
А.В. ГУРА

**О СПЕЦИФИКЕ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ ОДНОЙ
АРХАИЧЕСКОЙ СЛАВЯНСКОЙ ЗОНЫ:
СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД СЛОВЕНСКОГО ПРЕКМУРЬЯ**

В плане реконструкции древнейшей славянской культуры роль словенского и, в частности, прекмурского этнографического и языкового материала неоченима. Небольшой периферийный словенский ареал сосредоточил в себе значительное число славянских архаизмов, отчасти скрытых за позднейшими культурно-религиозными наслоениями и инновациями и изменивших со временем иногда до неузнаваемости свой облик и смысл.

Словенская лексика вносит вклад в реконструкцию древнейших славянских мифологических представлений. Так, словенский демоним *tokoška*, относящийся к колдунье, является важным (наряду со словенским гидронимом *Mokoš* и одноименным хорватским антропонимом) южнославянским реликтом, дополняющим восточно- и западнославянские данные (демонимы рус. *мокоша*, *мокуш*, *мокош*, чеш. *takeš*, словац. *tokeš*, ругательства рус. *мокосья*, чеш. *tokeš*, русские, чешские, польские, полабские, лужицкие топонимы) и позволяющим признать праславянский статус имени **Mokošь* как единственного женского божества славянского язычества, упоминаемого в списке «Владимировых богов» (Топоров 1995: 209; ЭССЯ 19: 131–134; Łuczynski 2012: 10–11). Вся эта разрозненная, отчасти семантически сниженная архаическая лексика, локализованная во всех трех славянских языковых группах, складывается в картину дискретных и точечных ареалов, носящую следы сильного разрушения.

Словенская лексика *ir* ‘омут’ и производное *irin* ‘водоворот’ играет ключевую роль в этимологической реконструкции связанного с водой

DOI: 10.31168/91674-564-1.9

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

значения вост.-слав. *ирей* (*вырей*) как мифического, потустороннего пространства, куда через водную преграду (омут, водоворот, колодец и т. п.) уходят на зиму птицы, обычно воплощающие собой души умерших (ЭССЯ 8: 236–237; Безлай 1977: 18; Bezljaj 1977: 212).

Еще один пример, выделяющий словенскую традицию на фоне южнославянской и соотносящий ее с западно- и восточнославянскими, касается масленичного обычая волочения «колодки». При всем отличии разновидностей этого обычая у словенцев от западных и восточных славян, вызванном позднейшим немецким влиянием, словенская традиция, и особенно прекмурское *borovo gostiivanje* – «свадьба» с сосной как символическим субститутом брачного партнера, высвечивает глубинные истоки этого обычая, уходящего корнями к архаическому представлению об общности продуцирующей символики, лежащей в основе сексуально-брачных отношений человека и пахоты или боронования земли, и, по всей видимости, вскрывающего древние славяно-балто-германские связи, поскольку сходные обряды существуют у немецкоязычных народов, у литовцев и отчасти латышей. Обычай типа «колодки» известны у южных славян только в Словении, на словенско-хорватском пограничье и у градищанских хорватов Австрии, у западных славян – в центральной и западной Словакии, в восточной Моравии, в центральной и юго-восточной Польше, а у восточных славян распространены неравномерно на юго-востоке и, реже, на западе Украины, спорадически в северной и северо-восточной Белоруссии, а также в западной и южной России. Диапазон параллелей прекмурского обычая с деревом (поленом) как брачной парой уже: он включает лишь отдельные восточнославянские соответствия и совсем слабые отголоски в западнославянской среднечешской традиции (Агапкина 2002: 209–244).

1. Рассмотрим теперь, как в плане соотношения архаики и инноваций выглядит на общеславянском фоне свадебный обряд Прекмурья, крайней северо-восточной области Словении, граничащей с Хорватией, Венгрией и Австрией. Прежде всего он демонстрирует близкие связи с соседней, родственной хорватской традицией, в меньшей степени – с другими южнославянскими, причем по мере удаления в этом южнославянском пространстве на восток сходжений как правило становится меньше и они ослабевают. Примером может служить использование свиного корыта, с которого прекмурская невеста раздавала детям остатки свадебной еды (Novak 1935: 67; Ložar-Podlogar 1973: 144; Одранцы, Rešek 1983: 42) и в котором в Прекмурье и Хорватии волочили на масленицу засидевшихся женихов и невест или заставляли их тащить такое корыто (Агапкина 2002: 222–223, 242; Агапкина 1999: 543; Календарные обычаи: 247; Šarf 1982: 93). Общность целого ряда

словенских диалектных и этнокультурных явлений с хорватскими соседнего кайкавского ареала неоднократно отмечалась исследователями (см., напр.: Куркина 1976: 129). Именно в таком сочетании у общей словенско-хорватской традиции обнаруживаются многочисленные связи с западнославянской и, шире, западноевропейской народной культурой (Плотникова 2004: 309).

Прекмурским названиям обручения *zaroka*, *zaročka*, *zaročki* близки хорватские и сербские *zaruki*, *zaruка* (Žalik 2010: 16; Камовцы, Белтинцы, соб. запись; р-н Белтинцев, Zadravec 1970: № 132; Гура 2012: 385, 410–411); прекмурским наименованиям посаженной матери *posnehalja*, *posnejalja*, *posnejalka* и т. п. (от *sneha*, *sneja* ‘невеста’) – хорватские *posnehalja*, *posmikalja*, *posneš*, *posnešala*, *posnašnica* и боснийско-сербское *posnešnica* (Прекмурье, Žalik 2010: 18, Novak 1935: 65, 66; Горни Петровцы, Стреховцы, Турнище, соб. запись; Турнище и окрестные села, Nemes 1973: № 311, 312; Белтинцы и окрестности, Zadravec 1970: № 311, 312; Богоина, община Моравске Топлице, ЕАЈ, аG 222/222: № 122.6f; Велика Недеља, Штирија, ЕАЈ, BG 321/412: № 122.6f; Ганчани, Мауџес 2017: 10, 39; Ковачевцы, Rožnik 1981: 232; Гура 2012: 118, 185, 293, 330, 445; Плотникова 2017: 410, 411); прекмурскому названию первого после свадьбы посещения невестой своих родителей *prvešče* – сходная терминология этого обряда у других южных славян, за исключением болгар (Novak 1935: 67; Zadravec 1970: № 822; Nemes 1973: № 822; Дольня Бистрица, соб. запись; Гура 2012: 534–536).

Дубовую палку, на которой прекмурская невеста приносила к жениху свой *bosman* – узел со свадебным хлебом, разрубали пополам и перебрасывали через крышу дома жениха (Ložar-Podlogar 1973: 133, 143). Так же у южных славян вплоть до западной Болгарии поступали с предметами, наделяемыми брачной и продуцирующей символикой, – яблоком, решетом или ситом, пригоршней жита, орехами и т. п., в частности, для того, чтобы у молодой были легкие роды (Гура 2012: 308, 481–482; ЕАЈ; Петровић-Савић 2009: 58, 96; Благојевић 1971: 479; Трефилова 2006: 261).

Прекмурскому «позвачину» (*pozvačín*), приглашающему гостей на свадьбу, наиболее соответствует свадебный «чауш», известный в Хорватии, Боснии, Черногории, Сербии, Македонии и южной Болгарии (в Родопах) (см.: Novak 1942: 48; Узенева 2001: 576–577). Он тоже сочетает в себе шутовские и апотропейные функции, может приглашать гостей и бывает церемониймейстером. Лицо «позвачина» скрыто лентами, а у «чауша» бывает вымазано сажей. У обоих имеются сумка, фляга с вином, ленты и предметы от сглаза и злых духов: павлиньи перья на шляпе, колокольчики, рожок или труба, топорик и т. п. Прекмурский *pozvačín* имеет также внешнее сходство с карнавальным (мас-

леничным) персонажем «курентом» из окрестностей Птуя в соседней равнинной части Штирии: у него тоже имелись колокольчики, разноцветные ленты и палка с прикрепленной на конце ежовой шкуркой.

Обычай класть невесте в подол хлеб *bosman* в виде младенца тесно соприкасается с аналогичным по смыслу широко распространенным у всех южных славян обычаем давать ей маленького ребенка, в западном (словенско-хорватском) и в периферийном южном (юговосточно-сербском и македонском) ареалах – сажать ей на колени (Orel 1943: 41; Плотникова 2004: 170–177, 315, карты II-2-4, III-6).

Наконец, отметим еще одно из наименований сватов (сватающих невесту), общее для южнославянской традиции в целом, включая прекмурскую: словен. *prosce*, хорв. *prosci*, *prošci*, серб., черногор., босн. *pro-saц*, *просци*, болг. *просец*, *просци* (Гура 2012: 147).

2. Дополним кратко очерченные хорватские и южнославянские параллели прекмурской свадебной традиции еще более отчетливыми словацкими соответствиями с ней. В этом ареале интересно проследить, как в связи со свадебным хлебом «босманом» (*bosman*), символизирующим младенца (Св. Юрий об Щавницы, Orel 1943: 32), выражается мотив внебрачного ребенка и соответствующая репутация невесты. На севере прекмурской области Горичко этот хлеб называется *fötiv* (из венг., букв. ‘внебрачный ребенок’). В области Долинско «крещение» хлеба «босмана» как младенца сопровождалось ритуальным диалогом на тему неизвестно откуда взявшегося ребенка – намек на его внебрачное происхождение (Nemes 1973: № 632). Мотив внебрачных отношений обнаруживается у градищанских хорватов в связи со свадебным хлебом *vrtanj*: если невеста выходила замуж беременной, говорили: *vrtanj se spalio* [«вртань» сгорел] (Плотникова 2016: 137). У хорватов Моравии калач *vrtaj* имела право бросать назад через голову только невеста, сохранившая девственность (Večerková 2007: 155). А у словаков Нитры на следующий же день после венчания кухарка несла на спине завернутый в полотно свадебный хлеб *radostnik*, говоря, что несет невестиного ребенка (т. е. фактически рожденного до брака) (Janik 1906: 92).

Другой прекмурский свадебный хлеб – *vrtanek* – был кольцеобразным, тоже плетеным, но небольшим, и лишь иногда, как «босман», – плетеным продолговатым и достаточного размера для дележа между свадебными гостями (Žalik 2010: 119–120; Ložar-Podlogar 1973: 130). Утром молодая шла по воду и скатывала *vrtanek* под гору, чтобы быть такой же проворной, как быстро катящийся калач. Кто-либо из детей ловил и забирал его себе (Ložar-Podlogar 1973: 143–144). У словенского «вртанека» из Прекмурья и соседнего Порабья имеются соответствия с аналогичным хлебом градищанских хорватов. Так, в австрийском

Бургенланде невеста приносила в дар приходскому священнику украшенный розмарином *vrtanj* для получения благословения на замужество (Плотникова 2016: 137); в венгерском Хорватском Жидане украшенный *vertanj* относили из дома невесты священнику (Плотникова 2017: 411), а у словенцев Порабья (на территории Венгрии) невеста по пути к священнику раздавала калачики типа «вртанков» детям, а самому священнику дарила полотенца (Ložar-Podlogar 1973: 123). У градищанских хорватов Венгрии большие плетеные «вертани» делили и угощали ими зрителей возле церкви (Плотникова 2017: 410), а у словенцев на севере Прекмурья *vrtanke* раздавали детям по дороге к венчанию (р-н Кузмы, Šerpujak 1970: № 453). Наконец, хлебцы *vrtányu* в западной Словакии бросали по возвращении от венчания детям возле дома (р-н Трнавы, Leščák 1996: 231).

Имеются словацкие параллели к прекмурской традиции в несколько более широких рамках. Так, прекмурский обычай надевать на горлышко бутылки вина кольцеобразный хлеб *vrtanek*, или *perec* (Горни Петровцы, соб. запись), сходен в символическом отношении (соотнесенностью с сексуальным актом) с южнославянским, в частности, болгарским обычаем надевать свадебный калач на сосуд с вином или на руку невесте, а также на свадебное знамя, на шею петуху (Янева 1989: 37, 59, 60; Узенева 2005: 137; Вакарелски 1935: 380). У хорватов среди мужчин, сопровождавших невесту в дом жениха, посаженный отец шел, надев на руку *vrtanj* (Плотникова 2016: 138–139). У градищанских хорватов Венгрии надевали *vrtanj* на небольшой бочонок (Хорватский Жидан, Плотникова 2017: 411), а у словаков Текова – калач *mrvaň* на горлышко бутылки (Leščák 1996: 143), у словаков Зволена – калач *prevartuch* или *pleteneč* на руку невесте (Leščák 1996: 99). Ср. также украинский обычай надевать венки на руки парням и девушкам, которые ходят приглашать гостей на свадьбу (Гура 2012: 292).

В некоторых селах Прекмурья (в Богоине, Ганчанах) на свадебном знамени имелось насаженное на древко яблоко, так же как у всех южных славян, у словаков и у чехов Моравии (Богоина, ЕАЈ, аG 222/222: № 122.6j; Ганчани, Rešek 1983: 40; Гура 2012: 272).

Приведенные словацкие параллели подтверждаются данными лингвистической географии. Из аналогичных языковых соответствий можно упомянуть, например, название окна слав. **ob(v)loky* – одну из важнейших изоглосс, объединяющих среднесловацкий диалект с западно-южнославянскими языками: словен. прекмур. *òblok*, хорв.-кайк. и чак. *oblok* и ср.-словац. *oblok* (Куркина 1992: 130).

3. Собственно прекмурско-словацкие параллели существенно выделяются на общем фоне. К чисто словацким соответствиям относится двойное назначение и двойственная, свадебно-крестинная

символика хлеба *bosmana*. В Прекмурье и в восточной Штирии это плетеный хлеб, продолговатый или круглый, наделяемый символикой деторождения. Женщины приносили *bosman*, держа его в руках, как держат маленького ребенка (Orel 1943: 28). Такой хлеб «крестили» и нарекали именем *Pojedež* (Orel 1942: 102–103) или именем *Načetek* и фамилией *Pojedek* (Orel 1943: 28, 43, 62), потому что его починают, когда делят, а затем поедают. В юго-западной Словакии, в окрестностях Нитры и в районе Турьца, где этот хлеб тоже был продолговатым и плетеным, он использовался как на свадьбе, так и при крещении младенца и носил название *bosman* (или же *bosvan*, *boslan*). На свадьбах словаки выражали надежду на то, что за свадебным хлебом «радостником» через год последует крестинный хлеб «босман» (т. е. родится ребенок). Добавим, что *bosman* как крестинный хлеб известен и в восточной Штирии: крестная приносила его на крестины в подарок матери новорожденного (Orel 1943: 47–48).

Севернопрекмурско-порабский термин *zvač* для лица, приглашающего на свадьбу (Pšajd 2014: 68; Kozar-Mukič 1984: 69; Dravec 1974: 172; Truhan 1970: № 164, 173, 178; Ložar-Podlogar 1973: 137, 144; Pšajd 2014: 63, 65, 70, 71, 74–76; Žalik 2010: 17, 24; Kočar 1970: № 164, 165, 438), дает четкое соответствие с западными и отчасти центральными регионами Словакии, где этот термин также фиксируется (нитран., тренчин., теков., зволен., гонт. *zváč*) (Гура 2012: 277, 280, 427). Однако соответствия с прекмурской традицией у словаков достигают иногда крайних восточных регионов Словакии. Так, в Прекмурье при встрече молодых после венчания невесте под ноги катили яйцо, на которое она наступала, чтобы родить так же легко, как она раздала яйцо (Rešek 1983: 36; Zdravec 1970: Dodatek 1). Сходные по значению ритуалы с разбиванием невестой яйца известны в Земплине, на востоке Словакии (Leščák 1996: 60, 280).

Как сложились словенско-словацкие параллели, как шло распространение сходных форм, их взаимообмен, сказать трудно, потому что в каждом конкретном случае следует учитывать целый ряд разных факторов. Так, например, широко известному у словаков названию посаженной матери *široká* (Гура 2012: 116, 118–120 и др.) соответствует ее наименование *mati ta široka*, изредка встречающееся в западной Штирии и восточной Каринтии (Komorovský 1976: 101; зап. Штирия, община Солчава на границе с Австрией, Ramovš 1992: 107), что может говорить в пользу словацкого влияния на словенскую традицию. Однако распространенность семантически родственных названий посаженных родителей как «толстых», «тучных», «полных» у словенцев восточной Штирии (Orel 1942: 99–101) и у других южных славян западной зоны (напр. словен. *debela mati*, хорв. и серб. *debeli kum*, *дебела кума* и т. п. – Гура 2012: 115–116, 118, 783) способна поколебать очевидность такого утверждения,

поскольку обе группы терминов, имея общую семантическую основу, могут иметь и общий источник происхождения.

Взаимное разувание молодыми друг друга перед брачной ночью объединяет прекмурских словенцев со словаками Тренчинского края и Зволена и хорватами Бании (Komorovský 1976: 254; Leščák 1995: 126, 100; EAJ). Этот обычай можно считать инновацией по сравнению с разуванием невестой жениха, которое упоминается в Повести временных лет под 980 г. (ПЛДР 1: 90, 433) и которое распространено на значительно большей территории, включающей обширную часть Словакии, Хорватии, Сербию и практически всю восточнославянскую зону. Единично фиксируемый у русских Вологодской губ. этот обычай с попыткой невесты заставить жениха разуть ее первой явно вторичен и связан с влиянием ритуальных действий, направленных на достижение превосходства, власти над мужем (Гура 2012: 516–517).

Среди прекмурско-словацких соответствий встречаются такие, которые отличаются детальной точностью совпадений, например в количестве платков (а именно двенадцати) на свадебном знамени из прекмурских Ганчан (Rešek 1983: 40) и из восточной Словакии (Гура 2012: 271), что может свидетельствовать о позднем происхождении таких аналогий или об их случайном характере. Однако сходство в деталях может скрывать и глубокую архаику. Например, прекмурская игра «резать быка» в конце свадьбы вплоть до деталей сходна с аналогичной игрой у словаков на верхней Нитре: в обоих случаях фигурировал бык, изображаемый ряжеными или в виде чучела из трепала, которого ряженный «мясник» резал, сливая кровь в горшок без дна, и выставлял на продажу, а вырученные деньги поступали в пользу невесты или шли на выпивку (Čerujak 1970: № 612; Ložar-Podlogar 1973: 134; Leščák 1996: 187). Однако если учесть отголосок этого мотива из окраинной, архаической славянской зоны Подлясья, где такое же наименование (*zarzynac byka*) имеет ритуал дележа свадебного каравая с окроплением его водой, символизирующей бычьей кровью (Сувальский пов., р-н Вигр, *Zwuczaje i obrzędy*), то можно видеть, как в этих поздних, казалось бы, игровых формах просвечивает древняя коровье-бычья символика каравая, отраженная и в его названии.

Часто элементы прекмурского свадебного обряда обрастают позднейшей христианской символикой, как, например, сообщение свата о яркой путеводной звезде, подобной вифлеемской, которая привела к дому невесты (Novak 1960: 172; Ložar-Podlogar 1973: 130; Ганчани, община Белтинцы, Мауцес 2017: 15). Подобный мотив, помимо Прекмурия, встречается, по нашим данным, еще у словаков северного Гемера (Гура 2012: 157). При этом христианскому переосмыслению могут подвергаться и архаические обычаи, например запрет на половые отноше-

ния новобрачных в первые три брачные ночи, получивший у словенцев Корошки название «Товиевы ночи» в связи с библейским сюжетом из книги Товита (Товит 3, 7–15; 7, 15–8, 9) (Austro-ogrška monarhija: 157). В качестве сравнения приведем пример поздних межславянских связей (в том числе словенско-словацких) из области народной демонологии, в формировании которых решающую роль сыграли католические представления о посмертном покаянии, дающем возможность искупления грехов в чистилище и спасения души. Это поверья о душах-скитальцах в виде блуждающих огней, подробно проанализированные Л.Н. Виноградовой (Виноградова 2016). Общеславянские представления о блуждающих огоньках как душах умерших оформились у словенцев, хорватов, лужичан, чехов, словаков и поляков в виде мифологических персонажей, воплощающих собой грешные души, которые отбывают наказание на земле. Еще более позднего происхождения словенские, словацкие, моравские и польские представления о блуждающих огнях как душах согрешивших землемеров, которые обманывали людей при межевании земли (Виноградова 2016: 183–184; Валенцова 2018: 239–240). У словенцев Прекмурья и Порабья такие персонажи могли являться в облике безголового человека (Пилипенко, Ясинская 2019: 28–30). Помимо словенцев Прекмурья, признак отсутствия головы характеризует различных демонологических персонажей («блуда», сбивающего с пути, «лесного мужа», дикого охотника, карликов и др.) у лужичан и чехов, у которых он распространился под немецким влиянием.

4. Нередко словацкие параллели выступают совместно с соседними моравскими и, реже, с более западными чешскими. Иногда они расширяются за счет других западнославянских. Это наглядно подтверждает прекмурское наименование венчания *zdavanje* (наряду с хорватским зап.-славон. *zdavanje*), которое прямо соответствует его восточнословацкому названию *zdavaňe*, чуть слабее – моравским названиям *zdávání*, *zdávka*, *zdvavky* и еще слабее – центральночешскому *zdatki* (Гура 2012: 456, 781; Schneeweis 1961: 69). Подобные границы распространения показательны для ряда языковых явлений, например, аналогичную представленность в западных южнославянских диалектах (в том числе прекмурском) имеет славянский лексический архаизм **grotь/*grota*, этимологически связанный с ‘горлом, горловиной’ и производный от и.-е. **g^her-* ‘пожирать, поглощать’, который имеет соответствия в чешско-словацкой языковой группе (Куркина 1976: 168).

Сходные в ареальном отношении явления находим и в самом свадебном обряде. Так, бытующее в Прекмурье представление о влиянии плача невесты на увеличение удоев молока у коров (Novak 1935: 67; или количества грудного молока у невесты для ее будущего ребенка, р-н Белтинцев, Rešek 1983: 46) распространено также в западной Словакии,

известно в Моравии и юго-западной Чехии (Leščák 1996: 68, 146, 183, 249; Komorovský 1976: 115; Navrátilová 2000: 180; Грацианская 1975: 114) и единично отмечено в архаической юго-восточной зоне Болгарии (р-н Карнобата, Узенёва 2010: 68; Гура 2012: 736, 783).

У словенцев Прекмурья и Порабья, так же как у словаков и чехов, бритье жениха встречается в шутовской форме в виде игры с участием ряженных наутро после брачной ночи (Čerpujak 1970: № 612; Ložar-Podlogar 1973: 131; Leščák 1996: 302; Vyhliđal 1894: 82; Komorovský 1976: 267), в отличие от болгар, македонцев и сербов, у которых это ритуал кануна свадьбы, имеющий посвятельный характер, подобный расплетению косы невесты (Иванова 1984: 81–84; Узенёва 2010: 19, 189, 193; Миленкова 1943: 193; Генчев 1971: 265; Lodge 1934–35: 660–662; Гура 2012: 110, 420, 425–426).

Пение песен под окном у жениха и невесты вечером накануне свадьбы в Прекмурье (Maušec 2017: 10) сходно с предсвадебным обычаем вечернего хождения с музыкой у словаков северного Спиша, чехов и поляков (Гура 2012: 423). Прекмурской невесте не позволялось присутствовать в церкви во время оглашения помолвки (Maušec 2017: 6). В Порабье верили, что это грозит невесте рождением глухих детей (Ložar-Podlogar 1973: 122). Такая же мотивировка запрета известна у поляков, а сам запрет особенно широко распространен у словаков (Гура 2012: 413–414).

К этим параллелям в свадебном обряде можно добавить для сравнения общие черты у словенских «вил» (*divja žena, divje dekle, divja deklica, divja devojka*) с западнославянскими лесными женскими демонологическими персонажами, известными у лужичан как *dźiwja žona, dźiwica, žiwica*, у чехов – *divá ženka*, у мораван – *divoženka, divižena*, у словаков – *divá žienka*, у поляков – *dziwożona* (Плотникова 2004: 317–318; Белова 1999: 92–93; Дукова 2015: 32–33); сходство словенских вариантов вождения Зеленого Юрия с западнославянскими «королевскими обрядами» (Плотникова 2004: 313–314, карта № III-1a) и обрядами «вынесения Марены/Смерти» и «внесения гаика/лета» (Агапкина 2002: 313–314) и нек. др.

5. Особо отметим параллели прекмурской традиции традициям некоторых славянских зон, важных в плане культурно-языковой архаики и славянского этногенеза. Так, карпатские параллели связаны со свадебным знаменем. Его название *zastava* объединяет словенцев Прекмурья, с одной стороны, с хорватами и с сербами Шумадии и Качера, а с другой – со словаками и карпатскими украинцами (Гура 2012: 270). Другое, известное в соседней восточной Штирии название свадебного знамени *kopje*, сходное с хорватским *koplje* (Гура 2012: 263, 271; Komorovský 1976: 122), и название свадебного знаменосца *kopjaš* (Orel

1942: 98–100; Austro-ogrška monarhija: 43) имеет соответствие у словаков горной области Замагурье (*kopijáš*) и у лемков Новосондецкого воев. Польши (*kopijasi*) (Leščák 1995: 78; Гура 2012: 182, 275). В Прекмуре на верхушке древка нередко помещался букет цветов (Rešek 1983: 40), как у моравских словаков и украинцев Закарпатья (Гура 2012: 273). Иногда в качестве полотнища знамени использовалось несколько платков, так же как в северо-западной Хорватии, у моравских словаков и у украинцев Закарпатья (Rešek 1983: 40; Гура 2012: 273).

Из других подобных соответствий можно назвать мотив сажания ребенка в печь с целью избавления от подменыша, подброшенного нечистой силой (но не обычай «перепекания» ребенка в лечебных целях!), который распространен в западной южнославянской зоне, в том числе в Прекмуре (Виноградова 2016а: 148, 157), и у русинов области Восточных Карпат на востоке Словакии (с. Гачава Кошицкого края, Валенцова 2018а: 112).

6. По некоторым особенностям своей свадебной традиции Прекмуре корреспондирует с другими архаическими славянскими зонами, маргинальными, анклавными и т. п. (некоторых таких соответствий, в частности градищанскохорватских, мы уже касались). Прекмурский обычай переодевания невесты к венчанию в кадке (Rešek 1983: 34) находит соответствие в лужицком и восточночешском обычае переодевания невесты в деже. У верхних лужичан невеста старалась выпрыгнуть из дежи с первого раза, чтобы ей было легко рожать детей (Schulenburg 1882: 120; Брак у народов Европы: 74; Adámek 1900: 130). У словенцев Порабья новобрачную три дня не выпускали из дома жениха, чтобы она не сбежала домой (Dravec 1974: 173). Такая же мотивировка запрета невесте выходить всю первую неделю за пределы нового дома существует у лужичан. Сходный запрет известен также в восточной Словакии, в северо-западной Чехии, у словинцев района Слупска и у украинцев Волыни (Давидюк 2005: 51; Зеленин 1: 315; Leščák 1996: 227, 307; ALJ; Kolberg 39: 370). Примерно такие же параллели, в основном западнославянские (у лужичан, поляков Поморья, словаков южного Текова, чехов Силезии), имеет жезл прекмурского *pozvačina* в виде палки, украшенной одной или несколькими лентами и/или цветами. С такими украшениями на палке или трости специальные лица приглашали гостей на свадьбу (Гура 2012: 279, 283, 286).

Добавим для сравнения, что распространенный практически у всех южных славян, включая словенцев Прекмурия, обычай предсказывать по яркости цветов радуги изобилие жита, вина, меда, денег и т. п. (Толстой 1976: 62–64) находит соответствие в некоторых лужицких, а также польских и восточнославянских (в том числе полесских) поверьях о том, что по цвету летающего змея, который часто ассоци-

ируется с радугой (так же как и радуга – со змеем, пьющим воду из моря), можно определить, какие дары он носит своему хозяину. Так, в Прекмуре и Прлекии верили, что преобладание в радуге желтого цвета сулит урожай пшеницы, а красного – большое количество вина (Пилипенко, Ясинская 2018: 70). В поверьях о летающем змее змей-обогатитель, приносящий зерно, хлеб, выглядел синим у нижних лужицан и белорусов, темным, тусклым – у русских Смоленской губ. и черным – у жителей черниговского Полесья; змей, доставлявший деньги или золото, был красным у нижних лужицан и в черниговском Полесье и светлым, ярким – в Белоруссии и в Смоленской губ.; а змей, летящий с молоком, имел белый цвет в Смоленской губ. (Müller 1894: 163; Левкиевская 1999: 149; Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., зап. А.Б. Ключевского, соб. запись, ПА, карточки 79042, 79308; Добровольский 1891: 97).

7. Некоторые параллели прекмурскому свадебному обряду ведут еще дальше – на Русский Север. Свадебное деревце как особый атрибут почти неизвестно западной группе южных славян. В Прекмуре нам встретился лишь единичный подобный случай: в Ранковцах деревце выступает в сочетании со свадебным хлебом *bosman*, составляя с ним одно целое и никак не выделяясь терминологически (подобные гибридные формы свадебных хлебов отмечены в болгарской, македонской, моравской, русской традициях) (Orel 1943: 34–35). Ситуация со свадебным деревцем в Прекмуре находит соответствие в других архаических маргинальных славянских зонах, где данный ритуальный предмет также отсутствует, – в Лужице и в западной зоне Русского Севера (Олонецкой и Архангельской губ.), которая, по-видимому, связана с его древней новгородской колонизацией (Гура 2012: 254, 773, 789).

Топорик, предмет-оберег прекмурского «позвачина», находит соответствие с палкой-топориком дружбы в Словакии и Моравии, который крестит им дорогу перед молодыми, а также с деревянным топориком дружбы в южной Малопольше и с «чупагой» (тростью-топориком) дружбы у польских гуралей (Гура 2012: 281–282, 284). Еще дальше, в западнорусской зоне (в Торопецком у. Псковской губ. и в Кемском у. Архангельской губ.), ту же роль выполняет обычный топор свадебного дружки (Гура 2012: 138, 285; Чубинский 1866: 115). Прекмурский *rozvačín* объединяет в себе функции оберега с ролью шута и нередко также с обязанностями распорядителя на свадебном пиру и свидетеля при бракосочетании. Это сближает его со свадебным дружкой, особенно севернорусским, который часто наделяется функциями знахаря и скомороха и тоже руководит застольем, сопровождает молодых к венчанию и выполняет роль брачного свидетеля. Иногда он занимается и приглашением гостей на свадьбу (Гура 2012: 133–134).

Ареалы, включающие словенско-северновеликорусские соответствия, могут быть разорванными, географически далеко отстоящими друг от друга, не имеющими промежуточных звеньев. Такую дистантную параллель дают так наз. лунные пятна – поверья, толкующие происхождение темных пятен на лунном диске. Один ареал поверий о кузнеце, помещенном на луну, включает словенцев (кузнец Юрий; кузнец Курент; кузнец, делавший гвозди для распятия Христа; кузнец, бьющий свою жену; батрак по имени Мартин Ковач, работавший с девушкой (или разбрасывавший с ней навоз) в поле при свете месяца и угрожавший ему), хорватов (кузнец Вид; цыган с молотом и наковальней), боснийцев (кузнец-иноверец) и сербов, а второй – русских (в частности, Тульской губ.). Молот как инструмент кузнеца или как орудие убийства фигурирует в объяснении лунных пятен в том же южнославянском ареале (словенцы, хорваты, сербы, боснийцы), а также у восточных славян: у русских Архангельской и Вологодской губ. и единично у белорусов (в Речицком р-не Гомельской обл.) (Гура 2006: 462–463, 465, 470–472, 474; Березкин, Дувакин: А32D, А32d1; Navratil 1892: 173, 174; Krek 1885: 13–15; Dragičević 1907: 313, 314; еще один ненадежный, путанный текст с упоминанием молота из Пуховичского р-на Минской обл. в расчет можно не принимать: Боганева, Авілін 2017: 136).

Другой аналогичный пример связан с образом «полудницы», демонологического персонажа, распространение которого охватывает две отдельные обширные территории: с одной стороны всех западных славян, а с другой – северных великоруссов (Архангельская, Вологодская, Ярославская, Тверская, Вятская, Пермская губ.) (СРНГ 29: 142–144; Mozyński 1967: 690–691; Померанцева 1978: 144–151). К первому ареалу примыкает западная южнославянская зона, где единично, в словаре М. Плетершника конца XIX в. (Pleteršnik 2014), фиксируется словен. *poludnica* и на сербско-хорватской территории в книжной апокрифической традиции представлена *пладница* – одно из имен вештиц (ведьм) в рукописных списках Сисиниевой молитвы (Сисиниева легенда 2017: 479–480; Дукова 2015: 127–128; Dukova 1984: 38–39; Толстая 2015: 228). К западу от второго, севернорусского ареала «полудницы» (называемой иногда *ржаницей* или *ржицей*), в западной зоне Русского Севера (Карелии, Ленинградской обл.) и, далее, на северо-западе Белоруссии (в р-не Будслава совр. Минской обл.) «полудница» сменяется другим сходным мифологическим персонажем, тоже появляющимся во ржи, – «росомахой» (Черепанова 1983: 65, 79–80; Sielicki 1986: 213–214; Гура 1997: 207–208). Южнее, в Полесье, единично встречается мужской персонаж – полудник (*палудник*, *палудзенник*) (ПА, Черниговская обл., Городнянский р-н, Хоробичи, зап. А.Б. Ключевского, карточка № 79053; зап. А.Б. Страхова, Померанцева 1978: 151).

8. Из совсем географически далеких восточнославянских параллелей прекмурскому свадебному обряду следует отметить обычай проведения молодыми брачной ночи в хлеву, который встречается в прекмурской области Долинско (Велика Полана, Rešek 1983: 42), наряду с хорватами района Карловаца и болгарями (ЕАЈ; Телбизови 1963: 23; Иванова 1984: 126; Гура 2012: 511), а также у русских и белорусов (Зеленин 1: 134–140, 3: 1138–1139; Богословский 1927; Сумцов 1885: 109); кормление молодых в постели печеной курицей в Словенской Краине и Истрии (Novak 1942: 49) и у восточных славян, где оно особенно распространено, зафиксировано в Домострое и в описании царских, княжеских и боярских свадеб XVI–XVII вв. (Рабинович 1978: 23; Сумцов 1885: 118; Жирнова 1978: 44; Чубинский 1877: 444; Весілля: 204); запрет сватам заходить в доме невесты за матицу, пока они не сосватают невесту, в окрестностях прекмурского села Турнище (Nemes 1973: № 57), так же как в русской и белорусской традициях (Архангельская, Олонекская, Казанская, Воронежская, Гродненская губ., Белосточчина, Холмщина, Шмаков 1903: 56, Зорин 2001: 52; Пухова, Сысоева 1999: 8; Вяселле: 120, 123; Гура 2012: 153). Можно указать также на общность названия обручения *zapitki* в долинском Прекмурье и *zaniťki* в брестском Полесье (Ložar-Podlogar 1973: 137; Словенская Краина, Novak 1935: 65; Прекмурье, Žalik 2010: 16; Ганчани, Мауџес 2017: 5; Гура 2012: 412) и на словообразовательное сходство названий посаженной матери – *posnehalja* (Žalik 2010: 18, Novak 1935: 65, 66; Горни Петровцы, Стреховцы, Турнище, соб. запись; Турнище и окрестные села, Nemes 1973: № 311, 312; Белтинцы и окрестности, Zadravec 1970: № 311, 312; Богоина, ЕАЈ, аG 222/222: № 122.6f; Велика Неделя, Штирия, ЕАЈ, BG 321/412: № 122.6f), *posnejalja* (Камовцы, соб. запись), *posnijalja* (Белтинцы, соб. запись; Ганчани, Мауџес 2017: 10, 39; Белтинцы и окрестности, Zadravec 1970: № 311) (от *sneha*, *sneja* ‘невеста’) у прекмурских словенцев и у русских – твер., вят. *поневетница*, владимир. *поневетная* (Гура 2012: 117, 122, 557).

Из сходных параллелей вне свадебного обряда можно назвать сходство словенско-хорватских и восточнославянских обычаев сжигания масленичной куклы-чучела и уже упоминавшегося масленичного ритуала «тянуть колодку» (Плотникова 2004: 312, карта № III-5).

9. Какие особенности прекмурской свадьбы позволяют судить о ее архаичности? Прежде всего, простая структура свадебного обряда, в которой, если исходить из допущения, что она развивается от простой ко всё более сложной (что подтверждается примерами некоторых архаических славянских традиций, вроде полесской), скорее можно видеть сохранение древнего состояния, чем результат позднейшего разрушения обряда. Предсвадебный сговор представ-

лен фрагментарно. В его составе слабо ритуализованные действия, в основном хозяйственные и финансовые переговоры, и довольно скудный набор магических приемов, оберегов и запретов. Наиболее четко в сговоре выделяется лишь сватовство. Обручение не имеет четкого ритуального оформления, тяготеет то к сватовству (Novak 1935: 65), то к церковному оглашению помолвки (Ložar-Podlogar 1973: 136), иногда и вовсе отсутствует (Mukicsné Kozár 1988: 131), что может свидетельствовать о его позднем включении в структуру обряда. Но при этом обручение демонстрирует удивительное терминологическое разнообразие моделей номинации, дающих различные славянские соответствия, подчас весьма удаленные географически: *zaroaka*, *zaročka*, *zaročki* или *zaročke* (Žalik 2010: 16; Камовцы, община Лендава, соб. запись 21.05.2018; Белтинцы, соб. запись 16.05.2018; р-н Белтинцев, Zadravec 1970: № 132), *zapisavanje* (Nemec 1973: № 132, 136), *iz rok séganja* или *zaročenja* (Dravec 1974: 171–172), *zapitki* или *zapatke* (Ložar-Podlogar 1973: 137; Словенская Краина, Novak 1935: 65; Прекмурье, Žalik 2010: 16; Ганчани, Maučec 2017: 5), *pršanjstvo* (Ložar-Podlogar 1973: 137) и нек. др. (ср. пестроту терминов обручения и относительно позднее происхождение основных его названий у поляков: Pieńczak 2007: 132–133). Отчасти дублируя ритуал бракосочетания, обручение имеет сходные названия с венчанием, в том числе *obljuba* на северо-западе Прекмурья, буквально означающее клятвенное обещание, обет (Čerpujak 1970: № 132). Такая семантика объединяет терминологию обручения (у словенцев Прекмурья, кашубов, лужичан, чехов и словаков) и венчания (у поляков, кашубов, чехов и словаков) и демонстрирует в этом отношении общность прекмурской традиции с западнославянской. Явные признаки недавнего происхождения имеет и предсвадебная молодежная вечеринка – девичник (*dekliščina*) и мальчишник (*fantovščina*, *pojbitvo*), которые практически лишены ритуализации, в источниках упоминаются вскользь и известны не повсеместно.

В прекмурской и вообще словенской традиции отчетливо прослеживается преемственная связь ролей свата и посаженного отца. Это, в частности, проявляется в том, что название главного из сватов *pričnik* в Порабье (от *pričati* ‘быть свидетелем’) уже на начальном этапе сговора используется как на собственно свадьбе, где то же лицо выступает в роли посаженного отца и свидетеля при венчании (Austro-ogrška monarhija: 91).

Посаженым обычно выступают в паре и часто являются мужем и женой, но терминологически их названия в Прекмурье далеко не всегда сходны между собой, например *starešina* и *posnehalja* в Стреховцах и Горних Петровцах (соб. записи). Такая асимметричность названий парных лиц, возможно, тоже относится к архаическим особен-

ностям терминологии свадебных чинов. Симметрия в терминологии парных свадебных чинов, например, посаженных в прекмурской свадьбе: *starešina* и *starešinka* (Камовцы, община Лендава, соб. запись 21.05.2018; Крижевцы при Лютомеру (Прлекия, Штирия), соб. запись 21.05.2018); *starešina* / *starešin* и *starešica* (Горни Петровцы, соб. запись 23.05.2018, Truhan 1970: № 311); *starišina* и *starišica* (Прекмурье, Žalik 2010: 18, 20; Ванча Вас, община Тишина, Kuhar 1963–64: 136); *staršina* и *staršica* (Белтинцы, соб. запись 16.05.2018; Прекмурье, Горичко, Pšajd 2014: 63), скорее всего вторична и объясняется уже последующей аналогией, на что косвенно может указывать использование одновременно асимметричных и симметричных вариантов наименований одного из посаженных в одной и той же локальной традиции. Действие подобной аналогии иногда можно наблюдать и в асимметричных наименованиях молодежной пары – дружки жениха (парня) и дружки невесты (девушки).

Основные роли участников свадьбы – это роли посредников (вроде сватающего свата или дружки) либо дублеров (например, посаженных родителей или ритуальной свадебной четы). Простейшим и, по-видимому, одним из архаических способов номинации свадебных чинов является использование терминов родства. Так, у словенцев Нижней и Верхней Крайны для наименования посаженной матери используется термин *teta* (т. е. тетка) (Komořovský 1976: 101). В Прекмурье он лишь кое-где пассивно известен, наряду с основным, местным наименованием, например, в Ганчанах (Долинско) – как синоним названия *posnijalja* (Мауцес 2017: 39), в Горних Петровцах (Горичко) – при основном названии *starešica* (Truhan 1970: № 631; Ložar-Podlogar 1973: 140), а в Верхней Крайне он документально засвидетельствован уже в XVII веке (Kotnik 1944: 57). Из аналогичных терминов в разных славянских традициях можно упомянуть названия посаженной матери бел. *тітка*, *чэшча*, укр. *матка*, словен. *velika mati*; названия посаженного отца – рус. *дядька*, укр. *дядя*, рус., укр. *батька*, словен. *veliki oče*; свадебного дружки – вост.-слав. *дядько*, *дядя*, укр. *did*, вост.-слав. *брат*, в.-луж. *braška*, ю.-слав. *dever*; названия невесты – серб. *снаха*, *снаша*, словен. *snaha* и т. д.

10. Особенностью Прекмурья как периферийного славянского ареала, граничащего и контактирующего с неславянскими ареалами германской и финно-угорской языковых групп, является пестрота свадебных терминов и наличие их синонимичных вариантов, частично за счет заимствований от соседей. На небольшой территории Прекмурья представлен максимальный набор известных в различных славянских зонах вариантов термина «свадьба» (⁺*svatǔba*, ⁺*svarǔba*, ⁺*svalǔba*, см. Гура 2013: 101, карта 2) в производных прекмурских наименованиях дружки невесты: *svatbica*, *svarbica*, *svalbica* и т. п. (см. карту 1). Разноо-

бразием отличается терминология сватов: *vogledniki, voglednicke; proscе, prošnjače*; славянский архаизм *snoboke* (Žalik 2010: 15; Ložar-Podlogar 1973: 136), объединяющий прекмурскую традицию с другой архаической традицией – южноболгарской (родоп. *снобник*, пазарджик. *снобници*, Гура 2012: 146); в Порабье – также *pričniki*. Многочисленна терминология свадебного чина, приглашающего гостей на свадьбу: *pozvačín, pozvač, zvač, zvačín, pozovič, turbaš, čuturaš, družban* и их варианты (см. карту 2). Разные его названия нередко сосуществуют в одном и том же селе. Наряду с распространенным в Прекмуре названием хлеба *vrtanek* встречается и другое его наименование – *perec* (из венг. *perec* ‘булик, крендель’), в основном в Порабье и в Горичко, но и шире это заимствованное название известно наряду со своим собственным.

Таким образом, в этом крайне небольшом окраинном ареале (площадь Прекмурия всего 948,48 км², а протяженность по прямой с запада на восток не более 20 км), находящемся на перекрестке, с одной стороны, балканских традиций, а с другой – западнославянских и, шире, западноевропейских (Плотникова 2004: 308), концентрируется не только большое число языковых архаизмов, но и удивительным образом собирается масса вытесненных распространением инноваций на периферию культурных и языковых «осколков» из разных, нередко весьма далеких ныне от Прекмурия славянских регионов. К ним добавляются многочисленные заимствования из соседних традиций, венгерской и немецкоязычной австрийской. Прекмурская народная традиция дает немало соответствий с архаическими славянскими зонами: лужицкой, кашубско-словинской, подляской, южноболгарской; некоторые из них достигают Карпат и ведут на Русский Север.

Литература и источники

Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. «Колодка» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 541–544.

Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Безлай 1977 – Безлай Ф. Словенско-балтийские лексические параллели // *Baltistica*. 1977. 2 priedas. S. 15–19.

Белова 1999 – Белова О.В. Дикие (дивьи) люди // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 92–93.

Березкин, Дувакин – Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по аре-

алам. Аналитический каталог. А32D. Человек на луне, А751; А32d1. Каин и Абель на луне. <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>

Благојевић 1971 – *Благојевић О.* Пива. Природа. Историја. Етнографија. Револуција. Београд, 1971 (Српска Академија наука и уметности. Посебна издања, књ. 443. Одељење друштвених наука, књ. 69).

Боганева, Авілін 2017 – *Боганева А., Авілін Ц.* Плямы на месяцы: беларускія інтэрпрэтацыі // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні. 2017. Вып 4. С. 112–149.

Богословский 1927 – *Богословский П.С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927 (оттиск из Пермского краеведческого сборника, вып. 3).

Брак у народов Европы – Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Ю.В. Иванова, М.С. Кашуба, Н.А. Красновская. М., 1988.

Вакарелски 1935 – Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит / От Х. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.

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

Валенцова 2018а – *Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной демонологии русин Восточной Словакии // *Studia mythologica slavica*. 2018. [Št.] 21. S. 109–127.

Весілля – Весілля. Київ, 1970. Т. 1 (Українська народна творчість).

Виноградова 2016 – *Виноградова Л.Н.* Души-скитальцы в виде блуждающих огней (фрагмент западнославянской народной демонологии) // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 180–187.

Виноградова 2016а – *Виноградова Л.Н.* Славянские версии сюжета о ребенке-подмышке // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 142–157.

Вяселле – Вяселле. Абрад. Мінск, 1978 (Беларуская народная творчасць).

Генчев 1971 – *Генчев С.* Семейни обичаи, с. Калипетрово, Силистренски окръг. 1971 // Научен архив на Институтът за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН. София. № 649-II.

Грацианская 1975 – *Грацианская Н.Н.* Этнографические группы Моравии. К истории этнического развития. М., 1975.

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

Гура 2006 – *Гура А.В.* Лунные пятна: способы конструирования мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 460–484.

Гура 2012 – *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской культуре: Семантика и символика. М., 2012.

Гура 2013 – Гура А.В. Названия свадьбы у славян // *Slavica Svetlanica: Язык и картина мира: К юбилею Светланы Михайловны Толстой*. М., 2013.

Давидюк 2005 – Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. За матеріалами експедиції Полісько-Волинського народознавчого центру «Волиняна – 2003». Луцьк, 2005.

Добровольский 1891 – Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.

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

Жирнова 1978 – Жирнова Г.В. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX – начала XX в. (на примере малых и средних городов РСФСР) // *Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы* / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 32–47.

Зеленин – Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1–3. Пг., 1914–1916. Вып. 1. 1914; Вып. 3. 1916.

Зорин 2001 – Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.

Иванова 1984 – Иванова Р. Българска фолклорна свадба. София, 1984.

Календарные обычаи – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Куркина 1976 – Куркина Л.В. Изоглосные связи южнославянской лексики (Материалы к проблемам славянского этногенеза) // *Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография*. М., 1976. С. 129–155.

Куркина 1992 – Куркина Л.В. Диалектная структура праславянского языка по данным южнославянской лексики. Ljubljana, 1992.

Левкиевская 1999 – Левкиевская Е.Е. Дух-обогатитель // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти т.* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 147–150.

Миленкова 1943 – Миленкова А.С. Етнографско изследване на село Добрина – Провадийско. 1943 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски. София. Ркс 187.

ПА – Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

Петровић-Савић 2009 – Петровић-Савић М. Лексика свадбених обичаја у Рађевини. Београд, 2009.

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

Пилипенко, Ясинская 2019 – Пилипенко Г.П., Ясинская М.В. Блуждающие огни в мифологических представлениях словенцев Прекмурья и Порабья // *Живая старина*. 2019. № 2 (102). С. 28–30.

ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева и Л.А. Дмитриева. Т. 1–12. М., 1978–1985. [Т. 1:] Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978.

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

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016. С. 138–139.

Плотникова 2017 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическое обследование градишанских хорватов Венгрии // Славянский альманах. 2017. Вып. 3–4. С. 402–421.

Померанцева 1978 – *Померанцева Э.В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 143–158.

Пухова, Сысоева 1999 – Свадебные песни Верхнемамонского района Воронежской области / Сост. Т.Ф. Пухова, Г.Я. Сысоева. Воронеж, 1999.

Рабинович 1978 – *Рабинович Е.Г.* Свадьба в русском городе в XVI веке // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под ред. К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 7–31.

Сисиниева легенда 2017 – Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А.Л. Топорков. М., 2017.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. СПб., 1995. Вып. 29.

Сумцов 1885 – *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, особенно русских. Харьков, 1885.

Телбизови 1963 – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения и народопис. 1963. Кн. 51.

Толстая 2015 – *Толстая С.М.* «Повесть чисел» в письменной и устной традиции // Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 215–232.

Толстой 1976 – *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов: 8. ‘радуга’ // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования 1974. М., 1976. С. 22–76.

Топоров 1995 – *Топоров В.Н.* Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 204–215.

Трефилова 2006 – *Трефилова О.В.* Этнолингвистические материалы из с. Коалев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики / Отв. ред. Г.П. Клепикова, А.А. Плотникова. М., 2006. С. 228–276.

Узенева 2001 – *Узенева Ј.С.* Чауш // Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Ј. Раденковић. Београд, 2001. С. 576–577.

Узенева 2005 – *Узенева Е.С.* Към проблема за хляба в българската сватба: етнолингвистичен аспект // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 7 / Съст. В. Николова, отг. ред. Р. Попов. София, 2005. С. 127–176.

Узенёва 2010 – *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.

Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Чубинский 1866 – *Чубинский П.* Статистико-этнографический очерк Корелы // Труды Архангельского статистического комитета за 1865 год. Кн. 2. Отдел статистический. Архангельск, 1866. С. 65–134.

Чубинский 1877 – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 1–7. СПб., 1872–1878. Т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. СПб., 1877.

Шмаков 1903 – *Шмаков И.Н.* Свадебные обычаи и причитания населения Терского берега Белого моря // Этнографическое обозрение. 1903. № 4. С. 55–68.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. Вып. 1–. М., 1974–. Вып. 8. 1983; Вып. 19. 1992.

Янева 1989 – *Янева С.* Български обредни хлябове. София, 1989.

Adámek 1900 – *Adámek V.* Lid na Hlinecku. Praha, 1900 (Soupis lidových památek v Království Českém. I).

ALJ – Archiv lidového jazyka dialektologického oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR. Brno.

Austro-ogrška monarhija – Austro-ogrška monarhija v besedi in podobi. Slovenci I. Štajerska, Porabje in Prekmurje, Koroška / Uredili M. Kropelj Telban in I. Slavec Gradišnik. Ljubljana, 2016.

Bezljaj 1977 – *Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1977. Knj. 1.

Čerpupjak 1970 – Ženitovanje. Kuzma (okoliške vasi: G.[ornji] Slaveči; Do-lič, Matjaševci, Trdkova) / Zapisala Olga Čerpupjak // Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU (далее – AISN). Любляна. Št. 122. 5/4-1970.

Dragičević 1907 – *Dragičević T.* Narodne praznovjerice // Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini. 1907. God. 19. Knj. 3. S. 311–333.

Dravec 1974 – *Dravec A.* Národní vera i navade v vési // Traditiones. 1974. [Letn.] 3. S. 166–173.

Dukova 1984 – *Dukova U.* Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen. II. Urslavische, südslavisch-dialektale und innerbulgarische Bildungen // Linguistique Balcanique. 1984. XXVII, 2. S. 5–50.

EAJ – Etnološki atlas Jugoslavije. [Неопубликованные материалы Этнографического атласа всех народов бывшей Югославии. Хранятся в отделении этнологии философского факультета Загребского университета.] (Etnološko Društvo Jugoslavije. Komisija za Etnološki Atlas, Centar za pripremu Atlasa. Filozofski Fakultet, Etnološki zavod. Sveučilište u Zagrebu).

Janik 1906 – *Janik M.* Z časopism: Narodopisny Sbornik československy // Lud. 1906. T. 12. Z. 1. S. 88–92.

Kočar 1970 – *Ženitovanje. Grad v Prekmurju / Zapisala Marija Kočar // AISN.* Любляна. Št. 179. 1970.

Kolberg – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1–60. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 39: Pomorze. 1965.

Komorovský 1976 – *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. [Bratislava], 1976.

Kotnik 1944 – *Kotnik F.* O piri in ženitovanjskem kruhu // Etnolog. 1944. Knj. 17. S. 51–61.

Kozar-Mukič 1984 – *Kozar-Mukič M.* Slovensko Porabje. Ljubljana; Szombathely, 1984.

Krek 1885 – *Slovenske narodne pravljice in pripovedke / Zbral B. Krek.* Maribor, 1885.

Kuhar 1963–64 – *Kuhar B.* Borovo gostüvanje: ob spremembah, ki jih prinaša čas // Slovenski etnograf. 1963–64. Letn. 16–17. S. 133–148.

Leščák 1995 – *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska (obrade, zvyky a povery – 1939) / Zostavili: M. Leščák, V. Feglová.* Bratislava, 1995. S. 53–128.

Leščák 1996 – *Slovenské svadby. Z dolazníkovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil: Milan Leščák.* Bratislava, 1996 (Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska. II zväzok).

Lodge 1934–35 – *Lodge O.* Serbian Wedding Customs St. Peter's Day in Galičnik // The Slavonic Review. 1934–35. Vol. 13. P. 650–673.

Ložar-Podlogar 1973 – *Ložar-Podlogar H.* Ženitovanjske šege v Prekmurju s posebnim obzirom na Porabje // Traditiones. 1973. [Letn.] 2. S. 121–146.

Łuczyński 2012 – *Łuczyński M.* Ludowe słownictwo demonologiczne w słownikach dialektalnych języków słowiańskich // m'OST. Oesterreichische Studierenden Tagung für SlavistInnen. München; Berlin; Washington, 2012. S. 9–15 (Slavistische Beiträge, Bd. 486).

Maučec 2017 – *Maučec I.* Kak so se inda v Gančanaj ženili. Beltinci, 2017.

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

Mukicsné Kozár 1988 – *Mukicsné Kozár M.* Felsöszölnök – Gornji Senik. Szombathely; Ljubljana, 1988.

Müller 1894 – *Müller E.* Das Wendetum in der Niederlausitz. Kottbus, 1894.

Navratil 1892 – *Navratil J.* Slovenske národne vraže in prazne vére, primerjane drugim slovanskim in neslovanskim // Letopis Matice slovenske za leto 1892. Ljubljana, 1892. S. 121–177.

Navrátilová 2000 – *Navrátilová A.* Rodinné obyčeje (narození, svatba, pohřeb) // *Vlasrivěda moravská. Nová řada: Země a lid. Sv. 10: Lidová kultura na Moravě.* Brno, 2000. S. 166–186.

Nemec 1973 – Ženitovanje. Turnišče in okolica (Črenšovci, Polana in Dobrovnik) / Zapisal Nemec Štefan // AISN. Любляна. Št. 270. 1973.

Novak 1935 – *Novak V.* Ženitovanjski običaji v Slovenski Krajini // *Mladika.* 1935. [Letn.] 16. [Št.] 2. S. 65–67.

Novak 1942 – *Novak V.* Apotropejske prvine v slovenskih ženitovanjskih običajih // *Etnolog.* 1942. Knj. 14. S. 46–52.

Novak 1960 – *Novak V.* O izvoru prekmurskega «Starišinstva i zvačinstva» // *Slovenski etnograf.* 1960. [Letn.] 13. S. 172.

Orel 1942 – *Orel B.* Ženitovanjski običaji na Dravskem polju niže Ptuja // *Etnolog.* 1942. Knj. 14. S. 96–110.

Orel 1943 – *Orel B.* Čarodejni obred in mit nakolenčiča ter bosmana v slovenskih ženitovanjskih običajih // *Etnolog.* 1942. Knj. 15. Ljubljana, 1943. S. 25–62.

Pieńczyk 2007 – Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8. Pieńczyk A. Zwyczaje i obrzędy weselne. Cz. 2: Rola i znaczenie swata w kujarzeniu małżeństw. Wrocław; Cieszyn, 2007.

Pleteršnik 2014 – *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Ljubljana, 2014. www.fran.si

Pšajd 2014 – *Pšajd J.* Lik vabovca v poročnem obredju na Goričkem // *Prekmurje – podoba panonske pokrajine / Uredila Maja Godina Golija.* Ljubljana; Petanjci, 2014.

Ramovš 1992 – *Ramovš M.* «Osemca» // *Traditiones.* 1992. [Letn.] 21. S. 105–112.

Rešek 1983 – *Rešek D.* Šege in verovanja ob Muri in Rabi. Murska Sobota, 1983.

Rožnik 1981 – *Rožnik P.* Slepi bratec. Prekmurske ljudske pripovedi. Ljubljana, 1981.

Schneeweis 1961 – *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde. Berlin, 1961. T. 1: Volksglaube und Volksbrauch.

Schulenburg 1882 – *Schulenburg W. von.* Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Sielicki 1986 – *Sielicki F.* Wierzenia na dawnej Wilejszczyźnie // *Slavia Orientalis.* 1986. T. 25. No. 2. S. 195–222.

Šarf 1982 – *Šarf F.* Občina Gornja Radgona. Ljubljana, 1982.

Truhan 1970 – Ženitovanje. Gornji Petrovci / Zapisan Truhan Avgust // AISN. Любляна. Št. 221. 2/2-1970 – 10/4-1970.

Večerková 2007 – *Večerková E.* Několik poznámek k svatebními koláči na Moravě. (Příspěvek ke studiu obrádních artefaktů III) // *Folia ethnographica. Supplementa ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales.* [Sv.] 40. Brno, 2006. S. 143–149.

Vyhliđal 1894 – *Vyhliđal J.* Slezská svatba. [Opava], [1894].

Zadavec 1970 – Ženitovanje. Beltinci, okoliš Beltinci / Zapisala Zadavec Aranka // AISN. Любляна. Št. 220. Od 1.IV do 25.V.1970.

Zwyczaje i obrzędy // Wigierski Park Narodowy. <http://www.wigry.org.pl/zwyczaje.htm>

Žalik 2010 – *Žalik D.* Ženitovanijska šega in vloga pozvačina v Žižkih in okolici. Diplomsko delo. Murska Sobota, 2010.



Карта 1. Названия девушки – дружки невесты

1 – *posvatbica*; 2 – *posvarbica*; 3 – *posvalbica*; 4 – *posvablica* (*pošvablica*);
 5 – *svarblica*; 6 – *svatbica*; 7 – *svabica*; 8 – *svarbica*; 9 – *svalbica*;
 10 – *svablica*; 11 – *posvarblica*.



- - 1 ◐ - 2 ○ - 3 ◑ - 4 ⊖ - 5 ⊕ - 6 ⊙ - 7 ▲ - 8 △ - 9 ■ - 10 * - 11

Карта 2. Названия обрядового чина, приглашающего гостей на свадьбу

1 – *pozvačin*; 2 – *pozvač*; 3 – *zvač*; 4 – *zvačin*;
 5 – *pozvačin*; 6 – *zovčin, zafičin*; 7 – *pozovič* (венг. *pozsovics*);
 8 – *turbaš*; 9 – *turboš*; 10 – *čuturaš*; 11 – *drůžban*.