсвадебный и послесвадебный период, брадобрею, девушкам, заплетающим невесту перед свадьбой, имеет видовые названия (*пита, турта, погача, кравай*).

Наибольшее число хлебов дарили невесте на всех этапах свадьбы: на помолвке, при обрядовых посещениях дома девушки женихом или его родственниками до свадьбы, в день венчания (для облачения молодой, для сундука с приданым), во время венчания, при входе в дом мужа, по пути к источнику после брачной ночи, при посещении дома родителей.

Посаженому отцу дарили хлеб при приглашении на свадьбу, на трапезе или после нее, в ходе ритуальных послесвадебных посещений молодыми дома кума и в календарные праздники (особенно первого года после свадьбы). Кроме отдельных хлебов, на свадьбе куму предназначалось и свадебное деревце, основанием которому служили три хлеба. Быть частью свадебного деревца, составляя с ним единый символ, — одна из функций хлеба в свадьбе⁴⁶.

ДЕЙСТВИЯ С ХЛЕБОМ

Хлеб является объектом различного рода действий, направленных главным образом на соединение молодых и их семей и обеспечение деторождения. Действия, однако, не всегда бывают терминологически маркированы. Наиболее разнообразные действия с хлебом зафиксированы в западной Болгарии и Родопах.

Хлебом обмениваются (матери молодых при взятии невесты — обл. Софии, Велчева 1975: 68; кусками меденика — с. Огнен, с. Деветинци, с. Чубра, обл. Карнобата, Василева 1992:

⁴⁶ У восточных славян нередко свадебное деревце отсутствовало, а украшения из цветов, ягод и пр. были скорее, наоборот, частью хлеба. Так у белорусов хлеб украшали зеленью, ягодами и цветами (Новгородский 2004: 177).

189), приглашают на свадьбу (посаженого отца — обл. Софии, Велчева 1975: 68; других участников и гостей — с. Пишманкьой, р-н Одрина, Шишков 1911: 202); хлеб выкупают (кум); несут во главе свадебного шествия (свекор — с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ II № 134), одаривают участников свадьбы, надевают на свадебное знамя, флягу и петуха; благословляют молодых (кум в с. Белица, Санданско, Извори 3: 390); высоко поднимают при делении (с. Мраченик, ПК: 221); «кормят» молодых в церкви, при встрече в доме жениха (*захранване* — Странджа: 285; жених кормит невесту, держа кусок хлеба на ноже — Фракия, Вакарелски 1935: 371); середину хлеба оставляют молодым (пиринские села, ЕМ 2: 321; ПК: 227); во время венчания хлеб лежит на столе перед молодыми (с. Воднянци, обл. Белградчика, РКС № 12), на трапезе перед кумом (общebolг.); хлебу кланяются молодые (с. Ковачевица, Родопи: 173); хлеб охраняют (после помолвки — с. Бусманци, обл. Софии, Соф.: 207; после брачной ночи — с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ II, № 134), хлеб целуют перед преломлением (болгары Украины, Демиденко 1970: 73), бросают куски на стол во время трапезы (Фракия, Арнаудов 1931: 41), в толпу (с. Железна, р-н Чипровцев, запись автора 2000 г.), в фартук невесте (с. Пирин, Извори 3: 328; вместе с деньгами — обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 117; Фракия, Вакарелски 1935: 342), хлеб бросают к потолку, чтобы он стукнулся (свекровь после брачной ночи в доме невесты — с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ II № 134), бросают в ноги отцу нечестной невесты (Родопы, Райчевски 1984: 204); обходят с хлебом вокруг очага (невеста, с. Гега, обл. Петрича, запись автора 1998 г.), стола (невеста в день венчания — с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 159) или сундука с приданным (невеста, р-н Разлога, Боянов 1891: 45); на хлеб кладут деньги для невесты (с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ II № 134), в кусок хлеба втыкают монеты для музыканта (г. Елена, РКС № 222); куски хлеба опускают в мед (на венчании — с. Воднянци, обл. Белградчика, РКС № 12), растопленный сахар (обл. Родоп, Йорданова 1983: 90), вино (Добруджа: 278); растирают куски хлеба в крошки (обл. Врацы, Манкова 1982: 136); хлеб разрезают крест-накрест (жених перед выводом невесты — с. Терновка Мелитопольского уезда, Державин 1914: 129); вырезают середину хлеба для молодых (жених — с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 158); хлеб режут в решете (шафер — Фракия, СД 2:440); хлеб затыкают в пояс жениху (обл. Софии, Байрактаров 1891: 61), кладут за пазуху невесте (с. Старосел, ПК:227), на голову музыканту (Малая Азия, Вакарелски 1935: 344), на сундук с приданным невесты (при перевозке в дом жениха — с. Превала,

Михайловградский округ, р-н Берковицы, Беновска-Събкова 1980: 77) или во время брачной ночи (Янева 1989: 39); оставляют у корней дерева, от которого отрезали ветку для знамени (р-н Широкой Лыки, Николова 1911: 166); остатки свадебного хлеба складывают в сундук молодой (с. Кыкрина, ЛК: 388), оставляют на крыше (ЕМ 2: 252); хлеб вертят вокруг жениха (с. Брестник, ПК: 221); хлеб отнимают (девушки у шафера — обл. Врацы, Манкова 1982: 137), «крадут» (дети — Капанци: 180). Тесто и закваску от хлеба кладут на матицу и добавляют в хну для невесты (Янева 1989: 31).

Только что приготовленный хлеб «опевают» (пеят на кулата — обл. Врацы, Манкова 1981: 133; ср. обряд опеване кваса — Ботевград, РКС № 6). Вокруг хлеба трижды танцуют хоро (обл. Карнобата, Василева 1992: 189, 192; ЛК: 382).

Сквозь отверстие в калаче шафер поит невесту (с. Дебрене, район Огражден, Извори 3: 279), невеста целует детей (с. Варкуповица, р-н Сандански, Извори 3: 383), свекровь и новобрачная целуются (с. Кремен, Пирин.: 404), молодая раздает детям калачи (пиринские села, ЕМ 2: 321), наливают вино (сквозь руменик, Янева 1989: 36).

Наиболее важным действием является преломление, деление хлеба. Именно эти действия почти всегда отмечены особым термином: хлеб преломляют — разчупват (общebolг.), разчекват (с. Еникьой, обл. Габрово, РСт 3: 629), начокват (обл. Родоп, РСт 4: 27), ломаят⁴⁷ (сев.-зап. Болгария, Любенов 1993: 261; р-н Широкой Лыки, обл. Родоп, Николова 1911: 168), разломуват, разкинуват на-полу (обл. Кюстендила, Любенов 1887: 61), кинат (обл. Кюстендила, Бояджиева 1931: 202), скършуват (Фракия, Вакарелски 1935: 331), ченът (с. Гледка, обл. Кырджали, Михайлова 1996: 77), трошат (с. Джигурово, р-н Сандански, Извори 3: 391). Хлеб преломляли крест-накрест и по направлению вверх, чтобы «все шло к добру» (да върви всичко на добре — г. Ботевград, РКС, № 6).

Маркированными оказываются также действия, обозначающие украшение хлеба. В украшение хлебов вкладывался особый символический смысл, хотя и эстетическая функция здесь имела свое значение. Хлеб «расписывают» (ср. писани колаци — Странджа: 280; село Горно Брястово, обл. Хасково, АЕИМ № 704-II, запись Т. Колевой), «расцветчивают», «пестрят» (шарят, пъстрят — обл. Карнобата, Василева 1993: 214), «полируют, наводят лоск» (лъскат 'мажут яйцом' — обл. Самокова, Ангелова 1948: 193, 200). Причем лексема шаря выявляет удивительное постоянство на всей болгарской территории.

⁴⁷ Ср. бел. ломать каравай (СД 2: 465).

Действия с хлебом совершают различные лица: родители молодых, новобрачные, кум, шафер, золовка, беременная женщина и неженатая молодежь (девушки и парни), для которых участие в свадьбе — своеобразное пожелание скорого брака. Готовят хлеб свекровь и обрученная девушка (в предсвадебный период), специальные девушки-замесарки (при подготовке свадьбы), мать невесты (в день венчания посылала хлеб для трапезы молодых), новобрачная или свекровь (сразу после брачной ночи). Хлеб делят отцы молодых на помолвке, шафер или золовка после выпекания хлебов для свадьбы, девушки при заплетании волос невесте и бритье жениха, неженатые парни разрывают *меденик* и *гонен коллак*, невеста делит *меденицу* над женихом и лепешку у источника, а также относит хлеб *кукла* на печную трубу, золовка преломляет хлеб после обувания невесты, новобрачные перед церковью или брачной постелью, священник во время венчания, два шафера при входе молодых в дом жениха раздают всем присутствующим кусочки калачей новобрачных (Соф.: 215), кум на свадебной трапезе, свекровь и мать невесты после брачной ночи, беременная женщина отламывают кусок хлеба. Девушки-месачки и приглашающие на свадьбу (*калесари*) разносят хлеб по селу. Хлеб раздают детям, женщинам, неженатой молодежи, семье жениха/невесты, всему селу, часто один кусок оставляя для молодых.

Действия с хлебом происходят в различных докусах, например над различными лицами или частями тела. Хлеб преломляют над головами главных действующих лиц: обрученных (Фракия, Вакарелски 1935: 331), невесты (с. Болярци, обл. Родоп, Маринов 1989: 26; Арнаудов 1931: 41), жениха (г. Перуштица, Гълъбов 1894: 59; р-н Смоляна, СБНУ 9: 39; с. Рогош, ПК: 221), кума (с. Белица, р-н Сандански, Извори 3: 390), деверя (с. Чомаковци, р-н Бялой Слатины, РКС № 14), мальчика (г. Болград, Державин 1914: 148), мальчика и девочки (Родопы, Шишков 1911: 202); на правом колене жениха (Фракия, Вакарелски 1935: 331), о колено невесты (с. Левуново, р-н Сандански, Извори 3: 388). Молодые едят хлеб с колен друг у друга (обл. Габрово, Моллов 1988: 68). Хлеб иногда преломляли за спиной шафера (с. Крушево, обл. Карнобата, Василева 1992: 189), над спинами новобрачных (Янева 1989: 34).

Хлеб несут на голове (свекровь после помолвки — с. Белица, р-н Сандански, Извори 3:390), танцуют с ним в руках или держа его на голове (свекровь — с. Варкупница, р-н Сандански, Извори 3: 383). Невеста по пути в церковь несет калачи в руках (с. Белица, р-н Сандански, Извори 3: 391) или большой калач на плече (обл. Благоевграда, АИФ № 85, зап. Ст. Яневой), на правой руке (с. Дебрене, р-н Огражден, Извори 3: 279). Жених раздает хлеб присутствующим при встрече новобрачных в его доме че-

рез правое плечо (обл. Софии, Соф.: 215), свекровь катит хлеб турта между ног при встрече новобрачных (Соф.: 215), имитируя рождение ребенка. Шаферы и дружки танцуют после брачной ночи *шарено хоро*, надев на правую руку калачи для невесты (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 115).

Хлеб делили также и в пограничных локусах, что соотносимо с переходным характером свадьбы: во дворе (с. Воднянци, обл. Белоградчика, РКС № 12), во дворе посреди хоро (г. Елена, СБНУ 27: 365), у источника (с. Левуново, р-н Сандански, Извори 3: 388), у печной трубы (Арnaudов 1931: 111), на матице (шафер — Фракия, Вакарелски 1935: 342), на пороге дома молодого (с. Писарево, обл. Горной Оряховицы, РКС № 21), на месте для кладки дров (квартал Царибродски, г. София, РКС № 8), на перекрестке (обл. Годеча, Ракшиева 1984: 219), в лесу (с. Ситово, ПК: 221).

Преломляли хлеб и посреди села (обл. Бургаса, АИФ № 120-II, запись Ст. Яневой) по пути в церковь и обратно (с. Ген. Инзово, обл. Ямбола, Султанов 1993: 87), в церкви, на свадебном пиру, в комнате молодых, где они проведут брачную ночь, над трапезой (с. Еникьой, с. Габрово, обл. Родоп, РСТ 3: 29). «Для плодородия» караван преломляют над хомутом (с. Кыкрина, ЛК: 398) или над дышлом телеги (с. Дылбоки дол, с. Былгарене, ЛК: 399).

Сакральное значение придается времени приготовления хлеба и действий с ним. Пекут хлеб обычно утром, на рассвете (с. Ковачево, р-н Старой Загоры, Грозев 1993: 49), пока день увеличивается. Во время второго послесвадебного посещения новобрачной дома родителей в субботу ее мать пекла лепешку, пока молодая мыла волосы, чтобы «невеста не возвращалась с пустыми руками» (с. Микре, ЛК: 396). А в других селах в ходе того же обряда хлеб готовила невеста, пока жених ходил в лес за дровами для тестя (с. Кыкрина, ЛК: 398).

Пока печется хлеб, во дворе (Бессарабия, Титоров 1903: 256) или вокруг печи (Фракия, Вакарелски 1935: 346) танцевали хоро, что должно было усилить продуцирующую силу хлеба. В среду после свадьбы молодая замешивала тесто, а пока хлеб выпекался, ее вели на место кладки дров, где она начинала впервые в новом доме прясть, шить, вязать (с. Макоцево, Софийская обл., Стоянов 1970: 158).

Итак, хлеб (равно как и действия, производимые с ним) маркировал ситуацию перехода и его отдельные этапы, сакральные локусы, главных обрядовых лиц и обрядовый реквизит, символизировал брак и новобрачных, а также их будущих детей. Действия с хлебом имели целью наделить молодоженов новой «судьбой», долей, а также плодovitостью и обеспечить рождение потомства.

ТЕРМИНОЛОГИЯ ОБРЯДОВ ПРИГОТОВЛЕНИЯ ХЛЕБА

Рассмотрим подробнее ЛСГ терминов, обозначающих обряд приготовления хлеба, являющийся одной из смысловых доминант всей болгарской свадьбы в целом и отождествляемый с началом свадьбы. В основе народных определений обряда лежит магическое осмысление обряда как начала, заквашивания (будущей семьи и ее богатства), замешивания (одного с другим, вместе) и как своеобразного моделирования обрядового процесса в целом.

В обряде приготовления хлеба проигрывается весь его «жизненный путь» (от зерна до выпекания, украшения и поедания). Однако в различных областях Болгарии смысловые акценты расставляются на различных этапах этого пути: сборе зерна (*на жито* — юго-западная Болгария), просеивании собранной пшеницы (*засевка* — с. Любовиште, Огражден, Извори 3: 282; с. Влахи, Извори 3: 286; с. Гега, обл. Петрича, запись автора 1998 г.; *засявка* — с. Плоски, Извори 3: 284), помоле зерна (его размельчение: *грованки, груанки, груванки, грухънки* — обл. Трояна, ЛК: 379; *грухънки* — обл. Плевена, РКС № 221; *груанки* — обл. Габрово, РКС №199; *груванки* — обл. Габрово, Моллов 1988: 64; *чукане на булгур* — вост. Болгария, ЕБ 3: 179, Фракия, Вакарелски 1935: 349–350; *требене траана* — с. Пирин, Пирин.: 397; *мелене булгур* — восточная Болгария, БНТ 5: 490, с. Капатово, обл. Петрича, ИДР; *мел'ад булгур* — с. Габрово, с. Дервент, г. Малко Тырново, обл. Фракия, Вакарелски 1935: 349–350; *мел'ат трахана* — с. Ятрос, с. Урумбегли, Фракия, Вакарелски 1935: 350), пшеничной крупе — результате помола (*кешкек* — с. Еникьой, обл. Ксанти, Фракия, Вакарелски 1935: 350; *булгур* — с. Ковачево, обл. Старой Загоры, Грозев 1993: 49), просеивании муки (*засев* — р-н Долна Тунджа, Даскалова 1984: 177; Странджа: 277; *засевки* — с. Лазарци, обл. Елены, СбНУ 27: 365; г. Шумен, РКС № 10; обл. Горной Оряховицы, РКС № 4; обл. Велико Тырново, АЦР № 36; восточные Родопы, Вакарелски 1927: 139; Капанци: 180; Добруджа: 276; *зас'авки* — с. Две Могилы, обл. Русе, РКС № 213; *съсевки* — обл. Карнобата, Василева 1992: 188, 189; *засяване* — Странджа: 281; *отсяване на куваса, пресяване* — обл. Ловеча, ЛК: 380; с. Звездец, обл. Малко Тырново, ИДР), заквашивании теста (*заквасване* — обл. Врацы, Манкова 1981: 132; *хващане на кваса* — обл. Тетевена, ЛК:380; *квасуване* — с. Драгиново, обл. Родопы, Арнаудов 1995: 95; *правене квас* — с. Михилци, с. Дыбене, с. Старосел, р-н Пловдива, ПК: 220), самой закваске (*квасец, квасъц* — обл. Годеча, Ракшиева 1984: 222; *квас* — г. Копривштица, Грнев 1895: 826; Добруджа: 276), замешивании теста (*подмясва-*

не квас — Родопы, Апостолов 1905: 5; *подмесване на кваса* — г. Жеравна, Константинов 1948: 446; *мешенки* — Банат, Телбизов 1963: 223, 230; г. Ореш, обл. Свиштова, Капелов 1989: 106; *месене на кулаци* — с. Плоски, юго-западная Болгария, Извори 3: 284; *месене хляб* — Фракия, Вакарелски 1935: 340; *месене на кваса* — обл. Тетевена, ЛК: 380; *месене квас* — западная Болгария, БНТ 5: 490; Средние Родопы, Шишков 1908: 10, 247; *месяк квас* — с. Овощтник, р-н Казанлыка, Вакарелски 1927: 140; *подмясване на хляб, замески* — обл. Дуванли, г. Одрин, Фракия, Вакарелски 1935: 340; Фракия, БНТ 5: 490; *замески* — Родопи: 164; *месенки* — г. Дряново, РКС № 13; *замиски* — с. Тырновка, Херсонской губ., Державин 1914: 131; болгары Украины, Демиденко 1970: 69; *замеска* — обл. Кюстендила, Захариев 1963: 372; *да замесят кваса* — г. Пирдоп, Дюлгеров 1891:49; *месене кумовите колачи, месене шугава турта* — Маринов 1984: 4, 47; *месене хляб* — Родопи: 164; *замесване на меденик* — с. Михалич, обл. Хасково, Анчев 1980: 70; *бъркане на кваса* — обл. Тетевена, ЛК: 380), выпекании хлеба (*запек* — Родопи: 164; *запицане* — Фракия, Вакарелски 1935: 340; *палене сомун* — ‘печенье караваев’ (БРС: 594), г. Дервент, Фракия, Вакарелски 1935: 340), виде хлеба (*меденик* — Добруджа: 276; обл. Карнобата Василева 1993: 214; Фракия, Арnaudов 1931: 41; *руменик* — обл. Карнобата, Василева 1993: 215; *кукла* — северо-западная Болгария, Маринов 1984: 447; *галабник* — Иванова 1984: 43), украшения хлеба (*шарене свакя, шарене гургурушки* — Иванова 1984: 55; *шарене кулак* — с. Равногор, обл. Родопы, Родопи: 164; пиринские села, ЕМ 2: 321), опевании готового хлеба (*пеене меденици* — Родопи: 164).

Приготовление хлеба завершилось преломлением одного из хлебов, как правило пресного (*мѣтане^a на мѣде^aник* — обл. Дары-дере, РСт IV: 28), вокруг которого перед этим трижды танцевали хором.

Представленная терминология выявляет на территории Болгарии в целом два ареала, соответствующие двум типам обрядности по приготовлению хлеба. Это восточноболгарский тип, для которого характерны ритуализованный помол зерна с соответствующими наименованиями ритуала и ритуальное просеивание муки (*засевки*). И западный вариант (*замески, заквасванье, квас*), где более значимыми оказываются действия вокруг замешивания теста (*кваса*). Западный ареал также членится — на северную часть, где доминируют названия с лексемой *квас* или отглагольные наименования, обозначающие замешивание или заквашивание теста (*заквасване, месене на кваса*), и южную, где основными являются лексемы, обозначающие просеивание собранного зерна (*засевка, засевки*). Область Родоп делится на

восточную часть, примыкающую к восточному ареалу и характеризующуюся термином *засевки* (Вакарелски 1927: 139), и западную (включая и Средние Родопы), где фиксируются названия обряда, образованные от глагола *меся* 'мешать, замешивать': *месене квас, месене хляб, замесване, замески* (Родопи: 164).

ТЕРМИНЫ, ОБОЗНАЧАЮЩИЕ ОБРЯДОВЫЙ ХЛЕБ

Нами было собрано 238 лексем, причем количество однословных и составных наименований распределено приблизительно поровну: однословные — 116 лексем, составные — 122. Заимствования более многочисленны в первой группе (11), во второй их всего 5. На основе мотивационных признаков выделяется, как наиболее значительная, группа названий хлебов, мотивированных адресатом, затем следуют наименования хлебных изделий, отражающие качество теста и другие характеристики хлеба. Наиболее продуктивен для данной группы способ словообразования — словосочетание (в основном адъективные словосочетания, в которых реализуется семантика посессивности) и семантическая деривация.

Хлеб (каравай, калачи, лепешки, булочки) в свадебной обрядности болгар (подобно родинам — Седакова 1994; Панкова 1993) в сравнении с ритуальной пищей и предметами имеет большую значимость, нередко он составляет основу целых праздничных комплексов, что находит отражение и на лексическом уровне. В самих формулах-приглашениях на праздник обязательно присутствует лексема, обозначающая не сам ритуал, а вид хлеба: «*Елате на погача, на меденик*»; «*каним на пити*», «*да дойдете на турта*» 'Приходите на лепешки, на меденик; приглашаем на лепешки'; 'приходите на хлеб' и т. п.⁴⁸

Нередко «хлебные» мотивы становятся смысловой доминантой терминов, обозначающих различные ритуалы: *ле^або* — обряд посещения дома кума в субботу накануне свадьбы, где угощали родных кума и родителей невесты (р-н Разлога, Молерови 1954: 386); обряды посещения дома невесты родными жениха после помолвки: *чупен'е турта* (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 109), *носене плетеница на мумата* (р-н Разлога, Боянов 1891: 38); *на хляб* (восточная Болгария, Арнаутов 1931: 78) или *хляб* — прощальный вечер у жениха, мальчишник (г. Лясковец, Чолаков 1872: 75); *хляб* — трапеза для сватов (р-н Годеча, Ракшиева 1984:

⁴⁸ Ср. русские названия обрядов: *ломать хлеб, хлебины, пирожный день* (Воронина 2004: 129), полесское — *пирог* 'обряд приготовления хлеба' (Кабакова 2001: 163).

220)⁴⁹; *на млинчиту* — посещение родителей невесты после брачной ночи (г. Котел, Захариев 1924:114); *кравай* — день приготовления свадебных венков (восточная Болгария, Арnaudов 1931: 73); *на погача* — определение дня свадьбы (с. Раздол, Пирин.: 395); *на мена* — посещение дома невесты в пятницу перед свадьбой (г. Копривштица, АЕИМ № 560-II, запись Л. Марковой); *пувращание цали* — ритуал обмена хлебом между семьями жениха и невесты перед свадьбой (г. Смолян, Шишков 1965: 325); *месене свака, редене колачи, шарене свака, месене гълъбник, шарене гургурушки* — обряд приготовления хлеба (Иванова 1984: 55); *провадане комат* — посылание невесте подарков и куска хлеба во все праздники до свадьбы (Родопы, РС: 334); *баници, плакети* — ритуальное посещение женщинами свекрови после брачной ночи (Странджа: 289); *потрошенье* — ритуал преломления хлеба в понедельник после свадьбы (с. Железна, общ. Чипровцы, запись автора 2000 г.). Ср. также название пирушки у невесты в пятницу накануне свадьбы *пружинна* (от нгрч. *τό προζύμι* 'закваска из теста с дрожжами' — с. М. Буялык, Херсонской губ., Державин 1914: 127). Показательно в этой связи наименование мотивов вышивки, характерных для свадебного фартука невесты «хлебным» термином — *кулаци* (с. Влахи, регион Огражден, Извори 3: 288).

Часто сам обряд и изделия из муки обозначаются сходными терминами (примеры полисемии обрядового термина): *тефериц* — 'хлеб-основа свадебного деревца' (с. Долна Диканя, обл. Перника, АЕИМ № 609-II, запись Т. Колевой) и 'предсвадебная церемония' (с. Друган, р-н Пловдива, ИДР); *меденици* — 'хлебы'; 'ритуальное посещение женихом дома невесты перед свадьбой'; 'процессия, несущая хлеб' (г. Жеравна, Константинов 1948: 449); *меденици* — 'хлебы' и 'мальчишник' (с. Драгойново, р-н Пловдива, БЕР 3: 707); *кравая* — 'хлебы' и 'свадебное шествие' (с. Ольшанка, болгары СССР, БЕР 2: 701); *руменик* — 'хлеб' и 'ритуал приготовления и преломления хлеба накануне свадьбы' (обл. Карнобата, Василева 1993: 215); *меденик* — 'хлеб' и 'обряд приготовления свадебного хлеба' (обл. Карнобата, Василева 1993: 214); *галабник* — 'хлеб' и 'обряд приготовления свадебного хлеба' (Иванова 1984: 43); *прикумова плетеница* — 'хлеб' и 'ритуал посещения кума мо-

⁴⁹ Подобные названия характерны и для других славянских традиций. Например, у русских обрядовое посещение зятем тещи после свадьбы именовалось *хлебины* (Макашина 2000: 166). В области Малешево в Македонии термин *колак* обозначал официальную помолвку и хлеб на помолвке (БЕР 2: 547), а у хорватов послесвадебное посещение родителей невесты молодыми называлось *na kolače* (Begovac 1982: 143).

лодыми после свадьбы' (с. Гинци, р-н Софии, АЕИМ № 609-II, запись Т. Колевой). Ср. также *бахча* — 'хлеб' и 'свадебное деревце' (с. Ст. Лисичково, обл. Благоевграда, Янева 1989: 92).

Происхождение терминов. В исследуемую ЛСГ мы включили собственно свадебные термины, т.е. лексемы, не встречающиеся вне ритуала (*косичняк, главешник, годержна пита, годенишка погача, годеш, гълъбник, допитка, кравай-краденик, грабен ляп, грабена пита, гонен колак, мъжки кравай, женски кравай, сватбарски краваи, венчален хлеб* и др.). Главным образом это лексемы, обозначающие хлеб, предназначенный различным свадебным чинам (*булкен колак, кумови колаци, ляп за младенците*), хлеб-основу свадебного деревца (*бахча, теферич*) или просто свадебный хлеб (*сватбарски краваи, сватбарска пита, сватбарска погача*).

Кроме собственно свадебных терминов, в данную ЛСГ включены и лексемы, обозначающие обычный, неритуальный хлеб (*хляб, погача, пита, турта, баница*), которые здесь используются как самостоятельно в роли обрядого термина, так и в адъективных словосочетаниях, приобретая обрядовую семантику (*кумов хляб, сватбарска погача*). В эту группу входят и межобрядовые термины, характерные для календарной и семейной обрядности в целом, например, *кравай, колак, меденик* — используемые при колядовании и на свадьбе, *понуда* — свадебный хлеб и угощение для обряда второго посещения новорожденного; *литургия* — хлеб, приготавливаемый на Рождество, праздник святого-покровителя дома, при погребении и на свадьбу в северо-западной Болгарии.

Повторяемость терминов в рамках семейной и календарной обрядности связана, вероятно, с общностью функций хлебов в обрядах, способа и цели их приготовления (хлебы предназначаются для деления и раздачи), отношения к ним. «Общие», нетерминологические наименования хлебных изделий, употребляемые вне связи с обрядностью, начинают широко использоваться в качестве специальных обрядовых терминов. Процесс терминологизации, проявляющийся в использовании, главным образом, родовых наименований в роли обрядовых, стал следствием унификации самих обрядовых хлебов, способов их приготовления и употребления. Нередко одно и то же название может использоваться для различного вида хлебов. Так, термин *пита* обозначает 1) хлеб, приготавливаемый для помолвки, на который сваты кладут деньги для невесты; 2) лепешку, выпекаемую для дружек невесты; 3) хлеб, преломляемый в доме молодой перед приездом свадебного поезда; 4) один из двух хлебов, составляющих хлеб *венчило*. Или один и тот же

хлеб приобретал несколько названий. Например, хлеб, предназначенный куму, обозначается следующими терминами: *кумови колаци*, *кумови хлябове*, *кумска погача*, *кумова кукла*, *кумова гранкя*, *кумова пита*, *кравай*, *сватбарска погача*, *сватбена кукла за кума*, *бахча*, *бахчи лебове*, *квасниче*, *гълъбник*, *накълье*, *фурка*, *фурнит*. Хлеб-основа свадебного деревца имеет следующие названия: *погача*, *гълъбник*, *теферич*, *бахча*, *бахчи лебове*, *кравай*, *сватбарски краваи*, *кумови колаци*.

Отдельную группу составляют заимствованные термины, которые, в отличие от других терминологических групп болгарского свадебного обряда (обрядовых лиц, других предметов), очень немногочисленны, что указывает на особую консервативность данного пласта лексики. Подавляющее большинство заимствований происходят из греческого языка. Например, термин *пита* < нгрч. ἡ πίττα ‘пирог’ (НГРС: 629), *каниска* < нгрч. κανισκι ‘еда и питье, с которыми приходят приглашать на свадьбу’ (соотносится также с болг. *каня* ‘приглашать’ РОДД: 188); *пакенда* < нгрч. диал. *пакетта* ‘вид баницы, лепешки’ (БЕР 5: 298); *турта* < ит.-нгрч. *τούρτα* ‘круглый плоский хлеб, торт’ (РОДД: 515); *пуртоксумъ* < нгрч. < **πρωτάψωμο* < *πρωτος* ‘первый’, *ψωμί* ‘хлеб’ (БЕР 5: 858). Названия хлебов *стихус* и *литургия* апеллируют к церковному богослужению (*στιχος* – ‘стих’, *λιτურγια* – ‘литургия’). Существуют также составные термины, в которых лишь один из элементов является заимствованным: *кальманска пита* < от нгрч. *καλη μάιν(ν)α* ‘хорошая, добрая мать’ (БЕР 2: 168), *калтатуф кулак*, *калтатуф поклон* < *калитата* < нгрч. *καλη* ж.р. от *καλός* и *τάττα* ‘хороший, добрый отец’ (БЕР 2: 170).

Заимствованы из турецкого: *пармак* < тур. *parmak* ‘ветка в ограде, спица, палец’ (БЕР 5: 72). Данное наименование связано, видимо, с продолговатой формой обозначаемого хлеба, подобной форме пальца. Термин *теферич* < араб.-тур. *teferiç* ‘гуляние, прогулка’, ‘вид цветка’ (РОДД: 504), образован путем семантической деривации (за счет расширения объема назывной функции слова) от названия свадебного дерева *теферич*, которое втыкалось в данный хлеб. Лексема *бахча*, имеющая значение ‘огород’, восходит к турецкому *bahçe* < перс. *bag* ‘виноградник’ (БЕР 1: 36). Терминообразование шло тем же путем, что и в предыдущем случае: *бахча* — название свадебного деревца, основой для которого служил хлеб. Термин *фурнит* — дериват от *фурна* ‘печь’ — заимствован из латинского *furnus* посредством турецкого *furun* ‘печь’ (Младенов 1941: 663). Составной термин *пита с червена гелепка* (‘лепешка с красной шерстью’) содержит лишь одну заимствованную из турецкого лексему *гелепка* < тур. *kelep* ‘моток пряжи’ (РОДД: 82).

Виды терминов и мотивационные модели. Составные термины представляют собой, как правило, атрибутивные словосочетания, включающие родовое наименование хлеба (*кравай, колак, пита, погача, хлеб, турта, баница*) и определение, несущее основную семантику термина, выделяющие его как свадебный. Наибольшее количество определений обозначают адресата (субъекта) или отражают различные признаки хлеба, его качества. Затем следуют наименования, мотивированные действиями с хлебом или функциями хлеба в обряде. Для однословных наименований более характерным является выделение в качестве мотивационных в первую очередь различных признаков хлеба, его качеств и характеристик, а затем действий, производимых с ним, и соотнесенность с ритуалом.

Родовые названия имеют следующую географическое распределение: свадебный термин *колак* образует пояс юго-восточная Болгария (Фракия, Странджа) — Родопы — Пиринский край — область Софии; термин *кравай* известен во всей восточной части страны, Родопах и Врачанском и Пиринском крае; лексема *турта* зафиксирована в северо-западной Болгарии и Родопах; наименование *пита* как свадебный термин отмечено в северо-зап. области страны, в Пиринском крае, в районе Перуштицы и Габрово; название *погача* чаще встречается на западе Болгарии (реже на севере и юге) и в Родопах; использование термина *баница* более всего характерно для юго-западной части страны.

Наибольшее число составных наименований указывают на адресата, т.е. персонаж, которому хлеб предназначен, или реже на лицо, которое дарит хлеб. Это главные персонажи свадьбы: невеста (*момин кравай, момина пита, момин колак, невестински колак, невестинска баница, кравай за невеста, булчин кравай, булкен кулак, булченска пита, женски кравай* — для кума), кум (*кумов ляп, кумовски ляп, кумови колаци, кумови хлябове, кумски колак, кумова кукла, кумова гранкя, кумова пита, кумов кравай, кумови краваи, кумовска погача, прикумова плетеница, калтатуф поклон, калтатуф кулак*), кума (*кальманска пита, кумска погача, кръстничина питка*), жених (*момкова пита, момков кравай, момков хляб* — для кума, *мъжки кравай* — для кума), старый сват (*старойк'ов леп, старисватов хляб*), гонец (*пряварнишки колак*), золовка (*золвенски колак, зълвински кулак*), шафер (*деверска погача, деверски колак*), новобрачные (*ляп за младенците*) и лица, которым дарится хлеб, например дети (*детско кравайче*) или мальчик (*мъжко кравайче*).

Как показывает материал, для обозначения хлеба невесты и особенно кума, имеющего первостепенное значение для обряда, используются все возможные родовые наименования хлебных

изделий (*хляб, колак, кравай, пита, баница, погача*) в атрибутивных словосочетаниях.

Признак «принадлежности» может выражаться не только с помощью прилагательного, но и существительного, обозначающего субъект, в субъектно-объектных субстантивных словосочетаниях (примеры лексикализованных сочетаний, образованных по моделям *пом. + пом.*; *пом. + праер. + пом.*): *годежница пита* букв. 'сваха лепешка', *пита за годеница* 'лепешка для невесты', *колак за претръчника*, *колак за дръбогласник* 'хлеб для гонца', *кравай за гайдаджията* 'каравай для музыканта', *пита за мама и за тато* 'лепешка для матери и отца'. Среди однословных наименований зафиксировано лишь два термина, соотносимых с обрядовым лицом (свахой): *свака*, *сватя*, хотя его глубинная семантика, возможно, связана с пониманием свадьбы как соединения двух родов, создания новых родственных отношений по браку (сватовства).

Иногда термин обозначает принадлежность не только лицу, но и предмету, частью которого является хлеб (пример метонимического переноса), например, свадебному деревцу *бахча* — *бахчи левове*, наряду с эллиптическим образованием *бахчиле*.

Вторую группу составляют наименования изделий, отражающие различные признаки — качества хлеба и теста, из которого он выпекается: кислое (с закваской) — *квас, квасец, квасеник, квасниче, квасничя, квасичняк*; пресное — *пресница, пресник, пресна турта, прясна пита, прясна погача, прясна погачка, прясно колаче*; «сладкий» (медовый) — *сладка пита, блага баница, блага пита, шуга, шугав леп, шугава турта, меденик, медник, меденица, медуница, меденка, меденца, медена пита, медена погача*; «плетеный» — *плетеник, оплетен кравай*; «цельный»: *цал леп, цала баница, цяла погача, цало, цалку*; «свадебный»: *свадбарска пита, сватбарска погача, сватбарски краваи, сватбарски хлеб*; «украшенный, расписанный, пестрый»: *писан колак, кичен колак шарен колак, шарен леп, шарена пита, шарена погача, шарени прасета*⁵⁰; «покрытый позолотой, золотой»: *погача вараклия*; «составляющий часть, половину целого»: *пул'вин каниска*.

⁵⁰ В болгарских народных представлениях признак «пестроты» (*шарен*) символизировал пестроту, изобилие, богатство, что было особенно актуально для свадебного обряда, призванного обеспечить богатую жизнь молодоженам. В отличие от южнославянской традиции в восточнославянском народном календаре пестрота была косвенно связана с миром предков, поминовением усопших (ср. рус. *пестрая неделя* — неделя перед мясоедом), и пестрота здесь являлась негативным признаком в оппозиции чистый/нечистый, светлый/темный, верхний мир/нижний мир (Невская 1993: 177).

Третью группу составляют названия хлебов по внешнему виду, форме, величине, по сходству с предметами, птицами, персонажами сказок (*кумчо (вълчо), лиса*), например, большой и маленький хлеб (*голям колак, малко хлебче*, хотя в данном случае имеет значение функция, исполняемая хлебом в обряде), калач с дыркой (*колак с дупка, пита з дупка*), хлеб в виде кольца (*халка*), куклы (*кукла*), украшаемый веретеном (*хурка — фурка; х > ф*), «румяный», алый, т.к. он покрыт алым покрывалом (*руменик*), имеющий украшения в виде птиц (*гълъбник, галабета*), цветов (*теферич, пита с червена розичка*), просфоры (*хлеп с просфура*), увитый гирляндами воздушной кукурузы (*навита баница*), соотносимый с волосами — *коса (косатник, косичняк)*.

Термин *свенцом* ‘хлеб для невесты на помолвке’, вероятно, мог быть образован путем семантической деривации (расширения значения лексемы) от названия барашка (*свенцом*), на рога которого нанизывали свадебные хлебы, по признаку «принадлежности» новобрачной.

К данной группе мы относим также наименования хлеба, образованные от названия свадебного деревца путем семантической деривации: *бахча, теферич*.

Названия хлеба *фодула, фудула, фудулки*, возможно, являются метафорическими наименованиями, образованными от араб.-тур. *fodul* ‘надменный, гордый’ (РОДД: 537), ‘надутый’, т.е. вздутый, пышный хлеб, хотя существуют указания на то, что фодула — это пресный хлеб, который готовится без закваски и при печении не поднимается, т.е. остается плоским (Георгиева 1993: 15). Термин *худулки* (< *фудулки*) являет пример народной этимологии, поскольку в народных представлениях, вероятно, название хлеба соотносится с ритуальными действиями, совершаемыми с ним, а именно с хождением — с ним приходят к невесте родственники жениха.

В четвертую группу включены термины, мотивированные способом приготовления хлеба и изделий из муки (так называемая «техничко-трудова» система мотивации — по А.Б. Страхову). Небольшое число наименований, в отличие, например, от календарной обрядности восточных и западных славян (Страхов 1991, Валенцова 1999), — производные от глаголов, обозначающих действия с тестом при изготовлении хлеба: *сгибать (гибаница > баница)*, *крутить, вить*, которые приобретали сакральный характер и имели в контексте свадебного обряда главным образом продуцирующую семантику: *превитака, превита-таче, вити баници, виенцата*⁵¹.

⁵¹ Ср. сербские названия свадебного хлеба *витица, вртањ* (Кашуба 1988: 124). Подробнее см. статью «Вить» (СД 1).

Сюда же мы относим и названия хлебов, образованные от названия места, где выпекался хлеб: в печи (*пещеник*, *пишник*, *пеащнички*; *фурнит* < *фурна* ‘печь’).

Пятую группу образуют термины, отражающие обрядовые действия с хлебом, его ритуальные функции: разламывание (*преломак*, *ломена погача*), разрезание (*пур’азница*). Хлеб — *грабена пита*, *грабен ляп*, *грабана баница* расхватывают при преломлении (*разграбват*), *кравай-краденик* одна из участниц «крадет» во время игры (погоня за девушкой с хлебом), *гонен колак* и хлеб *гонена кукла* преследуют (*гонят*) при дележе присутствующие, хлеб *пътна погача* (букв. ‘лепешка в дорогу’) несут невесте перед венчанием, *мълчан хляб* готовят, соблюдая обрядовое молчание, *виненик* опускают в вино при преломлении, от хлеба *късалник* отламывают (*късат*) куски, встречают молодых хлебом *посрещалник*, молодуха *прощален леп* приносит в дом родителей после свадьбы, прощаясь с прошлой жизнью, хлеб *спредавак* передают (*предават*) куму, хлеб *поклон* преподносят в дар куму кланяясь. В последнем случае имеет значение и особое уважение, оказываемое куму. Хлебы *понуда* невеста приносит (*понуди*) в дом жениха в день свадьбы.

Наименование *варай* происходит от междометия *варай* (‘ох, леле’ — РОДД: 51), встречающегося в припевках, сопровождающих преломление дальнего хлеба.

К шестой группе мы относим те наименования хлеба, которые образованы от названия самого обряда, ритуала: помолвки (*годеж*, *питане*, *мена*, *главеш*, *армосване*) — *годежна пита*, *годеш*, *допитка*, *мена*, *главешник*, *армену*, приглашения на свадьбу (*канене*, *каниска*) — *каниска*, обряда приготовления хлеба (*намлив*) — *намливо*, обряда заплетания волос невесте (*плетене*) — *плетеница*⁵², венчания — *венчален хляб*, *венчило*, брачного соединения молодых (*свождане*) — *пита за свождане*.

Терминология хлебов соотносится с другими терминосистемами болгарской свадьбы: названиями обрядов, персонажей,

⁵² Хлеб *плетеница* (равно как и *косичняк*) имеет, казалось бы, прозрачную внутреннюю форму. Однако наличие неплетеных *косичнякови* полное отсутствие плетеных элементов в хлебе *плетеница* наводит нас на мысль, что мотивирующим признаком здесь может явиться обряд, связанный с заплетанием волос, для которого, как правило, и предназначался данный хлеб. Так, нередко при разламывании хлеба *косичняк* парнями несколько кусков оставляют для девушек-*плетарий*, а в некоторых районах Болгарии во время заплетания волос невесте пекут специальный хлеб, предназначенный для девушек, причесывающих невесту. В Пиринском крае после заплетания волос невесте три девушки преломляли погачу над ее головой. Кроме того, существуют и диалектные названия особого вида прически — *косичняк* и *плетеница*.

ритуальных действий и атрибутов и т.д. Эти терминологические группы объединены так называемыми «ключевыми словами», т.е. словами (или корнями слов), мотивирующими термины различных ЛСГ. К таким корням с большим словообразовательным потенциалом (ввиду исключительной значимости для свадебного обряда обозначаемых ими понятий) относятся, например, корни *сват-*, *год-*, *глав-*, *мен-*, *благ-*. Ср. обозначения сватов *сватовници*, *сватове*, *сватя*, обряда сватовства — *сватуване*, *сватосване*, брака — *сватба*, родства по браку — *сватовщина*, *сватлък*, хлеба — *свакя*, *сватбарски краваи*; термины с корнем *год-*: помолвка — *годеж*, сваты — *годежници*, совершение помолвки — *годя*, молодые — *годеник*, *годеница*, приданое невесты — *года*, свадебный барашек — *годеш*, свадебный хлеб — *годежна пита*, *годежница пита*, *годенишка погача*, *годеш*; лексемы с основой *глав-*: помолвка — *главеш*, сваты — *глаवेशаре*, обрученные — *главеник*, *главеница*, совершение помолвки — *главя*, хлеб — *главешник*; термины с основой *мен-*: *менеж* — помолвка, *менежници* — сваты, *менена мома* — обрученная, *меновник* — обручальный перстень, *мена* — дары для невесты, *мена* — хлеб; наименования с корнем *благ-*: *блага невеста* — «честная» невеста, *блага ракия* — сладкая водка, *благовест* — свидетельство девственности молодой, *благославям* — говорить благопожелания, *блага пита* — сладкий хлеб.

Среди названий хлебов у болгар наибольшее число дериватов соотносится с обрядовыми персонажами, другие имеют мотивирующей основой признак «сладости» и «украшенности» (изобилие элементов, наличие витых/плетеных форм, цветов, дерева). Обусловлено это, очевидно, символично-смысловой направленностью свадебного обряда на обеспечение «сладкой» и богатой, обильной (гр. плодovitой) жизни молодым.

ГЕОГРАФИЯ ТЕРМИНОВ

Терминология свадебного хлеба болгар предлагает различные типы наименований, многие из которых имеют ограниченные ареалы распространения: например, хлебы *косичняк*, *гълъбник*, *литургия*, *фурка* известны только в северо-западной Болгарии, где традиционно отмечается особое разнообразие «хлебной» лексики и соответствующих ритуалов, как в семейной, так и в календарной обрядности (Седакова 1984/2). Территория распространения терминов *турта*, *шуга*, *кукла* и дериватов от корня *квас-* образует изоглоссу северо-западная Болгария — Родопы. Дериваты от основы *цел-* зафиксированы в смежных ареалах: Родопы и юго-западная Болгария.

Хлебы *плетеница*, *теферич* встречаются в западной части страны, а *меденик* — в восточной и средней Болгарии, в Родопах.

Северный ареал образует термин *бахча*. Для Родоп уникальны названия хлебов *стихус*, *фурнит*, лексема *фудулка* объединяет Фракию и Родопы, *свака* — родопский и македонский ареал. В юго-восточной части страны и в Добрудже (с. Дебрене) зафиксированы лексемы *руменик* или *руманик*. Термин *варай* — только в р-не Пловдива, *тутманик* — в Копривштице. Такое деление болгарской языковой территории на материале терминологии свадебного хлеба на северо-западный, западный, восточный, фракийский и родопский ареалы совпадает в целом с ареалами, выделяющимися на основе всей свадебной терминосистемы, и отчасти соответствует диалектным языковым границам, что подтверждает необходимость привлечения широкого историко-культурного контекста (обрядности и обрядовой терминологии) для определения диалекта, понимаемого как не исключительно языковой, но и этнокультурный идиом: «Диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную культуру выделять из этнографических рамок» (Толстой 1995: 21).

Термины, обозначающие хлеб в болгарской свадьбе, соотносятся с терминологией хлебов других славянских традиций. Например, название *каравай* (**korvajъ*), распространенное в восточной Болгарии, Фракии, Родопах и Пиринском крае, как обозначение свадебного хлеба известно в Белоруссии, на Украине и в восточной Польше (*korowaj weselny* — Bien-Bielska 1959: 80), на юге великорусской территории и у других южных славян, ср. серб. *кравѣљ* — каравай, преподносимый в качестве свадебного подарка (БЕР 2: 701). У западных славян, и в западной Польше в том числе (Адамовски 1998: 14), для обозначения главного свадебного хлеба используется термин **kolašъ*, известный в качестве названия различных свадебных хлебов всем славянам (СД 2: 461). На территории Болгарии данный термин распространен в Страндже, Фракии, Родопах, Пирине и в западной части страны до Софии.

Что касается южных славян, то для македонской традиционной свадьбы характерен главный хлеб *свака*, известный в Кривогаштанской обл. (ФББ: 359), в р-не Струги (Мирчевска 1993: 147), в Теово, обл. Велеса (Спировска 1982: 63), в обл. Дебара и обл. Кичево (Икономов 1893: 106); *свеки* — в р-не Смилево (ФББ: 475); *свайкя* — в с. Рамне, р-н Охрида (Извори 3: 362). Термин *плетеница* известен в обл. Берово (Спировска 1982: 63), *големи колачи* — в обл. Костура (ФББ: 463), *кулак* — Гевгели (Тановић 1927: 182), *колак* — обл. Малешево, БЕР 2: 547), *погача* — область Скопье, Филиповић 1939: 444; с. Рамне, обл. Охрида (Извори 3:

362), *прстенарска погача* — с. Подгорци, обл. Струги (Мирчевска 1993: 147).

Для восточной Сербии характерен термин *саборњак*, обозначающий главный свадебный хлеб, украшенный фигурками птиц из теста и нередко служащий основой свадебного деревца (с. Доня Каменица, община Княжевац, МДАБЯ, запись А.А. Плотниковой 1997 г.; *саборњак* — с. Црни Врх, община Княжевац, Радовановић 1995: 138), для хорватов — *погаџа, kolač* (Begovac 1982: 143). Наибольшее разнообразие наименований показывает восточная Сербия, где зафиксированы такие термины, как *косичњак* (обл. Пирота, Златкович, Плотникова 1999; с. Црни Врх, община Княжевац, Радовановић 1995: 138), *плетеница* (обл. Пирота, Панајотовић 1997: 48; ср. также словац. *pleteneč* — Грацианская 1988: 43), *саборњак, саборњак* (р-н Заглавак, Рельић 1998: 55), *саборник, колачич*, 'обручальный хлеб', *погача* (р-н Баня, Радованович 1998: 30-31). Большинство терминов сходно с болгарскими, причем распространенными в западной Болгарии (*косичњак, плетеница, погача*), что свидетельствует в пользу высказывавшегося различными учеными, изучавшими данные говоры по обе стороны границы (см., например, Тодоров 1936: 9; Ивић 1956: 117–118; Стойков 1993: 164–166), предположения о существовании особой диалектной зоны, включающей область сербско-болгарского пограничья (Sobolev 1998).

СВАДЕБНОЕ ДЕРЕВЦЕ

Свадебное деревце — один из главных атрибутов свадебного обряда. В ходе свадьбы оно имеет различную символику, соответствующую разным этапам обрядового «перехода» молодых (потерю девичества и создание новой семьи). В семантическом плане деревце связано с живым деревом, являясь вместе с ним обрядовым воплощением концепта мирового дерева (СД 2: 83). В далеком прошлом при нецерковном венчании бракосочетание могло происходить под деревом. Например, в области Габрово (община Падеж в Македонии) молодых венчали под веткой букового дерева, на которой было сложено сено (Иванова 1984: 115).

На территории Болгарии деревце неизвестно в северо-восточной области, в районе проживания этнической группы капанцы (Капанци: 178). В других районах встречаются несколько разновидностей (форм) свадебного деревца. Как правило, это верхушка или ветка дерева, имеющая нечетное число ответвлений (три или пять). В селах региона Ограждена деревце состояло из одной ветки с яблоком на верхушке (Извори 3: 278, 282, 285, 289).

Иногда число ответвлений зависело от пола лица, которому предназначалось деревце. В Родопах деревце кума имело три ветки, кумы — две. Если изготавлилось одно деревце, на нем было пять веток (Родопи: 167). Для изготовления деревца использовали непременно живые растения: хвойные деревья (ель, сосну, пихту), вечнозеленые кустарники (самшит), пахучие растения (базилик, ветлу), фруктовые деревья (яблоню, грушу, сливу). В селе Триводици в Пловдивском крае для приготовления деревца брали шелковицу, приносящую много плодов, чтобы «невеста не была бездетной» (*да не е ялова булката* — ПК: 222). Нередко использовали деревья, характеризующиеся особой прочностью (дуб) и обладающие, в представлениях болгар, способностью наделять здоровьем, например, кизил (Родопы, Йорданова 1983: 91). Иногда использовались и колючие растения, например терновник (ЕБ 3: 178). В западной Болгарии ветка груши (*дрвеняк*), отрезаемая для деревца, должна была обеспечить жениху «мужскую силу» (ср. мотивировку действия: *за да се дървел репи'а на момчето* — р-н Дупницы, СБНУ 42: 82).

В Родопах деревце представляло собой палку (с. Момчиловци, обл. Смоляна, Кабасанов 1956: 76) или веретено, на которое навивалась пряжа различных цветов, а к верхушке красной ниткой прикреплялся букет из гвоздики, розы и самшита (АИФ № 148). В юго-восточной Болгарии деревце состояло из прута, увитого соломой, верхушка которого украшалась зеленью и яблоком, покрытым листовым золотом (с. Подвис, с. Прилеп, с. Огнен, обл. Карнобата, Василева 1993: 190).

В качестве свадебного деревца мог выступать букет из самшита, который дружки невесты передавали *заложнику* (г. Котел, Арnaudов 1931: 87), или базилика, который украшал плетеный каравай (Дечева 1931: 432). Свадебным деревцем могли быть и отдельные прутки с яблоками наверху или веточки базилика, цветы, которые втыкались в свадебные караваи (р-н Пловдива, ПК: 222). В обл. Русе хлеб кума украшала *градинка*, сделанная из головки лука или красного перца, нарезанного в виде цветка (с. Червна-вода, РКС № 5).

Для убранства деревца использовались вечнозеленые растения (плющ, самшит, базилик), цветы, бумажные ленты, гирлянды из воздушной кукурузы, белой фасоли, изюма и других сухофруктов, нанизанные на красную нитку (Добруджа: 278), а также яблоки (красные или покрытые сусальным золотом), которые надевали на каждую ветку, реже эту функцию выполняли головки красного лука (обл. Русе, Тетово: 50). Перед тем как вешать украшения на дерево, их клали в сито вместе с хлебом и брали в такой последовательности: яблоки, базилик, цветы, сам-

шит — в итоге в сите должен был остаться только хлеб (с. Пирин, Иванова 1984: 66). В западной Болгарии на верхушку каждой ветки ставили свечи, которые во время свадьбы зажигал кум или старый сват (обл. Кюстендила, СБНУ 32: 108; р-н Дупницы, СБНУ 42: 82). Нередко деревце украшали венками из вечнозеленых растений и цветов (ЕБ 3: 182). В данном случае венки выступали составной частью деревца. Ритуал украшения деревца иногда был отмечен терминологически. Например, в Родопах он носит название *ниже на каниска* букв. 'нанизывание, украшение деревца' (Родопи: 167).

Готовое деревце, как правило, втыкалось в свадебный хлеб и составляло с ним единое целое (*бахча, теферич, каниска, кумово дърво*). Основой деревца служили караваи (*кумови краваи*), всегда нечетное число, как правило, три (или два каравая и *баница*). В других случаях деревце втыкалось в большой калач, на котором располагался калач поменьше и слоеный пирог с брынзой (*клин* — с. Вълче поле, р-н Хасково, Манолова 1984: 197). Количество хлебов могло быть знаковым: для деревца кума клали три каравая, для деревца распорядителя свадьбы — *бабалъка* — два (обл. Карнобата, Василева 1992: 191). Иногда с деревцем по форме и назначению сближалось свадебное знамя, которое богато украшалось зеленью. Например, *кожел*, известный в Средних Родопах, представляющий собой прут, убранный вечнозелеными растениями, и имеющий конусообразную форму, считается переходным вариантом между деревцем и знаменем (ЕБ 3: 178).

Украшенное деревце оставляли в доме жениха до дня венчания, когда его выкупал кум (с. Пирин, Иванова 1984: 66). В области Кюстендила деревце передавали посаженному отцу накануне свадьбы (в субботу), его привязывали к потолку в доме кума и оставляли там до следующего дня (Чолаков 1872: 94).

В свадебном обряде деревце выполняло различные ритуальные функции. Оно маркировало главных свадебных персонажей. Как правило, деревце предназначалось куму. Иногда изготавливали два деревца: для кума и кумы (Родопи: 167), для кума и отца шафера (*мъжкия бабалък* — обл. Карнобата, Василева 1992: 191), для кума и жениха (с. Караджалово, с. Драгойново, обл. Пловдива, ПК: 222). Во Фракии деревце украшали также и для шафера (ЕБ 3: 182), а в западной Болгарии деревце имел и старый сват (ЕБ 3: 182).

Деревце изготовлялось в канун свадьбы обычно в доме жениха, реже невесты (восточная Болгария, Арnaudов 1931: 79), сразу после приготовления свадебного хлеба во время ритуала *засевки* (в четверг) или в последующие дни (пятницу, субботу,

воскресенье утром) вместе с остальным реквизитом, но обязательно перед отправлением сватов за невестой. Иногда деревце делали для мальчишника, где его передавали куму (обл. Кюстендила, Захариев 1963: 373). Украшали деревце девушки-родственницы жениха, нередко вместе с шафером и золовкой, или подруги невесты. Иногда его готовил сам кум (г. Калотина, область Годеча, Ракшиева 1984: 221) или *стари сват*. Деревце, предназначенное жениху, готовила кума (с. Караджаново, с. Драгойново, р-н Пловдива, ПК: 222).

В канун свадьбы оно служило символом девичества. Нередко ритуалы подготовки реквизита сопровождаются песнями, в которых дерево символизирует невесту: *Израсла е вита ела, у мومини равни двори. Секой мина, откърши си, мина Стоян — изкърти я* 'Выросла витая ель, в ровных дворах девицы. Каждый прошел — отломил себе (ветку), Стоян прошел — вырвал ее' — обл. Врацы (Манкова 1982: 132).

Роль деревца на свадьбе связана с моментами, символизирующими заключение брака и воплощающими идею обрядового «перехода». Во время свадебного пира его ставили в центре стола перед кумом. В западной Болгарии на трапезе находилось два деревца: кума и старого свата (Соф.: 205). Уничтожение деревца в значительной степени связано с ритуалами заключения брака и расставания с девичеством. Как правило, деревце ломали в конце свадебной трапезы, после благословения молодых кумом на брачное ложе. Яблоки и хлебы делились между всеми присутствующими. В селе Пирин свекор, кум и другие мужчины «корчуют деревце» из калачей (*къртят дървото от колаците*), схватившись одновременно за его ствол (АИФ № 88). Ломание деревца символически соотносилось с дефлорацией невесты.

Само деревце кум забирал с собой, уходя со свадьбы, или его забрасывали на крышу (обл. Кюстендила, Чолаков 1872: 94). После свадьбы деревце долго хранилось в доме кума, после чего он прятал деревце в своем винограднике, чтобы «никто не сделал молодым зла» (с. Гега, обл. Петрича, запись автора 1998 г.).

Символика «плодородия» определяется как брачной символикой дерева, так и значением составляющих его компонентов: плодоносящих деревьев, яблок, цветов, вечнозеленых растений, венков и способом украшения (детали убранства клались в сито с хлебом). Деревцу присуща и апотропейная функция, о чем свидетельствует его изготовление из колючих растений, например терновника, и использование красной нити для укрепления деталей убранства.

Названия деревца у болгар необычайно разнообразны. Одну группу составляют наименования по виду дерева: хвойные — ель

и сосна (*ела, ила, елха* (диалектные названия ели), *дърво елхово, бор*), плодовые — яблоня (*яболнища, яблонища, ябълка, ябука, миля, милища* < нгрч. *η μηλια* 'яблоня', НГРС: 517), дуб (*дъб, лъб*), терновник (*трън*), кизил (*дрен*). Другую группу составляют наименования, обозначающие часть дерева — ветку (*вейка, гранка, гранче, клонка*), раздвоенный ствол (*чатал, чаталя*). В третью группу вошли термины, образованные от названия цветка (*трендафил, теферич, шеферич*). Четвертую группу образуют наименования со значением «множественности, изобилия». В западной Болгарии распространен термин *бахча*, обозначающий огород, где родится много плодов. Близок по значению и термин *градина, градинка* ('сад, цветник'). Термин *камара* ('куча, груда') отмечал пышность убранства дерева и символизировал изобилие и плодородие, которое желали молодым. Сюда мы включили и термин, обозначающий множество деревьев, — *гора* ('лес').

Отдельную группу составляют названия дерева, образованные от наименования хлебов, служащих для него основанием: *каниска, канеска, плетенища, накаля*. В ряде терминов в основу номинации положен признак принадлежности дерева обрядовому лицу («куму»/»куме»): *кумово дървце, кумово дърво, мъжко кумово дърво, женско кумово дърво, кумова трапеца, калтятова трапеца*. Данные наименования соотносятся также с названиями, отмечающими местонахождение дерева — свадебный стол (*трапеца, търпеца*); руку, поскольку деревце несут в руке (*ръченик*).

Единичен случай обозначения дерева по сходству с другим предметом — веретеном, которое служило основой (остовом) дерева: *кѡжель, кожилъ, кожал', кѡжель, хурка*.

Термины *кон, конче*, вероятно, являются метафорическими наименованиями. Конь в болгарской свадьбе нередко выступает символом невесты, ее семантическим эквивалентом. В свадебной песне конь и девушка представляются равнозначными:

Имала е майка коня и девойка, коня пазарила, девойка сгодила.	'Были у матери конь и дочь, мать о коне сторговалась, дочь обручила.
--	--

Коня си продала, девойка оженила. Коня продала, девушку
выдала замуж.'
(Иванова 1984: 201)

Связь невесты и коня прослеживается в некоторых свадебных ритуалах, где невеста (иногда и жених) уподобляется коню. Невесту везут на белом коне в дом мужа (Родопы, Йорданова 1983: 55; с. Левуново, р-н Сандански, Извори 3: 389). Коня «крадут» родственники молодой, а затем возвращают после длительного торга поез-

жанам, которые дают за него откуп (ср. откуп за невесту, который платит отец жениха отцу девушки). При входе в дом жениха после венчания молодая кормила коня ячменем из фартука (обл. Габрово, Царева 1991: 55). Когда новобрачные переступали порог дома, на них надевали конскую уздечку, за которую свекровь или мальчик вводили их в дом (с. Кономлади, обл. Петрича, Извори 3: 297).

Данная ЛСГ терминов имеет разнообразные мотивационные модели, причем почти все они (кроме обозначения по форме другого предмета (веретена), по локусу, по принадлежности лицу и метафорические обозначения, связанные с символикой коня) представлены в других славянских традициях. Для восточных славян типичны названия *ёлка*, *ёлочка*, а также рус. *лес*, *роща*, *сад*, *ветка*, *цветок*, *цветник*, зап.-укр. *сосна*, зап.-слав. пол. *drzewko*, *choinka*, *jabłoneczka*, *różga*, словац. *stromek* и др. (СД 2: 83). Совершенно очевидно, что, несмотря на большие сходства, болгарский материал предлагает большее разнообразие мотивационных типов для обозначения свадебного дерева.

Для терминов, обозначающих деревце в болгарской свадьбе, характерна следующая географическая дистрибуция: *бахча*, *теферич*, *бор* — характерные наименования для западной Болгарии; *елха* — более типично для восточных областей страны, *ръченик* — для северной Болгарии; *кожел* встречается в Родопах, термин *каница* известен в Родопах и Карнобатском крае (юго-восточная Болгария); *кон*, *конче* зафиксирован на юго-востоке страны, так же как и *миля*, *милица* (обл. Тополовграда). Подробнее см. соответствующую карту в Приложении.

СВАДЕБНОЕ ЗНАМЯ

Знамя является одним из основных атрибутов свадьбы. Зафиксировано отсутствие знамени в северо-восточной Болгарии (Капанци: 178), на юго-востоке страны (г. Карнобат и с. Чубра, обл. Карнобата, Василева 1993: 215) и в р-не Панагюриште (Вакарелски 1961: 67). Два стяга (для жениха и невесты) изготавливали в обл. Габрово (Моллов 1988: 65), в северо-западной Болгарии (с. Девене, обл. Врацы, Манкова 1981: 135), Родопах (г. Пештера, Вакарелски 1927: 135; г. Перуштица, Гълъбов 1894: 61), в Пиринском крае (Пирин.: 398), Фракии (с. Пишман-къой, р-н Одрина, Шишков 1911: 204) и на юго-востоке страны (с. Граматиково, р-н М. Тырново, Буковинова 1995: 248; Странджа: 278). В Страндже готовили знамя для жениха и для кума (этническая группа тронки, Странджа: 278).

Формы знамени разнообразны. Древком знамени мог быть длинный ровный прут, шест, на котором закреплялось полотнище

(кусоч материи, полотенце, платок, пояс). Для древка выбирались растения, способные, согласно народным представлениям, наделять здоровьем, силой, плодovitостью и долголетием. Чаще всего брали плодовые деревья (яблоня, груша, слива, шелковица) — Родопы, с. Болярци (Маринов 1989: 26); колючие кустарники (дикая роза, шиповник — Апостолов 1905: 8), деревья, известные своей прочностью (бук, клен, белый клен, кизил). Если для шеста использовали тростник, следили за тем, чтобы он состоял из нечетного числа соединений, а красную нить не завязывали, а обвивали вокруг палки, закрепляя плещ, чтобы «невеста могла родить» (Пирин.: 398). В Пловдивском крае вместо палки брали ручку от косы, которая имела, видимо, апотропейное значение (ЕБ 3: 181). В родопских селах нередко употребляли в качестве свадебного знамени церковную хоругвь (*църковния прапор* — с. Равногор, Родопи: 166).

К верхушке древка прикрепляли яблоко, красное или покрытое сусальным золотом. Реже верхушку украшали головкой лука, инжиром, айвой, лимоном. В области Граово здесь же крепили колокольчик или привязывали красного петуха (СБНУ 49: 708). В юго-западной Болгарии к верху древка крепили крест или делали его из перпендикулярно положенной короткой палки, которая вместе с древком образовывала крест. На каждый конец палки натыкалось яблоко.

Полотнище, как правило, было из ткани красного цвета (Бессарабия, Титоров 1903: 257) или представляло собой мужской пояс красного цвета, пестро украшенный (Родопы, РС: 290). Знамя могло состоять из трех платков: белого, красного и вышитого красной ниткой, — или из красной ткани и белого полотенца, которое пришивали к знамени при взятии невесты (обл. Карнобата, Василева 1993: 215). В северо-западной Болгарии флаг шили из белого полотенца и красного пояса, соединенных вместе (Маринов 1984: 424). В с. Железна знамя делалось из белой шелковой ткани с кружевами, вышитой красными нитями (община Чипровци, запись А.А. Плотниковой, Е.С. Узеневой, 2000 г.). Такое сочетание цветов соотносилось с мартеницей — универсальным символом здоровья и плодородия в болгарской культуре.

Если готовили два знамени, то знамя невесты имело белое полотнище (*бела уруглица*), а жениха — красное (*чървена уруглица* — с. Девене, обл. Врацы, Манкова 1981: 135). Редко знамя невесты было красным, а жениха — с одной стороны красным, а с другой — белым (с. Рогош, ПК: 222). А в области Добрича стяг состоял из белой ткани и красного покрывала невесты (с. Ботево, Янев 1995: 199). Иногда два куска ткани соединяли таким образом, чтобы белая располагалась под красной (Иванова 1984: 62), или с одной стороны знамя было белым, а с другой — красным (с. Рогош, ПК: 222). В редких слу-

чаях знамя жениха делалось из первого платка, подаренного ему невестой, а знамя девушки — из платка жениха (АИФ № 151).

Оппозиция мужской/женский находила реализацию не только в противопоставлении цветов мужского и женского знамени (красный/белый), но и в способе украшения и месте флага в свадебном поезде (правый/левый): знамя невесты пришивалось лицевой стороной слева от прута (*с ляво лице* — обл. Хасково, Родопи: 166), украшения пришивались с левой стороны, и во время движения свадебного шествия его несут слева, а знамя жениха пришивалось справа (*с дясно лице*), украшалось с правой стороны, его несли справа (Родопы, Апостолов 1905: 10).

Изготовление знамени (*секáт стяг, градéнето на пра́пола* — Родопи: 165, 166) совершалось часто сразу после приготовления хлеба, в четверг или пятницу. Иногда для этой цели выделялся особый день (для приготовления всего свадебного реквизита, например четверг, — ср. термин *венец* 'обряд приготовления атрибутов для свадьбы', с. Гега, обл. Петрича, запись автора 1998 г.). Иногда флаг шили утром в воскресенье, в день венчания, но непременно перед отправлением сватов за невестой. В юго-западной Болгарии старались совместить ритуал с новолунием *на новина* (Иванова 1984: 59). Единичен факт приготовления знамени после брачной ночи как свидетельство невинности молодой⁵³. В селе Якимово в области Михайловграда *девер* утром в понедельник делал знамя, состоявшее из двух белых платков и одного красного между ними, а на верхушку дровка надевал копченую голову барана с покрытыми позолотой рогами (Елчинова 1989: 112).

Знамя готовили в доме жениха или в обоих домах девушки-родственницы молодого (*зълви, песнопойки*) и шафер (*девер*), принимавшие участие в выпекании хлеба, девушка-несирота или женщина, состоящая в первом браке с живым мужем (Пирин.: 398). В области Граово флаг изготовлялся близкими друзьями жениха при помощи девушек (СБНУ 49: 708). В северо-западной Болгарии знамя делал сам старый сват (Маринов 1984: 424).

В некоторых областях Болгарии ритуализованным было отрезание палки для дровка. В Родопах девушки шли с песнями в лес, где одним ударом (чтобы избежать повторного брака молодых: *за да не повтарят младите в брака* — Родопи: 166) отрубали ствол от куста шиповника, оставляя в его корнях орехи и хлеб, который поливали вином (Апостолов 1905: 8). В Пловдивском крае девушки делили и съедали в лесу принесенный хлеб, предвзительно положив его на отрезанные прутья (с. Ситово, ПК: 222). В районе Широкой Лыки палку, приготовленную для дров-

⁵³ Ср. использование рубахи невесты в качестве знамени у восточных славян и рубахи у македонцев и черногорцев (СД 2: 345).

ка, втыкали перед порогом в знак предстоящей свадьбы в этом доме (Родопи: 166).

Иногда обрядовый характер носил и сбор зелени для украшения знамени. *Шафер* и *зълва* отправлялись в лес за плющом, у корня которого оставляли калач, монету и красную нитку и который собирали в полном молчании, «чтобы их не растерзали юды». По пути домой они не должны были пересекать реку, «чтобы вода не унесла счастье» (с. Гега, р-н Петрича, запись автора 1998 г.).

Полотнище и все украшения пришивали красной ниткой или мартеницей (скрученными вместе белыми и красными нитками). Для украшения знамени использовались различные цветы и зелень (которые собирали перед рассветом — Родопи: 166), чаще всего базилик, бессмертник и плющ, закреплявшиеся вокруг яблока. Зимой и осенью брали засушенную зелень. Ткань нередко обшивали плющом, листья которого посыпали золотым порошком или облепляли полосками золотой фольги. Иногда запрещалось использовать для украшения знамени желтые цветы (Иванова 1984: 62).

Во многих областях Болгарии на флаг вешали гирлянды из изюма, ядрышек ореха, воздушной кукурузы или зерен фасоли, кусочков сахара, плодов шиповника, чеснока, лука и др. (Фракия, Вакарелски 1935: 62; Родопы, СБНУ 9: 39). В обл. Граово к полотнищу пришивали крест-накрест красные и розовые ленты, прикрепляли бумажные полоски, зеркала (СБНУ 49: 708), а в Копривштице на дремко вешали венки и каравай (Груев 1895: 828).

Во время приготовления знамени постоянно пели песни. В области Хасково готовый флаг «опевали» (*опява се* — Родопи: 166). Сразу после изготовления *девер* выкупал знамя у девушек, ставил его на плодовое дерево и вывешивал затем на высокое место — стреху, дерево или крышу, повернув знамя на восток и говоря благие пожелания молодым: «Сколько колосьев по полю, столько сынков, сколько вилок капусты — столько дочек; сколько волков — столько внуков» (*Колко клинци по полето, толко синци; колко желки — толко щерки; колко възце — толко внуци* — Пирин.: 399). В Родобах прежде чем вывесить флаг на крыше, его надо было «обыграть» (*да е заигран*), т.е. с ним надо было станцевать хоро три — пять раз (девушка, которая его готовила, или девушка и невеста — с. Покрован, Родопи: 166).

В области Смоляна девушки догоняли шафера, взявшего знамя в правую руку, а хлеб *фудулка* — в левую. Поймав парня, они съедали хлеб и получали выкуп за знамя (Попконстантинов 1893: 39). Нередко после «продажи» знамени девушки трижды танцевали хоро, во главе которого шел шафер со знаменем в правой руке (АИФ № 88).

Знамя оставалось на крыше до дня венчания. В некоторых селах Пиринского края оно находилось там (или во дворе, или в углу комнаты) в течение всей свадебной недели (Пирин.: 399). В Добрудже флаг не оставляли на улице после захода солнца. Каждый вечер его убрали, а утром с песнями вновь вывешивали (Добруджа: 64).

В день свадьбы со знаменем отправлялась к невесте процессия жениха. Знамя нес специальный персонаж знаменосец, шафер или старый сват. По приезде в дом молодой *девер* с флагом жениха в руках танцевал особый «деверский» танец и трижды обходил со знаменем вокруг стола (болгары Херсонской губ., Державин 1914: 131). В этот момент свадьбы происходила и ритуальная борьба сватов жениха за знамя невесты. После взятия молодой из родительского дома оба флага связывали вместе, и с ними кум вел невесту в церковь венчаться (с. Пишман-кьой, р-н Одрина, Шишков 1911: 203).

Обыкновенно знамя уничтожалось сразу после ритуала венчания. Кум, кума, шафер или священник (Пирин.: 399) ломали его у церкви и прятали, «чтобы молодые его больше не видели» (с. Гега, р-н Петрича, запись автора 1998 г.). Иногда знамя разоряли одновременно со снятием вуали с невесты (в понедельник или вторник после венчания). Например, в Бердянском уезде шафер ломал древко знамени на две части, которыми затем снимал покрывало с невесты. Яблоко и украшения со знамени (изюм и кукурузу) он раздавал присутствующим (Державин 1914: 136). В области Плевена *девер* ломал знамя у колодца, куда приходила новобрачная на следующий день после свадьбы, бросал куски древка на четыре стороны света, а полотнище оставлял себе (с. Ставерци, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева). В Ловечском крае шафер бросал сломанное древко в воду или вперед, «чтобы и молодые шли все вперед» или «чтобы жизнь у них шла легко, как по воде» (обл. Врацы, Манкова 1982: 143), а яблоко делил на три части: для новобрачных и себя самого (ЛК: 398). В северо-западной Болгарии жених ломал палку на три части: две выбрасывал, а последнюю оставлял для «устрашения» молодой жены (с. Железна, община Чипровци, запись А.А. Плотниковой, Е.С. Узеновой, 2000 г.). Иногда древко втыкали как колышек в плодоносящее дерево или отставляли для следующей свадьбы в селе, а белое полотнище от полотнища новобрачная хранила в течение всей жизни (обл. Врацы, Манкова 1982: 143).

Ритуальные функции и символические значения знамени во многом объединяют его со свадебным деревцем, которое формально отличается от флага лишь отсутствием полотнища (особо ср. *кожел'* в Средних Родопах). Знамя выполняет маркирующую функцию, являясь отличительным знаком свадебно-

го персонажа (знаменосца, шафера, старого свата, заложника), оповестительную функцию (его вывешивали в домах жениха и невесты в знак того, что здесь играет свадьба — ПК: 222; или готовили после брачной ночи как свидетельство невинности молодой — обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 112), апотропейную (его несли во главе шествия, «чтобы оно охраняло свадьбу» — с. Девене, обл. Врацы, Манкова 1981: 135; изготавливали флаг из колючих растений, ср. также красный цвет полотнища и предметы-апотропеи: чеснок, лук, мартеница, красная нить).

Продуцирующая функция знамени проявлялась в том, что его оставляли под плодовым деревом (р-н Кырджали, Родопи: 166), из древка готовили колыбель для будущего ребенка молодых, яблоки со знамени съедали молодые или все присутствующие (Пирин.: 399), частями сломанного древка снимали вуаль с невесты. Нередко для лечения использовались детали убранства знамени: яблоко (с. Смочан, р-н Ловеча, ЛК: 398) или нитка, спряденная невестой из ваты, украшавшей полотнище (с. Оштава, Пирин.: 399). В западной Болгарии жена старого свата ломала древко и бросала его части на какого-нибудь парня или девушку, «чтобы они поскорей вступили в брак» (Арnaudов 1931: 134).

О брачной символике знамени свидетельствует наличие на нем яблока и венка, соединение белой и красной ткани (мужского и женского символа), тройной обход вокруг стола со знаменем, борьба за знамя невесты сватов жениха, соединение двух знамен или прикрепление к знамени жениха белого полотнца невесты при проводах молодой. Вместе с тем знамя воплощает и символику девичества: иногда знамя невесты разламывают при проводах молодой или сразу после венчания, готовят флаг девушки в канун свадьбы.

Нередко знамя символизировало и саму невесту. Для древка требовалось отрубить прямую палку, «чтобы не была кривой невеста» (с. Лазарово, обл. Врацы, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева). Когда поезжане прибывали в дом девушки, парни старались разорвать ее знамя, что означало бы, что «молодая нечестная» (с. Неделище, обл. Софии, Любенов 1993: 262). При встрече молодоженов в доме мужа на крышу вешали бело-красное знамя, «чтобы была белой и румяной молодая, что входит в этот дом» (с. Ботево, р-н Добрича, Янев 1995: 199). А при преломлении хлеба над головой невесты дружки пели, отождествляя в песне девушку и знамя: «*Мари, бела коприно, не треперай! То тепърва ще трепериш у свекрови дворове от свекър и свекърва...*» 'Не дрожи, белая шелковая! Тебе предстоит еще трепетать в доме свекра пред свекром и свекровью' (с. Болярци, Родопы, Маринов 1989: 26).

Термины, обозначающие знамя, распределяются по нескольким группам. Первую составляют наименования, образованные от корня *пряпор-* (< **parparъ*, **parparъсь* < **perq* ‘лететь’ — БЕР 5: 599), распространенные, главным образом, на востоке Болгарии, во Фракии и Родобах. В другую группу вошли термины с основой *руг-* (< *(х)*оругла*, ср. *хоругва*, *хоругвица* ‘знамя’ — БЕР 4: 929), характерные для западной и северной части страны, причем дериват *феруглица* фиксируется только в юго-западных областях. Данные названия известны и другим славянским традициям: укр. *прапор*, *прапорец*, чеш. *prapor*, *praporec*, макед. *препора*, *феруглица*, укр. *хоругва*, *хоружовка*, бел. (зап.-полес.) *хоронга* (СД 2: 345).

Зайствованный термин *байрак* (< тур. *bayrak* ‘знамя’, РС: 290) известен на всей территории Болгарии, однако более он характерен для северной, средне-западной Болгарии и крайней восточной части страны. Данный термин известен также македонцам (*бајрак*, *барјак*) и сербам (*барјак*).

Возможно, что специфически болгарскими являются наименования: *стяг* (< ст.-слав. *стягъ*), имеющее локальное распространение (р-н Широкой Лыки в Родобах, Родопи: 166), так же как и лексемы *кѡжел*, *кѡжел* (с. Змеица, с. Петково, обл. Смоляна, Родопи: 166), *ламбур*, *храмбул* (с. Калапот, с. Зарово, Пирин.: 398); *храмбол* (с. Белица, р-н Сандански, Извори 3: 390), *хламбус* (с. Г. Шарково, с. М. Шарково, с. Мамарчево, Кариоти: 126), *кешка* (г. Тополовград, с. М. Манастир, с. Г. Манастир, Кариоти: 126), *перуаник* (образованное по принципу сходства с предметом — перо, так как букеты у яблока имеют вид перьев, — с. Винарово, обл. Видина, Ганева-Райчева 1990: 47), *треперко* (обращение к знамени < от глагола *треперя* ‘дрожать, трепетать’ — Родопы, БД 2: 282).

Термин *рубница* (< возможно от ит.-тур. *ruβα*, *руба* — приданое невесты, с. Железна, община Чипровци, г. Чипровци, зап. А.А. Плотниковой, Е.С. Узеновой, 2000 г.) известен также в тех областях восточной Сербии, которые граничат с данным регионом.

Отдельную группу составляют немногочисленные составные наименования, образованные по принципу соотнесенности с обрядовым лицом: женихом и невестой (*мъски ст’ак* — Родопы, БД 2: 211; *женски ст’ак* — Родопы, БД 2: 159; *момин стяг* — с. Яворово, г. Девин, с. Манастир, Хайтов 1985: 209), по характерному признаку (цвету: *бѣла уруглица*, *чървѣна уруглица* — с. Девене, обл. Врацы, Манкова 1981: 135) или отнесенности к ритуалу — свадьбе (*свадбарски байр’ак* — РС: 338), в отличие от погребального знамени, например.

Как показал анализ терминологических групп (обозначения хлебов, деревца и знамени), выбор данных групп «предметов»

не был случайным, поскольку при относительной автономности каждой ЛСГ и особой разветвленности терминологии хлебов (и соответствующих функций) все группы обладают особой значимостью в свадебном обряде, являясь средоточием обрядовой семантики. Исследованные обрядовые реалии маркировали ситуацию перехода и ее отдельные этапы, а также главных обрядовых лиц, выступая нередко в качестве символов или семантических заместителей персонажей. В семантике данных предметов отчетливо проявляются основные мотивы свадьбы: «плодородия», «фертильности», «сладости», «целостности» и пр.

Данные группы характеризует высокая продуктивность семантической деривации как способа номинации и, как следствие, широкое распространение полисемии, а также атрибутивных конструкций.

Дистрибуция терминов, обозначающих хлеб, деревце и знамя, выявляет на территории Болгарии две области — восточную, для которой характерны термины *меденик* для хлеба, *пряпор* для знамени и *елха* для деревца, и западную — с названиями *плетеница*, *оруглица*, *бахча* соответственно. Кроме того, выделяются следующие ареалы в рамках указанных областей: северо-западный (*турта*, *косичняк* — *оруглица*, *байрак* — *бахча*), юго-западный (*плетеница* — *феруглица* — *вейка*), родопский (*фурнит*, *фудула* — *стяг* — *кожел*), юго-восточный (*руменик* — *пряпор* — *елха*), северо-восточный (*меденик* — *байрак* или отсутствие знамени — *ела* или отсутствие деревца).

Общая характеристика акционального кода. — Обрядовые действия. (Семантика обрядовых действий). — Парадигмы действий. — Терминология действий. — Мотив «перехода» в терминологии действий и актов. — Терминология обрядов и актов. — Терминология отдельных лексико-семантических групп: Названия помолвки. — Соотношение болгарских терминов с другими славянскими традициями. — География терминов.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АКЦИОНАЛЬНОГО КОДА

Глава посвящена акциональному коду, но это несколько искусственное вычленение темы, поскольку в предыдущих главах при рассмотрении персонажей и предметов акциональные компоненты играли большую роль. Здесь же в фокусе внимания стоит само действие, хотя другие элементы обрядовой ситуации с неизбежностью присутствуют.

В рамках данной главы мы рассматриваем как собственно обрядовые действия, так и обряды и акты, поскольку под ритуальным (обрядовым) действием мы понимаем минимальный акциональный компонент какого-либо ритуала. Акт (ритуал), в свою очередь, — это совокупность обрядовых действий, связанных с исполнителем, местом и временем осуществления, т.е. с обрядовой ситуацией, а обряд обозначает как весь свадебный обряд, всю последовательность действий, цепь ситуаций, так и отдельные его блоки, состоящие из нескольких актов.

Действия (как акциональные проявления), составляющие сложный текст свадебного обряда, можно систематизировать различным образом: исходя из их «формы» или их содержания (назначения, смысла). И то и другое является важным. Различные по форме и виду действия могут выражать одно и то же содержание, смысл (например, надделение плодородием, богатство, соединение), равно как и одно значение может иметь различные формы выражения (в данном случае акциональные).

Исходя из формального плана рассмотрения акционального ряда постараемся выделить релевантные для свадьбы виды действий. На первом месте, безусловно, стоит движение (здесь имеются в виду пространственные перемещения), являющееся формой выражения важнейшего содержания, связанного со значением свадьбы как обряда «перехода». Движение представляет собой один из важнейших (доминантных) мотивов свадебного обряда со своей семантикой, отражающейся в обозначенных границах пространства, динамике/статике, ритуалах сближения/разделения в направлении перемещений, которое меняется в ходе обряда: из дома жениха в дом невесты, из дома невесты в церковь, из церкви в дом жениха, из дома жениха в дом родителей невесты, других главных персонажей свадьбы и пр.

Особое значение в свадьбе приобретает изготовление ритуальных предметов (хлеба, деревца, знамени, приданого, свадебного костюма жениха и невесты, ее украшений, отличительных атрибутов персонажей и гостей), совместные трапезы (выражающие идею соединения родов, семей, распределение доли), взаимное одаривание персонажей, выкуп, разнообразные действия, совершаемые над невестой и женихом, а также ломание, деструкция, часто соотносимые с дефлорацией невесты и в более абстрактном плане — с разрушением ее прежнего статуса.

Специфическую роль играет и вербальное поведение участников свадьбы. Вербальные действия — это особый код и особый тип действий, которые представляют собой чисто знаковые действия, имеющие информационную семантику и реализующиеся как в лексике и терминологии, так и в переговорах, песнях, приговорах, благопожеланиях, ритуальных диалогах и т.д.

ОБРЯДОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ

Семантика обрядовых действий. Говоря об обрядах, мы имеем в виду не только отдельные атомарные действия, но и целые микроритуалы, образующие общую структуру ритуала, которая является многоступенчатой. Между конкретным действием (например, бить, снимать) и всем обрядом стоит много уровней разного рода микрообрядов. Мы будем рассматривать главным образом микродействия и некоторые более сложные акциональные элементы (свадебные акты, обряды), которые чаще всего получают номинацию по действию, но могут называться и по другим компонентам значения.

Согласно утверждению С.М. Толстой, «действие является логическим и структурным ядром ритуала, подобно тому, как в языке логическим стержнем высказывания (предложения) явля-

ется предикат (глагол). Однако семантической доминантой ритуала часто становится не его акциональный компонент, а иные, логически подчиненные ему элементы, его «актанты» — субъект, объект, адресат, инструмент — и «сирконстанты» — локативные, темпоральные, модальные и др. компоненты действия. Сами действия практически лишены собственных символических мотиваций, а их символика носит «отраженный» характер, воспроизводя семантику, присущую предметам, лицам, отдельным признакам действия (локативным, темпоральным или др.).

Символика действия как «акционального высказывания» может определяться свойствами и культурными (символическими) значениями любого из его компонентов, причем в зависимости от доминирующего значения одного из них в конкретной ритуальной ситуации она приобретает «персональный», «инструментальный», «локативный» или «темпоральный» акцент» (Толстая 1996: 91).

Символический смысл многих обрядовых действий может быть обусловлен культурно значимыми качествами, свойствами персонажей, например, в приготовлении свадебного хлеба и реквизита участвуют девушки из «целых» семей, т.е. несироты, «чтобы не овдовел кто-либо из молодых» (с. Вылче Поле, р-н Хасково, Манолова 1984: 192, 196). Исполнителем ряда действий (например, заплетания волос невесте или укладывания приданого) нередко становится беременная женщина (*пълна, тварна* 'полная', 'натоваренная'), «чтобы у молодой жизнь была полной» (*за да ѝ върви на пълно* — с. Конуш, ПК: 225). В болгарском свадебном обряде персональный акцент имеют действия, совершаемые невестой (символизирующей плодородие) при входе в дом мужа, когда она прикасается к сосудам с едой, «чтобы дом всегда был полным» (с. Каленик, обл. Ловеча, РКС № 11).

Семантика действий, осуществляемых детьми на свадьбе, определяется прежде всего пожеланием потомства молодым. Дети замешивают тесто для обрядового хлеба, детям раздают свежее испеченный хлеб, ребенок приносит дар (*нишан*) для обрученной девушки на помолвку (Родопы, Шишков 1900: 384), мальчик и девочка «мешают» руками подарки помолвленной (с. Орещец, обл. Хасково, АЕИМ № 706-II, запись Т. Колевой); мальчик катается по мешку, на котором сидела невеста, когда ей заплетали волосы, «чтобы у нее рождались мальчики» (*да върви на мъжко* — Копривштица, АЕИМ № 560-II, запись Л. Марковой); мальчик помогает куме надевать фату невесте (с. Генерал Инзово, Султанов 1993: 90); мальчик ведет новобрачных к дому жениха по полотну, посланному свекровью (с. Селановци, обл. Врацы, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева); дети собирают монеты,

конфеты, сахар и семена, которыми осыпают молодых во время венчания, «чтобы вокруг молодоженов всю жизнь были дети: мальчики и девочки, сыновья и дочери, внуки и правнуки» (г. Златица, обл. Софии, Младенов 1993: 35); ребенок (*деверче*) сидит между молодыми во время ритуала «прощения» новобрачных родителями невесты, причем мальчик ест при этом хлеб (с. Ставерци, обл. Плевена, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева).

«Адресатными» действиями являются: изготовление свадебного деревца куму, подготовка даров невесте, родственникам и т.д. Ребенок также мог выступать в качестве адресата действия: в четверг после свадьбы невеста брала из трех «целых» домов детские вещи и стирала их вместе со своей теткой (г. Златоград, РСт IV: 37), — в данном случае реализуется культурная метафора одежда — человек.

Предметная семантика доминирует в таких случаях, как использование предметов с фаллической символикой (оглобля, свирель, тростник или сверло, гвоздь — обл. Годеча, Ракшиева 1984: 222) при замешивании теста для хлеба, что символизировало соитие молодых; целование хлеба при его преломлении (болгары Украины, Демиденко 1970: 73), «одаривание» невестой ночь при входе в дом мужа (с. Гега, р-н Петрича, запись автора 1998 г.), отражавшее культ хлеба; кража кур и «спаивание» ракией курицы после брачной ночи (г. Златица, р-н Софии, Младенов 1993: 28), где курица выступала в качестве семантического эквивалента невесты, а также отнесение мусора из комнаты новобрачных в фартуке невесты, что служило символом «нечестности» молодой, в дом ее родителей, чтобы на них пало все зло (обл. Самокова, БМ: 285).

Преобладание локативной семантики в действиях в ходе свадьбы встречается редко, например, при исполнении обрядовых танцев на площади посреди села, обходе домов приглашающими на свадьбу, катании «нечестной» невесты на осле задом наперед по всему селу. В меньшей мере данная семантика характерна для действий, совершаемых в ритуально маркированных «пограничных» локусах — в воротах, у дверей, на пороге дома, у очага, у водной преграды, колодца, на границе села: ср. приготовление реквизита и преломление хлеба на месте для кладки дров — *дръвник* (кв. Царибродски, г. София, РКС № 8), сбрасывание фаты на поленницу, подбрасывание хлеба к потолку (с. Главановци, обл. Михайловграда, АИФ II № 134), «одаривание» невестой очага, мазание невестой медом притолоки входной двери дома мужа (общеболг.), обмен дарами между тещей и зятем на пороге дома невесты (она внутри — он снаружи, с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 157) и т. п.

Темпоральные акценты отмечаются в ритуальных действиях, приуроченных к определенным временным отрезкам: времени суток, календарным датам или периодам, если данные действия мотивированы свойствами, приписываемыми самому времени. Например, помолвку совершали в полнолуние, «чтобы в молодой семье все было полным» (*да върви напълно* — Странджа: 274), или «на новый месяц», чтобы «у молодых все развивалось и наполнилось, как растет и наполняется луна» (*Както се пълни месечината, така да се пълни и върви напред живота на младите* — АЕИМ № 784-II). Свадеб не играли в период между Рождеством и Ивановым днем, так как эти дни считались «пустыми» (*пустувити*), поэтому жениться и совершать помолвки в это время считалось грехом (р-н Широкой Лыки, Николова 1911: 162). «Нечистыми» были и двенадцать дней со дня св. Петки до Димитрова дня, когда также актуализировался запрет на помолвки и свадьбы (Попов 1991: 129).

Нередко временные запреты на совершение обряда были обусловлены народно-этимологической трактовкой названий дней недели. Так, не обручали молодых во вторник и пятницу — во вторник, чтобы они «не повторили брак» (*избягват да годяват във вторник да не повторят младите*), а в пятницу — «чтобы не произошло несчастья» (*не се главяват в петък за да не му е на запето* — Чолаков 1872: 41).

В некоторых обрядовых действиях основной является акциональная семантика, например само обрядовое бритье жениха, соблюдение ритуального молчания невестой после свадьбы, кумом во время его обрядового «обжигания» (*опалване* — обл. Врацы, Манкова 1982: 141), при принесении воды для омовения невесты (Родопы, РСт IV: 30); взаимные одаривания двух семей, благопожелания, ритуальные бесчинства после брачной ночи.

Однако при анализе «акционального высказывания» должны приниматься во внимание не только значения всех его компонентов, но и их прагматические смыслы, обусловленные отношением к действию его исполнителей и их различными мотивировками. Например, при снятии белой фаты с невесты, осуществляемом кумом с помощью ветки, кум, свекор, и свекровь ударяют молодых веткой по спине и благословляют: «*Да остарееете, да побелеете като това бело платно. Да сте честити, да сте вековити веднъж у век. Да сте вековити, да сте становити като Стара планина. Колко зелки в Джумайско поле, толкова на вас щерки Господ да даде. Колко клинове на Джумайския мост, толкова синове на вас. Дека сеете, да ви се роди. Каде кърмите, да ви се плоди. Суо да пофанете, зелено да покара*» 'Старейте и белейте, как это белое полотно. Будьте счастливы и долговечны единожды во век.

Будьте догловечны и крепки, как Старая планина. Сколько вилок капусты в Джумайском поле, столько пусть будет у вас дочерей. Сколько клиньев в Джумайском мосту, пусть столько будет у вас сыновей. Где посеете, там пусть родится. Где кормите, там пусть плодится. Сухое возьмете, зеленое пойдет' — с. Падеж, обл. Горна Джумая (Благоевград) (Извори 3: 335).

В данном случае белое полотно выступает символом долголетия, хотя архаический смысл использования белого цвета для покрывала невесты связан с наделением молодой плодовитостью, символом которой нередко выступает белый цвет в свадебном обряде. Данное утверждение подкрепляется и сопутствующим действием — битьем молодых зеленой веткой, имевшим целью наделить плодовитостью и здоровьем новобрачных (ср. подобные действия на свадьбе у восточных и западных славян)¹, а также вербальным компонентом ритуала — пожеланием иметь много детей, быть богатыми и благополучными. Смещение акцентов в мотивировках действий характерно для народной культуры в целом (Виноградова 1998: 111).

Нередко обрядовые действия становятся своеобразными знаками-символами. Например, знаком особой миссии гостя-свата было ворошение углей в очаге, поэтому о первом посещении дома девушки сваты говорили: *ровнахме огъня* ('копнули огонь' — обл. Смоляна, АЕИМ № 160-III, запись Сл. Гребенаровой), а о намерении отправиться сватать объявляли: «*Къе дойдем сгодичаре, къе ровим огъня* 'Пойдем сватами, разрыхлим огонь!' — Фракия (Вакарелски 1935: 327). В южной Болгарии сваты заявляли о себе особым криком, давшим название действию — *прирукам на капията* 'прокричать у ворот', которое стало устойчивым выражением: «*Прирукали му на капията*», т.е. просватали у него дочь (обл. Чепино, СБНУ 7: 43).

В рамках свадебного обряда выделяются ритуальные действия, включающие так называемые вторичные символы, несущие в себе семантику других контекстов. Например, в подвенечную одежду невесты одевали девушку, приносящую воду для хлеба (*Лада*), золовку при замешивании теста для хлеба, приглашающих на свадьбу родственниц молодой, а также свекровь в случае благополучного исхода брачной ночи, когда она относила «честный хлеб» невесты ее родителям (обл. Врацы, Манкова 1982: 140). Использование наряда новобрачной выступало в качестве фактора сакрализации подобных ритуалов, повышения их семиотического статуса,

¹ Битье как ритуальное действие имело преимущественно продуцирующую функцию: оно провоцировало рождаемость, плодородие, рост, здоровье и благополучие (СД I: 177).

костюм также выступал в качестве символического заместителя невесты в обряде.

ПАРАДИГМЫ ДЕЙСТВИЙ

Часто разные действия, имеющие сходную мотивировку или функции и выражающие общую содержательную идею, образуют целый синонимический ряд, парадигму действий (Толстой 1982: 68). Например, чтобы обеспечить плодovitость молодых (и плодородие в широком смысле) пекли большое количество хлебов, новобрачных осыпали семенами злаков (*засеване* — р-н Софии, Стоянов 1970: 156; *пресяване* — обл. Малко Тырново, Странджа, ИДР)², мукой, наделяли хлебом, преломляли хлеб над их головой, поливали волосы невесты и умывали ее вином, вытирая ее лицо фартуком (обл. Врацы, Манкова 1982: 143), наполняли брачную рубашку молодой со следами крови пшеницей и плодами³, смотрели на молодых сквозь сито⁴, использовали предметы, связанные с приготовлением хлеба в свадебных обрядах⁵, подбрасывали к потолку пшеницу и вино («для урожая»)⁶, качали молодых женщин после брачной ночи (*люлене на булките*)⁷, поднимали хлеб при делении и молодую при встрече в доме мужа, одаривали молодых, подпрыгивали при получении дара (Родопы, РСт III: 28), разливали воду за молодыми, жених хватал невесту за нос, щипал ее, приподнимал полу ее юбки, «чтобы плодился скот» (Апостолов 1905: 4). Совершали ритуалы у плодовых деревьев, использовали белую одежду для наряда невесты, «били» новобрачных и женщин⁸, сажали на

² Покидая родительский дом, невеста брызгала водой на присутствующих с помощью букета базилика и бросала овес через порог, при этом все кричали: «*Да се роди!*» ('Пусть уродится!', с. Лютиброд, обл. Врацы, РКС № 7).

³ Ср. сходные действия в Белоруссии, где свахи наполняли рубаху рожью, клали туда серебряную монету и дарили матери невесты (Минская губ., Зеленин 1916: 691).

⁴ «Чтобы был сытым год» (с. Страхилово, р-н Велико Тырново, АЦР № 36).

⁵ Например, кум снимал вуаль с невесты скалкой (Извори 3: 366).

⁶ Невеста осуществляла эти действия в доме мужа (Перуштица, Гълъбов 1894: 66).

⁷ Область Габрово (Цанкова 1987: 270). Качанию в традиционной культуре придавался продуцирующий смысл, причем не только в ритуально-брачном, но и в аграрно-хозяйственном аспекте (Агапкина 1996: 233).

⁸ Так, в селе Гешаново в Добрудже заложник вел хоро с бичом в руке, задевая всех присутствующих женщин («для плодородия» — Добруджа: 284).

колени молодоженам ребенка (и жениху); дети участвовали во многих ритуалах и т.п. В доме мужа молодая садилась на колени свекрови, где лежали шапки маленьких мальчиков, после чего шапки перекидывали через невесту, желая ей мужского потомства (Извори 3: 366). А в области Странджи действия во время обряда в доме жениха после брачной ночи (*баници, плакети*), в котором участвовали только замужние женщины, называемые *баби* и приносящие баницы, соотносились с будущим рождением ребенка: свекровь подавала куме брачную рубашку молодой, которую посаженная мать развязывала, разгибала, трижды переворачивала наизнанку и оставляла в сите, после чего женщины бросали на рубашку деньги, а свекровь дарила куме мыло и букет базилика и лила ей на руки воду (Странджа: 289), ср. подобные действия на роинах и дне повитух (*Бабинден*).

Богатство в народных представлениях болгар почти всегда соотносимо с плодородием, поэтому нередко действия, имевшие целью наделить молодых богатством, являются изофункциональными действиями с «плодородной» результативной направленностью. При просеивании муки для свадебного хлеба, родители жениха бросали деньги в сито «для урожая» и «богатства» новой семьи (*забогатяване* — г. Жеравна, Константинов 1948: 446). Выкупая невесту, свекор делал из денег символический дом (*егрек* — помещение для овец), «чтобы была богатой молодая семья» (обл. Софии, Велчева 1975: 65). Обряд преломления и раздачи хлеба на помолвке сопровождался пожеланием: «Чтобы молодые были богатыми» (болгары Украины, Демиденко 1970: 67).

Соединение молодоженов было целью другой группы разнообразных ритуальных действий — от самых простых, когда соединяли руки или головы молодых, до действий со сложной семантической структурой, в которых участвовали другие лица (дети или участники свадьбы) или использовались предметы с характерной символикой. Так, в дар, предназначенный невесте, который ей вручали на помолвке, клали «мужскую» (крючок) и «женскую» (петля) застёжки, соединенные вместе, «чтобы и молодые крепко связались» (с. Свобода, обл. Ст. Загоры, Стоянов 1971: 179; с. Белозем, ПК: 220). Молодые съедали вместе сердце барашка, подаренного женихом родителям невесты перед свадьбой, «чтобы иметь одно сердце, т.е. любить друг друга всю жизнь» (обл. Смоляна, РСт IV: 29).

Во время ряда ритуалов соединяли хлебы и их части, смешивали компоненты хлеба при выпекании (закваску, муку), взятые из дома жениха и дома невесты. При замешивании теста для хлеба муку для него просеивали мальчик и девочка, связанные одним платком, что должно было «символизировать брачный

союз молодых» (Демиденко 1970: 69). Покидая родительский дом, девушка бросала в сторону родственников жениха три яблока, которые делили между всеми присутствующими родными в знак заключения союза между двумя семьями (Херсонская губ., Державин 1914: 131).

Во время венчания головы новобрачных были покрыты красным поясом (с. Орехово, Царева 1991: 55), их правые руки связывали одним платком (Бессарабия, Титоров 1903: 257) или они возвращались из церкви, продев руку в отверстие одного калача (Странджа: 280). После венчания кума соединяла головы молодых, слегка ударяя их (с. Стефаново, ЛК: 388). В мусульманских селах Болгарии во время ритуала бракосочетания (*подписване*) новобрачные стояли с развязанными поясами, которые они завязывали по окончании церемонии в знак скрепленного договора (Родопи: 158).

При входе в дом жениха молодых запрягали в ярмо для волов и стегали с обеих сторон в знак того, что «теперь они будут в одной упряжи вместе тянуть лямку и будут разделять радость и скорбь жизни» (с. Лютиброд, обл. Врацы, РКС № 7). Иногда свекровь набрасывала на шею новобрачным свой пояс или фартук (г. Златица, р-н Софии, Младенов 1993: 37, 38) и так вводила их в дом (р-н Панагюриште, Вакарелски 1961: 73). Перед брачным ложем молодые съедали пополам одно яблоко и разували друг друга (с. Радковци, обл. Габрово, АЕИМ 994-II, запись Я. Радевой). Ср. также использование плюща при изготовлении свадебного реквизита.

Обмен как форма выражения мотива «соединения» эксплицитно представлен в свадьбе. Молодые обменивались различными предметами: своими калачами, висевшими у них на поясе во время венчания (Соф.: 215), зажженными свечами, стоя на пороге дома невесты (с. Воднянци, обл. Белоградчика, РКС № 12), смотрели друг на друга сквозь калач, кольцо (с. Тодорци, обл. Габрово, АЕИМ № 994-II, запись Я. Райдевой), смотрелись в одно зеркало перед венчанием, «чтобы всегда быть вместе» (обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 119), после чего родные невесты постукивали их головы друг о друга, «прощая» молодых (обл. Ловеча, С. Кыкрина, ЛК: 386). Молодых трижды «закармливали» (*захранване*) одним куском хлеба с солью⁹, «чтобы они любили друг друга как хлеб и соль» (с. Писарево, р-н Г. Оряховицы, РКС № 21), и «запаивали» (*запойване*) вином из

⁹ В области Габрово перед выводом невесты из родительского дома молодые съедали по кусочку хлеба с колен друг друга в знак заботы друг о друге и пожелания хорошей совместной жизни (Моллов 1988: 68).

одной чашки в знак того, что они «становятся одной плотью и кровью» (с. Каленик, обл. Ловеча, РКС № 11),

Одной из форм выражения магической идеи «плодородия» являются действия витья, кручения, кружения, также имеющие продуцирующую функцию в обряде и интерпретируемые как развитие, приумножение некоего блага, богатства и шире — как создание новой структуры (Плотникова 1996: 106). В болгарском языке возникновение новой семьи, дома ассоциировалось с понятиями «верчения, кружения» (вероятно, по аналогии с роением пчел). Так, при встрече молодых у ворот свекровь трижды кружила их (Перушница, Гьльбов 1894: 66), в доме жениха кум трижды постукивал головы новобрачных о дымоход, приговаривая: «*Да сте живи и здрави, дом да завъртите!*» ('Будьте живы и здоровы, дом созидайте!', Извори 3: 369; ср. мотивировку кружения невесты свекровью перед входом в дом мужа: «чтобы была хорошей хозяйкой», букв. 'вертела домом' — *въртокъщица да бъде* — Родопы, Йорданова 1983: 93). Многие обрядовые действия основывались на магии подобия. Так, при просеивании муки для свадебного хлеба под ночвы клали пояс жениха, «чтобы как он вьется вокруг тела носившего его, так и будущие супруги «вили» успешно свой дом, будучи «овитыми» любовью и почитанием друг к другу» (г. Златоград, РСт IV: 28). Каждому участнику свадьбы втыкали в пояс ветку плюща, «чтобы как плющ вьется вокруг деревьев, так и молодые вились друг около друга (*да се свиват*) и «вили дом» (с. Еникьой, Родопы, РСт III: 25).

Не случайно и процесс приготовления обрядового реквизита и хлеба обозначается как «витье»: вьют знамя (*байракът се вие* — обл. Карнобата, Василева 1993: 215), букеты (ср. в песне: «Ходихме в гора, мари, гора зелена, стяг да сечеме, мари, китки да вием» — Родопы, Хайтов 1985: 206), венки (обряд *виене на венци*; «Зелен се орех развива, за булка *венец навива...*», с. Бяло поле, обл. Симеоновграда, Маламов 1986: 122), караваи («Мийте бели ръки, кравай сме *вили*» 'Мойте белые руки, мы короваи месили' — там же; ср. и названия хлебов — *вит колак, навита баница, превитак*).

Во время ритуалов, маркирующих переходное состояние молодых (бритья жениха, заплетания волос невесте и проводов молодой) исполнялись песни, изображавшие молодых вьющимися растениями: «*Вий се, вий, млад, кавальо, окол дърво брешнелово, окол моми хубавелки*», 'Вейся, вейся, молодой кавал (дудочка), вокруг дерева плюща, вокруг девок красавиц', — с. Кости (Странджа: 284); «Ела се вие, превива, мома се с рода прощава...» 'Ель вьется, извивается, девка с родом прощается' (Извори 3: 364).

Показательны обозначения движения в танце (хоро), которое водят вокруг хлеба, молодых: *хорото се вие, върти се* 'вьется',

‘вертится’ (Странджа: 281), *залюля* ‘закачалось’ — Копривштица (Груев 1895: 827).

Взаимодействие и сочетание разных видов действий хорошо можно проследить на примере конкретных обрядов (например, сватовства), где эти действия (различной формы и содержания) соединяются в единый обрядовый акт. Анализ отдельного фрагмента свадьбы является своеобразной иллюстрацией того, какова синтагматика этих действий, как они объединяются, взаимодействуют и распределяют между собой семантические функции в реальном акте обряда.

Действия, обозначающие достижение договора при **сватовстве**, согласия на брак, отличаются сложной семантической структурой. Кроме собственно переговоров (*идат на сговор, на сдодума, преговарат* — обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 109), чисто знаковых акциональных проявлений (в узком смысле слова как передача информации), подобно предметным знакам оповещения, приглашения и торга (*че се пазару ... доде се спогоду* — ‘будут торговаться пока не договоряться’, с. Драговита, обл. Цариброда, Божков 1984: 151; *придо се пазари* — ‘за выкуп торгуются’, с. Расник, обл. Перника, АЕИМ № 609-II, запись Т. Колевой, ср. также названия дара для невесты *пазарлък* — ‘торг’, Апостолов 1905: 4), заканчивающихся договором (*че прају договор къга че буде свадбуту да се води невестата* — ‘Будут договариваться, когда будет свадьба и поведут невесту’, с. Бански дол, обл. Цариброда, Божков 1984: 153; *Погодили се дедото и зетът за зеструту* — ‘Договорились тесть и зять о приданом’, с. Драговита, обл. Цариброда, Божков 1984: 151; *дадена е дума* — ‘дано слово’, Бессарабия, Титоров 1903: 254), во время сватовства преломляди хлеб (*скършуват питата* — Фракия, Вакарелски 1935: 330), разбивали о стол флягу с вином (с. Манастир, Родопы, Хайтов 1985: 495), а в знак достигнутого соглашения готовили совместную трапезу с выпивкой (*Годеш ке пием* — Родопи: 154; *да пият годеш* — с. Тырнак, р-н Белой Слатины, РКС № 19); *На малкия годеш се пие първо* — Ботевград, РКС № 8). Подобным образом заканчивалось и любое соглашение о сделке (в том числе и торговой, ср. обозначение выпивки по случаю продажи скота у восточных славян — Журавлев 1994: 91–98). Ср. названия ритуалов после помолвки: *испитие, испивание* ‘уговорка о подарках’ (г. Лясковец, Чолаков 1872: 66), *малко питие/голямо питие* — торги о приданом (с. Страхилово, обл. Велико Тырново, АЦР № 36), *на почерпушка* (‘угощение в корчме после помолвки для сватов’, с. Макоцево, обл. Софии, Стоянов 1970: 155), *кръчмата* (‘угощение

по поводу получения согласия на брак', с. Ботево, обл. Добрича, Янев 1995: 198).

Успешное сватовство всегда маркировалось голосом, выкриками «Иху-ху-ху!» (ср. подобные действия при определении невинности невесты и при рождении ребенка). Как известно, голосу в народной культуре славян приписывались продуцирующие и апотропеические свойства (им символически ограждали культурное пространство СД 1: 510). При достижении договора присутствующие выкрикивали «иху!»: *момите изихкат — придо е прекинат* ('девушки прокричат, — значит договорились о приданом', обл. Михайловграда, Елчинова 1989: 117).

Часто договор закреплялся рукобительем (ср. названия помолвки: *обръки* — ИДР; *фащенръка* — г. Бешенов, Банат, Телбизов 1963: 229; *улавяне на ръка* — Ореш, р-н Свиштова, Капелов 1989: 108; *бият годежа* — обл. Карнобата, Василева 1992: 199; договора о выкупе за невесту: *при(х)ватане* — с. Гинци, обл. Софии, АЕИМ № 609-II, запись Т. Колевой; *при(х)ванат* 'договоряться о приданом', с. Лазарово, обл. Врацы, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева < от гл. *улавям, хващам* 'хватать (рукой)') и обменом подарками¹⁰ (*мена, нишан*): *заменят се* — с. Каленик, обл. Ловеча, РКС № 11; *мениха ся, годиха ся* — Дювернуа 1886: 378; *равонят се* < грч. *αρραβωνιάζω* — 'обручать', с. Мусина, Павликяни, РКС № 20; *нишанлъндисват се* (Фракия, Кирил 1960: 48), *младите са нишанлъ* ('молодые менёные', обл. Кырджали, Родопи: 155), *на големия годеш младите зимат и дават* ('на большой помолвке молодые берут и дают', г. Ботевград, РКС № 6).

Во время помолвки некоторые действия совершала невеста, что было публичным знаком ее согласия на брак: девушка одаривала родственников жениха, кланялась и целовала руку всем присутствующим (обряд *здравоване*), оказывая им честь и уважение. Взамен молодую одаривали деньгами (*впив, кръст, цълувка, мена, равун*), которые становились ее личной собственностью. Нередко знаковую функцию несли и символические действия молодой: девушка принимала дар (деньги), дарила жениху взамен платок, что было окончательным согласием на брак (*дала кърпа, взела пари, закачила се вече момата* — 'дала платок, взяла деньги, зацепилась девка', ср. название помолвки *закачка* — с. Лазарци, обл. Елены, СбНУ 27: 363; ср. обозначение помолвленных *закачили се* — Родопи: 155), ее заставляли встать на расстеленный на полу платок (о помолвленной гово-

¹⁰ Сватов не только угощали, но и одаривали, ср. устойчивое выражение, обозначающее сватовство: *срещам месал', срещам сувра* 'сватать', букв. 'встречать полотенце, трапезу' (с. Сычанли, обл. Гюмюрджина, БД 6: 89).

рили: *стъпила вече на кърпата* — ‘встала на платок’, г. Златица, обл. Софии, Младенов 1993: 28), порвать красную нитку, которой были сшиты подарки для нее. Это означало, что помолвка состоялась (*скъсали се*) и возвращение назад невозможно (*скъсали се конецът, връщане назад няма*; ср. название помолвки *късане* — с. Свобода, обл. Старой Загоры, Стоянов 1971: 180).

Начало свадьбы как отправная точка обрядового процесса маркировалось различными ритуальными действиями (подготовкой даров, определением дня свадьбы, приготовлением хлеба), что нашло отражение в терминологии. Свадьбу «закраивали» (*сватбата се закрива* — с. Драганчетата, обл. Габрово, АЕИМ № 586-II, зап. Т. Колевой), «отсекали» (*се^акъм свадба* — г. Златоград, РСт IV: 26), «заквашивали», «замешивали» и «запекали».

В лексике и терминологии болгарского свадебного обряда отражены различные культурные метафоры: свадьбы и брака, коитуса, зачатия. В представлениях болгар, замешивание, выпекание хлеба символизировало создание новой семьи, рождение потомства (так называемые «хлебные» метафоры). Так, болгары Украины «заквашивали» брак как хлеб или молоко (Демиденко 1970: 69). В северо-западной Болгарии в субботу вечером, накануне свадьбы, совершали обряд *закваска*: готовили свадебный реквизит, танцевали хорошо на площади (с. Липен, обл. Врацы, запись А.А. Плотниковой, Е.С. Узеновой 2000 г.). Обряд известен еще под названием *заквасването на сватбата* (Врачанский округ, Манкова 1992: 3)¹¹. В с. Радилово в Родопах во время хоро, завершающего ритуальное бритье жениха, раздавали кусочки сахара присутствующим, считая, что «так заквашивается свадьба», «раздается квас» (Родопи: 171).

В Родопах одновременно с хлебом «замешивали» свадьбу (*сига сватба вазмисуваме* — обл. Смоляна, Шишков 1965: 327), а во Фракии ее «запекали» (*запицат свадбата* — Вакарелски 1935: 334), чтобы и молодые замешались подобно тесту (*да са намесят веке и младите* — Вакарелски 1935: 343). Смысл обрядового комплекса приготовления хлеба объяснялся как *«залеваньето на новото семейство, начало на домът»* (‘начало любви новой семьи и дома’ — обл. Годеча, Ракшиева 1984: 222). Заквашивали свадьбу хорошей закваской (собранной в нескольких «полных», «целых» домах), для того чтобы новая жизнь, сотворение которой подготавливалось, была «заквашена» самым лучшим, что было в селе. Когда было замешено тесто для свадебного хлеба, свадьба считалась «заквашенной» и не могла быть отложена (Маринов 1984: 447).

¹¹ Ср. в.-луж. название свадьбы *kwas* (Филимонова 1988: 68), старочеш. *zásnubní hodokvas* ‘свадебный пир’ (Eckert 1965: 193).

Это подтверждает и лексический материал. Нередко глаголы, определяющие процесс приготовления хлеба, имеют и другие значения, связанные с началом, подготовкой свадьбы. Например, глаголы с префиксом *за-*, имеющим инициальное значение: *заквасвам*, *заквашвам* обозначает 'начало свадьбы путем приготовления хлеба' (Геров 1: 77). Ср. термин *заквасване на сватбата*, известный в северо-западной Болгарии, также определяющий обрядовое начало свадьбы, отмеченное приготовлением хлеба (Маринов 1984: 447). В других областях Болгарии известны сходные термины, обозначающие начало свадьбы: *засявки* — с. Драгоево, обл. Шумена, ИДР, *засевка* — с. Брештна, р-н Добрича, ИДР, *подмисване* — Родопы, БД 5: 198.

Глагол *подмисам* означает 'делать, строить, созидать свадьбу' ('права, градя сватба' — Геров 4: 93). В Родобах о подготовке свадьбы говорили, что ее «строят, замешивают» (ср. гл. *вазмисувам*, *възмясвам*, *възмисвам* в значении 'строить' свадьбу — р-н Смоляна, Геров 6: 44 — метафора физического действия). Нередко термины, обозначающие ритуалы и действия кануна свадьбы, имеют подобную семантику: *замэсок* — приготовление невесты к свадьбе ее друзьями (с. Студена, сев.-зап. Болгария, ИДР); *запницам*, *запеча* — 'носить подарки невесте в день, предшествующий свадьбе' (Родопы, РС: 304), ср. также *запек* 'определение даты свадьбы' (с. Аврен, обл. Крумовграда, Стойчев 1983: 304).

ТЕРМИНОЛОГИЯ ДЕЙСТВИЙ

Различные ритуальные действия, совершаемые участниками свадебного обряда, имеют свою иерархию: от конкретных физических действий (бить, бросать, ходить, покрывать/раскрывать, одевать/снимать, завязывать/ развязывать) до абстрактного рода действий, которые маркируют символические отношения между людьми (дар, обмен, оценка нечестной невесты, поругание или восхваление ее родителей, принесение жертвы и подобное). Однако, несмотря на то, что для различных обрядов набор действий был различным, все они были значимы, поскольку согласовались с идеей свадьбы как переходного обряда — обретением невестой нового состояния, статуса и стремлением обезопасить всех участников от угроз, связанных с переходом и пограничным состоянием. Сам набор действий, акциональных символов, соотносится с концептуальными моментами свадьбы: пассивностью невесты, с одной стороны, и «невестоцентричностью» обрядов — с другой.

Стоит заметить, что при выраженной активности мужской стороны свадьбы жених также остается часто пассивным, а от

его имени действуют другие персонажи: при сватовстве, передаче даров невесте, выводе ее из родного дома и др., вплоть до венчания в церкви и брачной ночи¹².

Невеста, как уже говорилось, в большинстве обрядов является объектом действий. Хотя нередко выступает и в качестве субъекта обрядового действия¹³. Однако терминологически маркированными оказываются лишь действия, отмечающие узловые моменты свадьбы: выбор невесты и сватовство (*те-рам, искам, сгледжам, сватувам, сватосвам, одумвам, наснобвам, слобувам*), совершение помолвки (*годя, сгоднявам, глава, оглавям, тѣкмя, удворям, армосвам, пия, женя*), приглашение на свадьбу всех участников и гостей (*каня, калесвам, кликам, зова*), специальное приглашение кума (*окумяват, пригостяват*), заплетание и окрашивание волос невесты (*заплитам, сплитам, плета, кѣносвам*), покрывание невесты вуалью (*забулвам, забраждам, превесвам, бухля, буля*), проводы невесты (*изпращам, вдигам булката*), одаривание невестой своей родни (*дарувам*), венчание (*венчувам, венчая*), одаривание молодых в доме жениха (*харизвам*), соединение молодых в брачную ночь (*свеждам, свадам, събирам, сдружавам младите*), соблюдение обрядового молчания невестой (*говоя, срамувам се, тѣрпя, дремя, мѣдря се*), вождение невесты за водой (*извеждам, завеждам, вода булката на вода*), ритуальное поливание водой новых родственников невесты (*поливам*), снятие вуали (*отбулвам, разбраждам, раз-превесвам, разтурвам*), «прощение» новобрачных (*прощавам, опрощавам, просвам*), прекращение обрядового молчания молодыми (*отговоявам*), снятие запретов на одежду невесты (*събличам, събувам*), а также участие в свадьбе (*свадбувам*), прекращение свадьбы (*развалям*), особые формы брака: кража невесты (*влачам, грабувам, утсурнувам*) и бегство невесты (*бягам, приставам, наметвам се*).

Мотив «ПЕРЕХОДА» в ТЕРМИНОЛОГИИ ДЕЙСТВИЙ и АКТОВ

Смысловой доминантой ряда ритуалов является мотив перехода, смены социального статуса молодых. Перемещения невесты из «своего» пространства в «чужое» связаны с пересечением ряда границ (или маркирующих их сакральных локусов) и сопровождались различными ритуалами. Необходимой частью пути новобрачной была водная преграда (река, ручей, источник), в мифологических представлениях отмечающая границу между разными мирами. В западной Болгарии брат не-

¹² О данном парадоксе подробнее см.: (Байбурин 1993: 197).

¹³ Об активной роли невесты в свадьбе см.: (Плотникова 1998/3).

сты сопровождал ее только до реки, где поил водой, после чего возвращался домой (г. Дупница, СБНУ 8: 74) В Пиринском крае свадебный поезд обязательно останавливался у водоема, где *девер* поил невесту из ее правой туфли, «чтобы не было засухи» (Пирин.: 403).

Кульминационной точкой перехода является первая брачная ночь. Обрядовое поведение и облик молодых, символически представляющие смерть новобрачных в прежнем статусе, апеллируют к погребальной обрядности¹⁴.

Сразу после совершения акта молодые (особенно невеста) активно включаются в обрядовый процесс (переход от статики к динамике)¹⁵: невеста печет хлеб, украшает букеты, угощает сладкой водкой родных, «умывает» новых родственников, нередко прекращает и обрядовое молчание. На следующий день новобрачные совершают посещения главных участников свадьбы или родителей невесты.

Цикл движения, перемещения завершается посещением дома родителей невесты. Этот момент свадьбы особенно важен для молодой, поскольку он «довершает ее путь до полной схемы переходного ритуала: туда и обратно, но уже в новом статусе» (Байбурин 1993: 87). Так замыкается круг. Не случайно в названиях данного обряда явно доминирует семантика возвращения, поворота, движения вспять: *повратки, возвратки, завратки, одвратки, отврътки, повърнеж*. Угощение молодых рассматривается как своеобразные «поминки» по «умершим» прежним девушке и парню (ср. обозначение ритуала как *поменче* букв. 'поминочки' — с. Синитево, обл. Пазарджика, ИДР), что представляется закономерным, поскольку это посещение часто было приурочено к субботе, традиционно считавшейся в болгарской

¹⁴ В научной литературе достаточно подробно проанализирован комплекс признаков ритуальной смерти, присущих невесте при ее переходе. Согласно наблюдениям А.К. Байбурина, попадая в «мужское» пространство (дом жениха), она теряет способность говорить, видеть, двигаться самостоятельно, работать, ее «охраняют», оплакивают как покойника, с ней прощаются близкие, остающиеся в родном доме (Байбурин 1993: 66 и сл.). Мужской и женский путь в восточнославянской свадьбе А.К. Байбурина и Г.А. Левинтона сравнивают с двумя путями в погребальном обряде: путь жениха соответствует пути живых, отправляющих покойного и возвращающихся обратно в «свое» пространство, а путь невесты соотносится с дорогой мертвеца, который проходит лишь путь «туда» (Байбурина, Левинтона 1990: 64–99).

¹⁵ О противопоставлении неподвижности как признака смерти и потустороннего мира — движению, придающему обрядовому действию смысл пробуждения природы и человека к жизни, см.: (Толстая 1996: 96).

культуре днем поминовения усопших (ср. названия ритуала *сботене* — Родопы, БД 5: 209; *събутуване* — с. Сычанли, обл. Гюмюрджина, БД 6: 89).

Семантика движения, вождения, хождения, связанная со значением свадьбы как *rite de passage*, **эксплицитно представлена** в лексике, причем, как правило, это терминология действий, персонажей и реалий, связанных в обрядах с невестой (в частности, с ее «вождением»). Данная лексика актуализирует категорию «пассивности» (невесты), что проявляется в доминировании объектного значения терминов. Статика невесты в свадьбе столь знакова, что вызвала к жизни ряд связанных выражений: «*Водят го като млада булка*» ‘Водят его, как молодуху’ — г. Златица, обл. Софии (Младенов 1993: 28); «*Водят го като невеста пред кум*» ‘Водят его, как невесту перед кумом’ — с. Радуй, обл. Брезника (БНТ 12: 103).

Например, лексемы со значением вести/водить (с корнем *вод-*/*вед-*), являясь одними из ключевых слов свадебного дискурса, встречаются во всех ЛСГ: гл. *водя* ‘брать в жены’ (Мартынов 1978: 38); ср. *доводенье мому за бревенеците* ‘выдавать девушку замуж за штаны (как метонимического заместителя жениха в его отсутствие по объективной причине)’ — обл. Годеча (Ракшиева 1984: 218), диал. значение гл. *водя* ‘иметь кого-либо в качестве супруга’ (БЕР 1: 170), в названиях сватов (*изводник*, *сводник*, *наводаджия*, *вогя*), название проводов молодой из родительского дома (*изпроводяк* — обл. Врацы, Манкова 1982: 133), обозначение обряда брачной ночи (*сводене*, *свождане*, *свеждане*) и персонажей, «наставляющих» молодых в первую ночь (*водач*, *водачка* — г. Пирдоп, Дюлгеров 1891: 48; *сводници* — Добруджа: 284), вождение молодухи к источнику (*водене на вода*, *завеждане*, *извеждане*, *отвеждане на вода*), *поводник* — обозначение платка, за который шафер ведет молодую на венчание, *привод*, *наводник* — животное, которое отец дарит ново-брачной на свадьбу (БЕР 1: 170), деньги, предназначенные невесте — *проводия* (с. Гореме, регион Огражден, Извори 3: 289) и *проваденик* (с. Драганчетата, обл. Габрово, АЕИМ № 586-II, запись Т. Колевой), ср. обозначение зятя-примака, т.е. парня, переходящего жить в дом жены — *водник*, *вод* (г. Коларовград, БЕР 1: 170), *зет на привод*, *приведеник* (БЕР 1: 126), *сводни* — *подведа*, *подведница*, *сводница*, и украденной невесты — *заведойка* (БЕР 1: 126). Нередко в свадебных песнях описывается вождение невесты: «*Брат си сестра по двор водеше...*» ‘Брат свою сестру по двору водил’ (обл. Кюстендила, Любенов 1887: 67)¹⁶. См. таблицу в Приложении.

¹⁶ Ср. русское: *водить*, *обводить*, *поводить вокруг стола* ‘ритуал вождения молодых вокруг стола перед венчанием’ (ССЛО: 98), *сводить хлебом* — обозначение обрядовых действий с хлебом (связывание хле-

В то же семантическое поле «движения–перехода» входят и термины с общей номинацией, акцентирующей идею «хождения»: ср. наименования предбрачного общения молодых *оден'е* (обл. Бурел, р-н Софии, Любенов 1993: 89), помолвки *първо ходене* (кв. Царибродски г. Софии, РКС № 8), *одене свекрове*, (обл. Годеча, Ракшиева 1984: 219), *одене със пръстен* (Икономов 1893: 104), ритуала определения дня свадьбы *вървеж* (с. Зарово, Пирин.: 394), ритуального торга о выкупе и дарах *ходене на спорен* (г. Перуштица, Гълъбов 1894: 154), предсвадебных «выходов» обрученных за пределы села (*ходение на цакни, ходение на паратику* – Родопы, РСт III: 22–23), предсвадебных посещений жениха у невесты *ходене на поаржено* (Перуштица, Гълъбов 1894: 159), вождения свадебного барашка в дом невесты (*ходят по козия* – с. Голешево, обл. Сандански, Извори 3: 310), осмотр приданого (*отиване на премян* – ПК: 224), свадебного шествия *поход* (обл. Кюстендила, Арнаулов 1931: 120), хождения молодой на реку (*ходене на вода, отиване за вода*), посещения невестой роженицы с калачами (*на обиходане* – Фракия, Арнаулов 1931: 65), послесвадебного угощения в доме невесты (*похожде* – Арнаулов 1931: 133¹⁷; *одене на повратки* – р-н Разлога, Боянов 1891: 48; *отиване на повратки* – с. Лютиброд, обл. Врацы, ИДР), обозначения денежного дара невесте *проходя, проходя* (обл. Сандански, Извори 3:309), старой девы *заходена мома, заходница, уходена мома* (Геров 6: 132), образованные от глаголов *вървя, ходя* ‘идти, ходить’, *отивам* ‘идти, отправляться’¹⁸.

ба жениха и невесты, соединении кусков их караваев и под.), символизировавших соединение молодых (Листова 1995: 142), наименование посещения молодыми тещи и тестя – *отводины* (Макашина 2000: 167), кража невесты – *увод, уводка*, ст.-рус. *водимая* ‘супруга’ (БЕР 1: 171). В сербском языке тоже известны термины с данным корнем, ср., например, обозначение действия сватовства *проводацисати*, сватов *проводација*, проводов невесты – *извођење младе* (обл. Драгачево, Комадинић 1992: 384, 395), сватов *проводације* и обряда брачной ночи *свођење младенаца* (Душковић 1992: 362, 368), а также обозначение сватов в Пиротском крае – *навација, проводација* (Панајотовић 1986: 44), и в Косово *provodadžije* (Vukanović 1986: 261).

¹⁷ Ср. сербские названия гостей, приходящих после свадьбы в дом невесты, *похођани, поодници* (Кашуба 1988: 128), *поођани* (Душковић 1992: 368), а также наименование сватов у русских – *ходатай, ходок, ходатиха, ходычиха, сват-сходатай, сваха-сходатка* (Тульская обл., Макашина 2000: 136).

¹⁸ Подобная семантика характерна и для русской свадебной терминологии. Ср. *идти/ходить/приходить в отводы* – ‘посещать родителей невесты на второй день после свадьбы’ (ССЛО: 113), *ходить на колодец* ‘хождение молодых к колодцу после свадьбы’, *ходить/идти с*

Движение в свадебном обряде нередко обозначается как путь, снаряжение в дорогу. Например, лексика, связанная с помолвкой, в юго-западной Болгарии образована от основы *тѣкм-*, одно из значений которой определяется как 'готовить, собирать в дорогу': ср. наименование действия совершения сватовства и помолвки — *тѣкмя, такмувам* (букв. 'готовить, снаряжать в дорогу'), названия помолвки (*тѣкмеж, тѣкмене, такмоване*), сватов (*тѣкменджи, такменджи*), жениха и невесты (*тѣкменик, тѣкменица*). Ср. также обозначение проводов невесты как «отправления в путь» (от гл. *пращам, изпращам* 'проводить'): *отпратки* (с. Селановци, обл. Врацы, Манкова 1982: 131), *изпратки* (с. Галиче, р-н Врацы, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева), а также проводов свадьбы — *изпрат* (Маринов 1984: 408), денег для невесты — *пратътик* (р-н Разлога, Боянов 1891: 38).

Показательно наличие различных обозначений обряда проводов невесты для родственников ее и жениха. Если в первом случае провода осмысляются как отправление в путь из данного локуса в другой, как движение по горизонтали (*изпратки, отпратки*), соотносимое с преодолением границы, то для стороны жениха данное действие видится как перемещение по вертикали: ср. *дигане на булката, диганкя, вдигат булката* (обл. Врацы, АЕИМ № 456-II, запись Ст. Генчева; от гл. *вдигам* 'поднимать, перемещать' < *двигам*, БЕР 1: 386). Упомянем здесь о действиях вздымания теста, поднимания как метафоре коитуса в свадьбе.

«Переходное» значение термина не всегда бывает выражено лексически, оно может включаться в семантику других терминов, например, помолвка иногда обозначается как «ношение дара» (*носене гиздиду, носене лишан* — Родопы, Шишков 1965: 325, Меракова 1992: 35), реже выделяется сам ритуал принесения подарков или хлеба невесте, маркирующий закрепление договора (*отнасяне на пазарлѣк, отнасяне на гиздидо* — г. Перуштица, Гълѣбов 1894: 159; *носене плетеница на момата* — р-н Разлога, Боянов 1891: 39). Ношение некоей реалии является часто необходимым компонентом различных ритуалов хождения (коллективного или индивидуального): вождения каких-либо персонажей в календарной обрядности или обходов села. Здесь ношение оказывается неосуществимым без перемещения в пространстве.

Наиболее ярко семантика свадебного обряда перехода, осмысляемого как долгий путь, представлена в свадебном фольклоре, песнях, где акцентируется этот мотив: «*Я сбирайте се свакошелками* 'приходить через год в гости к молодым со своим угощением' (ССЛО: 108), а также другие посещения: *ходить с званьѣм, ходить за рубахой, ходить по швицам* (ССЛО: 63).

тове! Че има далеко да идемо...» ‘Собирайте, сваты! Нам предстоит далеко идти...’ (Маринов 1892: 66). Прощание девушки с родным домом сопровождалось песней, описывающей преодоление мифологически значимых границ (леса, поля): *«Извидайте дивойка през горица зелена и през поле широко»* ‘Ведите девицу через лесок и широкое поле’ (Странджа: 286); или рассказывающей о долгом плавании невесты-яблока: *«По море плива блага ябълка. Извикала блага ябълка: Що прави майка сега тук да дойде, да ме извади от черно море. Обадила се стара майка: Плавай, керко, плавай, не мога да те извадя... Либе я изважда от черно то море»* ‘По морю плавает сладкое яблоко. Крикнуло сладкое яблоко: «Что делает мать моя, пусть придет сейчас сюда и вынет меня из черного моря». Ответила старая мать: «Плавай, дочка, плавай, не могу тебя достать... Любимый достает ее из черного моря»’ (Извори 3: 326). В другой песне путь невесты обозначается как плавание из одного моря в другое, из двора невесты в двор жениха: *«Спливай ми, спливай, Сребърна чешо, от море в море, по момкови дворе...»* ‘Плыви, плыви, серебряная чаша, из моря в море, по двору жениха’ (с. Динево, обл. Хасково, АЕИМ 705-II, запись Т. Колевой).

В мифологических представлениях болгар, долгий поход за невестой соотносился и со сменой сезонов, а гср. и с переменной состоянием невесты (от цветения к плодоношению), передаваемой с помощью вегетативного кода: *«Кога за мене дойдоха,| вишни, череши џфтяха| и ечемици красяха. Кога са назад върнахме,| вишни, череши беряха| и ечемици жънеха»* ‘Когда за мной пришли, вишни, черешни цвели и ячмень красовался. Когда назад вернулись, вишни, черешни собирали и ячмень жали’ (с. Градиште, обл. Габрово, АЕИМ № 994-II, запись Я. Райдовой).

Одним из подтверждений «переходного» характера свадьбы является наличие коня как необходимой реалии обряда. Как уже говорилось, в болгарской свадьбе конь тесно связан с образом невесты, как акционально (невесту возят на белом коне — ср. в песне: *«Годеничка по двор ходи, по двор ходи, бял кон води...»* ‘Невеста по двору ходит, белого коня водит’ — обл. Хасково (Анчев 1980: 66); она кормит коня у дома жениха, коня украшают позолотой в случае девственности молодой), так и терминологически (ср. обозначение украшений новобрачной — *конче*). В свадебном фольклоре указывается на наличие коня как необходимое условие женитьбы: *«Кой има конче хранено... Той ша булката да води»* ‘У кого есть накормленный конь, тот возьмет невесту в жены’ — с. Ботево, обл. Добрича (Янев 1995: 201, 202). Конь также был обязательным атрибутом сватов: *«Момци под стряха стояха и си конете ковяха, ковяха и ги гласяха далеч за булка да идат...»*

‘Парни под стрехой стояли и своих коней ковали, ковали и готовили в далекий путь за невестой’ — с. Градиште, обл. Габрово (АЕИМ № 994-II, запись Я. Райдовой).

Одним из элементов инициации невесты было соблюдение обрядового молчания, наряду со статичностью, пассивностью, невидимостью и «слепотой» (т.е. неспособностью видеть), составлявшее общий «иномирный» облик новобрачной.

Молчание (безмолвие, немота, тишина) как ритуальное действие соотносится с потусторонним миром, со сферой смерти (Невская 1999: 123) и является одной из ведущих характеристик обрядов перехода (ср. сходные действия при рождении и смерти человека). Запреты на речь, говорение, существующие в отношении невесты (*говеење*), связаны именно с ее «переходным, пограничным» статусом (ср. и обозначение невесты как немой, онемевшей — *занемница*).

Кроме того, отсутствие девственности у невесты вызывало к жизни целый комплекс ритуальных действий, заимствованных из погребальной обрядности. «Нечестная» невеста уподоблялась покойнику: ее оставляли в нижней белой рубашке, т.е. ритуально голой, обмывали у источника, колодца или купали в реке. В доме жениха соблюдали молчание и тишину, как при покойнике, существовал запрет играть на музыкальных инструментах, создавать шум (в противовес обратным действиям при «честной» невесте), свекровь повязывала платок как при трауре (Странджа: 288), тогда как при «честной» невесте свекровь свободно опускала концы платка (Странджа: 288). В Алексинацком Поморавье молодой повязывали на голову черный платок (Кашуба 1988: 126). В Родопах шафер приносил родителям «нечестной» невесты сосуд с холодной ракией и привязанным к нему черным букетиком (Родопи: 183).

В других случаях соблюдение ритуального молчания имело целью повысить сакральность совершаемых действий, например при принесении воды для хлеба и мытья невесты (*мълчана вода*) или приготовления хлеба (*мълчан хляб*).

В роли маркера переходного обряда или одного из его этапов нередко выступает сладкая пища, которую готовят или едят именно в данные моменты. Мотив «сладости» в свадьбе особенно актуализируется после брачной ночи — кульминационного обряда, отмечающего переход молодых из одной социальной группы в другую. В этот момент греют сладкую водку, пекут сладкий хлеб, раздают сладости (ср. сладкую водку и кашу с медом, приготавливаемые в Полесье, — Кабакова 2001: 171). Едят сладкое (*блажи се*) также и у постели роженицы при преломлении хлеба *блага пита* (ср. хлеб с тем же названием,

выпекаемый «честной» невестой), «чтобы были сладкими дни новорожденного»; *блажи се* у изголовья покойника в ночь перед погребением, «чтобы засмеялась Богородица» и приняла его «с улыбкой» на том свете (Бадаланова 1993: 83). Использование «сладкого» в пограничные моменты, вероятно, было призвано «смягчить» сам переход и предопределить «сладость, легкость» будущей жизни «переходящих».¹⁹

Актуализация семантики свадебного обряда как типичного *rite de passage* происходит при анализе значений концепта «гость», являющегося формой выражения оппозиции свой/чужой, спроецированной на персонажный ряд, и несущего в себе семантику «чужого». Однако этот концепт весьма актуален для анализа акционального ряда свадьбы, поскольку переходный обряд фиксирует самое состояние происходящего изменения, сохраняя в лексеме *гость* «зыбкое соединение противоположных смыслов» (Невская 1993: 104). Гость здесь — персонаж, осуществляющий связь двух пространств: своего и чужого, пространства невесты и жениха. Таким своеобразным медиатором в болгарской свадьбе выступал кум²⁰. Не случайно ритуал его приглашения на свадьбу обозначался как *гощаване на кума* ‘угощение кума’ — с. Генерал Инзово, обл. Ямбола (Султанов 1993: 86), *пригощаване на кума* (обл. Хасково, Анчев 1980: 70), его «угощают» — *пригостяват* (с. Есен, обл. Карнобата, Василева 1993: 217). Кроме того, подобными «гостями» из другого, чужого мира были невеста и жених по отношению к семьям друг друга²¹, поэтому их также «кормили, угощали» накануне свадьбы или во время нее. Так, в Карнобатском крае перед свадьбой родители жениха приходили *да пригостят* ‘угощать, приглашая’ — с. Есен, Василева 1993: 219) невесту (ср. название девичника — *гущаване на мумата* — Иванова 1984: 76), а теща «ублажала» зятя, посылая

¹⁹ По мнению И.А. Седаковой, употребление сладкого в погребальной и поминальной обрядности связано с культом предков и не имеет продуцирующей семантики (Седакова 2000).

²⁰ Кум создает модель новой семьи и становится связующим звеном между двумя поколениями, между старой и молодой семьей. Кроме того, кум, согласно мнению М. Габровского, связан с миром предков, подтверждением тому служит свадебное деревце, являющееся непременным атрибутом кума (ср. наличие подобного деревца у царя колядников в северо-восточной Болгарии (Габровски 1989: 18). В сев.-рус. свадебном обряде подобную функцию медиатора исполнял дружка, ср. одно из его обозначений — *волк*.

²¹ Ср. в рус.: *гости* — участники свадебного поезда (перм., арх.), *коробейные гости* — родственники невесты, привозящие приданое в дом жениха накануне свадьбы (новг., СРНГ 7: 96), *чуженин* ‘жених’ (ССЛЮ: 135).

ему на ужин перед брачной ночью еду (*гощаване на зето* — обл. Софии, Зайков, Райчевски 1984: 203)²².

Аспект «гостевания» акцентируется в такие важные моменты свадьбы, как канун и конец. Так, в навечерии свадьбы обе семьи встречались, «чтобы угоститься» *та са прегос'ават* — Фракия, (Вакарелски 1935: 335); обряд *угущеништу* — Котел, (Захариев 1924: 102), или каждый род собирался отдельно, причем все приглашенные приносили с собой еду, поэтому ритуал носил название *гущаване на мумата и момчето* ('угощение девушки и парня') (р-н Разлога, Боянов 1891: 39). Болгарские диалекты предлагают большое разнообразие вариантов обозначений действия угощения парня или девушки во время ритуала вечером накануне свадьбы: *гостя, догостя, догостявам, загостя, изгостя, нагостя, нагостявам, погостя, пригостя* (БЕР 1: 268), ср. также наименование приглашенного на этот ритуал — *пригостник* (БЕР 1: 268). Семантика «гощения» и статус молодых (и особенно невесты, сменившей социальное положение и ставшей частью другого родового пространства) после свадьбы в доме невесты как гостей находит отражение в обозначении ритуала посещения новобрачными родителей невесты после свадьбы: *на госке* (с. Долна Диканя, обл. Перника, АЕИМ 609-II, запись Т. Колевой), *големо госке, мало госке* (обл. Годеча, Ракшиева 1984: 226), *прегозба* (с. Баланово, обл. Кюстендила, ИДР)²³.

ТЕРМИНОЛОГИЯ ОБЯДОВ И АКТОВ

Общая характеристика. Терминология обрядов и актов состоит из нескольких лексико-семантических подгрупп: собственно названий ритуалов, обозначений форм брака или способов его заключения (*сватба с огледи; сватба с доводен'е; женитба с бегане, женитба с приставка, приставане, бягане; женитба с влачене, грабуване, отвличане, крадене, уткарване; женитба на къща; преженване* 'свадьба со смотринами; свадьба с приводом невесты; женитьба путем бегства или самовольного прихода невесты в дом жениха; женитьба путем умыкания; брак, при ко-

²² Ср. хорв. и словен. названия дня свадьбы: *gostüvanje, gostijo*, серб. *гозба* (Кашуба 1988: 111), пол. наименование угощения в корчме после венчания *gošciniec* (Ганцкая 1988: 23).

²³ Ср. те же термины в Македонии (Велес): ритуал — *прегозба*, участник ритуала — *прегозбар* (БЕР 1: 268), а также рус. название сходного обряда — *отгостки* (Макашина 2000: 167), наименование заключительного пира у молодых — *перегостьба* (Балашов, Марченко 1985: 25), обозначение взаимных визитов новобрачных и их родственников в течение года после свадьбы — *перегощение* (Поволжье, СМ: 145).

тором жених переходит жить в дом невесты (идет в примачи); выход замуж/женитьба раньше старшей сестры/брата), наименований обрядовых танцев, а также малочисленных хрономов, обозначающих отдельные дни, в которые совершается обряд: *убуцована неадалеа* 'воскресенье, когда происходит уговор о дне свадьбы' (р-н Одрина, Шишков 1911:202); *първи понеделник* 'понеделник после помолвки, в который приглашают кумовьев на свадьбу' (с. Динево, обл. Хасково, АЕИМ № 705-II, запись Т. Колевой); *венчална неделя* 'день венчания, воскресенье' (Зайков, Райчевски 1984: 202); *заваница* (р-н Оряхово, Маринов 1984: 459) или целые периоды: *слъпнатъ ниделиъ* букв. 'слепая неделя', 'неделя перед свадьбой' (Котел, Захариев 1924: 101); *медена недел'ia* букв. 'медовая неделя', 'неделя между помолвкой и свадьбой, в течение которой жених приносит невесте сладости' (г. Елена, РКС № 222).

Терминология собственно обрядов (всего около 750 лексем) состоит из простых и составных терминов, причем простые термины значительно преобладают над сложными (515: 235). Для односоставных лексем наиболее продуктивен способ номинации — словообразование (аффиксация) и семантическая деривация, для составных терминов — словосочетание, причем составные термины образуются по следующим моделям в соответствии со степенью продуктивности: *пом. + пом., ргаер. + пом., adj. + пом., verb. + пом.* **Займствование как способ номинации** не характерно для данной ЛСГ, за исключением отдельных случаев: *субат* 'угощение в доме жениха' < от араб.-тур. *sohbet* 'сбор с целью веселья и угощения' (РОДД: 469), *долуджак* 'послесвадебное угощение' < от тур. *dolu* 'большая чаша для вина' (РОДД: 11), *кябин 1* 'помолвка'; 2) 'молитва у болгар-мусульман при венчании' — Родопы < от тур. *kâbin, kâbin* 'приданое жениха' (БЕР 3: 259), *армас, армосване* 'помолвка, обручение' < от аористной основы нгрч. *армáса* от *армáζω* 'женить, выдавать замуж' (НГРС: 137), *равон* 'помолвка, обручение' < от нгрч. *ή ᾠρ(ρ) ᾠβῶνα* 'обручение, помолвка' (НГРС: 139).

Самую многочисленную группу образуют названия обрядов, в которых акциональный компонент значения оказывается доминирующим. Как правило, это отглагольные существительные (117), образованные при помощи суффикса *-не* (характерной морфемы «действия»), или существительные с признаками действия (*сговор* 'договор о браке; помолвка', *предавушка* 'передача даров невесте', *кроеж* 'подготовка даров невесты').

Отглагольные существительные на *-не* используются для обозначения самых разных ритуалов, действий, временных отрезков: «периода любви» (*либене, аресване, бендисване* < от гл.

либѣ, аресвам, бендисвам 'любить, нравиться'), выбора невесты (оглеждане, сѣглеждане, сгяване < от гл. оглеждам, сгявам 'выбирать, осматривать'), сватовства (сватосване, удумване, сгледване, питуване < от гл. сватосвам, удумвам, сгледвам, питам 'сватать'), помолвки (сгодняване, оглавяне, армасване < от гл. сгоднявам, оглавам, армасвам 'совершать помолвку'), выпивки после достижения договора (испивание < от гл. изпивам 'выпивать'), быть обрученным (годеникуване < от диал. гл. годеникувам), определения дня свадьбы (сечене < от гл. сека 'сечь'), приглашения на свадьбу (калесване, канене, кликане < от гл. калесвам, каня, кликам 'приглашать'), приглашение кума (закумяване < от диал. гл. закумявам 'делать кумом'), мытья, заплетания и окрашивания волос невесты (миене, сплитане, кѣносване < от гл. мия, сплитам, кѣносвам), одевания молодой (притѣкмяване < притѣкмявам 'готовить, одевать'), покрывания молодой фатой (забулване, прикриване, забраждане < от гл. забулвам, прикривам, забраждам), смены статуса обрученной на новобрачную в день венчания (занивестване < от диал. гл. занивествам се 'становиться невестой'), вывод новобрачной из родительского дома (извеждане < от гл. извеждам 'выводить'), апотропейного «обсечения» свадьбы, совершаемого двумя мужчинами, держащими в руках ножи и обходящими вокруг свадебного поезда в разных направлениях, ударяя ножи друг о друга при встрече (обсичане < от гл. обсичам 'обсекать'), соблюдения обрядового молчания невестой (смѣдряване, мѣдрене, говеене, срамуване, тѣрпене < от гл. мѣдря се, говея, срамувам се, тѣрпя), брачного соединения молодых (свождане, свеждане, свадане, сѣбиране < от гл. свождам, свеждам, свадам, сѣбирам 'соединять молодых в брачную ночь'), ритуального «прощения» новобрачных (прощаване, просване < от гл. прощавам, просвам), снятия покрывала (фаты) с невесты (отбулване, разтуране, откриване < отбулвам, разтурам, откривам), смены головного убора новобрачной (забраждане < от гл. забраждам), вождения молодой к источнику (завеждане на вода, ходене за вода < от гл. завеждам, ходя 'отводить, ходить'), поливания воды невестой родных жениха (поливане < от гл. поливам 'поливать'), разбираения знамени (разкичуване, разваляне < от гл. разкичувам, развалям 'разбирать, ломать'), последнего угощения для помощников (разтуряне, разваляне < от гл. разтурям, развалям 'прекращать, уничтожать').

Другую большую группу составляют названия обрядов, семантика которых имеет объектный акцент, т.е. наряду с основным значением действия включает значение объекта, над которым действие совершается. В качестве объекта могли выступать собственно реалии, обрядовые предметы: *биене на семена* 'осы-

пание молодых семенами', *канене на квас* 'приглашение на закваску', *кроене на ризи* 'раскройка даров-рубашек', *редене на дрехи*, *мятане чеиз*, *сбиране руба* 'сбор приданого', *низане пряпола* 'украшение знамени', *събличане на пряпора* 'разбирание знамени', *прихващане бъклица*, *напиване бъклица* 'договор о приданом, когда пьют ракию из фляги', *сговор за прит* 'договор о выкупе невесты', *повращане прекровка* 'снятие вуали', а также обрядовый хлеб: *мятане меденик* 'деление каравая меденик, при котором бросали хлеб в толпу', *ломене на погачата* 'преломление лепешки', *пувращание цали* 'обмен хлебами цали', *шарене кулак* 'украшение калача', *пеене меденици*, *пеят куклата* 'опевают хлебы меденици и кукла', обрядовое блюдо — *ходене на поаржено* 'хождение (жениха) на яичницу' или обрядовое животное — *кичене на овен* 'украшение барашка', *виканье на овните* 'оглашение подарков', *йерене*, *йаре* 'послесвадебный ритуал, где основным угощением является козлёнок — *яре*'.

Нередко в роли объекта действия выступают обрядовые лица, как правило главные персонажи свадьбы: невеста, жених, кум, кума, деверь, ср. названия ритуалов: *просенето на мома* 'сватовство девушки', *калесване мома* 'приглашение девушки', *плетене на невеста* 'заплетание невесты', *пребулване на булката*, *прекриване на булката* 'покрывание невесты вуалью', *извеждане на главеницата* 'вывод обрученной', *плащане на булка* 'выкуп невесты', *захранване на булката* 'ритуальное кормление невесты', *опалване на булката* 'ритуальное обжигание невесты', *разтурка на невеста*, *откриванье на невеста* 'снятие фаты с невесты', *завеждане на невестата за вода* 'отведение молодой за водой', *гощаване зето*, *трапеза за зетя*, *захранване на зетя* 'угощение жениха', *бриченето на младоженеца*, *бръснене на зета* 'бритье жениха', *пригощаване на кума*, *хранене на кръстник*, *гощаване на кумата* 'угощение, приглашение кума и кумы', *вземане на кръстника* 'взятие кума', *опалване на кума* 'ритуальное обжигание кума', *завеждане на девера* 'проводы деверя', *на девере* 'угощение в доме деверя'.

Иногда объектом действия становились родители жениха (*оденье свекрове* 'хождение свекра и свекрови на помолвку', *бесене на свекървата*, *зълвата и девера* 'ритуальное «вешание» свекрови, золовки и деверя', *горене на свекървата* 'ритуальное поджигание свекрови'), сваты (*пращане сгодятици* 'отправление сватов'; *връщане сватове* 'возврат сватов'), покойные родители (*калеска на умрелия* 'приглашение покойного на свадьбу'), святые (*напиват светому* 'угощают за святого-покровителя') или ряженные (*водене на лауцата* 'вождение ряженного в облике беременной — *лехуса*').

В отдельных случаях персонаж может выступать адресатом действия: ср. наименования девичника — *прощална вечеря за мома* ‘прощальный ужин для невесты’.

«Невестоцентричность» свадебного обряда находит свое выражение и в выборе объектов при номинации ритуалов, где нередко такую роль играют отдельные части тела невесты (рука, волосы, брови): ср. обозначение обряда окраски хной волос и бровей новобрачной — *вежди* ‘брови’, ритуала заплетания волос молодой — *сплитане на косите*, сватовства — *улавяне на рѣка* (букв. ‘хватание руки’, ср. рус. «просить руки»).

Иногда в качестве объекта действия выступают более абстрактные понятия, например, вся свадьба (*отсичане на сватба*, *отсякуване на сватбата*, *секѣт сватба*, *отсекла се е сватба* ‘определение дня свадьбы’, *заквасване на сватба* ‘начало свадьбы’), свадебный поезд (*обсичане на сватба* ‘ритуал обхода поезда мужчинами с ножами в руках, которые движутся в противоположных направлениях, а встречаясь, ударяют ножи друг о друга’), отдельный ритуал: *ходене на спорен* ‘участие в обряде спорен’ (от гл. *споря* ‘спорить’); *пресичане денят на венчанието* ‘определение дня венчания’; *ходене на цакни* ‘ритуал хождения молодых за дровами в лес после помолвки’; *ходене на паратику* ‘ритуальные выходы обрученных за пределы села’.

Часто в терминах остается не выраженным лексически само значение действия, включенное в семантику однословного термина. Ср. обозначения ритуалов, совпадающие с наименованием используемых предметов: *обуца*, *венци*, *мена*, *кѣна*, *боя*, *китка*, *сандѣк* ‘обувь, венки, подарок невесте, хна, краска, букет, сундук’; обрядовых блюд и напитков (*меденик*, *хляб*, *болгур*, *кишкек*, *окроп*, *блага ракия* ‘хлеб, крупно смолотая пшеница, сладкое вино, сладкая горячая водка’), еды, приносимой в качестве помощи (*поклон*, *принос*), обрядового животного (*козел*). Таковы примеры семантической деривации.

Нередко «скрытую» семантику действия имеют лексикализованные сочетания, образованные по модели предлог *на* + *пот.*, определяющей цель или направление действия. Лексема, имеющая объектное значение, может обозначать реалию, ср. наименования ритуалов: ритуал преподнесения подарка невесте после помолвки называется *на прѣстен* ‘кольцо’; ритуальный сбор приданого невесты — *на ковчег* ‘сундук с приданым’; обряд изготовления венка новобрачной — *на коше* ‘венки невесты’, — в том числе и обрядовое блюдо: обряд приготовления хлеба *на руменик* ‘обрядовый хлеб’, послесвадебное угощение *на попара* ‘блюдо из молока и хлеба’, послесвадебное угощение *на млинчету* ‘блинок’, угощение сладкой водкой в случае благополучно-

го исхода брачной ночи *на сладка ракия* 'сладкая водка'; или все *угощение (на почерпушка)*, *обряд: на сговор* 'договор о взаимных подарках', *на прошка* 'ритуал прощения молодых кумом', *на полив* 'ритуал умывания новых родственников невесты', *на първа черква* 'первое посещение церкви невестой после свадьбы', *на огледки* 'смотрины', а также *докус*, где обряд исполняется, например, колодец, река (*на геран*, *на кладенец*, *на бунар*, *на вода*).

В терминологии свадебных обрядов значительное место занимают термины с доминирующим «персональным» компонентом, что обусловлено особой значимостью персонажного кода в свадьбе и направленностью обрядового процесса на основных действующих лиц: невесту (*мома*, *невеста*), жениха (*зет*, *момък*), кума, деверя. Данные термины представляют собой атрибутивные словосочетания, созданные по моделям: *adj. + пом.* и *пом. + ргаер. + пом.*, в последнем случае сочетание существительного с предлогом также отражает категорию посессивности. Существительное, как правило, обозначает время проведения ритуала (вечер, день), угощение, ужин (*вечеря*) или саму трапезу (*трапеза*). Ср. *момина калеска* 'приглашение рода невесты на свадьбу, совершаемое ее родственниками', *момина вечер*, *момина вечеря*, *девичина вечеря*, *прощална момина вечер* 'девичник', *светене на невеста* 'ритуал свечения, совершаемый невестой'; *кумова вечер*, *кумова вечеря*, *прощална момкова вечер* 'мальчишник'; здесь основным действующим лицом является кум, *кумова трапеза*, *кумова софра* 'угощение для кума', *деверска трапеза* 'угощение для деверя', *сватовъ вечер* 'вечер для родственников — сватове', *вечер на дърварето*, *ден на дърварето* 'угощение для персонажей, приносящих дрова для свадьбы — дърваре'.

В данную группу включены и наименования обрядов, созданные путем расширения значения термина: от обозначения лиц, участвующих в обряде, к названию самого обряда (пример семантической деривации): *кокошарье* 'ритуальный обход села после брачной ночи, во время которого участники — *кокошарье* — крадут кур — *кокошки*', *пугузеа*, *момини* 'угощение для родственников невесты — *момини*, *пугузеа*', *каначки* 'обряд приглашения на свадьбу', 'девушки, которые приглашают', *женихларе* 'помолвка' и 'сваты'.

Персональный признак является едва ли не основным при номинации обрядовых танцев, что вновь подтверждает особое место персонажного кода в свадьбе: ср. обозначения танца хоро, связанные с невестой — *момино*, *моминско*, *булско*, *невестинско хоро*; священником — *попско хоро*; золовкой — *зълвенска игра*, *зълвенска ръченица*; участниками свадьбы (*сватове*, *сватбари*) — *сватовска ръченица*, *сватбарска ръченица*.

Темпоральный признак действия является ведущим в весьма ограниченном числе терминов, связанных, главным образом, с обозначением определенных дней недели, когда происходит ритуал: ср. наименования обряда послесвадебного посещения молодыми родителей невесты — *собомене, неделоване, понеделнично госте*, название угощения, организуемого в понедельник после брачной ночи — *на понделн'ак*, и ритуала «прощения» невесты кумой, приуроченного к дню св. Федора Тирона — *на Тодоровден*.

Особую группу составляют термины, в которых отличительным становится признак качества. Это лексикализованные сочетания (*adj.* + *nom.*), отражающие различные качественные характеристики обрядов, например, угощение для узкого и широкого круга участников (*мало госке ~ големо госке*), посещения для родственников старшего и младшего поколения (*младо госте ~ старо госте*), свадьба в доме жениха и невесты (*женска свадба ~ мъжка свадба*), угощение для участников свадьбы, получавших в дар обувь (*обуца*) — *обуцарска трапеза* или угощение, на котором совершается ритуальное действие — «прощение» молодых (*простена трапеза*). Показательно метафорическое обозначение главного пира в доме жениха (*златна трапеза* — букв. 'золотая трапеза'), во время которого молодожены ничего не пили и не ели. Ср. также обозначения танцев по характерному признаку — типу движения или составу и внешнему виду участников (разнополюе, т.е. смешанные, ряженные): *лево, куцу, самодивско, шарено, пъстро, плетену, смесено, отворено хоро* 'левое, хромое, самодивское, пестрое, плетеное, смешанное, открытое'.

В терминологии обрядов отражена семантика начала (включающая и признаки «новый», «первый»)²⁴ и конца, характерная не только для зачина и конца свадьбы, но и для ряда ритуалов, связанных со сменой статуса невесты, например, наименования первого посещения после свадьбы дома молодой (*първиче, първа неделя, првно госке*), церкви (*нова черква*). Создание коннотаций, уточняющих семантику терминов, достигается за счет использования типичных для системы глагольных префиксов значений. Так, префикс *за-* часто связывается с символикой начала, созидания чего-либо, например, помолвки (*за-годеванье, за-главилка*), свадьбы (*за-квасване, за-месване, за-пичане, за-кройване*), любовных отношений между молодыми (*за-любване, за-галване*), новой деятельности молодухи — первое прядение,

²⁴ О семантике «первого», «нового», «молодого» как «рождения» и «творения» см.: (Байбурин 1993: 88), а также (Бернштам 1988: 60), где многие обряды с участием молодоженов толкуются как их символическое рождение.

шитье в доме жениха (*за-работване, за-придане, за-шиване*) или покрывание новобрачной вуалью, знаменующее смену статуса, начало ее «перехода» (*за-булване*). Префиксы (*раз-, от-*) несут в себе семантику уничтожения, прекращения обряда или состояния невесты: ср. обозначение расторжения помолвки (*разгодяване, разглавяване*), названия ритуала снятия вуали с невесты (*откриф, отбулки, отбулване, разпревесване, разтуряне, развиване, разкриване, разфръгване, разбраждане*), уничтожения знамени (*разваляне на пряпора*), последнего угощения на свадьбе (*разваляне маамур, разтурняк*) и наименования прекращения свадьбы как *разваляне*.

Особую группу составляют метафорические наименования обрядов, значение которых, как значение фразеологических сращений, не выводится из суммы значений компонентов. Например, *къорава сабота, къорава недел'а* (букв. 'слепая суббота', 'слепое воскресенье') обозначают день, в который человек решает жениться, и наиболее удачный случай, чтобы женить кого-либо, поскольку столь важное решение, согласно народным представлениям, принималось всегда «вслепую». Ср. также обряд *сечене обуца* (букв. 'сечение обуви'), обозначающий договор о взаимных подарках брачных сторон, где в качестве дара чаще всего выступала именно обувь (*обуца*).

С точки зрения словообразовательного анализа выделяется группа терминов, лексикализованных сочетаний (модель *verb. + nom.*), представляющих собой обозначение действия, где акцентируется его *ц е л ь* или мотивировка: *да изпроводят булката* 'проводить невесту', *да любии рока* 'целовать руку', *да ритне котлето*, букв. 'чтоб толкнула котелок с водой', *да запои свекървата* 'чтобы напоила свекровь', *да полее булката* 'чтобы полила невеста', *да испраштът кум* 'чтоб проводить кума' и т.д. Встречается даже развернутое описание обряда, выступающее в роли термина: *завеждат булката на чешма* 'отводят невесту к источнику', *правя злато на булката* 'изготавливать свадебные украшения невесты из золотых нитей'.

Отдельную подгруппу образуют названия обрядов, отглагольных суффиксальных дериватов в форме *pluralia tantum*: *одумки* 'сватовство', *засевки, замески, груханки* 'обряд приготвления свадебного хлеба', *шиванки, шифки, кроенки, попрелки* 'подготовка даров невесты', *плетенки* 'заплетание невесты', *низанки* 'подготовка обрядового реквизита', *каненки* 'приглашение на свадьбу', *поливки* 'ритуал умывания невестой новых родственников', *баници, плакети* 'посещение дома невесты женщинами, которые приносят баницы', *полески* 'угощение в доме чина *бабалък*'. Интересно отметить, что подобный способ

образования терминов более всего характерен для восточной Болгарии.

Одним из способов обогащения терминологической лексики является лексикализация словосочетаний. Особый интерес представляют немногочисленные термины, образованные по модели: форма повелительного наклонения 2 л. ед. ч. глагола + сущ., например, *кради кум* 'угощение для кума', букв. 'кради кума', *бръсни зет, бръсни буляк* 'ритуальное бритье жениха', букв. 'брей жениха' (Добруджа: 279, ЛК: 382). Ср. также названия послевадебных угощений: *дарни вечер* 'вечерняя трапеза для близких родственников жениха и кума после брачной ночи', букв. 'вечер даров' (с. Кривня, Капанци: 184), *изметчи вечер* 'угощение для помощников во вторник после венчания', букв. 'вечер слуг' (с. Бабук, Добруджа: 287), имеющие нехарактерные для литературного языка суффиксы прилагательных *-ни, -чи*. Важно отметить, что подобные формы известны в восточноболгарских областях.

Особенностью терминологической группы обрядов можно считать внутрдиалектную полисемию термина, обусловленную многообразием народных представлений, нашедших отражение в лексике. Ср.: *прошка* 1) ритуал «прощения» молодых кумом и родителями; 2) трапеза; 3) дар; 4) подарки зятю от отца невесты; 5) все подарки для невесты от ее родственников (с. Невестино, обл. Карнобата, РКС № 83); *пристануша* 1) девушка, бежавшая в дом мужа без согласия родителей; 2) бегство в дом избранника без согласия родителей; 3) перевоз невесты в дом мужа накануне свадьбы (за неделю или в субботу перед венчанием) (с. Железна, обл. Чипровци, запись А.А. Плотниковой, Е.С. Узеновой, 2000 г.).

В случае фиксации различных значений одного термина в разных диалектах корректнее говорить о междиалектной полисемии: ср.: *годеш* 1) помолвка (с. Лютиброд, обл. Врацы, РКС № 7); 2) свадебный барашек — дар жениха родителям невесты (Родопы, Иванова 1984: 77); 3) угощение для сватов, пришедших за невестой, в ее доме (с. Славейно, с. Момчиловци, обл. Смоляна, Стойчев 1983: 297); 4) подарки для невесты, посланные женихом на помолвку (Родопы, БД 2: 145) или в день свадьбы (с. Завоя, р-н Момчилграда, с. Домиште, р-н Кырджали, Стойчев 1983: 297); *венчило* 1) церемония венчания; 2) венок, используемый при венчании; 3) семейная жизнь, семья; 4) эпитет молодой жены/мужа (без географической локализации, Дювернуа 1885: 213).

Важно также отметить, что пополнение терминологической лексики происходит за счет использования словообразовательного потенциала некоторых основ и широкого спектра аффиксов, ср. словообразовательные гнезда: *да-* (*да-ва-не, пре-да-*

нка, *пря-дав-ѣк, пре-дав-ушка, пре-дав-анье, на пре-дав-ач-ка*); **глед-** (*о-глед, с-глед, с-глед-а, о-глед-и, с-глед-ва-не, с-глед-уш-ка, съ-глежд-а-не*); **бул-** (*за-бул-ва-не, при-бул-ва-не, пре-бул-ва-не, от-бул-ва-не, раз-бул-ва-не, от-бул-ки*); **върн/върѣц/врат-** (*по-врат-ки, од-врат-ки, воз-врат-ки, во-врат-ки, за-врат-ки, на-врат-ки, по-вра-ке, по-врѣн-ки, по-врѣн-еж*).

ТЕРМИНОЛОГИЯ ОТДЕЛЬНЫХ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИХ ГРУПП. НАЗВАНИЯ ПОМОЛВКИ

Среди множества ЛСГ болгарской свадебной терминологии названия помолвки представляют наибольший интерес для исследователя как с точки зрения способов номинации, так и с точки зрения отражения в терминологии глубинной семантики свадебного обряда как договора, обмена и купли-продажи невесты.

В болгарской традиции сватовство (*сватосване, сватуване, питане, просене, посакване*) нередко сливалось с помолвкой. Критерии для разграничения сватовства и помолвки как отдельного обряда очень устойчивы и касаются обрядовых действий и лиц: если не происходит передача дара невесте (украшений или букета с монетой) и в обряде не участвуют родители жениха или он сам (в редких случаях), то налицо лишь элементы сватовства.

Отличительной чертой болгарской свадебной обрядности (впрочем, известной и другим южным славянам) было наличие двух помолвок — малой и большой (тайной и официальной). Обычно во время первой помолвки обе стороны после символического торга приходили к договору (*сговор* — с. Бырзия, с. Замфирово, р-н Берковицы, запись автора 2003 г.; *на сговор* — с. Вырбово, обл. Белградчика, запись автора 2000 г.), соглашению (*погождат се, съгласяват се за дарове* — Раковски 1859: 102), что знаменовалось совместным распитием ракии. В ходе второй помолвки происходил обмен подарками-знаками (*нишан*²⁵, *лишан*²⁶, *аманет, белег, мена*) между женихом и невестой или невестой и сватами (свекром), иногда подобные подарки готовились и для первого ритуала.

Все отмеченные ритуальные действия нашли отражение в терминологии. Мотивирующей основой для множества тер-

²⁵ Данный термин характерен для различных областей Болгарии (с. Бырзия, с. Замфирово, р-н Берковицы; с. Козичино, Бургасской обл. — запись автора 2003 г.) и восточной Сербии (Вране, Златановић 2003: 54).

²⁶ Термин зафиксирован и в с. Брышлян, обл. Малко Тырново (запись автора 2002 г.).

минов становились как ритуальные действия (договариваться, торговаться, обмениваться, давать дары), так и обрядовые предметы — обязательные атрибуты ритуала.

Наибольшее число названий помолвки образовано от глагола *годя* ‘совершать помолвку, сватать’, отражающего архаические представления о браке как договоре (ср. болг. обозначение помолвки *договор*, серб. *договора* — обл. Сврлига, Вукадиновић 1995: 246, *договоры* — Балашов 1985: 31), соглашения двух сторон: *годеж*, *гудеш*, *изгода*, *годявка*, *годяване*, *сгодяване*, *сгодявка*, *загодеванье*, *года* (с. Козичино, Бургасской обл.; запись автора 2003 г.). Термины с данным корнем известны и другим славянским языкам, ср. пол. *godu* ‘свадебный пир, веселье’, ст.-пол. *godować* ‘пировать, устраивать свадьбу’ (ЭССЯ 6: 191), ст.-чеш. *zásnubní hodokvas* ‘свадебный пир’ (Eckert 1965: 193), укр. карпат. *згодини*, *згодинки* ‘сговор, помолвка, обручение’, *згодитися* ‘сговариваться о приданом’ (КДА: 42). С семантикой соглашения, договора связаны и названия помолвки болг., серб. *мир*, рус. *лады*, *ладины* (Макашина 2000: 132), бел. полес. *лад*, укр. ровен. *добивать лад* (Тура 2005: 133).

К данной группе примыкают и названия помолвки, образованные от корня *тѣкм-*: *тѣкмеж*, *такмоване*, *такмене* (ср. одно из значений лексемы ‘сговор, договор, условие’ — Геров 5: 387). Подобные названия зафиксированы и в Македонии — *тѣкмеи*, *тѣкмење* (Извори 3: 257).

Официальная помолвка была своеобразным подтверждением данного слова, согласия на брак. Нередко именно во время этого ритуала достигалась окончательная договоренность о выкупе за невесту, взаимных подарках, а также о дне свадьбы. Поэтому многие названия помолвки имеют соответствующие буквальные значения: *притвѣрдѣк*, *твѣрдението на годежа* ‘утверждение, укрепление помолвки’, *закрепен годеж* ‘закрепленная помолвка’, *отсек* ‘отсекание’, в смысле окончательного определения, *свѣршуване* ‘окончание, завершение, окончательное решение’. Ср. макед. *свѣршиванье* (Извори 3: 257), *свршувачка* (Спировска 1982: 62), рус. *сговора окончательные*, *окончательное сватовство* (Ярославская губ., Калужская губ., Макашина 2000: 131, 132), серб. *докончак* (Тура 2005: 133).

Соглашение на брак достигалось путем длительных переговоров (ср. обозначение действий участников помолвки *одумат*, *уговарат*, ‘обговаривают, договариваются’ — с. Дылбоки, обл. Старой Загоры; запись автора 2003 г.), которые должны были завершиться окончательной договоренностью о приданом, свадебных расходах, о дне свадьбы и приглашении гостей, поэтому семантика говорения эксплицитно представлена в лексике:

сговор, сдодум, одумки, преговаряне, преговорки (гл. говоря, думам 'говорить'), главене с лаф (букв. 'обручение словом' — Фракия, Арнаутов 1931: 35). Ср. также рус. *сговор* (Макашина 2000: 132), сев.-рус. *сговоры* (Гура 2005: 133), *уговоры* (Балашов 1985: 31), серб. *уговор* (Вране, Златановић 2003: 55), серб. и макед. *заговор* (Кашуба 1988: 103), хорв. далмат. славон. *igovor*, укр. гуцул. *слово*, зап.-полес. (*идти*) *за словом*, серб. *реч*, хорв. славон. *riječ* (Гура 2005: 133), а также польские термины, обозначающие сговор перед помолвкой, со сходной семантикой: пол. диал. *zmiwinu, imiwinu* (Ганцкая 1988: 42-43) от гл. *mówić* 'говорить', чеш. *pátľuvу, pripoved* (Грацианская 1988: 40).

Нередко помолвке предшествовали смотрины невесты и хозяйства, которые могли включаться и в ритуал сватовства, заканчивавшегося обручением, поэтому и помолвка нередко имеет сходные названия: болг. *сгледа, сгледушка, оглед*. Ср. сходные названия ритуалов в других славянских языках: *зглеџос, згледушка* (обл. Цариброта, Младенов 1995: 149), серб. *оглади* (г. Княжевац, Радовановић 1995: 136), *огледи, разгледи* (Кашуба 1988: 103), *гледање ђевојке, гледање дома* (обл. Драгачево, Комадинић 1992: 379), *гледати кућу* (Гура 1981: 263), хорв. *ogledy* (Brolich 1940: 144), рус. *глядешки, поглядки, смотрины, смотреть дом, дворы глядеть* (Макашина 2000: 131), словац. *obzeranie ohniska*, укр. *огляди, обзорини, розгляди* (Komorovský 1976: 85), кашуб. *obzòdrki, obzèdrki* (Гура 1981: 263), словац. *vohl'ady*, чеш. *vyhledy* (Грацианская 1988: 40), в.-луж. *wuhlady*, н.-луж. *hugljedy, ugljedy* 'сватовство' (Филимонова 1988: 69).

В терминологии нашли проявление такие **бинарные оппозиции**, как большой/малый, тайный/явный, официальный/неофициальный, профанный/сакральный, первый/второй, причем парные термины могут образовываться от различных основ, ср.: *мальк годеш ~ голям годеш, годеш ~ голям годеш, мъненчег гудеш ~ гулем гудеш, малка закачка ~ закачка, малко питие ~ голям питие, мало пиенье ~ пиенье, мали нишан ~ големийът нишан, мальк главеш ~ голям главеш, малка мена ~ голяма мена, малка года ~ голяма года, малка главилка ~ главилка, мальк тъкмеж ~ тъкмеж, мал армас ~ голем армас, таен годеш ~ явен годеш, таен главеш ~ главеш, крито годеш, накрийма годеш ~ явен годеш, скриена главилка ~ главилка, първи сговор ~ втори сговор, прост главеш ~ законен главеш*. Ср. также отдельные наименования, предполагающие, однако, наличие пары: *първо ходене, голяма заглавилка, явен оглед, официална главеш*. Сходные обозначения помолвки (большой и малой) фиксируются и у других славян: макед. *мал строй ~ голем строй* (обл. Охрида, Извори 3:

257), *мали шеи ~ велики шеи* (ИДР), серб. *мали белег ~ велики белег* (г. Призрен, Ястребов 1886: 297), *мали нишан ~ велики нишан* (с. Црни Врх, обл. Княжевац, Радовановић 1995: 135), *мала просидба* (обл. Драгачево, Комадинић 1992: 388), хорв. *velika pro nja* (Кашуба 1988: 103), ср. также наименования различных свадебных ритуалов: рус. *малый запой ~ большой (правский) запой*, бел. *мала гарэлка ~ вялика гарэлка, великия пропойны, першыя и вялікія запоіны*, н.-луж. *welika swajźba ~ tala swajźba*, хорв. *veliki zarojki* (Eckert 1965: 199), рус. *большой пропой, малый стол ~ большой стол* (Макашина 2000: 141, 155, 164).

Иногда признак 'большой (значимый, официальный)' может быть выражен и другими лексическими средствами, например, с помощью новых словообразовательных моделей: *пот.+пот.*, в которых значение «признака» заключено в существительном: *хаджи годерж* (букв. 'помолвка–паломник', т.е. освященная), *сребро годерж ~ злато годерж* ('помолвка–серебро и помолвка–золото', что соотносится с ценностью металлов — золото дороже серебра, ср. выражение *слово серебро, а молчанье золото*), *ас главеш* (букв. 'туз помолвка', т.е. главная), а также модели *пот. + праер. + пот.*, акцентирующей не качество, а способ совершения помолвки: обращение в присутствии людей (свидетелей) — *оглавене с хората*, обручение словом — *главене с лаф*, обручение путем надевания кольца — *главене с пръстен* — или путем разглашения помолвки (*обустюване*), каждому из этих способов придавалось особое значение по сравнению с неофициальной помолвкой, где не происходило обмена перстнями, оглашения события, о котором знали только близкие, домашние.

В ряде терминов, обозначающих один из актов обряда помолвки (например, обмен подарками, кольцами), доминирующей становится семантика обмена: *менеж, мена, мяна, мен, замьяна*. Значения других терминов сводятся к оппозиции «брать/давать»²⁷, относящейся к тому же кругу обменных отношений

²⁷ Ср. выражение *младите се взимат* 'молодые женятся', букв. 'берут друг друга' (с. Глоговица, обл. Трына, соб. зап. 1999 г.), *сватовете питуйу дали че н'им г'у даду* 'сваты спрашивают, отдадут ли им ее (девушку)' (с. Крупец, обл. Цариброда, Божков 1984: 156), а также макед. *отбратки* 'прием-угощение для родни жениха в доме невесты', рус. *брать замуж*, полес. *брать в прыймы* 'выходить замуж с переходом мужа на житье в дом жены' и термины, образованные от ц.-слав. *брак* (*брачить, брачиться, брачный день, звать в законный брак*) — Гура 1981: 271. Показательны и сербские свадебные термины, обозначающие брак — *удаја*, само действие *удати* 'выдавать замуж' (Караџић 1966), девушку на выданье — *удавача* (обл. Драгачево, Комадинић 1992:402). В сербском существует сходное обозначение выхода замуж девушки: «*Dali su je и Markovice*» 'Отдали ее в семью Марковича' (Иванович 1998: 66).

(*даване белег, даване нишан, даване на лишан*), реже акцент ставится на предмете обмена (перстне — *пръстен*, украшениях — *гиздило*, букете — *китка*, всех подарках — *нишан*): *китка, гиздило, пръстен, менене пръстен, носене гиздило, такнене китка, носение лишен, отнасяне нишан, олебоване на нишан*. Ср. серб. и хорв. названия помолвки: *beleg, prsten, prstenovanje, nošenje kitke* (Кашуба 1988: 103), макед. *пърстенвенье* (Шапкарев 1968: 421), пол. *pięścionki*, хорв. *jabuka*, серб. *јабучно*, с.-х. *китица* (Гура 2005: 134), а также названия дара невесте *mali nišan, veliki nišan* (обл. Косово, Ђаровић 1982: 66)²⁸.

Во время помолвки совершались различные обряды, нацеленные на соединение молодых: им соединяли руки, однако следует отметить, что термины, образованные от корня **рк-*, могут быть связаны и с закреплением договора, завершавшегося битьем по рукам (таковы названия *улавяне на рѣка*, банат. *фащен рѣка, обрѣки, бият годежа*, ср. серб. *заручити, зарука, зарук, руковање*, хорв. *zaruki*, словен. *zagoča*, словац. *rikovanka*, рус. *порученье, порука, заporучины, обрученье, рукобитие* (Гура 1981: 266–267); бел. витеб. *рукабіцце, заручыны*; рус. *обрученье, порученье, порука, заporучины* (Гура 2005: 134), *заporуки, заporучивать невесту* (Балашов 1985: 33), а также выражение *просить руки*, серб. *zaruka* (Ђаровић 1982: 66), словен. *poročiti* ‘помолвить’ (Eckert 1965: 201); макед. *рака факанье* (Шапкарев 1968: 421); пол. *zrękowiny* (Ганцця 1988: 42–43), укр. *заручины* (Волков 1890: 155).

Нередко во время помолвки молодым соединяли и головы, что, вероятно, для болгарской культурной традиции и было особенно значимо, поскольку вызвало к жизни разнообразные термины, образованные от общей основы *глав*²⁹: *углава* (с. Гега, обл. Петрича, запись автора 1998 г.), *главялка, главилка, главеш, главия, главенсту, главенье, заглавилька, заглавеванье, оглава, главеш*³⁰. Термины с данным корнем известны и другим южнославянским традициям, ср. хорв. *uglavar* ‘помолвка’ (Кашуба 1988: 103), серб. *оглавье* ‘подарок для невесты’ (Там же: 104).

Скрепление договора совершалось также при помощи совместной трапезы и распивания ракии. На широкое распростра-

²⁸ Ср. чеш. наименования венчания *oddavky, zdavky* (Грацианская 1988: 56), серб. названия свадьбы *удадба, удаја* (Гура 1981: 271), рус. *выдавать замуж*.

²⁹ Ср. народную мотивировку: «Младите вървят глава до глава по пътя на женитбата, която сродява двата рода» ‘Молодые идут голова в голову по пути брака, который соединяет две семьи’ (Родопы, Меракова 1992: 34).

³⁰ Последний термин зафиксирован и в с. Брышлян, обл. Малко Тырново (запись автора 2002 г.).

нение данной практики и ее значимость в обряде указывает наличие большого числа терминов, образованных от корня *пи-/пой-*: *запив, запиване, пиене, питету, препив, на пиенье*. Семантика действия (питья) часто оказывается не выраженной лексически, но входящей в семантику однословного или составного термина, где чаще всего акцентируется объект действия (фляга — *бъклица*, водка — *ракия*): *бъклица, малка бъклица, прифащане бъклица, предаване бъклица, напиване бъклица, крѣчма, на ракия, малка ракия, голяма ракия*. Ср. серб. и хорв. наименования помолвки *пиjenje девојке, dolazak s rakijom* (Кашуба 1988: 103), названия совместной выпивки после сговора: рус. *запой, пропой, запоины, пропиванье невесты, пропивки*, макед. *пиенье*, вост.-полес. *запой*, бел., полес., подляс., укр. *пырапой, пэрэпой, пэрэпій, пирипой* (Тура 1981: 270), хорв. *veliki zapojki* (Eckert 1965: 199), рус. *большое вино, запой, пропойный день*, ср. также выражение *заливать невесту, магарыч запивать* (Макашина 2000: 137, 143, 148).

Доминирующей в названиях помолвки является семантика «договора, сговора, соглашения, закрепляемого обменом дарами и совместной выпивкой». Косвенным подтверждением тому служит и наличие большого числа терминов с основой *год-* в различных ЛСГ (*годежари* ‘сваты’, *годеник/годеница* ‘жених/невеста’, *годеш* ‘свадебный барашек’ и др.). Вероятно, здесь уместно говорить о корне-концепте, который в контексте болгарского свадебного обряда выявляет свой архаический смысл и внутреннюю форму. Так, Ст. Младенов считает термин *годеж, погодба* (букв. ‘договор’) свидетельством наличия в прошлом обряда купли-продажи невесты (Mladenov 1929: 445, 447). Болгарские этимологи возводят первоначальное значение данного корня к и.-е. *gādhya-* ‘держат, связывать’, ‘то, что должно быть сохранено’ (БЕР 1: 261).

Анализу семантики и этимологии лексем с корнем **god-* в славянских языках (в культурологическом контексте) посвящена монография проф. А. Šivic-Dular (Šivic-Dular 1999), в одной из частей которой рассматривается развитие глагола **goditi (se)/ -itъ (se)*, его значений и словообразовательных вариантов у славян. Автор убедительно показывает, что семантика «достижения соглашения, договоренности» известна глаголам, ведущим свое происхождение от **goditi (se)*, в словенском, сербском, хорватском, болгарском, македонском, украинском, польском и словацком языках (Šivic-Dular 1999: 34, 40, 44, 49, 57, 58, 64, 77). Причем в болгарском и македонском отмечается и важное для нашего исследования значение: «обручаться, совершать помолвку», напр. макед. *годеж* ‘помолвка’, встречающееся, главным образом, в фольклорных текстах (Šivic-Dular 1999: 41), болг.

сгодявам 'обручать девушку', *сгодя се* 'обручиться', *сгодя* 'удачно поженить' (Šivic-Dular 1999: 47).

Данные других исследований также подтверждают выдвинутое нами предположение о «договорной» семантике корня **god-*: ср. серб. *годити се* 'торговаться, договариваться', *нагодба* 'договор' (Младенов 1995: 148), макед. *годи* 'заключить сделку', 'договориться, сторговаться', *годува* 'заключать сделку, договариваться', 'обручать', серб. *годити* 'заключать (сделку, договор)', 'веселиться', словац. стар. *hodit' sa* 'ладить', пол. *godzić* 'договариваться, приходиться к соглашению', укр. *годітися* 'уговариваться, соглашаться, условливаться' (ЭССЯ 6: 189, 190), ср. также локальный серб. термин *годити се* 'договариваться о цене свадебного знамени' (обл. Драгачево, Комадинић 1992: 379) и макед. *погодија се* 'договорились (о сватах)' (обл. Малешево, Павловић 1928: 224).

Термины с основой *глав-* тоже можно отнести к данной группе, поскольку известно и сходное значение термина — *глава, главувам, глава са*: 1) 'нанимаю, нанимаюсь, т.е. договариваюсь о работе'; 2) 'уговариваюсь о свадьбе, делаю сговор' (Дювернуа 1886: 356–357; Геров 1: 217). Ср. также в сербском: *главити* 'договариваться, сговариваться, согласовывать' (СХРС: 92), макед. устар. *главеж* 'договор по найму' (МРС: 71).

Лексемы с основой *тѣкм-* укрепляют выдвинутый тезис о свадьбе как договоре сторон, ср. значение термина *тѣкмеж* 'сговор, договор, условие' (Геров 5: 387). В карпатских говорах зафиксировано сходное значение лексемы: *токма* — 'договоренность', гл. *стокмити* — 'договориться о купле-продаже' (КДА: 46).

Анализ названий помолвки в болгарской свадьбе показал, что данные лексемы наиболее отчетливо выявляют архаическую семантику свадебного обряда как обмена, договора, купли-продажи невесты.

СООТНОШЕНИЕ БОЛГАРСКИХ ТЕРМИНОВ С ДРУГИМИ СЛАВЯНСКИМИ ТРАДИЦИЯМИ

Исследование терминов, обозначающих обряды, обнаружило, что терминология болгарской свадьбы во многом сходна со свадебной терминологией других славянских традиций — объединяющими элементами являются корни **god-*, **dad-*, **bъr-*, **gavar-*, **pi/poj*, **vod-/věd-*, **roĭk-*, а также словообразовательные модели (adj.+nom.), в основе которых лежит оппозиция большой/малый. Для южнославянских языков становится общим корень **glav-*, так же как и словообразовательные модели с объектной доминантой, отражающей свадебные реалии (*житка, нишан, гиздило*): болг. *носене гиздило*, серб. *pošenje kitke*.

Связующим моментом восточно- и западнославянских свадебных терминосистем с болгарской (точнее, восточноболгарской) можно считать высокую продуктивность лексико-семантического способа словообразования, а именно — использование форм мн. ч. при образовании названий обрядов, ср. наименования различных брачных церемоний: болг. *отбулки, кроенки, каненки, поливки, отвратки, возвратки*; пол. *zaręciny, zapoiny, pierścionki, zdawiny, rozpleciny, oczepiny, osypatki, przenosiny* (Ганцкая 1988: 15, 17, 21, 27); словац. *voňľady*, чеш. *vyhledy, námľivy, rozľúky oddavky, zdavky* (Грацианская 1988:40, 44, 56); рус. диал. *сговоры, сборы, позывки, отводы, охмелки* (ССЛО: 40, 48, 58, 61, 115); зап.-полес. *злюбини, дывоснубы*, бел. *девоснубы, заручины* (Гура 1981: 266–267).

ГЕОГРАФИЯ ТЕРМИНОВ

Болгарская свадебная терминология, обозначающая обряды, выявляет наличие восточно- и западноболгарского типа обрядности. К восточному типу можно отнести наименования помолвки от корня *мен-* (*менеж, мена/меняване*), которые в то же время спорадически встречаются в Родопской области, а для запада характерно большое разнообразие названий: *годеж, запив, тѣкмеж, углава* и пр. В восточной Болгарии терминологически маркированными являются предсвадебные ритуалы, связанные с подготовкой даров для свадьбы (*кроенки, шиенки*), в то время как в западных областях акцентируются торги о выкупе за невесту и приданом (*кинат прид, баба-хаки* букв. 'вознаграждение отцу'). Для восточноболгарского типа характерны ритуализованный помол зерна при приготовлении хлеба и соответствующие наименования ритуала (*грухане на жито, грованки, чукане, мелене на булгур*) и ритуальное просеивание муки (*засевки*), тогда как в западном варианте (*замески, заквасване, квас*) более значимыми оказываются действия вокруг замешивания теста (*кваса*).

Заняты также и наименования посещения невестой источника: *на вода* — на западе, *на чешма, на кладенец* — на востоке; послесвадебного посещения молодыми дома невесты: *госке, гос'е* — на западе и *отврътки, повратки* на востоке, хотя термин *повратки* известен на всей территории Болгарии, вероятно, благодаря литературному языку.

Кроме того, на основе лингвистических и экстралингвистических признаков выделяются компактные ареалы на территории Болгарии: северный ареал (и область Добруджа без крайних западных земель) на основании распространения ритуала и лек-

семьи *окроп* ('послесвадебное угощение', 'сладкое горячее вино'), южный ареал (Фракия — Родопы — юго-западная Болгария) — наименования помолвки от корня *глав-*; северо-западный — договор о подарках или примирение родителей в случае бегства невесты (*префащане бъклица, напиване бъклица*), ритуал «заквашивания» свадьбы, ее подготовка (*закваска, заквасване на сватбата*), ритуальное «кормление» невесты свекровью весь период от помолвки до свадьбы (*хранене на годеницата*), предсвадебный обряд *ладуване* ('приготовление и преломление хлеба *турта*'), обряд *пристануша* ('привод невесты в дом жениха накануне свадьбы'), терминологически маркирован ритуал проводов невесты (*дигане на булката, изпратки*), здесь неизвестно обрядовое бритье жениха; юго-западный — обозначения помолвки от корня *ткъм-* и *армас-*, ритуальные приглашения на каждый обряд, ритуализованный сбор зерна для свадебной трапезы (*засевка*), поход за дровами в лес (*за дърва*); северо-восточный — угощение для близких родственниц жениха сразу после брачного соединения молодых (*дарни вечер*), веселье и угощение сладкой ракией (*упрук*), а также термин *бръсни зет*; родопский — приглашают на свадьбу святых, фруктовые деревья, покойных родителей³¹, зафиксирован свадебный плач невесты (*кордене, нареждане*), наименования различных ритуалов, образованные от корня *сек-* (*сечение сватба, обсичане на сватбата*); юго-восточный — предсвадебный ритуал для женщин (*канене на квас*), обмен закваской для хлеба между семьями жениха, невесты и кума, угощение жениха в доме невесты (*захранване на зетя*), обряд угощения сватов после исполнения их любимой мелодии (*долуджак*), танец с горящими свечами в руках, который исполняют женщины во время свадебного шествия *играят свещите*, термины *бухля, прибухля/отбухля* 'покрывать вуалью/снимать вуаль с невесты'.

Одной из характерных черт терминологии действий и обрядов является максимальное использование словообразовательного потенциала ряда корней (*вод-, ход-, дад-, год-, мен-, глав-, говор-, глед-, пи/пой-*), обозначающих архаическую семантику свадебного обряда как обряда перехода, как обмена, купли-продажи невесты.

Самую многочисленную группу образуют названия обрядов с доминирующим акциональным компонентом значения, а

³¹ Деверь и свекровь вначале отправлялись в церковь, где «приглашали» святых, оставляя платок на иконе, а затем — плодовые деревья (чаще кизил, «чтобы молодые были здоровы, как кизил»). Деверь трижды лил вино в корень дерева, где оставлял также цветок, а свекровь при этом говорила: «Да доидиш увощку на сватба у мое син» 'Приходи, дерево, на свадьбу моего сына' (Шишков 1965: 328).

также с объектным компонентом, где объектом часто является обрядовое лицо, и группа терминов с преобладанием персонального компонента значения, что указывает на особую значимость персонажного кода в свадьбе.

Наиболее продуктивным способом пополнения терминологии акционального ряда является аффиксация — создание дериватов за счет широкой вариативности используемых аффиксов, присоединяемых к корням-концептам, и словосочетание, хотя и семантическая деривация представлена достаточно ярко.

Ареальное распределение терминов, обозначающих действия и обряды, выявляет разделение болгарской языковой территории на западную и восточную части (по признаку наличия/отсутствия термина и диалектным синонимам) и подтверждает существование компактных ареалов в свадебной обрядности: северо- и юго-западного, северо- и юго-восточного, родопского, что в целом соотносится с диалектным членением болгарского языка.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги исследования, включающего более двух тысяч терминов болгарского свадебного обряда, зафиксированных как на территории Болгарии, так и в переселенческих селах, расположенных в восточной Сербии (обл. Цариброда, т.е. Димитровграда), Банате (Румыния), на Украине, в Молдавии, северной Греции, Фракии, Малой Азии (Турция).

Разделение терминов на группы в соответствии с обозначаемым (денотатом) имеет формальный характер и было обусловлено необходимостью детального анализа с целью более полного выявления специфики каждой лексико-семантической группы. Несмотря на определенную автономность каждой выделенной группы (названия чинов, предметов, действий и актов), они составляют единую систему взаимосвязанных фрагментов свадебной обрядности, обусловленную системной связью отображаемых языком реалий.

Наиболее ярко системность болгарской свадебной терминологии выражается в наличии так называемых **ключевых слов**, лексем и корней, имеющих широкий семантический спектр и служащих мотивирующей основой для номинации большого числа терминов разных лексико-семантических групп: *год-*, *глав-*, *мен-*, *да-*, *вод-*, *ход-*, *сват-*, *благ-*, *пи-/пой-*. Данные корни манифестируют наиболее важные **концепты** свадебного обряда, характеризующие его как обряд «перехода» (*rite de passage*) и выявляющие архаическую семантику свадьбы как «договора» о купле-продаже невесты, скрепляемого обменом дарами и совместной выпивкой.

Кроме того, системность свадебной терминологии проявляется в наличии **сквозных мотивов**, находящих отражение в терминах разных групп и разрядов, а также в экстралингвистических элементах свадебного обряда — таких как мотив «движения, пути» (лексемы с корнями *вод-*, *ход-*), «плодородия» (плодовитости, деторождения), «изобилия, богатства», «соединения» (*свождане*, *свеждане*, *сводници*), «молчания» (*мълчан хляб*, *мълчана вода*, невеста *занемница*, *говеене*), «кражи» (*крадена мома*, *грабена мома*, *грабена пита*, *грабуване*). Единство и системность свадебного дискурса проявляется и в общей символической трактовке таких признаков-свойств, как: сладкий (*сладка пита*, *блага погача*, *блага ракия*, *блага чорба*, *блажи се*, *благвест*, *блага невеста*), белый (одежда невесты — *бяла г'унка*, использование белых предметов — *бяла кърпа*, *бяло платно*,

бяло котле, бяла забрадка), красный (обрядовые реалии красного цвета — *червено було* ‘вуаль невесты’, *червена ракия*, *червен конец*, *червена вълна*), золотой (использование позолоты (*варак*) при изготовлении реквизита, украшений невесты — *златна тел*, *злато*, хлеб — *погача вараклия*, определение девственности *злато*), пестрый (*шарен леб*, *хляба се шари*, *шарън шекер*, *шарено хоро*, *шарена черга*, *шарена бъклица*, *шарена торба*), целый (девушки, готовящие хлеба — *целокупни моми*, угощение для кума — *цало*, монета-дар невесте — *цало*, *цалка*, свадебный хлеб — *цал леп*, *цалу*, *неначената булка*, ‘честная невеста’), новый (новая одежда у персонажей, новые предметы для приготовления хлеба и дары невесте — новые котлы для воды, новая прялка; приуроченность ритуала к новолунию — *на нова месечина*), первый («первый хлеб» — *пуртоксума*, *първиче* — посещение молодыми родителей невесты, *първа църква* — первое посещение церкви, участие первых детей в семье в качестве обрядовых лиц — *първородени*), полный (совершение обряда в полнолуние — *като се пълни месечината*, участие беременной женщины в обрядах — *пълна жена*, возвращение полных емкостей при обмене дарами) и пр.

Еще одним показателем системности свадебной терминологии является высокая продуктивность семантической деривации как способа образования новых терминов (путем расширения значения слова и употребления метафоры), обусловленная символическим характером обрядового языка и обрядовой реальности, что приводит к возникновению многозначных терминов. Явление полисемии становится объединяющим фактором для различных лексико-семантических групп: например, *канеска* 1) женщина, приглашающая на свадьбу (Пирин.: 396), 2) приглашение на свадьбу (обл. Ихтимана, ИДР); *бахча* 1) хлеб (обл. Кюстендила, ИДР), 2) свадебное деревце (с. Ст. Лисичково, обл. Благоевграда, Янева 1989: 92); *годеш* 1) помолвка (с. Лютиброд, обл. Врацы, РКС № 7); 2) свадебный барашек — дар жениха родителям невесты (Родопы, Иванова 1984: 77), 3) угощение для сватов, пришедших за невестой, в ее доме (с. Славейно, с. Момчиловци, обл. Смоляна, Стойчев 1983: 297), 4) подарки для невесты, посланные женихом на помолвку (Родопы, БД 2: 145) или в день свадьбы (с. Завоя, р-н Момчилграда, с. Домиште, р-н Кырджали, Стойчев 1983: 297), 5) свадебный хлеб (Родопи: 156) и др.

Наряду с широким распространением полисемии в общей свадебной терминосистеме известны случаи существования у одной реалии нескольких наименований, отражающих различные дифференциальные признаки или подчеркивающих архисему и образующих вместе номинационную парадигму, т.е.



Рис. 1. Невеста. Софийская область (обложка). Из книги: Български народни носии. София, 2005. С. 133.



Рис. 2. Жених. Село Желязково, область Грудово (обложка). Из книги: Български народни носии. С. 223.



Рис. 3. Невеста. Село Пlosки, областъ Сандански. Из книги: Български народни носии. С. 258.

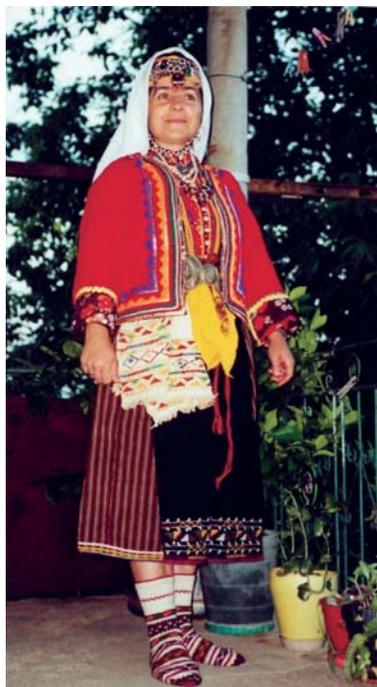


Рис. 4. Невеста. Село Аврен, областъ Крумовграда. Фото автора, 2001 г.

Рис. 5. Невеста. Об-
ласть Ивайловгра-
да. Из книги: Родопи. Традиционна
народна духовна и
социалнонорматив-
на култура. София,
1994. С. 96.



Рис. 6. Невеста. Село Подвис, об-
ласть Карнобата. Из книги: Бъл-
гарски народни носии. С. 219.



Рис. 7. Невеста. Область Ямбола.
Из книги: Български народни носии. С. 213.



Рис. 8. Жених. Область Хасково.
Из книги: Български народни носии. С. 198.

Рис. 9. Шафер. Село Горна Баня, областъ София. Из книги: Български народни носии. С. 132.



Рис. 10. Шафер со свадбным деревцем кожел. Область Смоляна. Из книги: Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. С. 96.

Рис. 11. Шафер. Область Хасково. Из книги: Български народни носии. С. 199.



Рис. 12. Заложник. Область Самокова. Из книги: Български народни носии. С. 164.



Рис. 13. Посаженная мать (кума) с обрядовым хлебом и запеченной курицей. Село Селановци, область Оряхово. Фото автора, 2004 г.



Рис. 14. Участница свадьбы со знаменем. Село Железна, область Чипровци. Фото автора, 2000 г.



Рис. 15. Шаферы, приглашающие на свадьбу. Область Хасково. Из книги: Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. С. 96.



Рис. 16. Обрядовое бритье жениха у переселенцев из Малой Азии. Область Ивайловграда. Из книги: Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. С. 96.

Рис. 17. Обрядовые персонажи побаштим и помайчима. Восточная Болгария. Из книги: Етнография на България в три тома. Том 3. Духовна култура. София, 1985. С. 177.



Рис. 18. Комический обрядовый персонаж петлар (кокошка). Из книги: Етнография на България в три тома. Том 3. Духовна култура. С. 177.

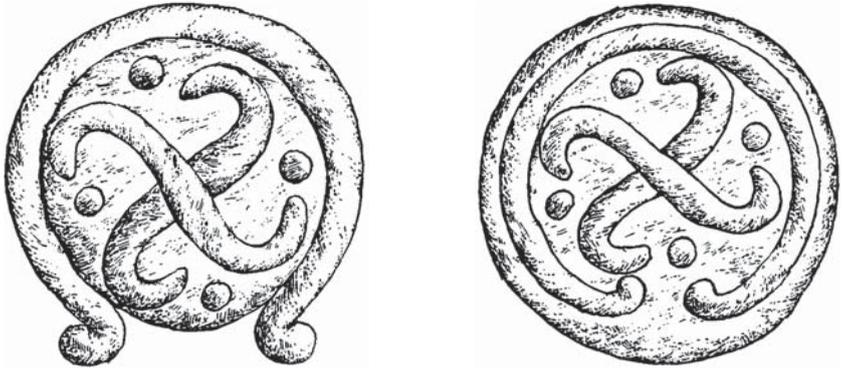


Рис. 19. Хлеб для посаженого отца, приготавливаемый стороной невесты и жениха (*момин и момков кумови хлябове*). Область Трявны. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. София, 1989. С. 60.

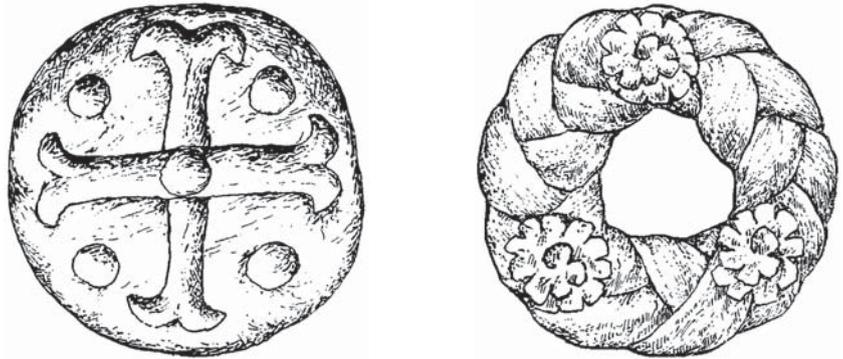


Рис. 20. 1. Хлеб *плетеница*. 2. Хлеб *косичняк*. Область Видина. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 65.

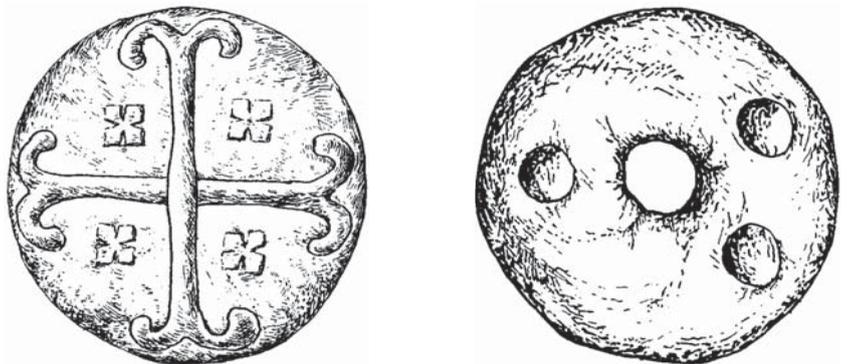


Рис. 21. 1. Свадебный каравай. Село Беловец, область Разграда. 2. Хлеб *косичняк*. Село Превала, область Михайловграда. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 66.

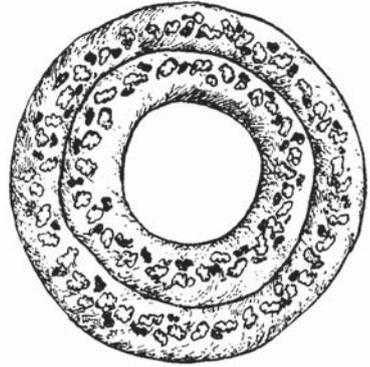
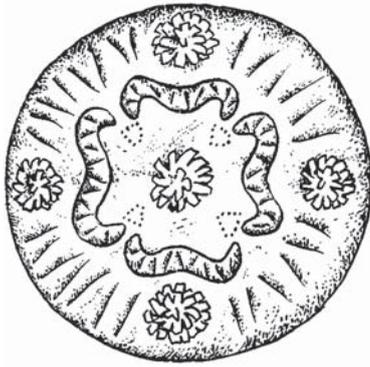


Рис. 22. 1. Хлеб *плетеница*. Село Превала, область Михайловграда. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. София, 1989. С. 65. 2. Каравай для приглашающего на свадьбу. Село Бояново, область Ямболо. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 61.

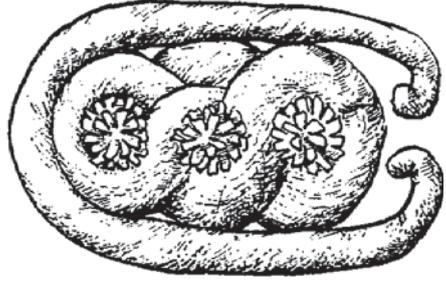
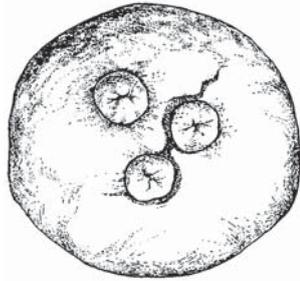


Рис. 23. 1. Хлеб невесты *момина пита*. Село Пирин, область Благоевграда. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 67. 2. Свадебный хлеб *кукла* для посаженного отца. Село Враниловци, область Габрово. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 67.



Рис. 24. 1. Хлеб для посаженного отца (кума). С. Враниловци, область Габрово. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 25. 2. Хлеб для посаженного отца (кума) - 2. С. Враниловци, область Габрово. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 25.



Рис. 25. Кумови краваи. Село Орехово, область Смоляна. Региональный исторический музей, г. Смолен. Фото автора, 2008 г.



Рис. 26. Свадебные хлебы. Область Смоляна. Региональный исторический музей, г. Смолен. Фото автора, 2008 г.



Рис. 27. Кумови краваи. Смолян. Региональный исторический музей, г. Смолян. Фото автора, 2008 г.



Рис. 28. Свадебный хлеб *меденик*. Село Лозен, область Хасково. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 48.



Рис. 29. Невеста со свадебным калачом на плече. Область Благоевграда. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 48.

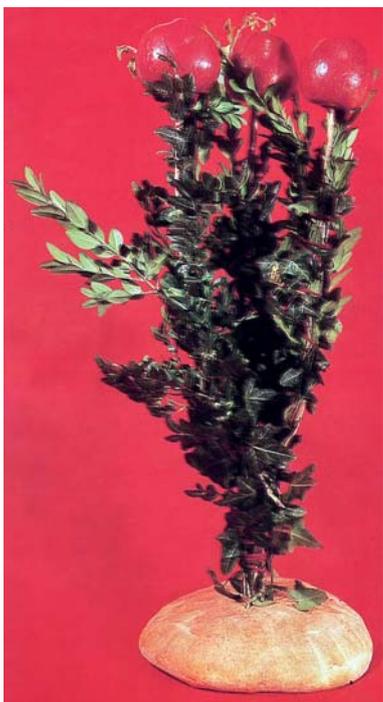


Рис. 30. Свадебный хлеб для кума с деревцем. София, квартал Подуяне. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 25.

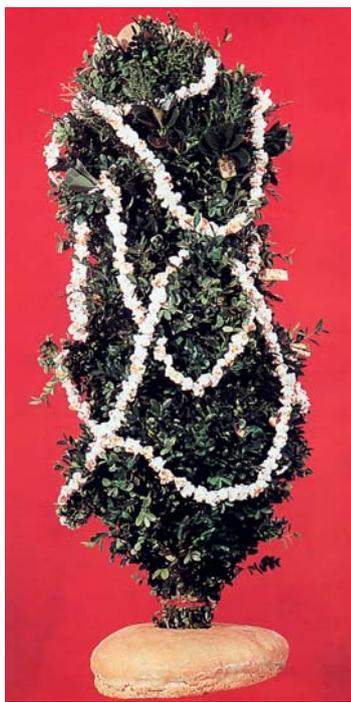


Рис. 31. Свадебный хлеб для кума с деревцем. Село Винарско, область Бургаса. Из книги: Станка Янева. Български обредни хлябове. С. 25.



Рис. 32. Свадебные знамена *хурка и кожел*. Область Смоленя. Региональный исторический музей, г. Смолен. Фото автора, 2008 г.



Рис. 33. Приданое невесты. Село Широка Лыка, область Смоленя. Этнографический музей села Широка Лыка. Фото автора, 2008 г.



Рис. 34. Приданое невесты. Смолен. Региональный исторический музей, г. Смолен. Фото автора, 2008 г.

Рис. 36. Свадебное знамя. Фракия. Из книги: Етнография на България в три тома. Том 3. Духовна култура. С. 177.



Рис. 35. Свадебное деревце. Западная Болгария. Из книги: Етнография на България в три тома. Том 3. Духовна култура. С. 177.

терминологически выраженный набор релевантных признаков обозначаемой реалии. Например, хлеб — основа свадебного деревца имеет следующие названия: *погача* ‘круглый пресный хлеб’, *каравай* ‘большой круглый кислый хлеб’, *гълъбник* ‘украшен фигурками голубей из теста’, *теферич* ‘вид цветка’, *бахча* ‘сад’, *сватбарски краваи* ‘относящиеся к свадьбе’, *кумови колаци* ‘принадлежащие куму’. Эти региональные термины с разных сторон характеризуют реалию, создают ее совокупный многомерный образ.

В монографии была проведена классификация лексики выделенных идеографических групп слов, т.е. слов с общей семей родового признака, что выявило наличие различных номинационных кодов и высокую значимость персонажного кода в различных ЛСГ в качестве мотивирующей основы в номинационных моделях, в том числе и в группе чинов, что отражает персональную сущность и направленность свадебного обряда.

Большая часть болгарской свадебной лексики является исконной и восходит к праславянским корням. Достаточно богато представлены в свадебной терминологии слова, заимствованные в болгарский из греческого и турецкого (главным образом в группе обрядовых лиц), что обусловлено многовековой ситуацией билингвизма (как болгарско-турецкого, так и болгарско-греческого), существовавшей в Болгарии, причем если турецкие заимствования характерны для всех областей страны (с преимущественной концентрацией на севере), то греческие заимствования зафиксированы в основном в южных областях Болгарии.

Кроме того, одни из черт имеют общеславянские параллели (структура обряда, свадебный реквизит — деревце, зная, хлеб, терминология, образованная от общих корней: **vod-* **hod-*, **pi-* **poj-*, **kvas-*, **gled-*, **roj-*, **dad-*, **byr-*, **star-*, **svat-*); другие могут считаться общими для ряда южнославянских языков (сербского, македонского и болгарского): ритуальное бритье жениха, украшенная зеленью фляга с вином — атрибут деверя и приглашающих на свадьбу, наличие обрядового барашка — подарка родителям невесты, обряд и сладкая водка *блага ракия*, символика коня, отраженная в терминологии, лексемы от корня *глав-*; третьи являются общеевропейскими (сходные фрагменты в основном зафиксированы в Болгарии, Македонии, северной Греции, отчасти в Албании и Румынии). К последним относятся: ритуал целования невестой рук сватам — болг. *здравоване*, нгрч. *χειροφίλημα*, обряд принесения дров для свадебной трапезы, ритуал окрашивания волос невесте — болг. *каносване*, макед. *боа*, особая форма наказания невесты (сажание на осла задом наперед), обрядовое молчание невесты, общая се-

мантическая модель при образовании названий обряда посещения молодыми дома невесты после свадьбы со значением возвращения, поворота: болг. *повратки*, *повърнуване*, нгрч. *επιστροφή* букв. 'поворот обратно'. Специфика болгарского свадебного обряда и терминологии проявляется в «особом сочетании» известных элементов, что характерно для языков балканского языкового союза (Цивьян 1990).

Анализ болгарской свадебной терминологии и обрядности показал, что выделение общebolгарских особенностей (на существование которых указывали болгарские ученые Ст. Генчев, Ив. Георгиева, Р. Иванова) является весьма затруднительным, поскольку территория Болгарии неоднородна.

Данные карт болгарской свадебной терминологии свидетельствуют о том, что основополагающее для болгарских диалектов противопоставление восток/запад не всегда применимо к обрядовой терминологии. Наиболее явно такое деление отмечается на картах № 8, 9, 10, 13, отчасти на карте № 12, в других случаях оно менее релевантно, на первый план выступает противопоставление север/юг. При этом следует также учитывать выводы Ст. Генчева (Генчев 1974) и Т. Бояджиева (Бояджиев 1986: 46) о том, что диалектная граница может носить характер пояса.

Наиболее часто выделяется южный диалектный пояс: юго-западная Болгария — Родопы — **Фракия (термины, образованные от основы *глав-*, грецизмы *калитата/калимана*, *армасник/армасница*, лексема *колач*)**. Это подтверждает выводы о существовании двух диалектных границ: вертикальной «ятевой» и горизонтальной, проходящей от Пазарджика до Бургаса, объединяющей западные и рупские говоры (Стойков 1963: 113; Младенов 1974; Бернштейн 2000: 110–111). Изучая народную культуру южных славян, А.А. Плотникова выделила южный балканославянский пояс, включающий Македонию, Пирин, Родопы, Фракию, отчасти — Странджу, характеризующийся принадлежностью к периферийной южнославянской зоне, соседством с греческими областями, зоной устойчивых контактов, и автохтонным развитием отдельных удаленных горных регионов (Плотникова 2004: 301).

Особо отмечена средняя западная Болгария, объединяющая (по данным свадебной терминологии) в единый ареал переходные говоры Трына и юго-западные говоры Кюстендила, Перника, Благоевграда (карты № 14, 4, 10, 12, 13), а также крайние юго-западные области, резко отличающиеся от вышеуказанных (см., например, карты № 14, 12, 13).

Исследование свадебной терминологии в ареальном аспекте показало, что территория Болгарии представляет собой не

единый, однородный, а весьма дифференцированный, с отчетливыми границами, как этнографическими, так и лингвистическими, регион, где выявлено наличие нескольких типов обрядности и соответствующей терминологии, которые формируют отдельные ареалы: северный (*кръстник* 'посаженый отец'; *годеник/годеница* 'помолвленные'; *сгледници* 'сваты'; *годеж, мена* 'помолвка'; *кравай, кукла* 'обрядовый хлеб') и южный (*калитата* 'посаженый отец'; *главеник/главеница* 'помолвленные'; *слугници, думалници* 'сваты'; *углава* 'помолвка'; *колач* 'хлеб'); западный (наличие триады лиц *кум — стари сват — девер*, название *невеста* для молодой, *младоженяк/младенец* для жениха, *просци* для сватов; наименования хлеба *плетеница, теферич*; знамени *байряк*, деревца *бахча*; ритуализованный помол зерна для хлеба — *грухане на жито, мелене булгур* или ритуальное просеивание муки — *засевки*) и восточный (бинарная структура чинов *побащим — заложник*, руководящих свадьбой, термины *булка* и *зет* для молодоженов; *меденик* 'каравай'; *пряпор* 'знамя'; *ела* 'деревце'; здесь более значимыми оказываются действия замешивания теста — *замески, квас*). Граница между восточным и западным ареалами проходит (условно) по важнейшей диалектной границе болгарского языка, так называемой «ятевой» границе.

Анализ свадебной терминологии в широком этнокультурном контексте позволяет говорить о существовании в Болгарии компактных ареалов в рамках выделенных типов: северо-западного (*косичняк, гълъбник* 'свадебный хлеб'; *оруглица, рубница* 'знамя'; *белег* 'помолвка'; *заквасване* 'приготовление хлеба'), юго-западного (*колак, цал леп* 'хлеб'; *феруглица* 'знамя'; *вейка, бор* 'деревце'; *тъкмеж* 'помолвка'; *засевка* 'просеивание зерна'), северо-восточного (*женихли* 'сваты'; *дъб, ръченик* 'деревце'), юго-восточного (*слюбници* 'сваты'; *руменик* 'хлеб', *каниска, кон* 'деревце'), родопского (*дevesнопове, момари, снобници* 'сваты'; *стихус, фурнит* 'хлеб'; *кожел* 'деревце'). Важно отметить, что указанные ареалы совпадают в общих чертах с границами отдельных диалектов: северо-западный (северо-западные говоры), юго-западный (юго-западные говоры), северо-восточный (мизийские говоры), юго-восточный (фракийские и странджанские говоры), родопский (родопские говоры). Этот факт подтверждает необходимость привлечения широкого историкокультурного контекста (обрядности и обрядовой терминологии) для определения диалекта, понимаемого как не исключительно языковой, но и этнокультурный идиом: «Диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и

этнографическую, и культурологическую, если народную культуру выделять из этнографических рамок» (Толстой 1995: 21).

Правомерность выделения данных зон подтверждается и этнографическими данными: компактным расселением этнических групп в этих районах (соответственно — шопы, македонцы, добруджанцы, фракийцы, рупцы), а также данными материальной культуры: выделенными Хр. Вакарелским областями на основании картографирования терминов и явлений хозяйственной сферы (запад/восток, северо-запад, юго-запад, иногда центр, восточная и западная Фракия, Родопы и крайний северо-восток — Вакарелски 1934: 99), а также разграниченными М. Гавацци этнокультурными ареалами, включающими в том числе и интересующие нас регионы (шопский, македонский, подунайский (паннонский), фракийский и родопский — Gavazzi 1978: 181).

П РИЛОЖЕНИЕ
ТАБЛИЦА И КАРТЫ

**КЛЮЧЕВЫЕ КОРНИ-КОНЦЕПТЫ
БОЛГАРСКОЙ СВАДЕБНОЙ ТЕРМИНОСИСТЕМЫ**

КОРЕНЬ- КОНЦЕПТ	ОБРЯД	ДЕЙСТВИЕ	ПЕРСОНАЖ	РЕАЛИЯ		
				ХЛЕБ	ДАР	ДРУГИЕ ПРЕДМЕТЫ И ЛОКАТИВЫ
ГОД-	<i>года</i>	<i>годя</i>	<i>годеник/ца</i>	<i>годеш</i>	<i>годенишка</i>	<i>года</i>
	<i>годеж</i>	<i>годявам</i>	<i>годежар</i>	<i>годежналпита</i>	<i>китка 'букет'</i>	<i>'приданое'</i>
	<i>сгодяване</i>		<i>годар</i>	<i>годениш-ка</i> <i>погача</i>	<i>годеши 'баран'</i> <i>годежен пръстен</i> 'кольцо' <i>годежно огледалце</i> 'зеркальце'	
ГЛАВ-	<i>углава</i>	<i>главя</i>	<i>главешар</i>	<i>главеш</i>	<i>главенич</i>	
	<i>главилка</i>	<i>оглявам</i>	<i>главеник</i>		'перстен'	
	<i>главенству</i>		<i>главеник/ца</i> <i>углавник/ца</i> <i>углавджия</i>		<i>заглавило</i> 'дар невесте'	
МЕН-	<i>мена</i>	<i>менявам</i>	<i>менена мома</i>	<i>мяна</i>	<i>мяна 'дары'</i> ,	<i>мена</i>
	<i>менеж</i>	<i>заменявам се</i>	<i>менежник</i> <i>менаджия</i>		'монета' <i>заменювник</i> 'перстен'	'фартук невесты, обшитый монетами от дара'

ВОД-	водене на вода 'обряд вождения невесты к источ- нику' изпроводяк 'проводы неве- сты'	вода свадам свеждам	заведойка водник вод водач сводник сводач	пита за свождане	проводия проваденик 'деньги для невесты'	поводник 'платок невесты' привод наводник 'животное-дар не- весте'
ХОД-	похождене на обиходане одене първо одене	ходя	заходена мома уходена мома заходница	хурулки	прохода проходья 'деньги для невесты'	
ГОВОР-	сговор договор пруговорки	говоря пруговарям	сговорник сговорджия уговорник згужор бъшиа сговорена мома			сговорнишки венеч 'веноч для помолвки'
ДА-	даване нишан преданка на предавачка предавушка прядавък	давам предавам	зададена мома даденица сдаденица сдаванкя	спредавак		придав придан 'приданое'
ВЕНЕЦ/ ВЕНЧ-	венчавка венеч венци	венчя венчавам	венчан дивер венчана зълва венчани	венчило венчален хляб	венчален пръстен	венеч 'веноч' венчала възглавница 'подушка'

	венчилило		(млади)				венчалница венчилка 'рубашка' венчално гиздילו 'наряд невесты'
СВАТ-	свапуване сватосване сватба сватовска рече- ница 'свадебный танец' родственников- сватов' сватбарска рече- ница 'свадебный та- нец' сватова вечер	свапувам сватосвам сватбувам	сват/святая сваха сватинки сватанак свапуцина сватбар/ка сватбарин сватбарче	свакя святя сватбарска пита сватбарска погача сватбарски хляб сватбарски краваи сватбарска фудул'ка			сватбарска китка сватбарски венец сватбен петел сватбен овен сватбарски булгурь 'свадебное блюдо' сватбарска чорба 'суп' свабина 'деньги, рас- ходуемые на свадьбу' сватбарци песни
ПИ/ПОИ-	запив пикяж запой спийене блага ракия	пия запивам	пиена мома запивници			пив влив запив 'деньги'	
БЛАГ-		блажа	блага невеста	блага пита блага баница			блага ракия благо 'сладости'

ПРОС- ПРОШ-	<i>прошка</i> <i>прошма</i> <i>просване</i> <i>просене</i> <i>прощаване</i> <i>простена тра-</i> <i>пеза</i>	<i>прося</i> <i>просвам</i> <i>прощавам</i>		<i>процален леп</i>	<i>прошка</i>	<i>процалник</i> 'платок невесты'
РЪК-	<i>улавяне на ръка</i> <i>фащен ръка</i> <i>обръчки</i>					<i>презарце</i> 'платок' <i>ръченик</i> 'деревец', 'платок невесты' <i>ручник</i> 'носки-дар женяху'
ЗОВ-	<i>на зован</i> <i>зван'е</i>	<i>зова</i> <i>звем</i>	<i>званци</i> <i>зовалка</i> <i>позовщина</i>		<i>дзванци</i> 'деньги'	
СТАР-	<i>старо госке</i> <i>стара трапеза</i> 'последвадебное посещение моло- дыми дома роди- телей невесты'		<i>старисват</i> <i>старойко</i> <i>старек</i> <i>старосватица</i>	<i>старойк'ов леп</i>		<i>старисватов венчок</i>
РАВОН- < нгрч. η αορ(ρ) αβωαα	<i>равон</i> 'помолвка'	<i>равоня</i> 'совершать помолвку'	<i>равонен/а</i> 'обрученный/ ая'		<i>равун</i> 'деньги для невесты' <i>равун</i> 'монисто	

'обручение, помолвка'						—дар невесте' <i>раун</i> 'кольцо — дар от свекра молодой'		кон конче 'деревце' конче 'украшение невесты'
КОН-						<i>кончета</i> <i>конченца</i>		
БРАТ-	<i>Отбратки</i> 'послевадебное посещение молодыми дома родителей невесты' <i>на девере</i> <i>деверска трапеза</i>				<i>побратим</i> <i>братимич</i> <i>братмос</i> <i>братимси</i>	<i>побрашаница</i>		
ДЕВЕР-		<i>деверувам</i> <i>деверя</i> <i>одеверя</i>		<i>девер</i> <i>железен девер</i> <i>деверица</i> <i>деверичница</i> <i>поддевер</i> <i>деверче</i>	<i>деверски колак</i> <i>деверски кравай</i> <i>деверска погача</i>		<i>деверница чаша</i> 'чашка для деверя' <i>деверов венюк</i> <i>деверицкийан кон'</i>	
КУМ-	<i>кумова вечер</i> <i>кумова вечера</i> <i>кумова трапеза</i> <i>закумване на кум</i> <i>кради кум</i> 'обряд приглашения крестного отца быть кумом	<i>кумувам</i> <i>закумвам</i> <i>окумвам</i> 'приглашать быть кумом на свадьбе'	<i>кум</i> <i>кума</i> <i>кумец</i> <i>кумица</i> <i>подкумок/</i> <i>подкумици</i>	<i>кумови хлябове</i> <i>кумови колици</i> <i>кумова кукла</i> <i>кумова гранка</i> <i>кумова пита</i> <i>кумска погача</i> <i>кумска банница</i> <i>кумски колак</i>		<i>кумова бъллица</i> 'фляга с вином для кума' <i>кумови трапези</i> 'столы с угощением' <i>кумово чеверме</i> 'запеченный баран' <i>кумова филлия</i>		

	на свадьбе'				кумовски ляп кумчо	'кусок хлеба, в кото- рый гости втыкают монеты'
НЕВЕСТ-	занивестване 'вступление в брачный возраст' невестинско хоро 'танец невесты'	невеста	невестински колак			'невестинско буре невесты' невестарник 'комната невесты в доме мужа'
БУЛ-	забулване 'обряд покрыва- ния невесты вуалью/по- крывалом' отбулване отбулванье бул- ката отбулник 'обряд снятия вуали' булско хоро 'танец невесты'	булка	булкен колак булченски кра- вай	було булчински дом 'при- даное' булченски венец булченски товар 'дары невесты' булчински килим 'ковер невесты' бул 'чинно мед булчинска стая булчарник булчинска к'щица 'ком- ната невесты в доме мужа'		

КАРТЫ

КОММЕНТАРИИ

Первые 3 из 16 публикуемых карт имеют справочный характер. На карте № 1 показаны болгарские этнокультурные регионы с обозначением этнических групп. Карта № 2 иллюстрирует диалектное членение болгарского языка по данным Ст. Стойкова, на карте № 3 обозначены села, обследованные автором в ходе полевых экспедиций в период с 1998 г. по 2008 г.

На карту № 4 нанесены основные обозначения сватов, выявляющие большое число синонимичных наименований как в рамках одного диалекта (*главешар, придумник, момар, прусатор, годержник* — р-н Пловдива), так и в различных диалектах. Например, в говорах Разграда, Смоляна, Асеновграда, Хасково число синонимов велико, что свидетельствует о сохранности традиции. В Добрудже наряду с лексемами, известными в других диалектах, отмечены отдельные термины, не встречающиеся на исследуемых территориях (*мънежници*).

Кроме того, отмечается строгая приуроченность ряда терминов к определенным зонам. Так, для Родоп характерны наименования *слугувници, момаре, девослобаре*; для северо-востока Болгарии — *женихли*; для восточной Фракии — *слюбници*; для Пиринской Македонии — *стройници*; для средней западной Болгарии — *тџкменджии*. Южный пояс образуют названия, образованные от основы *глав-*, встречающиеся в Пиринской крае, Родопах, Фракии.

Совпадение некоторых терминов в говорах, значительно удаленных друг от друга, например, *стройници* — в Пиринском крае и в р-не Преслава и Котела, *тџкменджии* — на западе страны (Радомир, Кюстендил, Дупница, Разлог) и в Попово и г. Омуртаг, объясняется переселением носителей юго-западных говоров на восток Болгарии, именно в указанные населенные пункты.

Показательна дистрибуция лексем с основой *прос-*, имеющих суффикс деятеля/лица латинского происхождения *-ator* — это области компактного проживания болгар-католиков (Оряхово, Никопол, Ореш, Пловдив).

Термины с основой *глав-* известны только в южных областях Болгарии, они образуют южный пояс (Пирин — Родопы — Фракия) и делят территорию страны на юг/север по признаку — наличие/отсутствие терминов с данной основой.

Карта № 5 представляет обозначения помолвленных юноши и девушки, которые образуют два основных ареала: северный (дери-

ваты от основы *год-*) и южный (лексемы с основой *глав-*), что подтверждает наличие противопоставления диалектной лексики по линии север/юг (см. карты № 4, 7, 11, 14). Термины типа *тъменик/тъкменица* вычленяют средне-западную область, заимствованные из греческого *армасник/армасница* — юго-западные окраины. Единичные лексемы встречаются в Крумовградской области (*еваклюя*). Отмечается равномерное распространение литературных названий *годеник/годеница* во все области страны, что раньше не было характерным.

Карта № 6, посвященная названиям невесты в день свадьбы, демонстрирует распределение терминов *булка/невеста* в восточной и западной областях Болгарии соответственно. Изоглосса проходит почти параллельно «ятевой» диалектной границе с севера от Никополя до Пазарджика, после чего уходит вправо, на юго-восток, выделяя ареал Родоп, в сторону Хасково и Свиленграда. Область Силистры выделяется единичными обозначениями *зейка* для невесты и *буляк* для жениха. Турцизмы (*гелина* ‘невеста’) встречаются в восточных Родопах, где проживают болгары-мусульмане.

Карта № 7 иллюстрирует распределение обозначений жениха в день свадьбы. Для запада страны характерны наименования жениха типа *младенец/младоженяк*, восточные области отмечены наличием термина *зет*. В районе Силистры, на северо-востоке Болгарии, встречается единичное обозначение *буляк*, в Пирдопской области — *пунец*.

На карте № 8 представлены названия посаженных отца и матери, персонажей, которые крестят и венчают молодоженов, распространение которых актуализирует деление языковой территории на север/юг (термины *кръстник/калитата*). Термины *кум/кума* охватывают средне-западные и частично центральные области. Грецизмы (*калитата, калимана*) вполне закономерно образуют южный ареал (юго-запад — Родопы — Фракия), единичная фиксация *нунко* отмечена в области Елхово (место проживания кариотов) и Свиленграда, на границе с Грецией.

Карта № 9 иллюстрирует дистрибуцию названий персонажей *стари сват, заложник* и под. На западе Болгарии известен персонаж старый сват, являющийся главным действующим лицом, распорядителем свадьбы. Кум здесь присутствует номинально. В восточных областях, где ведущим лицом на свадьбе будет кум, распространены персонаж *заложник* (на северо-востоке) или *петелджия* (на юго-востоке), тогда как в центре страны отмечен термин *побащим*. Единичные фиксации термина *стари сват* в Родопах не связаны с указанным персонажем на западе Болгарии, поскольку обозначает иное лицо, а именно родителей невесты.

Карта № 10 показывает географию названий обрядов приготовления свадебного хлеба и особенности содержательной стороны ритуала. Представленная терминология выявляет на территории Болгарии в целом два ареала, соответствующие двум типам обрядности по приготовлению хлеба. Это — восточноболгарский тип, для которого характерны ритуализованный помол зерна с соответствующими наименованиями ритуала и ритуальное просеивание муки (*засевки*), и западный вариант (*замески, заквасване, квас*), где более значимыми оказываются действия вокруг замешивания теста (*кваса*). Западный ареал также членится — на северную часть, где доминируют названия с лексемой *квас* или отглагольные наименования, обозначающие замешивание или заквашивание теста (*заквасване, месене на кваса*), и южную, где основными являются лексемы, обозначающие просеивание собранного зерна (*засевка, засевки*). Область Родоп делится на восточную часть, примыкающую к восточному ареалу и характеризующуюся термином *засевки*, и западную (включая и Средние Родопы), где фиксируются названия обряда, образованные от глагола *месея* 'мешать, замешивать': *месене квас, месене хляб, замесване, замески*.

Карта № 11 отражает терминологию свадебных хлебов, разделяющую Болгарию на западную и восточную части: термин *плетеница* известен на западе, а *меденик* характерен для восточных земель. По наличию/отсутствию обрядового термина *кукла* территория страны членится на север и юг соответственно, за исключением локальной фиксации лексемы в обл. Широкой Лыки.

Хлебы *косичняк, гълъбник, литургия, фурка* известны только в северо-западной Болгарии. Распространение терминов *турта, шуга, кукла* образует изоглоссу северо-западной Болгария — Родопы. Своеобразный пояс северо-запад — Пловдив, Карлово — Родопы образуют лексемы от основы *квас-*, известные как родовые названия хлеба, но используемые в качестве свадебных. Дериваты от основы *цел-* зафиксированы в смежных ареалах: Родопы и юго-западная Болгария.

Северный ареал образует термин *бахча*. Для Родоп уникальны названия хлебов *стихус, фурнит*, лексема *фудулка* объединяет Фракию и Родопы, *свака* — родопский и македонский ареалы. В юго-восточной части страны (обл. Карнобата, Айтоса) и в Добрудже (с. Дебрена) зафиксированы лексемы *руменик* или *руманик*. Термин *варай* — только в р-не Пловдива, *тутманик* — в Копривштице. Компактные ареалы образуют также термины *косичняк* (северо-западная Болгария, переходные говоры), *гълъбник* (обл. Софии, Самокова).

На **карте № 12** указаны родовые названия хлеба, используемые в качестве обрядовых для обозначения главного свадебного

хлеба. Термин *кравай* характерен для северных и восточных областей Болгарии, лексема *колач* образует южный диалектный пояс. Распространение лексем *пита/турта* актуализирует противопоставление восток/запад. Термин *погача* встречается преимущественно в средне-западной Болгарии, *тутманик* — специфическая черта Пирдопской области.

Карта № 13 посвящена терминам, обозначающим свадебное дерево. Отсутствие значков на северо-западе и в обл. Разграда означает отсутствие данной реалии в местной традиции, тогда как незаполненность северных и центральных областей Болгарии скорее связана с недостаточно полной фиксацией названий в источниках, т.е. имеет место наличие реалии при отсутствии специального термина. Разнообразие названий на всей территории страны свидетельствует о жизненности данной традиции.

Восточную Болгарию отличает термин *елха/ела*, для западной характерно наименование *бахча* (Годеч, Трын, София, Кюстендил, Благоевград), а также локальное *теферич* (р-н Софии и Перника). Различные названия фиксируются на юго-западе страны, где существуют компактные ареалы распространения терминов: *вейка* (Огражден), *калтятова трапеза*, *трапеза* (обл. Гоце Делчева). Термин *бор* отмечен в обл. Софии, Дупницы и Гоце Делчева.

Традиционно выделяется зона Родоп, имеющая особое название *кожел*, восточные Родопы и Фракия — заимствованный из греческого термин *каниска*. Греческое заимствование отмечено в р-нах Ямбола и Тополовграда — *милица* < нгрч. *млѡа* 'яблоня'. Только на юго-востоке (обл. Карнобата) встречаются наименования от основы *кон-* (*кон*, *конче*).

Карта № 14 иллюстрирует распространение терминов, обозначающих свадебное знамя, и выявляет компактные ареалы. Области распространения терминов, образованных от корня *руг-* и *пряпор-*, делят Болгарию на восточную и западную части почти по «ятевой» границе. Локальным своеобразием северо-запада Болгарии является термин *рубница*, зафиксированный в обл. Чипровцев и известный также в восточной Сербии. Своеобразный клин (Годеч, Трын, Перник, Радомир, Кюстендил, Благоевград) в западном ареале образует компактная область распространения лексемы *байрак*, известной и на всей остальной территории страны. Юго-западные земли отмечены наличием вариантного термина от основы *руг* — *феруглица*, картографируемого дальше на запад в горных массивах Огражден, Малешево, а также в р-не Кукуша, Гевгелии.

Наибольшее разнообразие названий выявлено в области Родоп, характеризующейся и уникальными наименованиями: *къжел*, *стяг*. Греческие заимствования (*кешка*, *хламбус*) отмечены в р-нах Елхово и Тополовграда, известных как места расселения кариотов.

Синонимичные названия фиксируются традиционно в Добрудже, наиболее подвижном в смысле миграции населения районе.

Карта № 15 показывает распространение терминов, обозначающих помолвку, и выявляет деление территории Болгарии на север/юг по наличию/отсутствию лексем, образованных от корней *мен-* (*мена, менеж*) и *глав-* (*углава, главилка*), соответственно. Последние термины образуют своеобразный южный пояс (юго-западная Болгария — Родопы — Фракия), имеющий продолжение на западе в области Малашевских гор и Ограждена.

Общеболгарским является термин *годеж* и его производные (*года*). Возможно, подобная дистрибуция термина стимулируется и влиянием литературного языка на современные говоры.

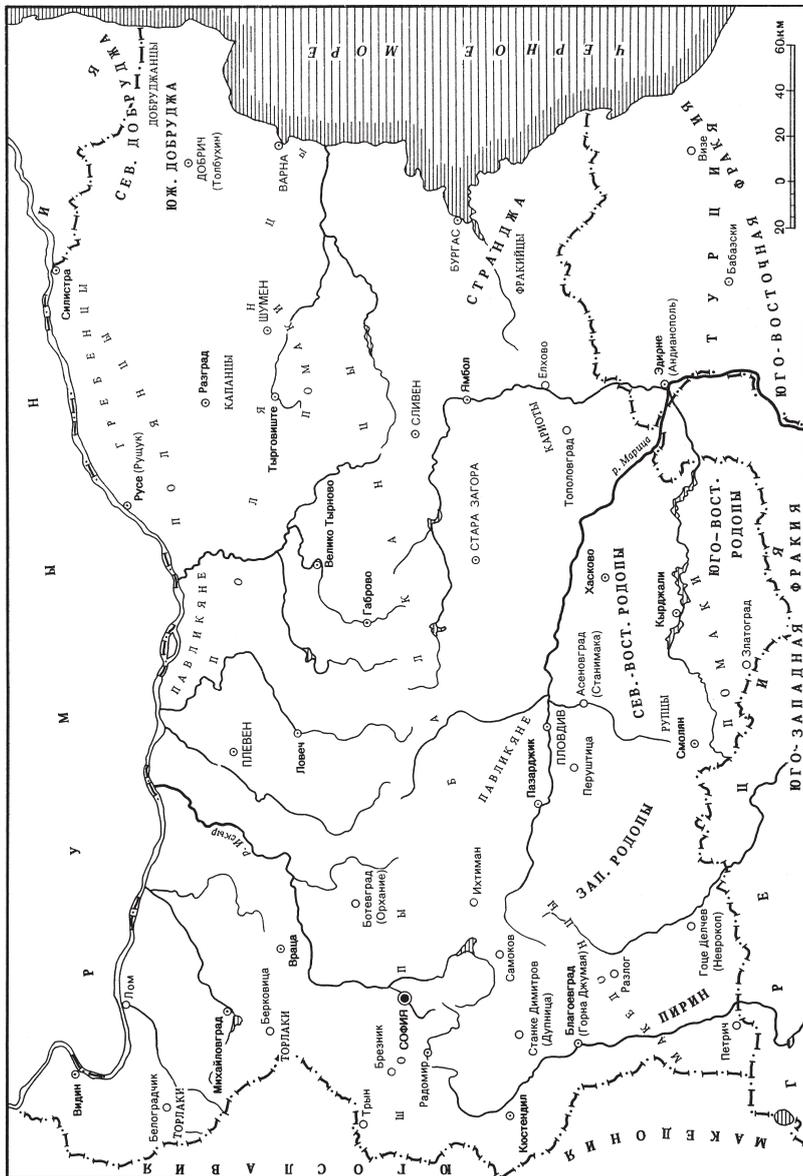
Отмечен компактный ареал в области Кюстендила (средняя западная Болгария) — термин *тѣкмеж*, соотносимый с распределением наименований сватов с той же основой (*тѣкмеджии*). Лексемы, образованные от основы *ни/пой*, зафиксированы в переходных говорах (обл. Трына, Годеча, Белоградчика), в балканских и родопских и, отчасти, в западно-рупских говорах. Термины с заимствованным компонентом *нишан* известны, главным образом, на юге Болгарии (Родопы, Странджа, точечные фиксации в обл. Варны) и в северо-западных областях (р-н Софии). Тогда как сложные образования с семантически сходным праболгарским элементом *белег* отмечены на северо-западе страны (обл. Врацы и Монтана).

На **карте № 16** представлено ареальное членение болгарского языка по данным свадебной терминологии. Распространение свадебных терминов позволяет говорить о существовании компактных ареалов, совпадающих, в общих чертах, с границами отдельных диалектов: северо-западный (северо-западные говоры), юго-западный (юго-западные говоры), северо-восточный (мизийские говоры), юго-восточный (фракийские и странджанские говоры), родопский (родопские говоры на многих картах выделены как специфические, что позволяет говорить об архаичности данной зоны). Центральную часть образуют балканские говоры, не имеющие специфических особенностей.

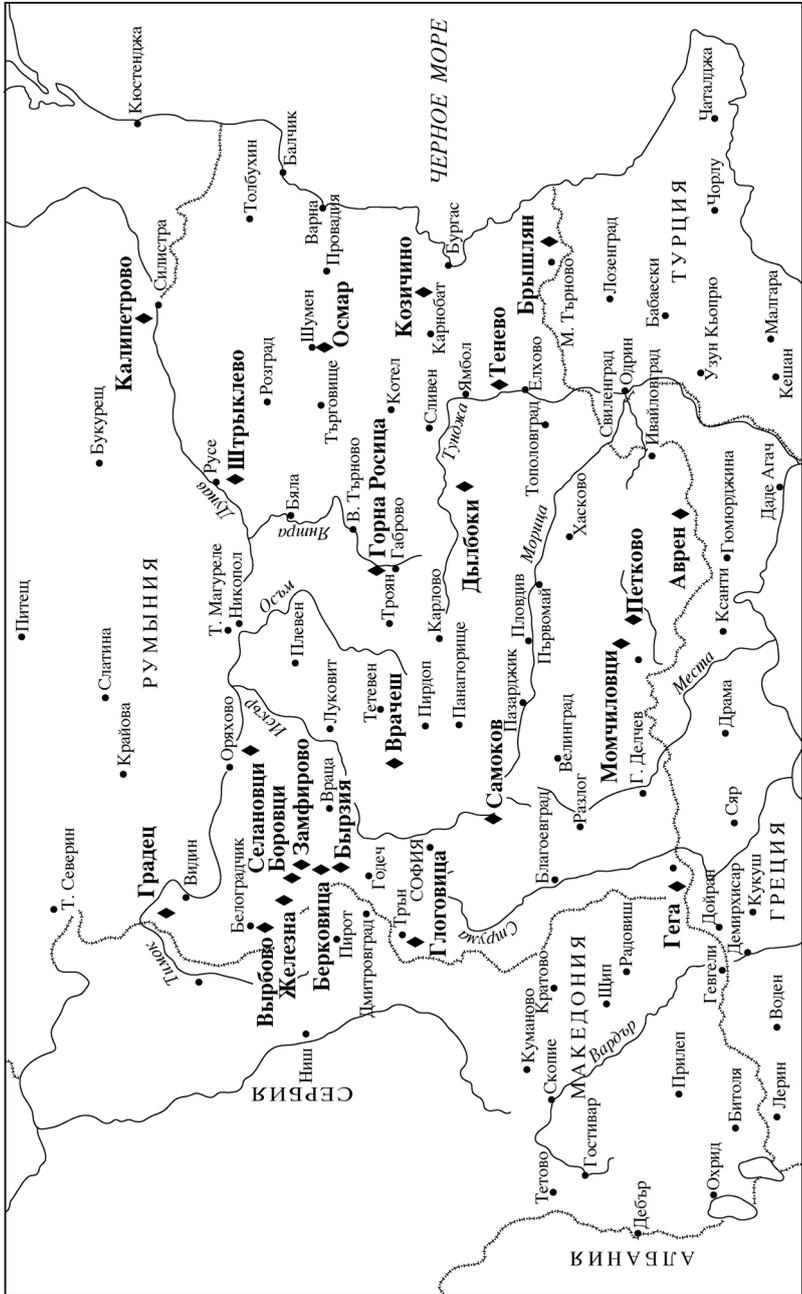
СПИСОК КАРТ

- КАРТА 1. Болгарские этнокультурные регионы с обозначением этнических групп
- КАРТА 2. Диалекты болгарского языка
- КАРТА 3. Села, обследованные автором в ходе полевых экспедиций в период с 1998 по 2008 г.
- КАРТУ 4. Названия сватов
- КАРТА 5. Обозначения помолвленных юноши и девушки
- КАРТА 6. Названия невесты в день свадьбы
- КАРТА 7. Названия жениха в день свадьбы
- КАРТА 8. Названия посаженных отца и матери
- КАРТА 9. Названия персонажей *стари сват*, *заложник* и т.п.
- КАРТА 10. Названия обрядов приготовления свадебного хлеба
- КАРТА 11. Обрядовые названия хлеба
- КАРТА 12. Родовые названия хлеба, используемые в качестве обрядовых
- КАРТА 13. Названия свадебного деревца
- КАРТА 14. Названия свадебного знамени
- КАРТА 15. Названия помолвки
- КАРТА 16. Ареальное членение болгарского языка по данным свадебной терминологии

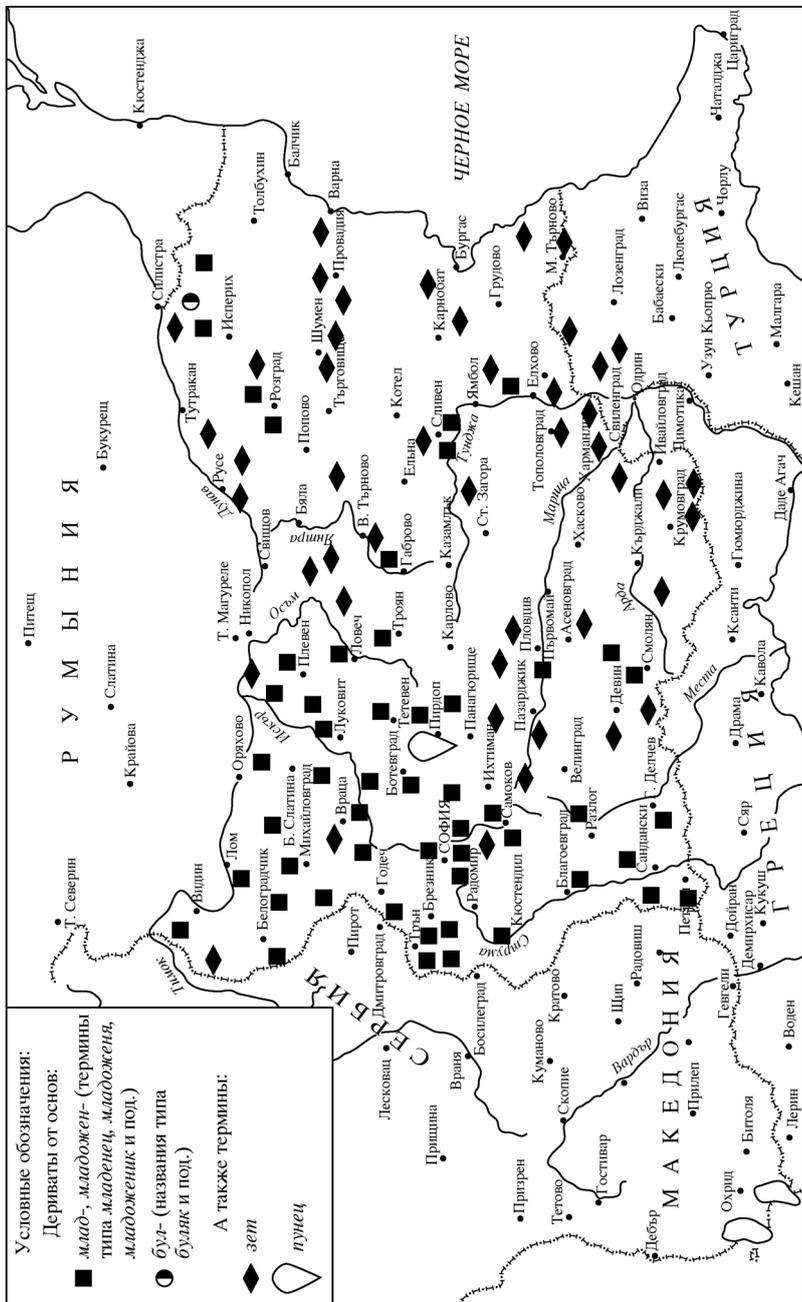
Карта 1. Болгарские этнокультурные регионы с обозначением этнических групп



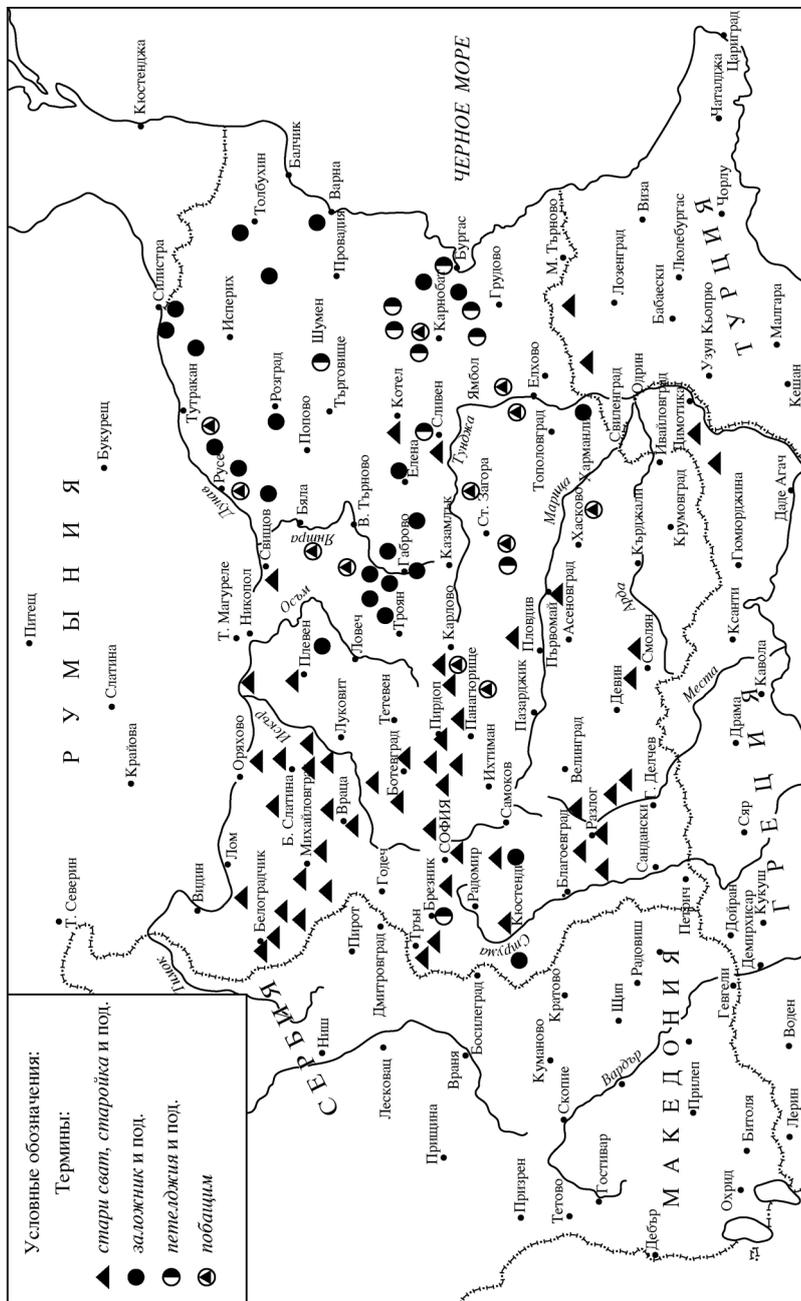
Карта 3. Села, обследованные автором в ходе полевых экспедиций в период с 1998 по 2008 г.



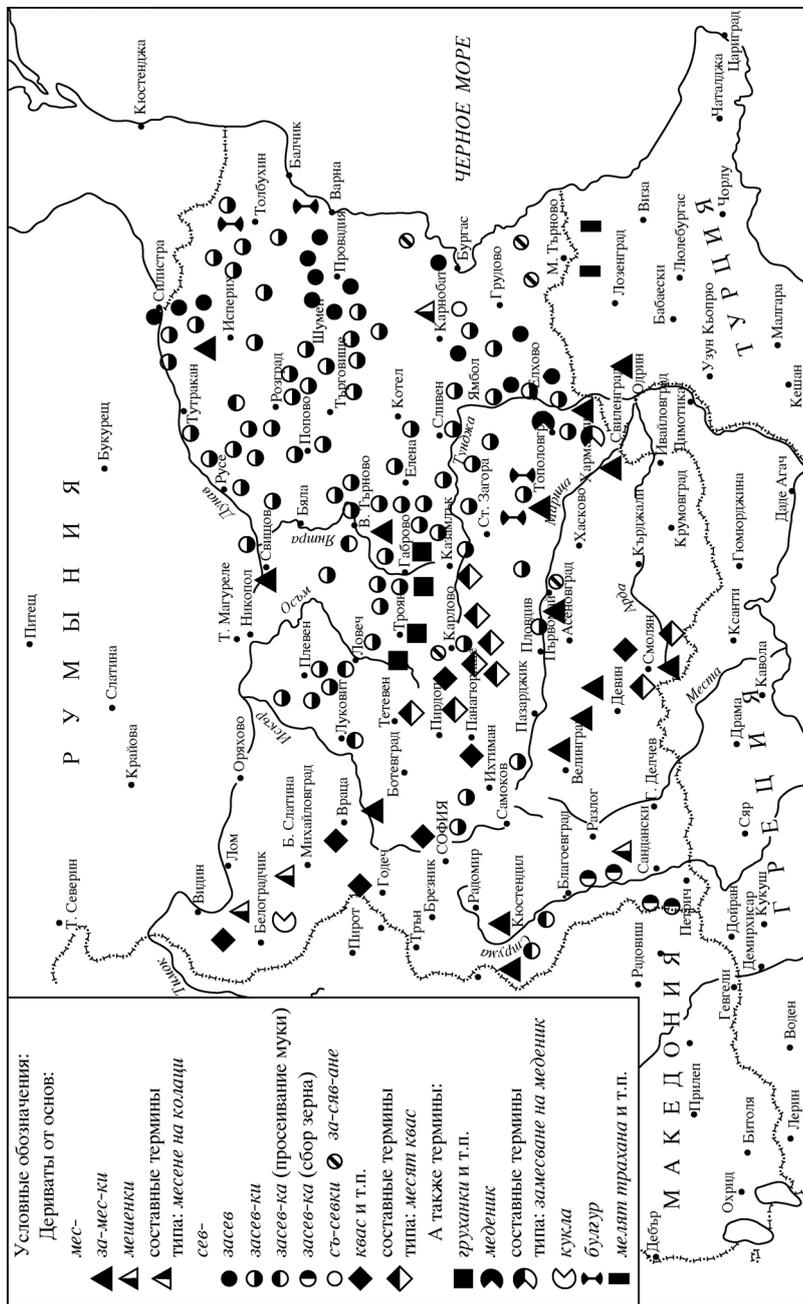
Карта 7. Названия жениха в день свадьбы



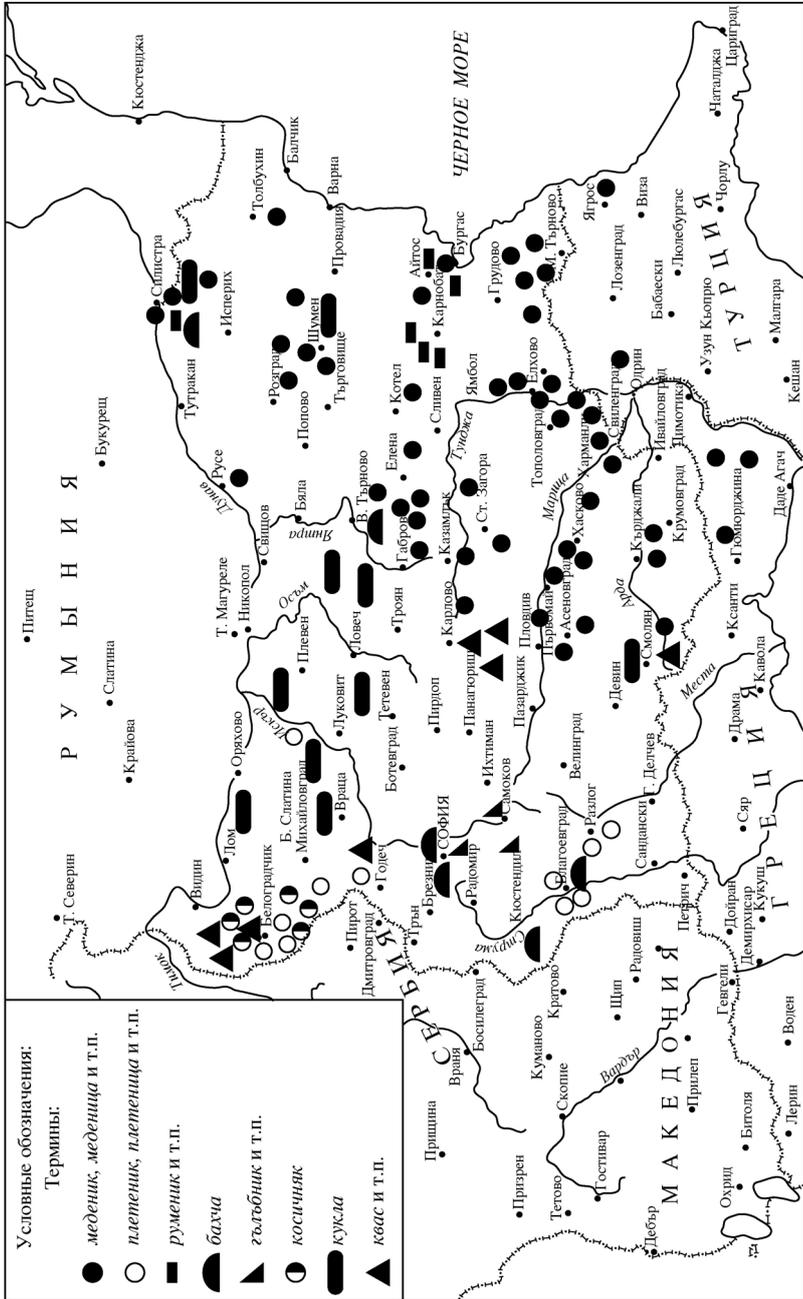
Карта 9. Названия персонажей стари сват, заложник и т. п.



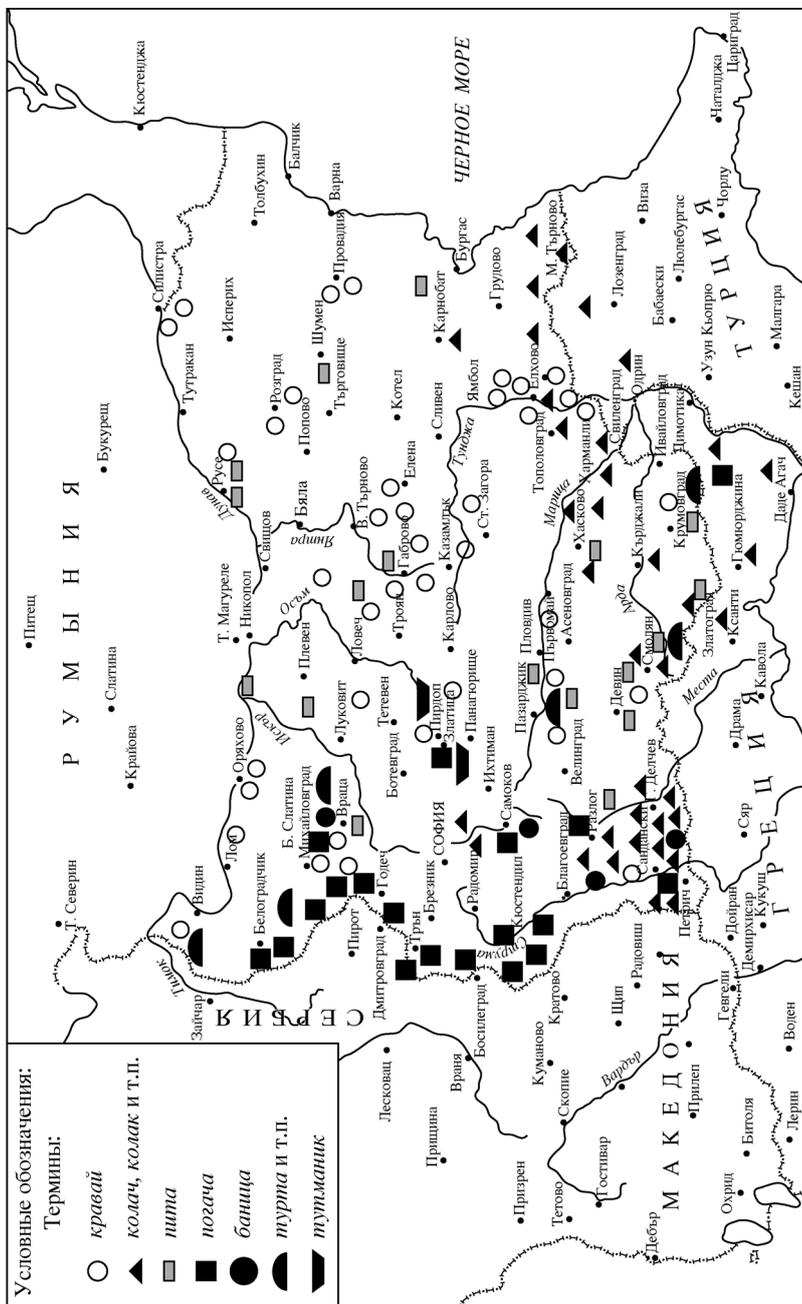
Карта 10. Названия обрядов приготовления свадебного хлеба



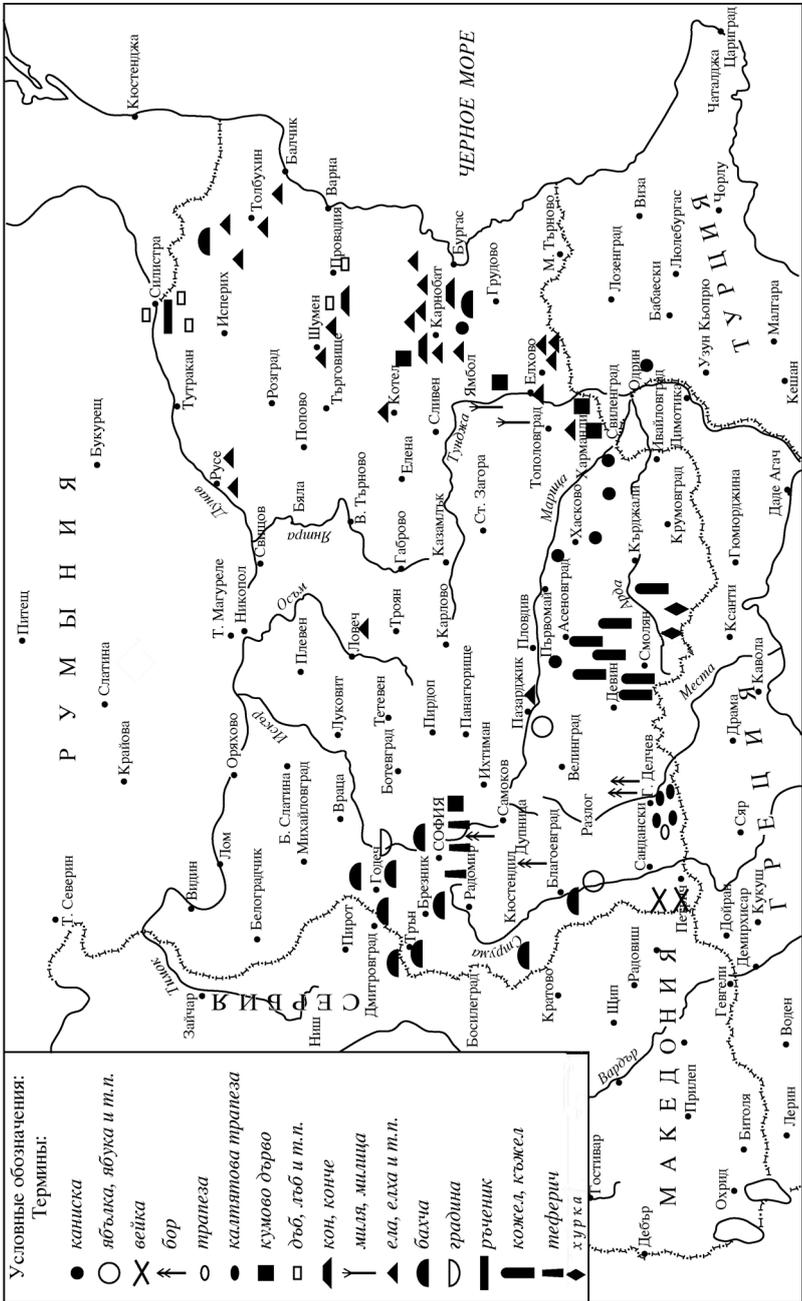
Карта 11. Обрядовые названия хлеба



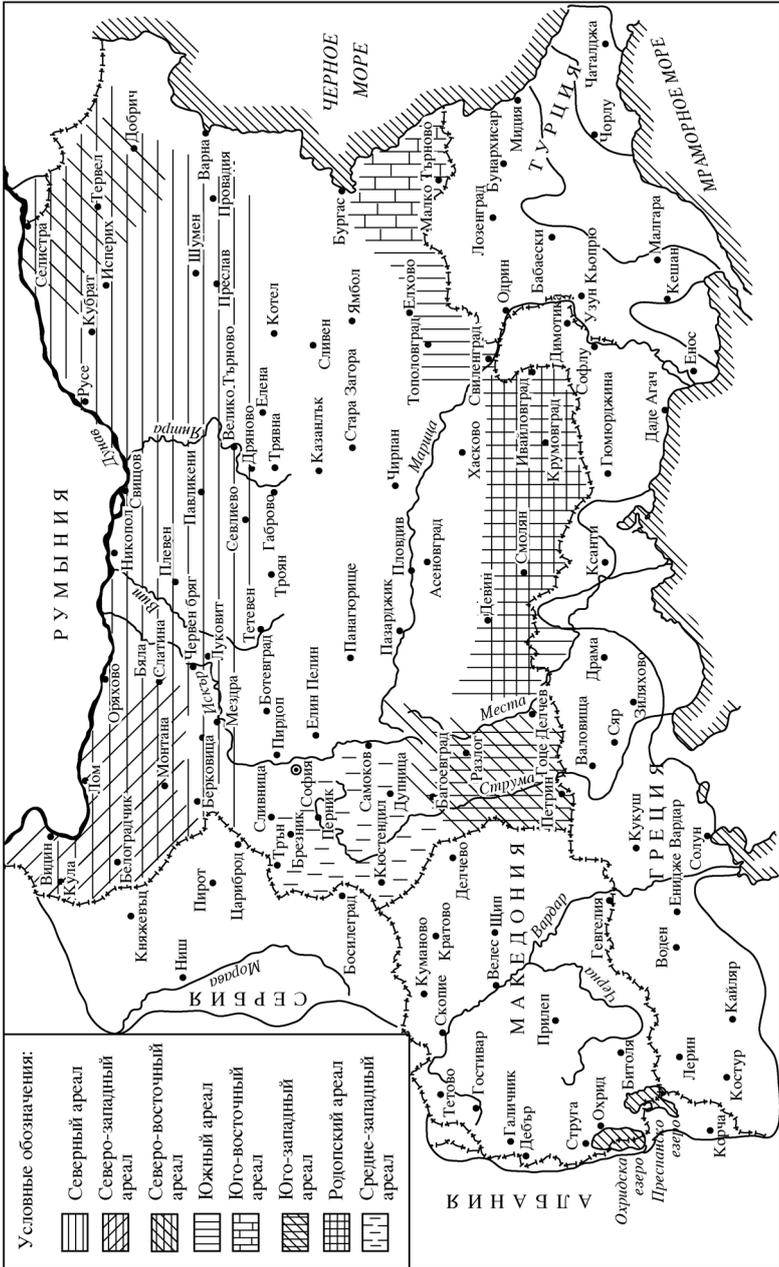
Карта 12. Родовые названия хлеба, используемые в качестве обрядовых



Карта 13. Названия священных деревьев



Карта 16. Ареальное членение болгарского языка по данным свадебной терминологии



ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Агапкина 1995 — *Агапкина Т.А.* Голос // СМ, М., 1995. С. 136–138.
- Агапкина 1996 — *Агапкина Т.А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 103–150.
- Агапкина 1996/2 — *Агапкина Т.А.* Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 213–254.
- Агапкина 2002 — *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Адамовски 1998 — *Адамовски Ј.* Семантика и организација простора свадбеног обреда (територија, пунктови, пут) // Кодови. Београд, 1998. Број 3. С. 14–26.
- Алексова 2000 — *Алексова В.* Първото посещение на младоженката в бащиния дом. Названия на обреда в българския и румънския език // Съпоставително езиковедие. София, 2000. Год. XXV. Кн. 2. С. 33–61.
- Алексова 2002 — *Алексова В.* Термини за «встъпвам в брак» в българския и румънския език // Съпоставително езиковедие. 2002. Год. XXVII. Кн. 3. С. 16–58.
- Алексова, в печати — 1. Общи елементи в българската и румънската сватбена терминология: бълг. *погъзей* рум. *rosinzeu* // Балканско езиковедие. София. 2. Общи елементи в българската и румънската сватбена терминология: бълг. *окроп*, *укроп*/ рум. *incrop*, *opcrop*, *incrop* // Сборник в памет на проф. М. Младенов. София.
- Ангелов 1900 — *Ангелов Г.* Кюстендил. Кюстендил, 1900.
- Ангелова 1948 — *Ангелова Р. С.* Радуил, Самоковско. Народопис и говор // ИССФ. София, 1948. Кн. VIII–IX. С. 131–411.
- Анчев 1980 — *Анчев А.* Народна сватба в три села от Хасковски окръг (Михалич, Равна гора, Сладун) // БФ. 1980. Кн. 2. С. 64–75.
- Апостолов 1905 — *Апостолов П.* Родопска сватба // СБНУ. 21. Дял 2. София, 1905. С. 1–28.
- Арнаутов 1913 — *Арнаутов М.* Обичаи и песни от Източна Тракия // СпБАН. София, 1913. Кн. 6. С. 101–140.
- Арнаутов 1930 — *Арнаутов М.* Фолклорни приноси от Родопско // СБНУ. София, 1930. Кн. 39.
- Арнаутов 1931 — *Арнаутов М.* Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Част I. Преглед на обичаите у народа. София, 1931.
- Арнаутов 1943 — *Арнаутов М.* Български народни празници. София, 1943.
- Арнаутов 1995 — *Арнаутов А.* Из миналото на Северозападните Родопи. Пазарджик, 1995.

- Арутюнова 2000 — *Арутюнова Н.Д.* Феномен молчания // Язык о языке. М., 2000. С. 417–436.
- Атанасов 1987 — *Атанасов Сл.* Село Насалевци, Трънско. История, етнография, говор. София, 1987.
- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–3.
- Бадаланова 1993 — *Бадаланова Ф.* «Блажният фолклор» — етнокултурна парадигма на «БЛАГО» и «БЛАЖЕНСТВО» // ФЕ. София, 1993. Т. 1. С. 71–83.
- Байбурин 1977 — *Байбурин А.К.* К ареальному изучению русского свадебного обряда // АИЯЭ. Л., 1977. С. 92–96.
- Байбурин, Левинтон 1978 — *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // РНСО. Л., 1978. С. 89–105.
- Байбурин, Левинтон 1990 — *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Байбурин, Левинтон 1998 — *Байбурин А.К., Левинтон Г.Л.* «Код(ы) и обряд(ы)» // Кодови словенских култура. Свадба. Белград, 1998. Број 3. Год. 3. С. 239–257.
- Байрактаров 1891 — *Байрактаров Г.Ц.* Сватбени обичаи и песни от Софийско // СБНУ. София, 1891. Кн. 5. С. 57–62.
- Балашов, Марченко и др. 1985 — *Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И.* Русская свадьба. М., 1985.
- Балевска 1973 — *Балевска Е.* Българска лексикология и лексикография 1944–1968. София, 1973.
- Баранов 2000 — *Баранов Д.А.* «Золотник», «золотая дыра», матка. Об одном фрагменте мифической анатомии восточных славян // А се грехи злые, смертные... М., 2000. С. 737–746.
- Бачанов 1981 — *Бачанов П.* За некои карактеристики на една варијанта на Кривогащтанска машка и женска свадьба // ФББ. Битола, 1981. С. 355–366.
- Беновска-Събкова 1980 — *Беновска-Събкова М.* Кръгът като символ в Северозападна България // БФ. 1980. Год. VI. Кн. 3. С. 75–82.
- Березович 2007 — *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура. М., 2007.
- Бернштам 1982 — *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. Кн. 1. С. 22–34.
- Бернштам 1988 — *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Бернштейн 2000 — *Бернштейн С.Б.* Из проблематики диалектологии и лингвогеографии. М., 2000.

- Бизеранова 1990 — *Бизеранова С.* Названия на обредни хлябове // БЕ. 1990. Год. I. Кн. 6. С. 24–29.
- Бизеранова 1997 — *Бизеранова С.* Названия на българските великденски хлябове // Тракиец. София, 1997. С. 189–197.
- Бобчев 1903 — *Бобчев С.* Агарлък (прид) и происхождение на прикята // Периодическо списание. София, 1903. Кн. 63. С. 637–728.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богословский 1927 — *Богословский П.С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927.
- Боев 1965 — *Боев Е.* За предтурското тюркско влияние в българския език // Без. София, 1965. Кн. 1. С. 11.
- Божев 1891 — *Божев Ст. Д.* Свадбарски обичаи и песни от Демир-Хисарско (Македония) // СБНУ. Народни умотворения. София, 1891. Кн. 4. Ч. 1. С. 34–55.
- Божков 1978 — *Божков Р.* Особенности при образуване на названия на българските народни танци // Славистичен сборник. София, 1978. С. 217–223.
- Божков 1984 — *Божков Р.* Димитровградският (царибродският) говор // ТБД. София, 1984. Кн. 12.
- Бошняшки 2004 — *Бошняшки Б.* Първи опит за история на с. Градец, Видинско. Видин, 2004.
- Бояджиев 1970 — *Бояджиев Т.* Из лексиката на с. Дервент, Дедеагачко // БД. София, 1970. Кн. 5. С. 223–245.
- Бояджиев 1971 — *Бояджиев Т.* Речник на говора на с. Съчанли, Гюмюрджинско // БД. София, 1971. Кн. 6. С. 137–151.
- Бояджиев 1983 — *Бояджиев Т.* Принципи и методи за класификация на българските говори // Исторически развой на българския език. Т. 3. Сравнително езиковедие. Диалектология. Превод. Доклади от I Международен конгрес по българистика. София, 23.05–3.06.1981. София, 1983. С. 205–215.
- Бояджиев 1986 — *Бояджиев Т.* Българските диалекти и тяхната класификация // Българските народни говори. София, 1986.
- Бояджиев 1991 — *Бояджиев Т.* Българските говори в Западна (Беломорска) и Източна (Одринска) Тракия. София, 1991.
- Бояджиева 1931 — *Бояджиева Й.* Кюстендилските полчане и техният говор // ИССФ. София, 1931. Кн. VII. С. 181–330.
- Боянов 1891 — *Боянов С. Ив.* Сватбарски обичаи и песни от Разложко // СБНУ. София, 1891. Кн. 5. С. 36–48.
- Буковинова 1995 — *Буковинова В.* Стародавно Граматиково. Географски, исторически и етнографски проучвания. Бит. Език. Фолклор. (Принос към историята и етнографията на Странджанския край). Ямбол, 1995.
- Вакарелска-Чобанска 2002 — *Вакарелска-Чобанска Донка.* Самоковският говор // Трудове по българска диалектология и история на българския език. Книга първа. София, 2002.

- Вакарелска-Чобанска 2005 — *Вакарелска-Чобанска Донка*. Речник на самоковския говор. София, 2005.
- Вакарелски 1927 — *Вакарелски Хр*. Народни обичаи. Извадки из анкета по сватбените обичаи в България // ИНЕМ. София, 1927. Кн. VII. С. 135–142.
- Вакарелски 1927а — *Вакарелски Хр*. «Каносване», обичай из българската сватба // ИНЕМ. София, 1927. Год. VII. Кн. I–IV. С. 107–114.
- Вакарелски 1928 — *Вакарелски Хр*. Два сватбени народни обичаи. Плетенето. Бръсненето // Златорог, София, 1928. № 2–3. С. 122–125; № 5–6. С. 253–256.
- Вакарелски 1934 — *Вакарелски Хр*. Няколко културни и езикови граници в България (Принос към фолклорния атлас на България) // ИБГД. София, 1934. Кн. 2. С. 58–100.
- Вакарелски 1935 — Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Хр. Вакарелски // ТСб. София, 1935. Кн. 5.
- Вакарелски 1935/2 — *Вакарелски Хр*. Забулване на невестата // ИБГД. София, 1935. Кн. III. С. 96–111.
- Вакарелски 1939 — *Вакарелски Хр*. Сватбената песен. Мястото и службата и в сватбения обред // ИНЕМ. София, 1939. Кн. XIII. С. 1–128.
- Вакарелски 1961 — *Вакарелски Хр*. Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото. Женитбени обичаи // Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. С. 63–76.
- Вакарелски 1964 — *Вакарелски Хр*. Народна сватба // БНТ. София, 1962. Т. 5. Обредни песни. С. 487–501.
- Вакарелски 1965 — *Вакарелски Хр*. Старинни елементи в бита и културата на родопските българи мохамедани. София, 1965.
- Вакарелски 1977 — *Вакарелски Хр*. Етнография на България. София, 1977.
- Валенцова 1996 — *Валенцова М.М.* Терминология календарной обрядности чехов и словаков. Канд. дис. М., 1996.
- Валенцова 1999 — *Валенцова М.М.* Терминология хлебов в календарной обрядности чехов и словаков. Типы мотивации // СБЯ. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры. М., 1999. С. 99–122.
- Васева 2001 — *Васева В.* Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар // ЖСт. № 1. 2001.
- Васева 2006 — *Васева В.* Ритъмът на живота. Репродуктивни и вегетативни цикли в българската традиция. София, 2006.
- Васева 2006/2 — *Васева В.* Названия на помените за мъртвец при българите // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 76–94.
- Василева 1972 — *Василева М.* За връзките и взаимните влияния в сватбените обичаи на българското и турското население в Североизточна България // Първи Конгрес на Българско историческо дружество (27–30 януари 1970 г.). София, 1972. Т. 2. С. 263–265.

- Василева 1992 — *Василева М.* Обредни хлябове в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. Сборник научни материали. София, 1992. Т. 2. С. 181–192.
- Василева 1992 /2 — *Василева В.* Облеклото в семейните обичаи // История и култура на Карнобатския край. Сборник научни материали. София, 1992. Т. 2. С. 193–205.
- Василева 1993 — *Василева М.* Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3. С. 163–234.
- Велчева 1975 — *Велчева Н.* Традиционната сватба в някои села от Софийско // Векове. 1975. Кн. 4. С. 64–71.
- Виноградов 1947 — *Виноградов В.В.* Из истории русской литературной лексики // Вестник Московского университета. М., 1947. № 7. С. 3–14.
- Виноградов 1948 — *Виноградов В.В.* Из истории русской литературной лексики // Учение записки МГНИ им. Ленина. Кафедра русского языка. М., 1948. Т. LVI. Вып. 2. С. 3–18.
- Виноградов 1953 — *Виноградов В.В.* Основные типы лексических значений слова // Вопросы языкознания. М., 1953. С. 3–29.
- Виноградова 1998 — *Виноградова Л.Н.* Мотивировки ритуальных действий как интерпретирующие тексты // Ученые записки Российского Православного университета. М., 1998. С. 111–117.
- Вовчок 1983 — Фолклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. Атрибуція авторафів, упорядкування, передмова і примітки О. І. Дея. Київ, 1983.
- Войтенко 1991 — *Войтенко А.* Лексический атлас Московской области. М., 1991.
- Волков 1890 — *Волков Ф.К.* Свадбарските обичаи на славянските народи // СбНУ. София, 1890. Кн. 3. С. 137–178.
- Волков 1891 — *Волков Ф.К.* Свадбарските обреди на славянските народи // СбНУ. София, 1891. Кн. 4. С. 205–246.
- Волков 1891/2 — *Волков Ф.К.* Свадбарските обреди на славянските народи // СбНУ. София, 1891. Кн. 5. С. 205–233.
- Волков 1892 — *Волков Ф.К.* Свадбарските обреди на славянските народи // СбНУ. София, 1892. Кн. 8. С. 216–236.
- Волков 1894 — *Волков Ф.К.* Свадбарските обреди на славянските народи // СбНУ. София, 1894. Кн. 11. С. 472–510.
- Воронина 2004 — *Воронина Т.А.* Зерновые в повседневной, праздничной и обрядовой жизни русских // ХНК. М., 2004. С. 101–138.
- Вукадиновић 1995 — *Вукадиновић В.* Лексика обичаја из животног циклуса човека (околина Сврљига) // Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области. Сврљиг, 1995. К. 1. С. 243–248.
- Габровски 1989 — *Габровски М.* Преходът между старата и новата година у българиите // ЕП. София, 1989. Т. 1. С. 12–54.

- Гаврилюк 1981 — *Гаврилюк Н.К.* Картографиране явления духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.
- Гандев, Пешева и др. 1963 — *Гандев Хр., Пешева Р., Колева Т., Абаджиева Цв., Петров П.* Съвременната народна сватба. София, 1963.
- Ганева-Райчева 1990 — *Ганева-Райчева В.* Еньовден. София, 1990.
- Ганцкая 1988 — *Ганцкая О.А.* Поляки // БНЕ. М., 1988. С. 8–32.
- Гвоздикова, Шаповалова 1978 — *Гвоздикова Л.С., Шаповалова Г.Г.* К проблеме картографирования свадебного обряда // АИЯЭ. Л., 1978. С. 92–94.
- Генчев 1968 — *Генчев Ст.* Към проучването на различията между обичаите при погребение от двете страни на ятовата говорна граница в Северна България // ИЕИМ. София, 1968. Кн. 11. С. 169–200.
- Генчев 1969 — *Генчев Ст.* Етнографски успоредици на ятовата граница в Северна България (към проучването на различията от двете страни на основната българска диалектна граница). Канд. дис. София, 1969.
- Генчев 1974 — *Генчев Ст.* Кумството у българите. Прояви. Основни черти. Исторически корени // ИЕИМ. София, 1974. Кн. 15. С. 89–109.
- Генчев 1975 — *Генчев Ст.* Кумството у българите. Формиране и исторически развой // ИЕИМ. София, 1975. Кн. 16. С. 83–110.
- Генчев 1980 — *Генчев Ст.* Названието и мястото му в характеристиката на обичая // Въпроси на етнография и фолклористика. София, 1980. С. 190–195.
- Генчев 1987 — *Генчев Ст.* Сватба. [Български празници и обичаи]. София, 1987.
- Георгиев 2002 — *Георгиев Г.* Обещаният дар (функции на дарообмена в традиционната сватба) // Българска етнология. София, 2002. № 1. С. 41–65.
- Георгиева 1971 — *Георгиева И.* Етнографско единство на сватбата у българите // Етногенезис и културно наследство на българския народ. София, 1971. С. 103–108.
- Георгиева 1993 — *Георгиева И.* Хлябът на българина: Хляб без квас, хляб с квас // БЕ. 1993. Кн. 3. С. 15–23.
- Георгиева 1975 — *Георгиева В.* За обредните хлябове в Великотърновско // БЕ. 1975. Кн. 2. С. 58–63.
- Герд, Мокиенко 1971 — *Герд А.С., Мокиенко В.М.* Славянские диалектные зоны по словообразовательным и лексическим данным // АИЯЭ. Тезисы докладов и сообщений. 9–12 февраля 1971. Л., 1971. С. 51–52.
- Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. София, 1975–1978. Т. 1–5. Т. 6: Допълнение / Събрал, наредил и изтълкувал Т. Панчев. София, 1978.
- Гоев 1987 — *Гоев А.* Комичните елементи в българската народна сватба като средство за предпазване от «уроки» и зловредно въздействие //

- Проблеми на българския фолклор. Т. 7. Смехът във фолклора. София, 1987. С. 290–298.
- Гонтарь 2004 — *Гонтарь Т.И.* Этнографические особенности хлебопечения в кулинарии карпатских украинцев в XIX веке // ХНК. М., 2004. С. 178–192.
- Граматииков 1999 — *Граматииков Г.* Един ценен извор за традиционната социално-нормативна култура // Известия на Исторически музей в Благоевград. Благоевград, 1999. С. 172–177.
- Грацианская 1988 — *Грацианская Н.Н.* Чехи и словаки // БНЕ. М., 1988. С. 33–65.
- Гребенарова 1989 — *Гребенарова Сл.* Празници за предпазване от огън у българите // БЕ. 1989. Год. XIV. Кн. 3–4. С. 3–15.
- Гребенарова 1990 — *Гребенарова Сл.* Огънят в обредите на българите (етнографско-ареално изследване). Канд. дис. София, 1990.
- Гребенарова 1996 — *Гребенарова Сл.* Младоженката и свекърът // БЕ. 1996. Год. XXII. Кн. 3. С. 90–105.
- Гребенарова 1997 — *Гребенарова Сл.* Хлябът в обичая «прошка» // Хляб. София, 1997. С. 114–119.
- Гребенарова 1997/2 — *Гребенарова Сл.* Младата невеста — непознатата // Тракиец. София, 1997. С. 273–281.
- Гребенарова 1998 — *Гребенарова Сл.* Младата булка — лице с особен статус // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1998. Т. 5. С. 162–193.
- Грозев 1993 — *Грозев Ст.* Село Ковачево. Стара Загора, 1993.
- Груев 1895 — *Груев И.* Обичаи и обреди по сватби в Копривщица // Периодическо списание на българското книжовно дружество в Средец. Средец, 1895. Год. X. Кн. 49–54. С. 824–834.
- Грушевский 1914 — *Грушевский М.С.* Украинский народ в его прошлом и настоящем. СПб., 1914. Т. 1.
- Гунев 1992 — *Гунев Н.* Добромирка. История, етнография, фолклор. Севлиево, 1992.
- Гура 1977 — *Гура А.В.* Терминология севернорусского свадебного обряда. Канд. дис. М., 1977.
- Гура 1977/2 — *Гура А.В.* Из севернорусской свадебной терминологии (хлеб и пряники — словарь) // СБЯ. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. Вып. 4. С. 131–180.
- Гура 1978 — *Гура А.В.* Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда // РНСО. Л., 1978. С. 72–88.
- Гура 1979 — *Гура А.В.* О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 162–172.
- Гура 1981 — *Гура А.В.* Опыт ареальной характеристики славянского свадебного обряда и его терминологии // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981. С. 261–278.

- Гура 1984 — Гура А.В. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. Словарь // СБЯ. М., 1984. С. 137–178.
- Гура 1990 — Гура А.В. Първата брачна нощ в славянския сватбен обред // БФ. София, 1990. Год. XVI. Кн. 1. С. 29–41.
- Гура 1995 — Гура А.В. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. Словарь (Свеночельники — III) // СБФ. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 318–334.
- Гура 1997 — Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 2005 — Гура А.В. Опыт семантической реконструкции славянской свадьбы // Вестник Российского гуманитарного фонда. 2005. № 3 (40). С. 133–145.
- Гура 2006 — Гура А.В. Соотношение и взаимодействие акционального и вербального кодов свадебного обряда // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 268–279.
- Гъбюв 1894 — Гъбюв П.К. Материал за българския речник. Думи и фрази от с. Конопчие (Чирпанско) // СБНУ. София, 1894. Кн. 10. С. 211–215.
- Гъльбов 1894 — Гъльбов Н. Свадбарски обичаи и песни от Перущица // СБНУ. София, 1894. Кн. 10. С. 48–70.
- Гъльбов 1965 — Гъльбов Л. Говорът на с. Доброславци, Софийско // БД. 2. София, 1965. С. 3–118.
- Гъльбов 2000 — Гъльбов Лука. Лексиката на говора в с. Доброславци, Софийско. София, 2000.
- Гъльбов 2003 — Гъльбов Лука. Словесното фолклорно богатство на Доброславци. Народни песни, предания и легенди. Първи том. София, 2003.
- Гъльбов 2006 — Гъльбов Лука. Словесното фолклорно богатство на Доброславци. Народни приказки, битови разкази и анекдоти, пословици, поговорки, гатанки. Втори том. София, 2006.
- Даскалова 1984 — Даскалова Н. Обредни хлябове от селищата по Долна Тунджа (края на XIX — началото на XX в. // Известия на музеите в Югоизточна България. Пловдив, 1984. Т. VII. С. 167–180.
- Даскалова 1986 — Даскалова Н. Традиционната сватба в група сакарски и странджански селища (края на XIX — началото на XX в.) // Известия на музеите в Югоизточна България. Пловдив, 1986. Т. IX. С. 115–125.
- Даскалова 1996 — Даскалова Н. Сватбени обичаи и обреди // Странджа. София, 1996. С. 270–292.
- Демиденко 1970 — Демиденко Л.А. Культура и быт болгарского населения в СССР. Киев, 1970.
- Дечева 1931 — Дечева Л. Етнографски материали в Гевгелийския говор // ИССФ. София, 1931. Кн. VII. С. 447–458.
- Державин 1914 — Державин Н.С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии. София, 1914. (СБНУ. Кн. 29. 1914).

- Дзендзелівський 1958 — *Дзендзелівський Й.О.* Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР. (Лексика). Ужгород, 1958. Ч. 1.
- Димитров 1990 — *Димитров Д.* Граовци — традиционна общностна психика // Социологически проблеми. София, 1990. Год. XXII. Кн. 3. С. 100–110.
- Динев 1959 — *Динев П.* Български фолклор. София, 1959. Ч. 1. С. 324–337.
- Допинков 1889 — *Допинков Г.К.* Песни из челядних живот. А). Свадбарски. От с. Демирджилер (Овче-Хълмско) // СбНУ. София, 1889. Кн. 1. С. 38–39.
- Душковић 1992 — *Душковић В.* Свадбени обичаи // Гласник етнографског музеја у Београду. Књ. 56. Сјуничко-Пештерска Виросаван. Београд, 1992. С. 351–379.
- Дювернуа 1885 — Словарь болгарского языка. По памятникам народной словесности и произведениям новейшей печати. Составил А. Дювернуа. М., 1885. Вып. 1.
- Дювернуа 1886 — *Дювернуа А.* Словарь болгарского языка по памятникам народной словесности. М., 1886. Т. I–II. М., 1887. Вып. III.
- Дюлгер 1891 — *Дюлгер В.П.* Сватбени обичаи и песни от Пирдоп // СбНУ. София, 1891. Кн. 5. С. 48–57.
- Елчинова 1989 — *Елчинова М.* Сватбената обредност в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 108–124.
- Еников 1983 — *Еников З.* История на Калипетрово, Силистренски окръг. Силистра, 1983.
- Баповић 1995 — *Баповић Л.* Земља. Вера а и ритуали. Београд, 1995.
- Борђевић 1928 — *Борђевић Т.Р.* Девојачка невиност у нашем народу // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1928. Књ. 3.
- Бимревски 1972 — *Бимревски Б.* Свадбени обреди и песни од с. Брезно (Тетовско) // МФ. Скопје, 1972. Год. V. № 9–10.
- Журавлев 1994 — *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Журавлев 1998 — *Журавлев А.Ф.* К реконструкции древнеславянского мировидения (о категориях «доли» и «меры» в их языковом и культурном выражении) // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998. С. 71–87.
- Журавлев 2005 — *Журавлев А.Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Зайков, Райчевски 1984 — *Зайков И., Райчевски Ст.* Книга за хляба. Пловдив, 1984.
- Зайковский 1998 — *Зайковский В.* Невеста-птица. 2. Communio-coitus // Кодови словенских култура. Београд, 1998. Бр. 3. С. 59–78.

- Захариев 1918 — *Захариев Й.* Кюстендилско краище // СбНУ. София, 1918. Кн. 32.
- Захариев 1924 — *Захариев Г.* Котленска сватба // ИНЕМ. София, 1924. Год. IV. Кн. III–IV. С. 94–123.
- Захариев 1935 — *Захариев Й.* Каменица // СбНУ. София, 1935. Кн. 40.
- Захариев 1963 — *Захариев Й.* Кюстендилска котловина. Географско-етнографско изследване. София, 1963.
- Захариева 1989 — *Захариева С.* «Сватба без гайда не може...» (За място то на музикалния инструмент в традиционната народна сватба) // Единство на българската фолклорна традиция, София, 1989.
- Здравев 1985 — *Здравев Ѓ.* Юручка свадба во с. Коџалија — Радовишко // МФ. Скопје, 1985. Год. XVIII. Бр. 38.
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. 1916. Вып. 3, Пг.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Зеленин 1999 — *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917–1934. М., 1999.
- Зеленина 1981 — Э.И. Зеленина. Сравнительный тематический словарь трех болгарских сел Молдавии // БД. София, 1981. Кн. X.
- Златановић 2003 — *Златановић С.* Свадба — прича о идентитету. Врање и околина. Београд, 2003.
- Златкович, Плотникова 1999 — *Златкович Д., Плотникова А.А.* «Лада» — предсвадебный ритуал в области Горни Висок // ЖСт. М., 1999. № 3. С. 5–8.
- Зорин 2001 — *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М., 2001.
- Иванов 1889 — *Иванов П.* Песни из челядния живот. А). Свадбарски. От с. Грамада (Кулска околия) // СбНУ. София, 1889. Кн. 1. С. 39–41.
- Иванов 1972 — *Иванов Й.* Български диалектен атлас. Български говори от Егейска Македония. Ч. 1. Драмско, Сярско, Валовишко, Зиляховско. София, 1972.
- Иванов, Топоров 1970 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К семиотике коровая в связи с происхождением коровяиных обрядов // Sign. Language. Culture. The Hague; Paris, 1970. P. 370–383.
- Иванова 1980 — *Иванова Р.* Символика на обредната реч в предсватбените обреди // БФ. 1980. Год. VI. Кн. 3. С. 35–45.
- Иванова 1981 — *Иванова Р.* Единство на семейната обредност // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 29–52.
- Иванова 1982 — *Иванова Р.* Обредното време в българската сватба // БФ. 1982. Год. VIII. Кн. 2. С. 3–10.

- Иванова 1984 — *Иванова Р.* Българска фолклорна сватба. София, 1984.
- Иванова 1997 — *Иванова Р.* Знаковата същност на сватбените хлябове // Хляб. София, 1997. С. 22–28.
- Иванович 1998 — *Иванович З.* Жената-дар като елемент на кръвнородствените отношения // Дарове. Благоевград, 1999. С. 63–74.
- Ивић 1956 — *Ивић П.* Дијалектологија српскохрватског језика: Увод и штокавско наречје. Нови Сад, 1956.
- Икономов 1893 — Сборник от старонародни песни и обичаи в Дебърско и Кичевско (Западна Македония). София, 1893.
- Илиев 1973 — *Илиев Ч.* Село Забърдо. История, бит, народно творчество. София, 1973.
- Илчев 1962 — *Илчев Ст.* Към ботевградска лексика // БД. София, 1962. Кн. I.
- Йорданова 1983 — *Йорданова Л.* Пръски от извора. Народни обичаи и предания. София, 1983.
- Йорданова 1988 — *Йорданова Л.* Изкуство и народни обичаи. София, 1988.
- Кабакова 2001 — *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Кабасанов 1956 — *Кабасанов Ст.* Говорът на с. Момчиловци, Смолянско // ИИБЕ. София, 1956. Кн. IV. С. 4–101.
- Кагаров 1929 — *Кагаров Е.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Кн. VIII. С. 152–193.
- Канев 1975 — *Канев Константин.* Миналото на село Момчиловци, Смолянско. Принос към историята на Средните Родопи. София, 1975.
- Капелов 1989 — *Капелов Й.* Ореш. София, 1989.
- Каравелов 1931 — *Каравелов Л.* «Записки за българина и за българите». София, 1931.
- Караданов 1992 — *Караданов Г.* «Ехе-ей! Баш момин бех...» // Родопи. 3. София, 1992. Год. XXVII. С. 36–37.
- Карамихова 1994 — *Карамихова М.* Брак с девството или девство в брака // ЕП. София, 1994. Т. 3. С. 80–110.
- Кауфман 1976 — *Кауфман Н.* Българска сватбена песен. София, 1976.
- Кашуба 1982 — *Кашуба М.С.* К вопросу об инновациях в современной свадьбе народов Югославии // МФ. Скопје, 1982. Год. XV. Број 29–30. С. 51–59.
- Кашуба 1988 — *Кашуба М.С.* Народы Югославии // БНЕ. М., 1988. С. 82–134.
- Кепов 1936 — *Кепов Ив.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко // СбНУ. София, 1936. Кн. 42.
- Керемидчиева 2007 — *Керемидчиева Славка.* Копривница — история и език. София, 2007.
- Керимова 1997 — *Керимова М.М.* Югославянские народы и Россия. Этнографические сюжеты в русских публикациях и документах первой половины XIX в. М., 1997.

- Кирил 1960 — *Кирил Патриарх Български*. Българомохамедански селища в Южни Родопи (Ксантийско и Гюмюрджинско). Топонимно, етнографско и историческо изследване. София, 1960.
- Китипов 1970 — *Китипов П.* Речник на говора на с. Енина, Казанлъшко // БД. София, 1970. Кн. 5.
- Климчук 1995 — *Климчук Ф.Д.* Духовная культура полесского села Симоновичи // СБФ. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 335–380.
- Клун 1857 — *Клун В.* Словенцы // Русская беседа. М., 1857. Т. 3. С. 90–91.
- Ковачев 1970 — *Ковачев Н.* Речник на говора с. Кръвеник, Севлиево // БД. София, 1970. Кн. 5. С. 5–52.
- Ковачев, Тотевски 1998 — *Ковачев Стоян, Тотевски Тотю.* Речник на Троянския говор. Троян, 1998.
- Колева 1961 — Съвременната народна сватба в Разложкия край // ИЕИМ. София, 1961. Кн. IV. С. 277–283.
- Колески 1981 — *Колески П.* Свадбарските обичаи во Мала Преспа // ФББ. Битола, 1981. С. 387–403.
- Комадинић 1992 — *Комадинић Г.* Свадебна лексика Драгачева // Сборник радова Народног музеја. Чачак, 1992–1993. Књ. XXII–XXIII. С. 369–372.
- Константинов 1889 — *Константинов Хр. П.* Песни периодически и религиозни. От с. Горна Баня (Софийско) // СБНУ. София, 1889. Кн. 1. С. 1–5.
- Константинов 1948 — *Константинов А.* Жеравна в миналото и до днешно време. София, 1948.
- Коруев 1984 — *Коруев П.* Село Габрово, Ксантийско. София, 1984.
- Костромичёва 1998 — *Костромичёва М.В.* Словарь свадебной лексики Орловщины. Орёл, 1998.
- Котова 1960–2000 — *Котова Н.В.* Горно поле, Дупнишко. Речник. София, 1960–2000.
- Кьосев 1992 — *Кьосев Желязко.* Подвис. Географски, исторически и етнокултурен очерк. София, 1992.
- Куба 1992 — Лудвиг Куба за историческата съдба на българите в Македония и наблюденията му върху сватбите на мияците в Галичник, отразени в «Книга за Македония» // ЕМ. 2. София, 1992. С. 211–226.
- Кукушкина 1999 — *Кукушкина Е.Ю.* Типы перемещений в севернорусском свадебном обряде (по материалам свадебных причитаний) // Логический анализ языка. Языки динамического мира. М., 1999. С. 260–268.
- Куркина 1992 — *Куркина Л.В.* Диалектная структура праславянского языка по данным южнославянской лексики. Ljubljana, 1992.
- Куцаров 2001 — *Куцаров П.* Еркеч. Бургас, 2001.
- Кювлиева, Димчев 1970 — *Кювлиева В., Димчев К.* Речник на хасковския градски говор // БД. София, 1970. Кн. 5.
- Легурска 2000 — *Легурска П.* Тематичен речник на термините на народния календар. Зимен цикъл. София, 2000.

- Легурска 2001 — *Легурска П.* Тематичен речник на термините на народния календар. Есенен цикъл. София, 2001.
- Легурска, Китанова 2008 — *Легурска Палмира, Китанова Мария.* Тематичен речник на термините на народния календар. София, 2008.
- Листова 1995 — *Листова Т.А.* Заметки о русской свадьбе // Русские народные традиции и современность. М., 1995. С. 114–153.
- Любенов 1887 — Баба Ега или сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско от свещ. Петр Цв. Любенов. Търново, 1887.
- Любенов 1993 — *Любенов Р.А.* Бурел и с. Неделище, Софийско. Речник на говора, фолклорни и етнографски проучвания. София, 1993.
- Любенова 1989 — *Любенова И.* Особенности на надгробна каменна пластика от XVIII и XIX в. в Северозападна България // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 162–175.
- Магрицька 2003 — *Магрицька Ирина.* Словник весільної лексики українських східнослов'янських говірок (Луганська область). Луганськ, 2003.
- Макашина 2000 — *Макашина Т.С.* Свадебный обряд // Русские: народная культура (история и современность). Семейный быт. М., 2000. Т. 3. С. 109–174.
- Макрески 1981 — *Макрески Н.* Свадебните обичаи во селото Шештево, Костурско // ФББ. Битола, 1981. С. 459–467.
- Маламов 1986 — *Маламов М., Каменов Б.* Бяло поле: историко-етнографски очерк. София, 1986.
- Манкова 1981 — *Манкова Й.* Традиционни предсватбени и въвеждащи към същинската сватба обреди и обичаи във Врачанско от края на XIX и началото на XX в. // Известия на музеите в Северозападна България. София, 1981. Т. 6. С. 123–145.
- Манкова 1982 — *Манкова Й.* Традиционни сватбени и следсватбени обреди и обичаи във Врачанско от края на XIX и началото на XX в. // Известия на музеите в Северозападна България. София, 1982. Т. 7. С. 129–151.
- Манкова 1992 — *Манкова Й.* Опалването на кръстника // БЕ. София, 1992. Год. III. С. 3–12.
- Манолова 1984 — *Манолова Я.* Сватбеният обред в с. Вълче поле, Хасковско // Известия на музеите в Югоизточна България. Пловдив, 1984. Т. VII. С. 181–199.
- Маразов 1994 — *Маразов И.* Митология на златото. София, 1994.
- Маразов 1999 — *Маразов И.* Хубавата Елена — между «името» и «нешото» // Маска и ритуал. София, 1999. С. 14–71.
- Маринов 1892 — *Маринов Д.* Жива старина. Русе, 1892. Кн. III.
- Маринов 1894 — *Маринов Д.* Думи и фрази из Западна България // СБНУ. София, 1894. Кн. 10, С. 217–232.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 2.

- Маринов 1989 — *Маринов А.* Българска сватба. Старите обичаи. Из «Паметна книга за село Карареизово (Болярци)». 1926. Част 2 // Родопи, 1989. Год. XXIV. Кн. 8 (август). С. 23–27.
- Марков 1891 — *Марков Хр.* Свадбарски обичаи и песни от Самоковско // СБНУ. Народни умотворения. София, 1891. Кн. 6. Ч. 1. С. 29–43.
- Мартинов 1958 — *Мартинов А.П.* Народописни материали от Граово. Сватба // СБНУ. София, 1958. Кн. 49. С. 705–716.
- Мартынов 1978 — *Мартынов В.В.* Балто-славяно-италийские изоглоссы. Лексическая синонимия // VIII Международный съезд славистов. Отдельный оттиск. Минск, 1978.
- Марушевски 1981 — *Марушевски Р.* Свадбените обичаи во Смилево // ФББ. Битола, 1981. С. 470–479.
- Масларова 1980 — *Масларова П.* Старите якорудчани. София, 1980.
- Маслова 1956 — *Маслова Г.С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 543–766.
- Маслова 1984 — *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах конца XIX — начала XX в. М., 1984.
- Матев 2003 — *Матев Георги.* Книга за Дълбоки. Стара Загора, 2003.
- Меракова 1992 — *Меракова Е.* Годешът в миналото // Родопи. София, 1992. Год. XXVII, 3. С. 34–35.
- Меракова 1995 — *Меракова Е.* Ономасиологична и семасиологична характеристика на сватбения обред в Средните Родопи, Смолян, 1995.
- Милчева 1987 — *Милчева М.* За обредните хлябове в Хасковско // Векове. 6. София, 1987. С. 55–61.
- Мирчевска 1993 — *Мирчевска М.* Свадбените обичаи кај македонците во селото Подгорци — Струшко // Етнолог. 3. Скопје, 1993. С. 145–150.
- Мићовић — *Мићовић Љ.* Живот и обичаи Поповаца. Београд, 1952.
- Михайлова 1981 — *Михайлова Г.* Костюмът в българската обредност // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 52–85.
- Михайлова 1986 — *Михайлова Г.* Някои семантични паралели между българския и източнославяния народен костюм // БЕ. София, 1986. Год. XI. Кн. 3. С. 18–30.
- Михайлова 1996 — *Михайлова М.* Етнографски проучвания на Източните Родопи. Кърджали, 1996.
- Михалева, Проценко 1986 — *Михалева Н., Проценко Б.Н.* Етнолингвистическа интерпретация некоторых эпизодов и терминов болгарского свадебного обряда // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986. С. 137–138.
- Младенов 1941 — *Младенов Ст.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.
- Младенов 1951 — *Младенов С.* Български тълковен речник с оглед към народните говори. София, 1951. Т. 1.

- Младенов 1967 — *Младенов М.Сл.* Лексиката на ихтиманския говор // БД. София, 1967. Кн. 3.
- Младенов 1969 — *Младенов М.Сл.* Говорът на Ново село, Видинско // ТБД. София, 1969. Кн. 6.
- Младенов 1971 — *Младенов М.Сл.* Две лексикални изоглоси в български език. 1. Булка//Невеста. 2. Доя//мълзем // Rocznik slawistyczny. 32/1. S. 39–46.
- Младенов 1974 — *Младенов М.Сл.* Една лексико-семантична изоглоса в българския език: *чувам* ‘слушам’ / *чувам* ‘пазя, отглеждам’ // В памет на професор Стойко Стойков (1912–1969). Езиковедски изследвания. София, 1974.
- Младенов 1975 — *Младенов М.Сл.* Распространение некоторых карпатизмов в болгарских заговорах // Славянское и балканское языкознание. М., 1975. С. 220–235.
- Младенов 1978 — *Младенов М.Сл.* Диалектните лексикални различия и причините за тяхното появяване // Славистичен сборник. София, 1978. С. 223–229.
- Младенов 1980 — *Младенов М.Сл.* Из българската млекарска терминология // Въпроси на етнография и фолклористика. София, 1980. С. 179–184.
- Младенов 1981 — *Младенов М.Сл.* Географско разпределение на прабългарски лексикални елементи // Съпостоавително езикознание. Год. 6. Кн. 3. С. 61–67.
- Младенов 1991 — *Младенов М.Сл.* Ареална характеристика на гръцките заемки в българските диалекти // Език и литература. София, 1991. № 3.
- Младенов 1993 — *Младенов Н.* Огърлица от златици. Златишки обичаи, песни, случки... София, 1993.
- Младенов 1993/2 — *Младенов М.Сл.* Българските говори в Румъния. София, 1993.
- Младенов 1995 — *Младенов М.* «Годеж» / «нишан» у Димитровградском (Царибродском) крају // Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области. Свр иг, 1995. Књ. 1. С. 148–150.
- Младенов 2008 — *Младенов М.* Диалектология. Балканистика. Етнолингвистика. Лингвистично наследство. София, 2008.
- Младенова 2001 — *Младенова Д.* Към въпроса за относителната хронология на западно-източното деление на българските диалекти // Изследвания в чест на чл.-кор. Професор Страшимир Димитров. София, 2001. С. 154–184.
- Младенова 2006 — *Младенова Д.* Звездното небенаднас. Етнолингвистично изследване на балканските народни астроними. София, 2006.
- Молерови 1954 — *Молеров Д., Молеров К.Г.* Народописни материали от Разложко // СБНУ. София, 1954. Кн. 48.

- Моллов 1988 — *Моллов Ст.* Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско. София, 1988.
- Морозов 1998 — *Морозов И.А.* Женитьба добра молодца. М., 1998.
- Невская 1993 — *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.
- Невская 1993/2 — *Невская Л.Г.* Концепт ГОСТЬ в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-II. М., 1993. С. 103–114.
- Невская, Николаева, Седакова, Цивьян 1998 — *Невская Л.Г., Николаева Т.М., Седакова И.А., Цивьян Т.В.* Концепт пути в фольклорной модели мира (от Балтии до Балкан) // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации. М., 1998. С. 442–459.
- Невская 1999 — *Невская Л.Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 123–134.
- Ненов 1999 — *Ненов Н.* За сватбеното шествие в песен от село Юпер, Русенско // Фолклорното родство. София, 1999. С. 45–47.
- Ненов 2004 — *Ненов Николай.* Табачка. Теренни материали и проучвания. София, 2004.
- Николић 1995 — *Николић Д.* Чауш у свадбеном обреду Срба // Етнокултуролошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1. С. 140–147
- Николова 1911 — *Николова П.* Народни умотворения из Одринско и Родопите: Годешни и сватбени обичаи из с. Югово, Рупчоско // Родопски напредък. Пловдив, 1911. Год. VIII. Кн. V–VI. С. 161–175.
- Николова 1989 — *Николова В.* Обредното предене в българската народна култура // БЕ. 1989. Кн. 2. С. 3–16.
- Николова 1991 — *Николова В.* За семантиката на някои български следсватбени обичаи // БЕ. 1991. Кн. 4. С. 32–43.
- Николова 1993 — *Николова В.* Сватбените «засевки». Опит за семантичен анализ // БЕ. 1993. № 4. С. 60–74.
- Николова 1996 — *Николова В.* «Повратки» в Троянско // Културно-историческото наследство на Троянския край. Троян, 1996. Кн. 9. С. 89–99.
- Николова 1997 — *Николова В.* Хляб и сватба (по материали от традиционната българска сватба) // Хляб. София, 1997. С. 29–36.
- Николова 1999 — *Николова В.* Сватбени обичаи и обреди // ЛК. София, 1999. С. 370–404.
- Николова 1999/2 — *Николова В.* Ризата от брачното свождане — някои митологични аспекти // Материали на конференцията в памет на Т. Колева. София, 1999.
- Николова 1999/3 — *Николова В.* Плитка на нивата. София, 1999.
- Николова 2000 — *Николова В.* Блага ракия // Славяноведение. 2000. № 6.
- Николова 2000/2 — *Николова В.* Пространство в сватбата — митологичен план // МИФ 5. Културното пространство 2. София, 2000. С. 324–361.

- Никольский 1956 — *Никольский Н.М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.
- Новгородский 2004 — *Новгородский Т.А.* Хлеб в традиционной культуре белорусов. XIX — начало XX века // ХНК. М., 2004. С. 173–177.
- Павел 1983 — *Павел В.К.* Лексическая номинация. Кишинев, 1983.
- Павловић 1928 — *Павловић Ј.М.* Малешево и малешевци. Београд, 1928.
- Панайотов 1992 — *Свещеник Иван поп Панайотов Асянчин.* Принос за изучаване на Разлога и по-частно на с. Баня (Разложко). Пловдив, 1915 // ЕМ 2. София, 1992. С. 131–136.
- Панајотовић 1986 — *Панајотовић Т.* Адети. Живот и обичаји становништва пиротског краја. Пирот, 1986.
- Панкова 1993 — *Панкова В.Ю.* Терминология и ритуальные функции хлеба в южнославянских родинных обрядах // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-II. М., 1993. С. 63–74.
- Пеев 1988 — *Пеев К.* Кукушкиот говор. Скопје, 1988. Кн. II.
- Пернишка 1986 — *Пернишка Е.* Към въпроса за цялостното описание на българската лексика // ИИБЕ. София, 1986. Кн. 5. С. 399–403.
- Петреска 2002 — *Петреска В.* Свадба како обред на премин кај Македонците од брсјачката етнографска целина. Скопје, 2002.
- Пимпирева 1995 — *Пимпирева Ж.* Каракачаните в България. От номадство към уседналост. София, 1995.
- Плотникова 1992 — *Плотникова А.А.* Лексика и символика южнославянского рождественского хлеба типа *чесница* в географическом аспекте // Балканские чтения-II. Симпозиум по структуре текста. М., 1992.
- Плотникова 1993 — *Плотникова А.А.* Рождественская символика в терминологии обрядового хлеба у сербов // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения - II. М., 1993. С. 37–62.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А.А.* Слав. **viti* в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 104–113.
- Плотникова 1996/2 — *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Плотникова 1998 — *Плотникова А.А.* Культурно-языковое членение балканославянского ареала (на материале обрядовой терминологии) // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации. М., 1998. С. 489–507.
- Плотникова 1998/2 — *Плотникова А.А.* «Этнокультурная» лексика как объект картографирования // Исследования по славянской диалектологии 5. Актуальные проблемы славянской лингвогеографии. М., 1998. С. 266–283.
- Плотникова 1998/3 — *Плотникова А.А.* Ребенок в свадебном обряде южных славян // Кодови. Београд, 1998. Год. 3. Број 3. С. 27–41.
- Плотникова 1998/4 — *Плотникова А.А.* Фрагмент балканославянской народной демонологии: борьба воздушных демонов // Слово и культура. М., 1998. Т. II. С. 158–169.

- Плотникова 1999 — *Плотникова А.А.* «Рубашечка» и «постелька» новорожденного // Кодови. Београд, 1999. Год. 4. Број 4. С. 158–167.
- Плотникова 2000 — *Плотникова А.А.* Словари и народная культура. Очерки славянской лексикографии. М., 2000.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Подюков, Хоробрых и др. 2004 — *Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004.
- Попконстантинов 1892 — *Попконстантинов Х.* Сватбарски обичаи и песни: от Чепино // СБНУ. София, 1892. Кн. 7. С. 43–44.
- Попконстантинов 1893 — *Попконстантинов Хр.* Сватбарски обичаи и песни // СБНУ. София, 1893. Кн. 9.
- Попов 1889 — *Попов Ал.* Народни обичаи. Правни обичаи от Хаджиеллеско // СБНУ. София, 1889. Кн. 1. С. 157–159.
- Попов 1956 — *Попов К.* Говорът на с. Габаре, Белослатинско // ИИБЕ. София, 1956. Кн. IV. С. 103–176.
- Попов 1991 — *Попов Р.* Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Попстоилов 1979 — *Попстоилов А.* Село Зарово, Солунско. Историко-фолклорно и езиковедско изследване. София, 1979.
- Потебня 1865 — *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских. М., 1865. Кн. 2, 3.
- Примовски 1973 — *Примовски Ат.* Бит и культура на родопските българи. София, 1973.
- Пропп 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Пухалев, Керемидчиева 2008 — *Пухалев Георги, Керемидчиева Славка, Генов-Пухалева Илияна.* Казано на каменски. Етнолингвистично изследване на кв. Каменица — Велинград. София, 2008.
- Рабинович 1978 — *Рабинович М.Г.* Свадьба в русском городе XVI в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 7–31.
- Радева, Холиолчев 2008 — *Радева Василка, Холиолчев Хр.* Максим Славчев Младенов (1930–1992) // *Младенов Максим.* Диалектология. Балканистика. Етнолингвистика. Лингвистично наследство. София, 2008. С. 11–17.
- Раденкович 1998 — *Раденкович Л.* «Тодорица — „коњска слава“» // Етно-кутуролошки зборник. Сврљиг, 1998. Књ. IV.
- Радовановић 1995 — *Радовановић М.* Свадба у Црном Врху крајем XIX и почетком XX века // Етно-кутуролошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области. Сврљиг, 1995. Књ. 1. С. 134–139.
- Радованович 1998 — *Радованович Г.* Хлеб в свадебных обрядах восточной Сербии // ЖСт. 1 (17). 1998. С. 30–32.

- Радоев 1978 — *Радоев П., Радоев Г.* Из миналото на Угърчин. София, 1978.
- Раковски 1859 — *Раковски Г.С.* Показалец или ръководство как да се изискват и издирят най-стари черти нашего бытия. Одесса, 1859.
- Ракшиева 1984 — *Ракшиева С.* Традиционни сватбени обичаи в Годечко // Народна култура в София и Софийско. София, 1984. С. 217–227.
- Рачев 1992 — *Рачев Н.Д.* Български сватбени обичаи от Гевгелийско, записани от Н.Д. Рачев (1927) // ЕМ. 2. София, 1992. С. 245–254.
- Релић 1998 — *Релић Љ.* Обичаји и веровања везани за животни циклус (рождења, брак, смрт) // ГЕМБ. Београд, 1998. Књ. 62. С. 51–68.
- Ристески 1961 — *Ристески М.* Селска свадба // Стремеж. Скопје, 1961. Год. VII. Бр. 2. С. 51.
- Ристески 1962 — *Ристески М.* Селска свадба IV // Стремеж. Скопје, 1962. Год. VIII. Бр. 1. С. 33.
- Ристески 1962/2 — *Ристески М.* Селска свадба V // Стремеж. Скопје, 1962. Год. VIII. Бр. 2. С. 37.
- Ройдева 1978 — *Ройдева Я.* Традиционна сватба в Габровско // Векове. София, 1978. № 2.
- Романюк 1983 — *Романюк П.Ф.* Из опыта картографирования свадебного обряда правобережного Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 198–205.
- Савов 1931 — *Савов В.* Ловчанските помаци и техният говор // ИССФ. София, 1931. Кн. VII. С. 1–35.
- Сакъов 1967 — *Сакъов Д.Н.* Принос към речника на кукушкия говор // БД. София, 1967. Кн. 3.
- Седакова 1984 — *Седакова И.А.* Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Канд. дисс. М., 1984.
- Седакова 1984/2 — *Седакова И.А.* К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлебы) // Советское славяноведение. 1984. № 1. С. 83–93.
- Седакова 1993 — *Седакова И.А.* Метафорическое значение терминов родства и их производных в русском и болгарском: сопоставительный анализ // Типологические и сопоставительные методы в славянском языкознании. М., 1993. С. 219–227.
- Седакова 1994 — *Седакова И.А.* Хлеб в традиционной обрядности болгар: родини и основные этапы развития ребенка // СБФ. Верования, текст, ритуал. М., 1994. С. 130–138.
- Седакова 1994/2 — *Седакова И.А.* Балкано-славянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и пространстве // Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994. С. 42–63.
- Седакова 1996 — *Седакова И.А.* Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 284–306.
- Седакова 1998 — *Седакова И.А.* Святочно-новогодняя терминология и обрядность болгар в свете ареалогии. К постановке проблемы //

- Исследования по славянской диалектологии 5. Актуальные проблемы славянской лингвгеографии. М., 1998. С. 284–312.
- Седакова 1999 — *Седакова И.А.* Мизийский говор села Равна: современное состояние // Малый диалектологический атлас балканских языков. Материалы Третьего рабочего совещания. Санкт-Петербург, 18 декабря 1998 г., СПб., 1999. С. 56–68.
- Седакова 2000 — *Седакова И.А.* О *сладом* в языке и культуре болгар // *Etnolingwistyka*, 12, Lublin, 2000. S. 155–166.
- Седакова 2004 — *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
- Селищев 1929 — *Селищев А.М.* Полог и его болгарское население: исторические, этнографические и диалектологические очерки северозападной Македонии. София, 1929. (Говоры Полога. С. 281–437).
- Славов 1994 — *Славов С.* Илиянци. София, 1994.
- Спировска 1982 — *Спировска Л.* За некои магиски елементи во свадбените обичаи во Македонија // МФ. Скопје, 1982. Год. XV. Број 29–30. С. 61–64.
- Спировска 1988 — *Спировска Л.* Современата состојба на свадбените обреди и обичаи в Титовелешко // МФ. Скопје, 1988. Год. XXI. Број 42.
- Срезневский 2003 — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т. Т. 3. М., 2003.
- Стаменова, Средкова и др. 2007 — *Стаменова Живка, Средкова Соня, Пимпирева Женья, Кръстева-Благоева Евгения, Мирчева Дарина, Таниелян Сирануш.* Гагаузите в България. Записки от терена. София, 2007.
- Станчев 1999 — *Станчев Димо.* Речник на Странджанския говор. Бургас, 1999.
- Стоилов 1891 — *Стоилов А.П.* Свадбарски песни от Горна-Джумая // СБНУ. Народни умотворения. София, 1891. Кн. 6. Ч. 1. С. 40–43.
- Стойков, Костов и др. 1956 — *Стойков Ст., Костов К., Ванкова П., Георгиев Г., Желев Ж. и др.* Говорът на с. Говедарци, Самоковско // ИИБЕ. София, 1956. Кн. IV. С. 255–338.
- Стойков 1956/2 — *Стойков Ст.* Днешно състояние на Еркечкия говор // ИИБЕ. София, 1956. Кн. IV. С. 339–367.
- Стойков 1962 — *Стойков Ст.* Българска диалектология. София, 1962.
- Стойков 1963 — *Стойков Ст.* Основното диалектно деление на български език // Славянска диалектология. Т. III: Доклади, съобщения и статии по езикознание. София, 1963.
- Стойков 1963/2 — *Стойков Ст.* Към диалектния вокализъм на българския език (Преглас на гласна *a* в гласна *e* // Славистичен сборник (по случай V Международен конгрес на славистите в София). София, 1963. С. 285–296.

- Стойков 1967 — *Стойков Ст.* Банатски говор // ТБД. София, 1967. Кн. 3.
- Стойков 1968 — *Стойков Ст.* Лексика на банатския говор // ТБД. София, 1968. Кн. 4.
- Стойков 1993 — *Стойков Ст.* Българска диалектология / Под ред. на М. Младенов. София, 1993.
- Стойчев 1915 — *Стойчев Кр.С.* Тетевенски говор. Речник // СБНУ. София, 1915. Кн. 31. С. 237–363.
- Стойчев 1965 — *Стойчев Т.* Родопски речник // БД. София, 1965. Кн. 2. С. 121–311.
- Стойчев 1970 — *Стойчев Т.* Родопски речник // БД. София, 1970. Кн. 5. С. 152–221.
- Стойчев 1983 — *Стойчев Т.* Родопски речник. Второ допълнение // РС. София, 1983. Т. V. С. 287–353.
- Стоянов 1970 — Проф. *Стоянов Ст.Ив.* Макоцево. История, бит и фолклор. София, 1970.
- Стоянов 1971 — *Стоянов Д., Стоянов И.* Село Свобода (Старозагорско). София, 1971.
- Страхов 1986 — *Страхов А.Б.* Елементи средиземноморского культа осла в ритуалах и верованиях балканских славян // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986.
- Страхов 1988 — *Страхов А.Б.* Слова с корнем *благ-/блаж-* с отрицательными значениями в восточнославянских диалектах (К проблеме влияния славяно-византийского миссионерства на язык и культуру Древней Руси) // *Russian Linguistics*. Boston, 1988. Vol. XXXVII. P. 73–114.
- Страхов 1991 — *Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. München, 1991.
- Субашиев 1965 — *Субашиев Е.* Речник на диалектни думи от Смолян // РС. София, 1965. Т. 1. С. 261–268.
- Султанов 1993 — *Султанов Г.* Село Генерал Инзово. Исторически и етнографски бележки. Ямбол, 1993.
- Сумцов 1881 — *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сумцов 1885 — *Сумцов Н.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
- Сумцов 1902 — *Сумцов Н.Ф.* Очерки народного быта. Харьков, 1902.
- Сумцов 1996 — *Сумцов Н.Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.
- Тановић 1927 — *Тановић Ст.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // СЕЗб. Књ. 40. Живот и обичаи народни. Београд, 1927. Књ. 16.
- Татаровска 2000 — *Татаровска Л.* Митологија на јаболкото и прстенот. Скопје, 2000.
- Телбизов 1963 — *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ. София, 1963. Кн. 51.

- Терновская 1975 — *Терновская О.А.* Понятие диалекта и принципы классификации славянских диалектов // Советское славяноведение. 1975. № 4–5.
- Тетово 1995 — Тетово. Теренни материали и проучвания. Русе, 1995.
- Тетовска-Троева 2004 — *Тетовска-Троева М.* Делитбата изток-запад в «Български диалектен атлас. Обобщаващ том» // Български език. София, 2004. Год. LI. Кн. 1. С. 15–26.
- Титоров 1905 — *Титоров И.* Българите в Бесарабия. София, 1905.
- Тодоров 1936 — *Тодоров Цв.* Северозападните български говори // СбНУ. София, 1936. Кн. 41.
- Тодоров 1985 — *Тодоров Д.* Състояние и проблеми на съвременната българска сватба // БЕ. София, 1985. Год. X. Кн. 1. С. 3–13.
- Толстая 1982 — *Толстая С.М.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Морена) // Σημειωτική 15. Труды по знаковым системам XV. Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 72–89.
- Толстая 1984 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю // СБЯ. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 178–200 (Предисловие, буквы А–Г).
- Толстая 1986 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю // СБЯ. Проблемы диалектологии. М., 1986. С. 98–131 (Буквы Д–И).
- Толстая 1986/2 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю // СБФ. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 178–242 (Буквы К–П).
- Толстая 1989 — *Толстая С.М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // СБФ. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 215–229.
- Толстая 1994 — *Толстая С.М.* Сексуальные коннотации глаголов движения в славянских языках // Балканские чтения-3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994. С. 72–73.
- Толстая 1995 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю // СБФ. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 251–317 (Буквы Р–Я).
- Толстая 1996 — *Толстая С.М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.
- Толстая 1996/2 — *Толстая С.М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- Толстая 1998 — *Толстая С.М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. СПб., 1998. С. 72–77.

- Толстая 1998/2 — *Толстая С.М.* Культурная семантика слав. **kriv-* // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 215–229.
- Толстая 2005 — *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстая 2006 — *Толстая С.М.* Предисловие // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 7–9.
- Толстая 2007 — *Толстая С.М.* К понятию культурных кодов // АБ-60. Сб. к 60-летию А.К. Байбурина / Ред. Н.Б. Вахтин и Г.А. Левинтон при участии В.Б. Колосовой и А.М. Пиир. СПб., 2007. С. 23–31.
- Толстая 2008 — *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
- Толстой 1973 — *Толстой Н.И.* Славянская обрядовая терминология — сравнительно-типологические и лингвогеографические методы ее изучения // Тыпалогія і ўзаемадзеянне славянскіх моў і літаратур: Тэзісы дакладаў і паведамленняў II рэспубліканскай канферэнцыі. Мінск, 1973.
- Толстой 1973/2 — *Толстой Н.И.* К вопросу о классификации славянских диалектов // Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тезисы докладов и сообщений. М., 1973. С. 47.
- Толстой 1974 — *Толстой Н.И.* Некоторые вопросы соотношения лингво- и этногеографических исследований // ПКЯЭ. Л., 1974. С. 16–33.
- Толстой 1977 — *Толстой Н.И.* О соотношении центрального и маргинальных ареалов современной Славии // АИЯЭ. М., 1977. С. 37–56.
- Толстой 1980 — *Толстой Н.И.* Неравномерность развития звеньев языковой и мифологической системы в этнографическом аспекте // Всесоюзная научная конференция по теоретическим вопросам языковедения. «Диалектика развития языка». Тезисы докладов. М., 1980.
- Толстой 1982 — *Толстой Н.И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Σημειωτική 15. Труды по знаковым системам XV. Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 57–71.
- Толстой 1982/2 — *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. М., 1982. Т. 41. № 5. С. 397–405.
- Толстой 1983 — *Толстой Н.И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // АИЯЭ. Язык и этнос. Л., 1983. С. 181–190.
- Толстой 1984 — *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // СБФ. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.
- Толстой 1988 — *Толстой Н.И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
- Толстой 1989 — *Толстой Н.И.* Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // СБФ. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 7–22.

- Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1999 — *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. III. Очерки по славянскому языкознанию. М., 1999.
- Толстой, Толстая 1978 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект) // Славянское языкознание: VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 364–385.
- Толстой, Толстая 1978/2 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Ареальные аспекты изучения славянской духовной культуры // АИЯЭ. Л., 1978. С. 46–47.
- Толстой, Толстая 1984 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Методологические проблемы реконструкции славянской духовной культуры — проблема соотношения внутренней реконструкции и внешнего сравнения // Советская этнография. 1984. № 4.
- Толстой, Толстая 1993 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 162–186.
- Толстой, Толстая 1998 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998. С. 88–125.
- Толстые 1994 — *Толстые Н.И. и С.М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994. С. 238–255.
- Топалова-Симеонова 1980 — *Топалова-Симеонова Хр.* Названия за дъга в българските говори // Въпроси на етнография и фолклористика. София, 1980. С. 185–189.
- Топоров 1999 — *Топоров В.Н.* Об одной мифоритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 491–532.
- Трандев 1998 — *Трандев Жеко.* Село Дълбоки. Старозагорска община. Стара Загора, 1998.
- Трубачев 1959 — *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
- Трубачев 1965 — *Трубачев О.Н.* Славянские этимологии 41–47 // Этимология. 1964. М., 1965. С. 3–12.
- Узенева 1999 — *Узенева Е.С.* «Бъчва без дъно...» (К символике девственности в болгарском свадебном обряде) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Број 4. С. 145–157.
- Узенева 2001 — *Узенева Е.С.* Чауш // Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001. С. 576–577.

- Узенева 2003 — *Узенева Е.С.* Терминология народной культуры села Гега в контексте смежных балканских говоров // *Материалы Международной научной конференции «Актуальные вопросы балканского языкознания»*. Санкт-Петербург, 29–30 мая 2001 г. СПб., 2003. С. 120–132.
- Узенева 2006 — *Узенева Е.С.* Лексика народной культуры трех сел Северной Болгарии // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 95–113.
- Узенева 2008 — *Узенева Е.С.* Иноязычные заимствования в свадебной терминологии болгар // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 13. Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и настоящем). М., 2008. С. 277–284.
- Узунов 1889 — *Узунов Кр.* Песни из челядния живот. А). Свадбарски. От с. Широка Лъка (Рупчос) // СБНУ. София, 1889. Кн. 1. С. 37–38.
- Успенский 1982 — *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Фасмер 1971 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3.
- Филимонова 1988 — *Филимонова Т.Д.* Лужичане // БНЕ. М., 1988. С. 66–81.
- Филипова-Байрова 1969 — *Филипова-Байрова.* Гръцки заемки в съвременния български език. София, 1969.
- Филиповић 1939 — *Филиповић М.* Обичаји и верова а у Скопској котлини // СЕЗБ. Београд, 1939. Књ. 24.
- Хаджи-Пецева 1981 — *Хаджи-Пецева М.* Обичаи околу склопуване брак во Прилепско — Битолско Поле // ФББ. Битола, 1981. С. 581–595.
- Хайтов 1958 — *Хайтов Н. С.* Яворово, Асеновградско. Селищна монография. София, 1958.
- Хайтов 1965 — *Хайтов Н.* Асеновград в миналото. София, 1965.
- Хайтов 1985 — *Хайтов Н.* Миналото на Яворово, Девин, Манастир. Пловдив, 1985.
- Холиолчев 1962 — *Холиолчев Хр.* Диалектни наставки за образуване на деятелни имена от ж.р. (nomina agentis) // ИИБЕ. София, 1962. Кн. VIII. С. 309–315.
- Холиолчев 1965 — *Холиолчев Хр.* Диалектни наставки в образуване на съществителни имена от мъжки род в български говори // ИИБЕ. София, 1965. Кн. XII. С. 157–199.
- Христов 1956 — *Христов Г.* Говорът на с. Нова Надежда, Хасковско // ИИБЕ. София, 1956. Кн. IV. С. 177–253.
- Христов 1990 — *Христов П.* Предбрачното общуване в с. Ноевци, Брезнишко, през 20–30-те години на XX век // БЕ. София, 1990. Год. I. Кн. 6. С. 3–15.
- Христов 1996 — *Христов П.* Обредното обозначение на нерегламентирано зачеване в западнобългарската сватба // БЕ. София, 1996. Год. XXII. Кн. 4.

- Христов 1999 — *Христов П.* «Дуркината нива» и сватбеният дарообмен // БЕ. София, 1999. Год. XXV. Кн. 3–4. С. 56–76.
- Цанева 1994 — *Цанева Е.* Сватбени обреди и обичаи // Родопи. София, 1994. С. 146–190.
- Цанкова 1987 — *Цанкова Т.* Карнавални моменти в българската сватба и ролята на заложника в тях // Проблеми на българския фолклор. Смехът във фолклора. София, 1987. Т. 7. С. 265–289.
- Царева 1991 — *Царева Ю.* Една сватба // БЕ. София, 1991. Год. II. Кн. 6. С. 53–57.
- Цейтлин 1977 — *Цейтлин Р.М.* Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв. М., 1977.
- Целакоски 1984 — *Целакоски Н.* Дебарца. Обреди, магии и обредни песни. Скопје, 1984.
- Ценкуловски 1978 — *Ценкуловски Н.* Обредните хлябове от град Койнаре // БФ. 1978. № 3–4. С. 56–67.
- Цепенков 1890 — *Цепенков М.К.* Свадбарски обичаи и песни от Дебърско // СБНУ. Народни умотворения. София, 1890. Кн. 3. Ч. 1. С. 56–69.
- Цепенков 1998 — *Цепенков М.К.* Фолклорно наследство в 6 тома. Том 1. Автобиография. Песни. Пословици и характерни изрази. София, 1998.
- Цивьян 1982 — *Цивьян Т.В.* Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка // МФ. Скопје, 1982. Год. XV. Број 29–30. С. 117–173.
- Цивьян 1990 — *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Цыхун 1999 — *Цыхун Г.А.* Ареальные аспекты диалектологической концепции Стойко Стойкова // Диалектология и лингвистична география / Съставители: В. Радева, Б. Велчева, Вл. Жобов, Г. Колев; ред. В. Радева. София, 1999. С. 23–29.
- Чагин 2004 — *Чагин Г.Н.* Хлеб в питании и обрядах русских крестьян Верхочамя в XIX — начале XX века // Хлеб в народной культуре. М., 2004. С. 139–143.
- Черепанова 1994 — *Черепанова О.А.* Историко-типологический взгляд на устойчивые сочетания сакрально-прагматического характера // Идеографический и историко-этимологический анализ славянской фразеологии. Псков, 1994. С. 105–106.
- Чистов 1974 — *Чистов К.В.* Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд // ПКЯЭ. Л., 1974. С. 69–84.
- Чистов 1979 — *Чистов К.В.* К проблеме свадебных причитаний // Етнографски и фолклористични изследвания. В чест на Хр. Вакарелски по случай 80-годишнината от рождението му. София, 1979. С. 276–281.
- Чолаков 1872 — *Чолаков В.* Българский народен сборник. Болград, 1872. Ч. 1.

- Шапкарев 1968 — *Шапкарев К.* Сборник от български народни умотворения. Обредни песни, народни обичаи. София, 1968. Т. 1.
- Шишков 1894 — *Шишков Ст.* Сватбени обичаи в Оряхово, Рупчоско // Славиеви гори. 1894. Год. I. Кн. 2.
- Шишков 1900 — *Шишков Ст.* Помашки обичаи от с. Чепеларе, Рупчоско (годеж, смърт, право) // СБНУ. София, 1900. Кн. 16–17.
- Шишков 1904 — *Шишков Ст.* Село Ковачевица, Гоцделчевско (географско-етнографски бележки) // РН. Пловдив, 1904. Кн. 5–6.
- Шишков 1906 — *Шишков Ст.Н.* Отвличане или грабване в Родопските свадбени обичаи // РН. Год. VI. Кн. 2. Март–април, Пловдив, 1906. С. 53–58.
- Шишков 1911 — *Шишков Ст.Н.* Народни обичаи в с. Пишман-кьой, Малгарска кааза, Одринско // РН. Пловдив, 1911. Год. VIII. Кн. 7. С. 199–206.
- Шишков 1965 — *Шишков Ст.* Избрани произведения. Пловдив, 1965.
- Янев 1995 — *Янев Б.* Ботево (историко-етнографско изследване). Варна, 1995.
- Янева 1989 — *Янева Ст.* Български обредни хлябове. София, 1989.
- Янева 1989/2 — *Янева Ст.* Хлябове за погребение и помени в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 176–184.
- Ястребов 1886 — *Ястребов И.С.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.
- Barjaktarović 1955 — *Barjaktarović M.* Svadbeni običaji u okolini Barana (Ivangrada) // Zbornik Filozofskog fakulteta. Beograd, 1955.
- Begovac 1982 — *Begovac R.* Svadbeni običaji podravske Hrvata u Mađarskoj // Македонски фолклор. Скопје, 1982. Год. XV. Број 29–30. С. 141–148.
- Bezljaj 1982 — *Bezljaj Fr.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1982. Т. II.
- Biegeleisen 1937 — *Biegeleisen H.* Wesele. Lwów, 1937.
- Bień-Bielska 1959 — *Bień-Bielska H.* Słownictwo Warmii i Mazur. Wierzenia i obrzędy. Wrocław, 1959.
- Brollich 1940 — *Brollich S.* Svadebni običaji u Budinščini (Hrvatsko Zagorje) // Etnografska istraživanja i gradža. II. Zagreb, 1940.
- Burkhardt 1984 — *Burkhardt D.* Die soziale Stellung der Frau auf dem Balkan und ihre Manifestation im semantischen Feld HEIRATEN sowie einigen Komplementärfeldern // Zeitschrift für Balkanologie. Bd. XX. Hf. 1. P. 41–72.
- Burkhardt 1989 — *Burkhardt D.* Kulturraum Balkan. München, 1989.
- Černelić 1991 — *Černelić M.* Uloge i nazivi odabranih svatova u Bunjevaca. Zagreb, 1991.
- Dozon 1875 — *Dozon A.* Български народни песни. Paris, 1875.
- Đapović 1982 — *Đapović L.* Zakletva u verenikom i svadbenom ritualu // Македонски фолклор. Скопје, 1982. Год. XV. Број 29–30. С. 65–69.

- Gavazzi 1978 — *Gavazzi M.* Vrela i sudbine narodnih tradicija. Zagreb, 1978.
- Eckert 1965 — *Eckert R.* Zur slawische Hochzeitsterminologie // *Zeitschrift für Slawistik*. 1965. Bd. X. Hf. 2. C. 185–211.
- Hendriks 1976 — *Hendriks P.* Radožda - Vevčani. Dialekt of Macedonian. Lisse, 1976.
- Komorovský 1976 — *Komorovský J.* Tradična svatba u Slovanov. Bratislava, 1976.
- Kuba 1981 — *Kuba L.* A Book on Macedonia Travels and Research. New Delhi, 1981.
- Kubiak 1981 — *Kubiak I., Kubiak K.* Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981.
- Medaković 1860 — *Medaković V.M.G.* Život i običaji Crnogoraca. Novi Sad, 1860.
- Mladenov 1929 — *Mladenov St.* Geschichte der bulgarischen Sprache. Berlin; Leipzig, 1929.
- Muşlea, Bîrlea — *Muşlea I., Bîrlea Ov.* Tipologie folclorului. Bucureşti, 1970.
- Nikolova 2002 — *Nikolova V.* Symbole der Frau im Hochzeitsritual: die Auesture der Braut im Bulgarischen Brauchtum // *Gender-forschung in der Slawistik. Beiträge der Konferenz Gender-Sprache-Kommunikation-Kultur*. 28. April bis 1. Mai 2001. Institut für Slawistik Friedrich Schiller-Universität Jena / Herausgegeben von Jirina van Leeuwen-Turnovcova, Karin Wullenweber, Ursula Doleschal, Franz Schindler. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 55. Wien, 2002. S. 581–590.
- Orel 1942-1943 — *Orel B.* Čarodejni obred in mit nakolenčiča ter bosmana v slovanskih ženitovanjskih običajih // *Etnolog*. 14. Ljubljana, 1942; 15. S. 1943.
- Piskorz-Branekova 1997 — *Piskorz-Branekova Elzbieta.* Chleb w polskiej kulturze ludowej // *Хляб. София*, 1997. S. 120–133.
- Rožić 1908 — *Rožić V.* Prigorje. Narodni život i običaji // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. 13/1, Zagreb, 1908.
- Schneeweis 1935 — *Schneeweis E.* Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten. Celje, 1935.
- Schneeweis 1961 — *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde, Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.
- Sobolev 1998 — *Sobolev A.N.* Sprachatlas Ostserbiens und Westbulgariens. Band 1–3. Marburg/Lahn, 1998. [Scripta Slavica. Band 2, 3, 4].
- Šivic-Dular 1999 — *Šivic-Dular A.* Besedna družina in korena *god- v slovanskih jazikih. Pomenoslovna razčlemba v kulturološkem kontekstu. Ljubljana, 1999.
- Vlahović 1982 — *Vlahović P.* Etnološki značaj svadbenih obreda stanovništva novopazarskog Sandžaka // *МФ. Скопје*, 1982 . Год. XV. Број 29–30. S. 45–50.
- Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T.II. S. 259–302.
- Zablatnik 1990 — *Zablatnik P.* Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem. Celovec, 1990.

СОКРАЩЕНИЯ

- АБГ — Атлас болгарских говоров в СССР. Ч. 1. Вступительные статьи и комментарии к картам. М., 1958.
- АЕИМ — Архив Етнографического института и музея БАН (София).
- АИФ — Архив Института фольклора БАН (София).
- АИЯЭ — Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л.
- АЦР — Архив Цветаны Романской (Кафедра славянского языкознания Факультета славянских филологий Софийского университета им. св. Кл. Охридского).
- БД — Българска диалектология. Проучвания и материали. Т. 1. София, 1962.
- БДА — Български диалектен атлас. Т. I–IV. София, 1964–1978.
- БЕ — Българска етнография. София, 1975–. Год. 1–. (с 1991 г. Българска етнология).
- БЕз — Български език. Тримесечно научно-популярно списание. Институт за български език БАН. София, 1951–. Год. 1–.
- БЕР — Български етимологичен речник. Т. 1–. София, 1971–.
- БМ — Българска митология: енциклопедичен речник. София, 1994.
- БНЕ — Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Ю.В. Иванова, М.С. Кашуба, Н.А. Красновская. М., 1988.
- БНТ — Българско народно творчество. Т. 1–12. София, 1961–1963. Т. 5. Обредни песни / Под ред. на М. Арнаудов, Хр. Вакарелски. София, 1962; Т. 12. Пословици и поговорки. София, 1963.
- БПр — Български преглед. Списание за наука, литература и обществен живот. София, 1893–1900. Год. 1–6.
- БРС — *Бернштейн С.Б.* Болгарско-русский словарь. Москва, 1986.
- БТР — *Андрейчин Л., Георгиев Л., Илчев С.* Български тълковен речник. Изд. 3. София, 1973.
- БФ — Български фолклор. Институт за фолклор БАН. София, 1975–. Год. 1–.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. К. 1–.
- Дарове — Дарове и съкровища: духовна приемственост на Балканите / Под ред. на Петър Асенов Воденичаров. Благоевград, 1998.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- ЕБ 3 — Етнография на България. Т. 3. Духовна култура, София, 1984.
- ЕМ 2 — Етнография на Македония. Извори и материали в два тома. Т. 2. София, 1992.
- ЕП — Етнографски проблеми на народната духовна култура. София.
- ЖСт — Живая старина. М., 1994.
- ИБГД — Известия на Българско географско дружество. София.
- ИДР — Идеографический диалектный словарь болгарского языка.

- Картотека словаря хранится на кафедре современного болгарского языка Софийского ун-та им. св. Кл. Охридского.
- ИЕИМ — Известия на Етнографския институт с музей. БАН. София, 1953–1975. Кн. 1–16.
- Извори 3 — Извори на българската етнография. Т. 3. Етнография на Македония. Материали из архивното наследство. София, 1998.
- ИИБЕ — Известия на института за български език. София.
- ИНЕМ — Известия на Народния етнографски музей в София. София.
- ИССФ — Известия на Семинара по славянска филология при университета в София. София.
- Капанци — Капанци: бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания, София, 1985.
- Кариоти — Кариоти (етническа принадлежност и културно-битови черти в края на XIX и началото на XX век). София, 1989.
- КДА — Карпатский диалектологический атлас. Ч. 1. М., 1967.
- Кодови — Кодови словенских култура. Бр. 1–. Београд, 1996–.
- ЛК — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 370–404.
- МДАБЯ — Малый диалектологический атлас балканских языков. Пробный выпуск / Под ред. А.Н. Соболева. München, 2003.
- МРС — Македонско-русский словарь. Под ред. Н.И. Толстого. М., 1963.
- МФ — Македонски фолклор. Институт за фолклор. Скопје, 1968–. Год. 1–, бр. 1–.
- НГРС — Новогреческо-русский словарь. М., 1993.
- ПА — Полеский Архив. Картотека хранится в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- Пирин. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- ПК — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания, София, 1986.
- ПКЯЭ — Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л.
- РБЕ — Речник на българския език. Т. 1–. София, 1977–.
- РКС — Рукописный архив Ст. Романского. Архив хранится в библиотеке СУ им. св. Кл. Охридского в София.
- РН — Родопски напредък. Станимака, Чепеларе, Пловдив. 1903–1912. Год.
- РНСО — Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.
- РРОД — Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. Под ред. на Ст. Илчев. София, 1974.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- РС — Родопски сборник. Т. V. София, 1983.
- РСт — Родопски старини или сборник от обичаи, песни, суеверия, предания, пословици, наречия, приказки, паметници, описания, баяния на родопските българи. Кн. III, Пловдив, 1890. Кн. IV, Пловдив, 1892.
- РСтар — Родопски старини. Пловдив, 1887–1892. Кн. 1–4.

- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис). София, 1889–. Кн. 1–.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. М., 1971–.
- СБЯ — Славянское и балканское языкознание. М., 1975–.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. А–Г. М., 1995; Т. 2. Д–К (Крошки). М., 1999; Т. 3. К (Круг) — П (Перепелка). М., 2004. Т. 4. П–С. М., 2009.
- СЕЗб — Српски етнографски зборник. САН. Београд, 1894–. К. 1–.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- СМР — Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Соф. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- СпБАН — Списание на Българска академия на науките. София.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред Ф.П. Филин. Л., 1965–. Вып. 1–.
- ССЛО — Словарь свадебной лексики орловщины / Автор: М.В. Костромичева. Орел, 1998.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 270–292.
- СХРС — Сербско-хорватско-русский словарь. Составил И.И. Толстой. М., 1957.
- СЭ 2008 — Славянская этнолингвистика. Библиография. Издание 3-е, исправленное и дополненное. М., 2008.
- ТБД — Трудове по българска диалектология. Т. 1–12. София.
- Тетово — Тетово. Теренни материали и проучвания. Русе, 1995.
- ТК — Трънски край. Принос към изучаване на западните български краища. Уредник д-р Радослав Тодоров. София, 1940.
- Тракиец — Тракиецът и неговият свят. Материали от VIII-та Национална конференция на българските етнологи. Хасково '95. София, 1997.
- ТСб — Тракийски сборник. Кн. V–VI. София, 1935.
- ФББ — Фолклорот и етнологията на Битола и Битолско. Битола, 1981.
- ФЕ — Фолклорен еротикон / Съст. Ф. Бадаланова. Т. 1–. София, 1993–.
- ФНОБ — Фолклор и народни обичаи от Ботевград. Под ред. на Цв. Романска. Ботевград, 1968.
- ФРБЕ — *Ничева К., Спасова-Михайлова С., Чолакова Кр.* Фразеологичен речник на българския език. Т. 1–2. София, 1974–1975.
- Хляб — Хлябът в славянската култура. София, 1997.
- ХНК — Хлеб в народной культуре. Этнографические очерки. Москва, 2004.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.
- ASJ — Atlas slovenského jazyka. Lexyka. Bratislava, 1984. Т. IV.
- EAJ — **Etnološki atlas Jugoslavije. Pokusne karte. Zagreb, 1963; Karte s komentarima.** Svezak I. Zagreb, 1989.
- EAS — Etnografický atlas Slovenska. Bratislava, 1990.
- NS — Narodopisje Slovencev. 1. Ljubljana, 1944.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- I. АЕИМ — Архив Этнографического института и музея БАН, София.
- АЕИМ № 456 — II. Семейни обичаи. Соб. Стоян Генчев (1962 г.).
- с. Селановци, Врачански окръг
 - с. Галиче, Врачански окръг
 - с. Соколаре, Врачански окръг
 - с. Лазарово, Врачански окръг
 - с. Гиген, Плевенско
 - с. Ставерци, Плевенски окръг
- АЕИМ № 560-II. Системата на обичаи при градското население в гр. Копривщица. Соб. Людмила Маркова (1971 г.).
- АЕИМ № 586-II. Сватбени обичаи от Габровски окръг и Велико Търновски окръг. Соб. Татяна Колева (1970 г.).
- с. Драганчетата, Габровски окръг.
 - с. Боженците, Габровски окръг
 - с. Добромирка, Габровски окръг
 - с. Крамолин, Габровски окръг
 - с. Присово, Велико Търновски окръг
 - с. Сломер, Велико Търновски окръг
- АЕИМ № 609-II. Сватбени обичаи. Соб. Татяна Колева (1971 г.).
- с. Гинци, Софийски окръг
 - с. Долна Диканя, Пернишки окръг
 - с. Расник, Пернишки окръг
 - с. Кожинци, Пернишки окръг
 - с. Трекляно, Кюстендилски окръг
 - с. Пастра, Кюстендилски окръг
 - с. Скребатно, Благоевградски окръг
- АЕИМ № 704-II. Обичаи при сватба от с. Горно Брястово, Хасковски окръг. Соб. Татяна Колева (1967 г.).
- АЕИМ № 705- II. Обичаи при сватба. Соб. Татяна Колева (1971 г.).
- с. Динево, Хасковски окръг
 - с. Малево, Хасковски окръг
- АЕИМ № 706-II. Семейни обичаи от Хасковски окръг. Соб. Татяна Колева (1970 г.).
- с. Долно Войводино, Хасковски окръг
 - преселници от с. Суфулар, Гюмюрджинско
 - преселници от с. Испетлий, Одринско
 - с. Орещец, Хасковски окръг
 - преселници от с. Доган Хисар, Дедеагачко

АЕИМ № 994-II. Традиционна сватбена обредност в Габровско, Тревненско, Севлиево. Соб. Яна Райдева (1982 г.).

- с. Престой, Габровски окръг
- с. Тодорците, Габровски окръг
- с. Стайновци, Габровски окръг
- с. Гачевци, Габровски окръг
- с. Велчевци, Габровски окръг
- с. Недевци, Габровски окръг
- с. Градница, Габровски окръг, Севлиево община
- с. Малък Вършец, Габровски окръг, Севлиево община
- с. Дамяново, Габровски окръг, Севлиево община
- с. Млечево, Габровски окръг, Севлиево община
- с. Градище, Габровски окръг, Севлиево община
- с. Горна Росица, Габровски окръг, Севлиево община

- II. АИФ – Архив Института фольклора БАН, София.
- АИФ № 72-I. Фолклорни материали от Благоевградско.
 - АИФ II № 75-II. Фолклорни материали от село Малко Градище, Хасковско.
 - АИФ № 85. Фолклорни материали от Благоевградско.
 - АИФ № 93. Фолклорни материали от Хасковско.
 - АИФ № 120-II. Фолклорни материали от Бургаско.
 - АИФ II № 134. Фолклорни материали от село Главановци, Михайлоградски окръг.
 - АИФ № 148. Фолклорни материали от Пазарджишко.
 - АИФ № 151. Фолклорни материали от Варненско.
 - АИФ № 156. Фолклорни материали от село Калугерово, Пазарджишки окръг.
 - АИФ № 170. Фолклорни материали от Пазарджишко.
 - АИФ № 171-I. Фолклорни материали от Благоевградско.
 - АИФ II № 176. Фолклорни материали от село Просеник (Бурунджук).
 - АИФ № 185. Фолклорни материали от Старозагорско.
 - АИФ № 187. Фолклорни материали от Габровско.
 - АИФ I № 208. Фолклорни материали от Чипровци, Михайловградско.
 - АИФ I № 209. Фолклорни материали от Чипровци, Михайловградско.
 - АИФ № 325. Фолклорни материали от село Бързия, Берковско.
 - АИФ № 326. Фолклорни материали от село Ягодово, Михайловградско.
 - АИФ I № 211. Фолклорни материали от Чипровци, Михайловградско.

III. АЦР — Архив Цветаны Романской. Дипломные работы студентов хранятся на кафедре славянского фольклора факультета Славянских филологий Софийского университета им. св. Кл. Охридского (София, Болгария).

Колев Цв. Духовна култура и фолклор на с. Медковец, Михайловградско, София, 1965.

Трайчева П. Духовна култура и фолклор на с. Кремиковци, Софийско. София, 1964.

Барашки В. Духовна култура и фолклор на с. Михайлово, Врачански окръг. София, 1965.

Веселинова Св. Духовна култура и фолклор на с. Царичина, Софийско. София, 1968.

Василева Р. Духовна култура и фолклор на с. Фурен, Врачански окръг. София, 1968.

№ 14. *Гогова Р.* Духовна култура и фолклор на с. Беден, Смолянски окръг. София, 1965.

№ 15. *Бошнаков Н.* Духовна култура и фолклор на с. Девин, Смолянски окръг. София.

№ 18. *Дармонова П.* Духовна култура и фолклор на с. Левочево, Смолянски окръг. София, 1963.

№ 19. *Стоилова Д.* Духовна култура и фолклор на с. Манастир, Смолянски окръг. София, 1961.

№ 23. *Гюлева А.* Духовна култура и фолклор на с. Проглед, Смолянски окръг. София, 1962.

№ 24. *Чуклева М.* Духовна култура и фолклор на с. Росен (Мехмечкьой), Бургаски окръг. София.

№ 36. *Личев М.* Духовна култура и фолклор на с. Страхилово, Велико Търновско. София, 1969.

№ 92. *Христова П.* Духовна култура и фолклор на с. Староселци, Плевенски окръг. София, 1966.

№ 93. *Пеков А.* Духовна култура и фолклор на с. Телиш, Плевенски окръг. София, 1960.

№ 98. *Чоролеева М.* Духовна култура и фолклор на с. Кричим, Пловдивски окръг.

№ 98б. *Гълъбова В.* Духовна култура и фолклор на с. Млечево, Габровски окръг. София, 1968.

№ 110. *Кайракова А.* Духовна култура и фолклор на с. Кортен, Новозагорски окръг. София, 1959.

№ 101. *Кирова Е.* Духовна култура и фолклор на с. Царимир, Пловдивски окръг. София, 1970.

№ 102. *Димова Н.* Духовна култура и фолклор на с. Каменово, Разградски окръг. София, 1964.

№ 103. *Лицова З.* Духовна култура и фолклор на с. Осенец, Разградски окръг. София, 1962.

- № 103б. *Василиева Л.* Духовна култура и фолклор на с. Соволяно, Кюстендилски окръг. София, 1967.
- № 105. *Райчев Р.* Духовна култура и фолклор на с. Осенец, Разградски окръг. София, 1966.
- № 107. *Генчева И.* Духовна култура и фолклор на с. Гавраилово, Сливенски окръг. София, 1969.
- № 109. *Кондузов Т.* Духовна култура и фолклор на с. Ичера, Сливенски окръг. София, 1966.
- № 111. *Гечев Г.* Духовна култура и фолклор на с. Шипково, Ловешки окръг. София, 1966.
- № 112. *Рангелова Д.* Духовна култура и фолклор на с. Радецки, Сливенски окръг. София, 1971.
- № 113. *Георгиева Г.* Духовна култура и фолклор на с. Митровци, Михайловградски окръг. София, 1966.
- № 116. *Марков М.* Духовна култура и фолклор на с. Забърдо, Смолянско. София, 1969.
- № 117. Духовна култура и фолклор на с. Капитан Димитриево, окръг Пазарджишки. София (без автора).
- № 117б. *Божидаров Б.* Духовна култура и фолклор на с. Косово, Смолянски окръг. София, 1965.
- № 120. *Стойчева Я.* Духовна култура и фолклор на с. Мало Конаре, окръг Пазарджишки.
- № 120б. *Аянова Й.* Духовна култура и фолклор на с. Орехово, Смолянски окръг. София, 1965.
- № 121. *Станчева В.* Духовна култура и фолклор на с. Петково, Смолянски окръг. София, 1964.
- № 122. *Харитева Е.* Духовна култура и фолклор на с. Полковник Серафимово. София, 1964.
- № 123. *Диманова В.* Духовна култура и фолклор на с. Горна Секирна, Пернишки окръг. София, 1969.
- № 124. *Ангелов Д.* Духовна култура и фолклор на с. Славейно, Смолянски окръг. София, 1964.
- № 125. *Димитров В.* Духовна култура и фолклор на с. Турян, Смолянски окръг. София, 1966.
- № 128. *Йосифов Е.* Духовна култура и фолклор на с. Рани-луг, Пернишки окръг. София, 1963.
- № 134. *Иванова О.* Духовна култура и фолклор на с. Коиловци, Плевенски окръг.

IV. ИДР — Идеографичен речник на българските диалекти. Картотека словаря хранится на кафедре современного болгарского языка Софийского ун-та им. св. Кл. Охридского.

- V. РКС — Архив Стояна Романского, библиотека Софийского ун-та им. св. Кл. Охридского.
- № 2. *Кисьова И.* Етнографско изследване на гр. Плевен. София, 1946.
- № 4. *Тодоров А.* Етнографско изследване на с. Горски Сеновец, Горнооряховско. София, 1942.
- № 5. *Станева Л.* Етнографско изследване на с. Червена-вода, Русенско. София, 1942.
- № 6. *Цолова Т.* Етнографско изследване на гр. Ботевград. София, 1942.
- № 7. *Гайдуркова В.* Етнографско изследване на с. Лютиброды, Врачанско. София, 1943.
- № 8. *Петкова Н.* Етнографско изследване на кв. Царибродски, гр. София. София, 1946.
- № 8/2. *Белева Е.* Етнографско изследване на с. Горно-Бродисерско. София, 1946.
- № 10. *Златева А.* Етнографско изследване на гр. Шумен. София, 1945.
- № 11. *Цанова Р.* Етнографско изследване на с. Каленик, Ловешко. София, 1947.
- № 12. *Димитрова Е.* Етнографско изследване на с. Воднянци, Белоградчишко. София, 1945.
- № 13. *Дончева К.* Етнографско изследване на гр. Дряново. София, 1945.
- № 14. *Предова М.* Етнографско изследване на с. Чомаковци, Белослатинско. София, 1947.
- № 18. *Симеонова М.* Етнографско изследване на гр. Пловдив. София, 1944.
- № 19. *Костова М.* Етнографско изследване на с. Търнак, Белослатинско. София, 1946.
- № 20. *Георгиева Н.* Етнографско изследване на с. Мусина, Павликенско. София, 1945.
- № 21. *Късева Т.* Етнографско изследване на с. Писарево, Горнооряховско. София, 1947.
- № 23. Етнографско изследване на с. Проглед, Смолянско. София (без автора).
- № 39. Етнографско изследване на с. Пордим, Плевенско. София, 1942 (без автора).
- № 69. *Михайлова Ст.* Етнографско изследване на с. Граматиково, Малко-Търновско. София, 1938.
- № 79. *Диманова В.* Етнографско изследване на с. Църква, Софийско. София, 1947.
- № 83. *Пашева М.* Етнографско изследване на с. Невестино, Карнобатско. София, 1938.

- № 99. *Миткова А.* Етнографско изследване на с. Дърманца, Врачанско. София, 1946.
- № 103. Етнографско изследване на с. Осенец, Разградско (без автора).
- № 117. Етнографско изследване на с. Косово, Смолянско (без автора).
- № 136. *Дрезова М.* Етнографско изследване на с. Босилково, Карнобатско. София, 1941.
- № 151. *Петрова Л.* Етнографско изследване на с. Ряхово, Русенско. София, 1938.
- № 199. *Друмева Т.* Етнографско изследване на с. Зелено Дърво, Габровско. София, 1944.
- № 201. *Нунев Й.* Етнографско изследване на гр. Бяла. София, 1938.
- № 213. Етнографско изследване на с. Две Могили, Беленско. София, 1942 (без автора).
- № 221. *Балабанова С.* Етнографско изследване на гр. Троян, Плевенско. София, 1942.
- № 222. *Илиева М.* Етнографско изследване на гр. Елена. София, 1946.
- № 228. *Вучева Д.* Етнографско изследване на с. Дебелилак, Радомирско. София, 1938.
- № 229. *Ковачев Н.* Етнографско изследване на с. Кръвеник, Севлиево. София, 1942.
- № 245. *Йосифова Д.* Етнографско изследване на с. Извор, Пернишко. София, 1934.
- № 300. *Господинова Н.* Етнографско изследване на с. Змейово, Старозагорско. София, 1938.
- № 336. Етнографско изследване на с. Типченица, Врачанско. София, 1943 (без автора).
- № 339. *Георгиева С.* Етнографско изследване на гр. Белоградчик. София, 1943.
- № 355. *Вълков П.* Етнографско изследване на с. Радювене, Ловчанско. София, 1942.

СОБСТВЕННЫЕ ЗАПИСИ

1. Экспедиция в с. Гега, Петричко, 1998 г. (в рамках проекта Малого диалектологического атласа балканских языков, совместно с доцентом В. Жобовым, Софийский ун-т).
2. Экспедиция в с. Глоговица, Трынско, 1999, 2000 гг.
3. Экспедиция в с. Железна, Чипровци, Монтанско, 2000 г. (совместно с А.А. Плотниковой).
4. Экспедиция в с. Вырбово, Белоградчишко, 2000 г. (при организационной помощи доцента В. Жобова, Софийский ун-т).
5. Экспедиция в с. Врачеш, Ботевградско, 2001 г.
6. Экспедиция в с. Аврен, Крумовградско, 2001 г. (при финансовой и организационной поддержке общества “ДИОС”, рук. Т. Спиридонов).
7. Экспедиция в Самоков, 2002 г.
8. Экспедиция в г. Малко Тырново, 2002 г.
9. Экспедиция в с. Брышлян, Малкотырновско, 2002 г.
10. Экспедиция в с. Петково, Смолянско, 2002 г.
11. Экспедиция в г. Берковица, 2002 г.
12. Экспедиция в с. Бырзия, Берковишко, 2002 г.
13. Экспедиция в с. Замфирово, Берковишко, 2003 г.
14. Экспедиция в с. Дылбоки, Старозагорско, 2003 г.
15. Экспедиция в с. Козичино, Бургаско, 2003 г.
16. Экспедиция в с. Боровци, Берковишко, 2003 г.
17. Экспедиция в с. Селановци, Оряховско, 2004 г.
18. Экспедиция в с. Градец, Видинско, 2004 г.
19. Экспедиция в с. Калипетрово, Силистренско, 2004 г.
20. Экспедиция в с. Штрыклево, Русенско, 2005 г.
21. Экспедиция в с. Горна Росица, Габровско, 2005 г.
22. Экспедиция в с. Бело Блато, сербский Банат, 2005 г.
23. Экспедиция в с. Осмар, Шуменско, 2006 г.
24. Экспедиция в с. Тенево, Ямболско, 2007 г.
25. Экспедиция в с. Момчиловци, Смолянско, 2008 г.

СОКРАЩЕНИЯ ЯЗЫКОВ И ДИАЛЕКТОВ

алб. — албанский
араб. — арабский
ар.-тур. — арабско-турецкий
бел. — белорусский
болг. — болгарский
босн. — боснийский
в. — восточно-
витеб. — витебский
в.-луж. — верхнелужицкий
вост. — восточный
в.-слав. — восточнославянский
диал. — диалектный
др.- — древне-
др.-рус. — древнерусский
зап. — западный
з. — западно-
з.-полес. — западнополесский
з.-слав. — западнославянский
з.-укр. — западноукраинский
и.-е. — индоевропейский
ит.-тур. — итальянско-турецкий
кашуб. — кашубский
лат. — латинский
луж. — лужицкий
макед. — македонский
нар. — народный
нгрч. — новогреческий
н.-луж. — нижнелужицкий
о.-слав. — общеславянский
обл. — область
окр. — округ
перс. — персидский
подляс. — подлясский
пол. — польский
полес. — полесский
праслав. — праславянский
р-н — район
родоп. — родопский
рум. — румынский
рус. — русский

с.- — северно-
сев.- — северный
сев.-вост.-рус. — северо-восточ-
но-русский
сев.-рус. — севернорусский
серб. — сербский
слав. — славянский
словац. — словацкий
словен. — словенский
стар. — старый
ст. — старо-
ст.-слав. — старославянский
с.-х. — сербскохорватский
тур. — турецкий
укр. — украинский
устар. — устаревший
хорв. — хорватский
ц. — центрально-
церк.-слав. — церковнославян-
ский
чеш. — чешский
ю. — южно-
юж. — южный
ю.-слав. — южнославянский

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Андрей св. 112

Б

Базилик 21, 40, 41, 98, 104, 111, 112, 138, 157

Баница, пирог слоеный 66, 91, 93, 94, 114, 117, 130, 157, 179

Барашек 21, 25, 44, 49, 54, 69, 70, 79, 83, 104, 133, 135, 157, 167, 175, 180, 186, 192, 193

Бегство, убежать 57, 58, 74, 90, 164, 172, 180, 189

Белый 21, 23, 25, 40, 41, 42, 47, 65, 67, 68, 71, 104, 108, 112, 138, 141, 143, 144, 146, 147, 154, 155, 156, 170, 191

Беременная, беременность 25, 34, 39, 53, 71, 103, 112, 123, 152, 175

Бесчинства 154

Бить, битье 43, 107, 108, 109, 116, 151, 154, 155, 156, 158, 163

Благопожелание 21, 32, 69, 151, 154

Благословение 72, 78, 92, 93, 94, 121, 140

Бог 32

Богатство 25, 58, 65, 66, 73, 80, 89, 100, 102, 110, 111, 112, 113, 125, 132, 155

Богородица 63, 113, 171

Большой/малый 25, 91, 92, 98, 99, 123, 133, 178, 181, 183, 184

Больший/меньший 93, 94, 119

Босой 71, 73

Брак 12, 32, 33, 39, 51, 59, 60, 61, 74, 77, 80, 85, 86, 87, 89, 90, 95, 103, 105, 107, 108, 112, 114, 117, 123, 124, 132, 135, 140, 144, 147, 154, 161, 164, 172, 173

Брат 34, 35, 38, 50, 51, 52, 53, 54, 68, 70, 73, 91, 116, 164, 173

Брать/давать 25, 184

Брачная ночь 19, 23, 26, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 52, 63, 64, 65, 70, 71, 78, 79, 85, 94, 98, 101, 103, 111, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 144, 147, 153, 154, 156, 157, 164, 165, 166, 167, 170, 172, 174, 177, 178, 180

Брачный акт 47, 69, 94, 105, 109, 117, 134

Бритье 10, 19, 37, 42, 43, 85, 91, 123, 154, 180, 189, 193

Бросать, кидать 92, 107, 117, 121, 140, 147, 153, 156, 163

Букет 21, 24, 25, 40, 41, 61, 64, 65, 71, 79, 83, 89, 108, 111, 113, 117, 138, 148, 156, 159, 170, 176, 181

Булочка 99, 127

Бусы, ожерелье 70, 71, 78, 88

В

Вверх 25, 88, 9, 106, 122

Вдова, вдовец 103, 107, 152

Ведро 104, 106

Век жизненный 85

Венок 12, 25, 40, 41, 42, 44, 47, 65, 66, 70, 80, 83, 84, 106, 109, 114, 128, 139, 140, 145, 147, 159, 176, 180

Венчание 12, 18, 19, 20, 22, 26, 27, 32, 34, 38, 39, 40, 42, 44, 51, 62, 65, 66, 68, 79, 85, 87, 91, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 106, 110, 114, 121, 123, 134, 137, 139, 142, 144, 146, 153, 158, 164, 166, 173, 174, 176, 180

Веретено 112, 133, 138, 141

Верования, поверья 13, 15, 16, 32, 113, 116, 118, 119

- Вертеть, см. Крутить, вертеть
 Верх/низ 25, 71, 87, 132
 Веселье, веселить 39, 40, 71, 116, 173, 182, 189
 Вести, водить 42, 43, 45, 68, 142, 158, 164, 166, 168, 174
 Весы 108
 Ветка 32, 41, 71, 90, 109, 122, 137, 138, 139, 141, 154, 155
 Вечер 177
 Взгляд 64, 66
 Вино 20, 25, 40, 41, 54, 60, 83, 89, 90, 91, 92, 94, 99, 105, 111, 115, 118, 121, 122, 134, 144, 156, 158, 160, 189, 193
 Виноградник 111, 130, 140
 Вить, виться 25, 65, 109, 133, 135, 159
 Внутри/снаружи, внутренний/внешний 64, 84, 90
 Вода 20, 23, 41, 43, 45, 71, 83, 92, 93, 94, 101, 103, 104, 105, 10, 107, 108, 110, 111, 118, 154, 155, 156, 164, 170, 174, 179
 Водка, ракия 19, 20, 24, 38, 41, 44, 45, 54, 71, 78, 79, 85, 87, 88, 101, 135, 165, 170, 175, 176, 177, 185, 186, 189, 193
 Водная преграда 22, 23, 145, 153, 164
 Вождение 19, 24, 85
 Вознесение 64, 72
 Возраст 35, 36, 37, 52, 69
 Волосы 10, 17, 19, 24, 27, 34, 37, 54, 66, 91, 123, 124, 133, 134, 152, 164, 174, 176, 193
 Ворота 22, 23, 42, 153, 155
 Ворошить, см. рыхлить
 Воск 71
 Воскресенье 19, 20, 140, 144, 173
 Восток 24, 26, 27, 57, 82, 145, 194
 Восход 106
 Впереди/сзади 32
 Время 17, 20, 22, 39, 63, 124, 154, 177
- Встреча 19, 23, 64, 69, 71, 73, 93, 103, 104, 112, 116, 121, 123, 124, 134, 156
 Вторник 20, 118, 154, 180
 Второй 57, 167, 183
 Вуаль см. Фата
 Выбор 18, 57
 Выкуп, выкупать 18, 19, 23, 39, 42, 44, 54, 68, 70, 72, 85, 89, 91, 121, 139, 142, 145, 151, 160, 161, 167, 175, 182, 188
 Выпивка 18, 160, 186, 191
 Вышивка 40, 65, 66
- Г**
 Гадания 88, 89, 93, 97, 119
 Гениталии 66, 69, 78, 79, 81, 117
 Герань душистая 21, 40
 Глаза 64, 72, 97, 119
 Говорить, говоренье 59, 71, 73, 94, 110, 165, 170, 182
 Год 20, 22, 69, 71, 117, 120, 172
 Голова 25, 40, 42, 71, 88, 91, 92, 93, 97, 98, 106, 107, 109, 110, 116, 123, 157, 158, 185
 Голос 43, 161
 Голубь 111, 112, 193
 Голый 71
 Гонец свадебный 16, 33, 42, 46, 47, 51, 52, 53, 55, 99, 120, 132
 Горячий 38, 71, 79, 189
 Гость 19, 24, 31, 33, 34, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 51, 54, 60, 63, 72, 85, 86, 91, 93, 96, 97, 99, 105, 116, 121, 151, 164, 171, 172, 182
 Град 64
 Граница 22, 23, 82, 84, 153, 163, 164, 168, 169, 170
- Д**
 Дар, подарки, дарение 18, 19, 20, 23, 25, 40, 43, 44, 54, 56, 57, 61, 69, 70, 72, 74, 79, 80, 83, 85, 87, 88, 94, 95, 96, 97, 98, 106, 116, 117,

- 121, 128, 134, 135, 136, 151, 153,
156, 161, 163, 167, 168, 173, 175,
176, 179, 180, 182, 184, 189, 191,
192
- Два (пара) 34, 36, 37, 38, 40, 64, 87,
92, 107, 108, 109, 115, 119, 138,
143, 158, 174
- Дверь 22, 23, 52, 84, 153
- Движение 24, 166
- Двор 22, 67, 70, 96, 110, 112, 124,
168
- Деверь 16, 24, 36, 37, 38, 40, 41, 42,
43, 44, 45, 48, 50, 54, 55, 72, 79,
80, 82, 109, 119, 120, 175, 193,
195
- Девичник 19, 37, 61, 87, 101, 171, 176
- Девственность 19, 21, 43, 67, 70, 77,
78, 79, 80, 81, 101, 111, 117, 135,
144, 147, 169, 193
- Девушка 20, 23, 30, 33, 34, 35, 36, 38,
41, 44, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
57, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 68, 69,
70, 71, 73, 74, 78, 79, 86, 87, 88,
89, 90, 96, 97, 98, 103, 105, 106,
107, 108, 110, 115, 117, 118, 140,
141, 144, 172, 175
- Девять 99, 105, 106
- Дед 89
- Делить 69, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 97,
101, 106, 114, 117, 119, 121, 122,
144, 156, 175
- Демоны 14, 63
- День 22, 78, 173, 177, 179, 192
- Деньги, см. Монеты
- Дерево 94, 118, 122, 130, 137, 140,
156, 189
- Деревце свадебное 16, 21, 25, 32, 39,
41, 54, 83, 84, 90, 93, 100, 102,
111, 113, 115, 120, 128, 129,
132, 133, 135, 137, 138, 139,
140, 145, 146, 149, 153, 171, 192,
193, 195
- Дети 25, 30, 32, 94, 99, 101, 104, 105,
106, 107, 109, 110, 112, 113, 116,
119, 120, 122, 124, 131, 152, 153,
155, 157
- Диалог 59, 112, 151
- Димитров день 154
- Договариваться, договор 36, 56,
57, 59, 74, 87, 89, 114, 158, 160,
161, 173, 174, 175, 182, 186,
187, 189
- Дорога 32, 134, 168
- Доля 85, 99, 115, 124, 151
- Дом 19, 20, 22, 23, 24, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 52,
54, 57, 60, 63, 64, 66, 67, 68, 70,
71, 72, 74, 77, 84, 85, 87, 89, 90,
91, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 103,
105, 106, 108, 110, 111, 151, 162,
188, 194
- Дочь 48, 67, 77, 80, 141, 155
- Дрова 24, 54, 90, 94, 124, 176, 189, 193
- Друг 38
- Дружка 34, 43, 45, 46, 55, 93, 115,
171
- Дымоход 118
- Дядя 35, 52, 70
- Е**
- Еда, кушанья 18, 21, 38, 54, 72, 90,
91, 172
- Ель 41
- Ж**
- Жатва 24
- Железный 64, 109
- Жена 20, 35, 52, 67, 116, 117, 180
- Женатый/неженатый (холостой)
19, 24, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
53, 58, 86, 90, 96, 102, 103, 105,
107, 110, 115, 123
- Женить, выдавать замуж 67, 86, 87,
119, 166, 169, 172, 173, 184
- Жених 10, 18, 19, 22, 24, 28, 30, 31,
32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 52,
54, 55, 56, 58, 61, 68, 69, 70, 71,

- 72, 76, 77, 78, 81, 82, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 110, 114, 117, 127, 131, 134, 138, 139, 142, 143, 144, 148, 151, 154, 163, 167, 168, 171, 175, 186
- Женщина 25, 34, 36, 37, 38, 39, 50, 53, 58, 63, 67, 75, 76, 78, 79, 86, 91, 92, 93, 95, 99, 101, 104, 106, 107, 110, 111, 119, 128, 144, 152, 156, 179, 192
- Жертвоприношение 97, 118, 163
- Живой/мертвый 32, 42, 69, 105, 106, 144
- Живот 66
- Животные 51, 60, 67, 81, 83, 166, 175, 176
- Жизнь 25, 85, 87, 94, 101, 109, 111, 112, 113, 119
- Жилище 24, 83
- Жито 88, 104
- З**
- Завязывать/развязывать 163
- Загадка 15, 33, 68, 78
- Зажигать, загораться 42, 60
- Закат 64, 146
- Закваска 25, 28, 86, 100, 103, 105, 113, 115, 118, 119, 122, 125, 133, 157, 162, 189
- Заклинание 60
- Замешивать 42, 86, 104, 112
- Запад 26, 27, 57, 82, 194
- Заплетание 10, 19, 37, 54, 85, 91, 123, 134, 152, 164, 176, 179
- Запреты 22, 63, 64, 65, 71, 72, 103, 108, 115, 154, 164, 170
- Запрягать 24
- Засуха 68, 165
- Зачатие 42, 102, 104, 113, 115, 162
- Заяц 81
- Звукоподражание 110
- Здоровье 90, 94, 99, 100, 111, 116, 138, 143, 155
- Зеленый, зелень 21, 40, 41, 65, 66, 120, 138, 145, 155
- Земля 32, 63, 68, 71, 81, 113
- Зеркало 64, 65, 145
- Зерно 25, 68, 102, 104, 105, 112, 113, 114, 125, 126, 145, 188, 189, 195
- Зима, зимний 22, 41, 64, 145
- Змея 111
- Знак 16, 21, 37, 40, 41, 43, 61, 71, 78, 79, 81, 86, 92, 93, 96, 114, 145, 160, 161, 181
- Знаменосец 33, 37, 38, 42, 46, 53, 55, 107, 109, 146, 147
- Знамя свадебное 21, 25, 27, 29, 32, 39, 40, 42, 44, 53, 70, 79, 81, 83, 84, 90, 99, 113, 115, 118, 121, 122, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 151, 159, 174, 175, 187, 195
- Золовка 31, 48, 51, 55, 72, 91, 99, 105, 108, 120, 123, 131, 140, 155, 175
- Золотой, позолота 21, 23, 41, 66, 67, 70, 71, 78, 79, 80, 111, 117, 138, 143, 144, 145, 169, 178, 179, 184, 192
- Зять 35, 166
- И**
- Иванов день 64, 154
- Игра 17
- Известие, весть 52, 53, 78
- Изобилие 25
- Икона 93, 189
- Имя 76
- Источник 20, 22, 24, 42, 44, 85, 92, 94, 106, 108, 120, 123, 124, 166, 170, 174, 188
- К**
- Калач 41, 43, 68, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 102, 103, 111, 114, 122, 123, 127, 145, 158, 167
- Календарные обряды 26, 95, 97, 102, 120, 129, 133, 135

- Календарь 13, 132
 Канун 19, 22, 43, 70, 71, 91, 98, 99,
 102, 105, 106, 127, 128, 139, 147,
 163, 172, 180
 Капюшон 40
 Каравай 12, 25, 72, 85, 87, 90, 95, 96,
 98, 103, 110, 112, 114, 116, 127,
 132, 136, 138, 139
 Катать, катить 104, 109, 116, 124,
 153
 Качать 156
 Кислый/пресный 21, 90, 92, 94, 96,
 99, 100, 101, 102, 105, 117, 126,
 132, 133, 193
 Ковер 41
 Код, коды 15, 20, 21, 22, 25
 Козел 51
 Коитус 79, 104, 109, 153, 162, 168
 Колено 70, 93, 116, 117, 123, 157
 Колодец 41, 71, 146, 153, 167, 170,
 177
 Кольцо 64, 66, 88, 108, 109, 112, 113,
 114, 133, 135, 158, 176, 184
 Колыбель 147
 Колядование 68, 95, 129, 171
 Комната 22, 23, 68, 79
 Конфеты 25, 98, 101, 110, 111, 113,
 153
 Конь 21, 25, 38, 40, 41, 42, 66, 67, 68,
 79, 80, 83, 92, 109, 111, 114, 141,
 142, 169, 170, 193
 Кормить, кормление 25, 67, 68, 89,
 93, 105, 114, 121, 158, 171, 175,
 189
 Корова 68
 Коромысло 114
 Коса 10, 69, 96, 115
 Костер 26
 Кража 39, 67, 68, 70, 74, 122, 134,
 141, 164, 167, 177, 180
 Красноречие 33, 59
 Красивый 52, 78, 104
 Красный 21, 23, 25, 40, 41, 42, 64, 65,
 66, 71, 91, 93, 97, 106, 109, 111,
 112, 115, 117, 130, 138, 140, 143,
 145, 147, 158, 162, 192
 Крест 97, 98, 102
 Крестные родители 26, 31, 32, 33,
 50, 53, 105
 Крещение 27, 71, 116
 Крик 155, 161
 Кровь 78, 79, 81, 156
 Кроить 20
 Круг, круглый 95, 97, 98, 112, 130,
 193
 Крутить, вертеть 106, 122
 Крыша 43, 140, 145, 146, 147
 Кудель 41
 Кузнец 79
 Кукуруза 41, 42, 68, 70, 102, 104, 111,
 112, 133, 138
 Кум, кума 11, 19, 24, 27, 30, 32, 36,
 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 48, 54, 56, 72, 79, 82, 93, 95, 96,
 97, 100, 102, 105, 111, 112, 123,
 127, 130, 131, 134, 139, 146, 153,
 154, 158, 171, 174, 175, 177, 180,
 193, 195
 Кумление 95, 118
 Куница 81
 Курица 21, 25, 66, 69, 70, 83, 93, 94,
 153, 177
 Кусок 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97,
 101, 106, 110, 112, 115, 120, 123,
 134, 167
 Куст 90, 109, 143, 144
- Л**
- Левый/правый 16, 35, 40, 51, 114
 Лента 32, 115, 138, 145
 Лепешка 61, 78, 80, 86, 87, 88, 89, 90,
 91, 92, 94, 97, 98, 100, 101, 102,
 110, 111, 112, 113, 114, 117, 119,
 123, 127, 129, 130, 132, 175
 Лес 24, 54, 124, 176, 189
 Лисица 66
 Лить 23, 122
 Лицо 40, 64, 77, 156

- Лоб 80
 Ломать, преломлять 25, 42, 80, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 98, 99, 100, 103, 106, 110, 112, 122, 124, 126, 128, 129, 134, 146, 147, 151, 153, 156, 160, 170, 175
 Лопата хлебная 25, 107
 Лук 43, 138, 143, 145, 147
 Луна, фазы луны 22, 144, 154
 Любовная магия 119
 Любовь 106, 157, 162, 173
- М**
 Мазать 23
 Мартеница 40, 65, 143, 147
 Масленица 79
 Масло 23, 68
 Матица 122, 124
 Матка 79
 Мать 34, 35, 48, 50, 53, 54, 58, 67, 71, 72, 78, 90, 92, 94, 120, 123, 124, 132, 141, 156, 169
 Медицина народная 147
 Месяц календарный 20, 50
 Медведица 63
 Мельница 104, 105
 Мех 66
 Мёд 20, 23, 44, 90, 92, 101, 106, 113, 114, 117, 121, 153, 170, 173
 Милостыня 16
 Множество 40, 66, 98, 99, 100, 111, 141
 Могила 118
 Молитва 72
 Молодежь 24, 31, 36, 37, 95, 105, 110, 123
 Молодожены, новобрачные 19, 20, 22, 24, 25, 30, 32, 37, 42, 44, 61, 63, 66, 81, 82, 84, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 100, 103, 104, 105, 109, 110, 112, 116, 120, 123, 132, 135, 156
 Молодой/старый 20, 24, 35, 36
 Молодуха 62, 64, 69, 70, 71, 72, 76, 79, 95, 97, 103, 117, 166, 178
- Молоко 68, 162, 176
 Молоть, помол 105
 Молчание 17, 24, 48, 72, 73, 74, 94, 104, 106, 134, 154, 164, 165, 174, 193
 Монеты 25, 40, 41, 42, 43, 53, 58, 64, 65, 66, 69, 71, 81, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 106, 121, 129, 145, 152, 156, 157, 161, 166, 167, 181
 Мор 77
 Мотив 15, 22, 23
 Муж 20, 35, 46, 50, 63, 74, 76, 87, 117, 144, 180
 Мужской/женский 17, 25, 31, 34, 35, 36, 39, 70, 81, 83, 91, 97, 98, 108, 112, 115, 147, 157, 165, 178
 Мужчина 34, 35, 38, 39, 40, 41, 52, 54, 58, 70, 79, 98, 107, 174
 Музыка 24, 43
 Музыкант 43, 106, 120, 121, 132
 Мука 25, 68, 86, 103, 104, 105, 10, 107, 108, 111, 113, 114, 115, 125, 128, 133, 156, 157, 188, 195
 Мыло 72, 157
 Мытьё 91, 110, 124, 156, 170, 174
- Н**
 Нагота 24
 Надгробие 98
 Напитки 20
 Начало/конец 19, 20, 21, 22, 81, 87, 96, 125, 162, 163, 172, 178
 Невеста 10, 16, 17, 18, 9, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 56, 57, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 105, 106, 108, 110, 112, 121, 129, 131, 132, 133, 134, 139, 142, 144, 147, 148, 151, 152, 161, 163, 164, 168, 169, 171, 175, 176, 177, 186, 193, 194

- Невеста, карнавальный персонаж 68
Невинность см. Честность
Неделя 18, 20, 22, 105, 146, 154, 173, 180
Несчастье 43
Николай св. 95, 97
Нить, нитка 40, 41, 66, 91, 106, 111, 117, 138, 140, 143, 147, 162
Нищий 16
Новобрачные, см. Молодожены
Новолуние 22, 144, 192
Новоселье 101
Новый 21, 23, 40, 42, 44, 71, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 85, 92, 94, 103, 104, 113, 118, 124, 137, 154, 162, 178, 192
Новый год 101
Ноги 66, 79, 121, 124
Нож 100, 108, 117, 174, 176
Нос 156
Носки 54, 64, 65, 66, 71
Ночвы 93, 104, 105, 106, 107, 108, 109
Ночь 37, 42, 43, 47, 72, 88
- О**
Оберег 64
Обещать, обещание 23
Обливание 107
Обмен, обмениваться 24, 64, 87, 89, 90, 92, 105, 113, 114, 128, 153, 158, 163, 181, 182, 184, 186, 187, 189, 191
Обручение 18, 49, 59, 62, 64, 65, 67, 69, 88, 89, 93
Обряд 11, 16
Обувь 18, 21, 61, 78, 176, 178, 179
Обувание/разувание 48, 72, 78
Обходить, обход 67, 70, 168
Оглобля 109
Огонь 24, 42, 60, 72, 83, 154, 155
Огород 16, 25, 130
Одежда 21, 24, 25, 26, 40, 41, 62, 65, 66, 70, 71, 72, 83, 97, 106, 107, 108, 109, 155
Одевать/раздевать 42, 72, 73, 83, 92, 96, 107, 110
Одеяло 109
Один 18, 25, 32, 93, 99, 114, 157, 158
Окрашивание 10, 17, 19, 27
Оранжевый 40
Орехи 110, 144, 145
Осел 16, 51, 153, 193
Осень 22, 145
Осыпать 25
Отец 18, 35, 48, 49, 53, 54, 58, 68, 72, 78, 88, 89, 90, 114, 132, 139, 142
Отказ 87
Открывать/закрывать 20, 40, 108
Очаг 22, 23, 60, 84, 93, 108, 118, 121, 153, 155
- П**
Палка 43, 91, 109, 138, 143, 144, 147
Пара супружеская 24, 35, 36, 37
Парень 23, 30, 35, 47, 51, 53, 57, 60, 62, 65, 67, 70, 73, 86, 88, 90, 96, 102, 115, 120, 134, 172
Пасха 72, 95, 97, 102
Пепел 96, 102
Первый/последний, впервые 20, 22, 23, 32, 37, 43, 44, 52, 57, 64, 67, 79, 85, 86, 91, 94, 97, 98, 101, 102, 103, 10, 107, 109, 118, 119, 120, 124, 144, 155, 165, 177, 178, 179, 183, 192
Перекрёсток 87, 124
Переодевание 41
Переход (обряд) 11, 23, 24, 39, 62, 63, 71, 83, 84, 100, 103, 140, 151, 163, 164, 165, 167, 170, 179
Переходить 32
Перец 20, 41, 42, 93, 138
Перо 65, 148
Песня, пение 10, 12, 15, 17, 21, 33, 36, 70, 90, 91, 106, 107, 108, 110, 112, 122, 126, 134, 140, 147, 151, 159, 169, 175

- Пёстрый 23, 65, 88, 104, 111, 132, 178, 192
 Петка Параскева св. 95, 97, 154
 Петух 21, 25, 36, 39, 40, 42, 45, 66, 69, 70, 79, 83, 90, 99, 115, 121, 143
 Печь 103, 109, 110, 124, 130, 134
 Пир свадебный 19, 20, 32, 34, 47, 69, 100, 118, 124, 128, 162, 172
 Пить, поить, питье 20, 74, 90, 92, 93, 114, 118, 122, 176, 186
 Пища 26, 72
 Плакаты 43, 68
 Платить, плата 44
 Платок 40, 41, 42, 65, 66, 80, 8, 110, 143, 144, 157, 158, 161, 162, 166, 170, 189
 Платье 66, 80, 108
 Плач невесты 189
 Плетеный 95, 96, 115, 132, 135, 138, 178
 Плеть 118
 Плечо 40, 67, 96, 109, 123, 124
 Плодовитость 104, 143, 155
 Плодородие 100, 104, 107, 111, 118, 124, 143, 152
 Плоды, сухофрукты 102, 138, 156
 Плул 68
 Плющ 21, 25, 138, 143, 145, 158
 Повар 33, 53
 Повитуха 157
 Повторение 86, 103, 105, 144, 154
 Погребальная обрядность 24, 71, 72, 118, 129, 165, 170, 171
 Подкова 98
 Подковыгать 67, 79, 170
 Подол 71
 Подруга, дружка 34, 37, 53, 92, 94, 108, 129, 138, 140
 Поезд свадебный 12, 19, 23, 32, 34, 38, 44, 47, 91, 92, 107, 118, 128, 165, 171, 176
 Покойник 24, 63, 189
 Покровитель 111
 Покрывало 21, 63, 64, 65, 66, 68, 76, 80, 104, 106, 116, 117, 133, 143, 146
 Покрывать 23, 24, 27, 72, 163
 Пол биологический 109, 110, 119, 138
 Поле 80, 111
 Полнолуние 22, 192
 Полный/ущербный, пустой 25, 68, 92, 107, 112, 152, 154, 162, 192
 Полотенце 40, 41, 71, 86, 93, 110, 143, 146, 161
 Полотно 152, 155
 Поминки 26, 97, 98, 132, 165
 Помолвка 18, 20, 27, 37, 38, 51, 53, 54, 57, 59, 61, 64, 65, 69, 74, 85, 87, 88, 89, 90, 97, 101, 102, 103, 111, 114, 115, 117, 118, 120, 123, 127, 128, 133, 134, 135, 152, 154, 160, 161, 162, 167, 168, 173, 174, 177, 178, 180, 181, 182, 188, 195
 Понедельник 20, 47, 94, 128, 144, 146, 173, 178
 Порог 19, 22, 23, 68, 84, 93, 116, 124, 142, 145, 153, 156
 Посаженные родители 12, 19, 26, 27, 31, 36, 45, 46, 48, 53, 73, 86, 91, 93, 96, 97, 99, 103, 120, 139, 195
 Посещение 20, 24, 37, 72, 85, 89, 91, 94, 95, 101, 102, 120, 155, 165, 167, 168, 172, 178, 188, 192, 194
 Пословицы, поговорки 15, 32, 72
 Посох 41
 Пост 22, 64
 Постель, ложе 19, 93, 100, 101, 116, 123
 Потолок 107, 121, 139, 153, 156
 Потомство 67, 70, 81, 88, 91, 109, 112, 116, 124, 152, 157, 162
 Потусторонний мир 67, 79, 165, 170, 171
 Пояс, опоясывать 23, 24, 42, 57, 65, 91, 108, 109, 121, 143, 158

- Правый/левый 25, 39, 40, 41, 51, 79,
90, 96, 114, 115, 117, 119, 123,
124, 144, 145, 158, 165
- Праздник 22, 89, 95, 97, 102, 128
- Пресный 21
- Приглашать, приглашение 34, 41,
44, 47, 51, 52, 54, 55, 84, 85, 86,
89, 91, 92, 99, 107, 117, 127, 130,
134, 153, 153, 160, 164, 171, 174,
175, 177, 179, 182, 189, 191, 193
- Приговоры 21, 151
- Приданое 12, 18, 19, 34, 35, 38, 42,
44, 47, 50, 53, 54, 70, 71, 73, 84,
91, 108, 120, 121, 135, 151, 152,
160, 167, 171, 176, 182, 188
- Притолока 23
- Причастие 67
- Проводы невесты 16, 34, 37, 52, 91,
147, 164, 166, 167, 168, 179
- Продавать, продажа 67, 160
- Проклятье 32
- Пространство 17, 22, 39, 63, 67, 74,
84, 151, 164, 165, 168, 171
- Протаскивать 43
- Прощание 19, 134, 159
- Прощение 72, 84, 85, 92, 94, 153,
158, 164, 174, 177, 178, 180
- Прутья 65
- Прядение 20, 94, 124, 178
- Прялка 41
- Птицы 102, 133, 137
- Пустой 92
- Путь 22, 23, 67, 79, 90, 92, 120, 124,
125, 164, 165, 168
- Пчелы 69
- Пшеница 53, 113, 156, 176
- Пятница 20, 105, 128, 139, 144, 154
- Пять 91, 99, 107, 137, 138
- Р**
- Раздавать, раздача 72, 88, 90, 91, 92,
93, 94, 96, 98, 106, 119, 120, 157
- Распорядитель свадьбы 31, 33, 36,
39, 44, 49, 50, 53, 72, 81, 139, 195
- Растения 21, 97, 111, 113, 143
- Вечнозеленые 21, 32, 138, 139,
140
- Апотропеи 21
- Расти, рост 22, 100
- Ребенок 13, 27, 35, 36, 41, 42, 43, 44,
46, 48, 50, 55, 67, 68, 70, 71, 72,
86, 87, 88, 91, 92, 93, 97, 100,
102, 109, 113, 115, 124, 131, 147,
161
- Первый 20, 22, 71
- Последний
- Новорожденный 24, 63, 86,
102, 115, 116, 129, 171
- Река 22, 24, 92, 145, 170, 177
- Родинная обрядность, родины 14,
85, 107, 115, 157
- Родители 24, 34, 37, 38, 39, 40, 42,
48, 57, 58, 59, 67, 70, 72, 73, 80,
85, 89, 95, 101, 102, 103, 107,
111, 120, 123, 124, 127, 128, 134,
151, 172, 175, 178, 181, 189
- Родственники, родные, родство 18,
19, 20, 23, 24, 26, 30, 31, 33, 34,
35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 47,
49, 54, 56, 58, 60, 63, 67, 70, 72,
76, 82, 85, 86, 88, 90, 91, 95, 99,
106, 114, 120, 140, 144, 155, 161,
164, 168, 174, 179
- Рождение, роды 22, 63, 72, 85, 86,
88, 93, 94, 100, 102, 104, 109,
112, 115, 120, 124, 143, 157, 161,
162, 178
- Рождество 129, 154
- Рождество Богородицы 95
- Роженица 51, 53, 63, 77, 167
- Роза 41
- Рубаха 24, 37, 43, 54, 67, 70, 71, 79,
81, 144, 156, 157, 170, 175
- Рука 24, 36, 40, 41, 42, 43, 59, 65, 66,
73, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 104,
108, 110, 114, 115, 117, 118, 119,
123, 124, 141, 145, 157, 158, 170,
176, 185, 193

- Рукавицы 64, 65, 66
 Ручей 22
 Рыхлить 23, 60
 Ряженный, ряжение 16, 19, 31, 38, 39, 42, 46, 47, 50, 53, 68, 78, 107, 175, 178
- С**
- Сад 16, 25
 Самшит 21, 40, 104, 138
 Сват, сваха 12, 16, 19, 36, 37, 38, 41, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 80, 86, 88, 89, 91, 104, 105, 106, 114, 118, 120, 127, 129, 132, 135, 140, 155, 156, 161, 166, 167, 169, 175, 177, 180, 181, 186, 193, 195
 Сватать, сватовство 12, 18, 30, 47, 50, 61, 69, 74, 85, 86, 87, 90, 104, 132, 135, 160, 161, 167, 168, 174, 175, 181, 183
 Свекровь, свёкор 18, 35, 43, 48, 66, 68, 69, 70, 72, 78, 79, 80, 88, 89, 90, 91, 106, 116, 122, 128, 140, 142, 147, 152, 154, 157, 170, 170, 175, 179, 189
 Сверло 106, 108, 153
 Свеча 25, 44, 68, 109, 139, 158, 189
 Свой/чужой 22, 23, 25, 39, 63, 64, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 84, 85, 164, 171
 Связывать, связывание 24, 114, 146, 158
 Святки 22
 Святой 32, 175, 189
 Священник 18
 Сглаз, порча 46, 64, 66, 80, 118
 Сговор свадебный 12, 18, 56, 59, 87, 104, 186, 187
 Сев 101, 105
 Север 26, 27, 56, 57, 194
 Седло 41, 68, 109, 114
 Село 18, 22, 23, 43, 58, 72, 86, 88, 89, 91, 113, 123, 168
- Семейные обряды 10, 11, 14, 26, 27
 Семена 70, 72, 153, 156
 Семь 99, 106, 107
 Семья 18, 33, 37, 57, 60, 64, 72, 76, 77, 81, 84, 90, 91, 100, 102, 104, 105, 107, 111, 115, 125, 137, 158, 162, 180, 189
 Сердце 157
 Серебряный 64, 65, 66, 67, 97, 156, 184
 Серьги 70, 88
 Сестра 31, 33, 35, 40, 50, 51, 55, 73, 89, 91, 108, 109, 173
 Сеять, засевать (ригуал) 20, 68, 70, 105, 113
 Синий 66
 Сирота 41, 103, 106, 144, 152
 Сито, решето 25, 68, 104, 105, 108, 110, 121, 138, 140, 156, 157
 Сказка 79, 81, 133
 Скалка 25, 109, 156
 Скатерть 118
 Скот 43, 58, 77, 111, 156, 160
 Сладкий, сладости 19, 20, 21, 23, 24, 41, 44, 45, 54, 71, 78, 85, 89, 92, 93, 101, 111, 113, 118, 132, 135, 170, 171, 191, 193
 Сладкий/пресный, горький, кислый 25, 38, 101
 След 81
 Слепота 170
 Слива 41
 Смерть 24, 63, 85, 86, 165, 170
 Смех, смешить 31, 33, 38, 53
 Смотрины, осматривать 18, 59, 172, 177, 183
 Снимать/надевать 20, 45, 80, 81, 110, 120, 146, 151, 152, 154, 156, 163, 164, 174, 175, 179, 189
 Сноха, невестка 76
 Соглашение, соглашаться 87, 91, 186, 187
 Соединять, соединение 24, 25, 59, 61, 77, 81, 85, 87, 92, 105, 113,

- 115, 119, 120, 134, 147, 151, 158,
164, 167, 174, 185, 189
- Солнце 95, 106, 111
- Солома 27
- Соль 88, 89, 91, 92, 94, 158
- Сон, толкование сна 119
- Сосед 24, 34, 35, 95
- Состязание 53
- Спасов день 64, 72
- Спать 71
- Спина 64, 9, 108, 123, 154
- Среда 19, 20
- Старший/младший 33, 35, 40, 47, 50,
51, 73, 87, 109, 116, 173, 178
- Старая дева 73, 86, 167
- Старый/молодой 52, 58, 67, 86, 110
- Старый сват 31, 33, 35, 38, 39, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 48, 57, 82, 95, 99,
103, 120, 131, 139, 140, 144, 146,
147, 195
- Стефан св. 102
- Стол 35, 39, 87, 90, 91, 92, 93, 96, 121,
141, 146
- Столик трапезный 108
- Сторожить 52
- Сторона света 68, 146
- Суббота 19, 20, 71, 105, 124, 127, 139,
165, 180
- Судьба 14, 109, 124
- Сума, горба 40, 91, 116
- Сундук 54, 70, 91, 120, 121, 122, 176
- Супруг, супруга 24, 31, 39, 40, 49, 50,
54, 72, 85, 87, 105, 106
- Сутки 22, 64, 154
- Сухофрукты 25, 106, 111, 138, 145
- Счастье 68, 69, 85, 87, 89, 92, 94, 105,
110, 119, 145
- Сын 48, 155
- Сырой/вареный, печеный 25, 102,
105
- Т**
- Табу 76
- Тайный/явный 18, 57, 183
- Талия 24
- Танец, танцевать 17, 20, 24, 36, 37,
63, 90, 91, 95, 98, 107, 122, 123,
124, 126, 178, 189
- Телега 124
- Тело 70
- Тесто 54, 86, 90, 96, 97, 99, 101, 102,
103, 104, 105, 107, 108, 109, 110,
113, 115, 118, 122, 124, 125, 126,
132, 133, 155, 162, 168, 188, 195
- Тесть 47, 50, 124, 160, 167
- Тетя 35, 50
- Тёща 18, 23, 78, 102, 128, 153, 167
- Тишина 24, 170
- Ткань 44
- Тодоров день 64, 67, 72, 178
- Толока 71
- Топор 108
- Торг 89, 160
- Травы 40, 104
- Трапеза 33, 39, 44, 66, 69, 88, 93, 96,
98, 99, 100, 114, 116, 121, 123,
124, 127, 140, 151, 160, 161, 177,
178, 185, 189, 193
- Три, трижды 18, 41, 42, 46, 68, 70,
86, 87, 92, 94, 96, 98, 99, 105,
106, 107, 109, 116, 118, 120, 122,
126, 137, 138, 143, 145, 146, 153,
157, 189
- Тростник 112
- Труба печная 93, 97, 123
- Туфли 40, 42, 44, 79, 92, 165
- У**
- Угли 23, 60
- Угол 64, 72, 107
- Угощение, угощать 18, 19, 20, 24, 34,
47, 53, 54, 57, 85, 90, 91, 92, 129,
160, 165, 171, 172, 173, 174, 175,
179, 180, 189
- Удача 22
- Ужин 98, 177
- Уздечка 68, 142
- Украшения, украшать 21, 24, 25, 40,

41, 42, 66, 67, 69, 70, 71, 78, 80,
88, 91, 96, 100, 101, 102, 104,
108, 109, 111, 112, 120, 122, 125,
126, 132, 135, 138, 139, 140, 143,
145, 146, 151, 165, 175, 179, 181,
192
Умывать, умывание 24, 156, 165,
177
Уничтожение 20, 81, 146
Урожай 64, 68, 77, 113, 119, 157
Утварь 26
Утро 20, 124

Ф
Фартук 41, 47, 65, 68, 121, 128, 142,
153, 156, 158
Фата 20, 23, 27, 36, 41, 76, 80, 81, 83,
108, 110, 120, 146, 147, 153, 154,
156, 164, 174, 189
Фертильность 107
Фляжка 40, 41, 71, 83, 90, 91, 99, 105,
115, 121, 160, 175, 186, 193
Фёдор св., см. Тодоров день

Х
Хлеб 12, 16, 18, 19, 21, 23, 24, 25,
27, 28, 29, 32, 35, 37, 41, 43, 44,
50, 51, 54, 55, 67, 69, 72, 83, 84,
85, 89, 90, 91, 92, 93, 103, 109,
110, 111, 117, 122, 124, 126,
127, 129, 131, 144, 148, 149,
153, 155, 157, 168, 170, 176,
188, 189, 195
Антропоморфный 90, 96, 118,
120
Хна 10, 17, 19, 27, 122, 176
Ходить 101
Хозяйство 18, 59, 68
Хомут 124
Хорёк 81
Хоро, хоровод 20, 43, 70, 90, 91, 95,
98, 107, 110, 116, 124, 145, 156,
162, 177
Хромой 79

Ц

Цвет 21, 65, 66, 155
Цветы, цветение 21, 32, 40, 41, 42,
65, 66, 78, 96, 102, 104, 120, 135,
138, 139, 140, 141, 169, 189
Целовать 90, 92, 94, 121, 122, 153,
161, 179, 193
Целый/нецелый, начатый 21, 23,
72, 80, 81, 87, 99, 104, 105, 117,
132, 152, 153, 162, 192
Церковь 19, 22, 32, 38, 39, 71, 72, 73,
87, 90, 92, 119, 121, 123, 124,
177, 178, 191
Цирюльник 33
Цыплята 81, 104

Ч

Чашка 25, 50, 91, 92, 94, 111, 114,
169
Черный 40, 112, 170
Черешня 41
Четверг 20, 105, 139, 144
Чеснок 21, 40, 64, 145, 147
«Честность»/«нечестность»
невесты 31, 37, 43, 77, 80, 81, 83,
121, 135, 147, 153, 155, 163, 170,
192
Четный/нечетный 99, 143
Чины свадебные 12
Чистый/нечистый 63, 71, 73, 76, 77,
78, 80, 103, 104, 132, 154
Чучело 51

Ш
Шаги 86
Шапка 40, 41, 42, 47, 108, 157
Шафер 31, 33, 34, 41, 48, 50, 53, 86,
90, 91, 92, 94, 95, 98, 99, 103,
106, 107, 108, 110, 115, 123, 131,
139, 140, 144, 146, 147
Шаферка 107
Шерсть, шерстяной 40, 41, 58, 65,
71, 111, 112, 130
Шея 40

Шиповник 109, 143, 144, 145

Шить, шитье 18, 20, 57, 90, 94, 112,
124, 162, 179

Штаны 166

Шуба, тулуп 66

Э

Эпидемия 77

Ю

Юг 26, 27, 56, 194

Юрьев день 64, 72, 95, 102

Я

Яблоко, яблоня 32, 69, 70, 71, 78,
106, 110, 113, 137, 138, 140, 141,
143, 145, 146, 147, 148, 169

Яичница 18, 175

Яйцо 97

Ярмо 24, 108, 109, 158

МОТИВЫ

Богатство, изобилие 23, 65, 113,
150, 157, 191

Движение, путь 191

Договор, сговор 23, 74, 82, 181, 191

Доля 84

Заквашивание 23, 113, 125, 162

Замешивание 23, 162

Запекание 162

Засевание 23, 113

Кража 23, 74, 82, 191

Купля-продажа 23, 60, 74, 82, 141,
145, 181, 186, 187, 189, 191

Молчание 23, 191

Обмен 23, 82, 113, 181, 189, 191

Переход 23, 24, 30, 74, 82, 83, 189,
191

Плодородие, плодovitость 25, 63,
65, 66, 67, 68, 69, 84, 141, 149,
150, 156, 157, 191

Сладость (жизни) 113, 149, 170

Соединение 24, 84, 113, 150, 157,
191

Строительство 23, 60, 62, 163

Целостность 149

Научное издание

ЕЛЕНА СЕМЕНОВНА УЗЕНЁВА

БОЛГАРСКАЯ СВАДЬБА:
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Издательство «Индрик»

Редактор-корректор *Т.И. Томашевская*
Оригинал-макет *Ю.Е. Рычаловская*

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
(ОКП) — 95 3800 5

Формат 60×90 ¹/₁₆. Печать офсетная.
18,5 п. л. Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

