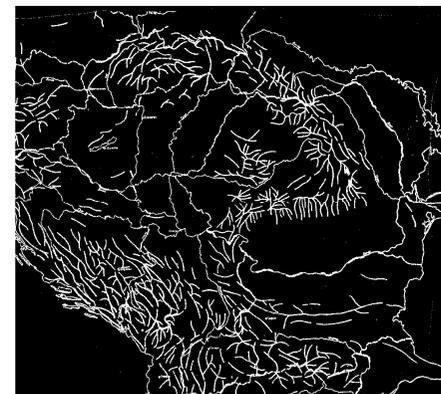


КАРПАТО-БАЛКАНСКИЙ ДИАЛЕКТНЫЙ ЛАНДШАФТ

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА

3



ИСРАН
Москва-2014

Российская академия наук
Институт славяноведения

**Карпато-балканский
диалектный ландшафт:**

Язык и культура

2012–2014

Вып. 3

Москва • 2014

УДК 800.879
К 26

Р е д к о л л е г и я и з д а н и я :
д.ф.н. А. А. Плотникова (отв. редактор),
к.ф.н. Е. С. Узенева, М. Н. Толстая, О. В. Трефилова

Р е ц е н з е н т ы :
д.ф.н. С. М. Толстая, к.ф.н. А. В. Тер-Аванесова

Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014. Вып. 3: Сб. статей / Ин-т славяноведения РАН; [Отв. ред. А. А. Плотникова]. – М., 2014. – 348 с.

ISBN 978-5-7576-0323-0

Настоящий выпуск серии «Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура» включает статьи и материалы, ориентированные прежде всего на ареалогический аспект изучения карпато-балканской проблематики. Представленные работы отражают результаты плодотворного сотрудничества ученых России, Сербии и Болгарии в этнолингвистическом изучении карпато-балканского ареала. Объектом исследования являются языковые явления, обрядовая традиция и фольклор Западной Украины, Польши, Словакии, Венгрии, Румынии, Сербии, Болгарии, Греции. Помимо введения в научный оборот новых этнолингвистических данных, авторы предлагают опыты обобщения некоторых важных вопросов сопоставительного характера в области языка и народной культуры. Большая часть работ основана на новейших полевых материалах, собранных самими авторами в экспедициях 2012–2014 гг.

Сборник адресован широкому кругу специалистов в области языка и традиционной народной культуры: диалектологам, этимологам, этнолингвистам, фольклористам, этнографам.

The third issue of the “Carpathian-Balkan dialect landscape: language and culture” includes articles and materials focused primarily on the geographic aspect of the study of the Carpathian-Balkan perspective. Submitted work reflect the results of the fruitful cooperation of scientists from Russia, Serbia and Bulgaria in ethno-linguistic study of the Carpathian-Balkan area. The object of the study is language phenomena, ritual tradition and folklore of Western Ukraine, Poland, Slovakia, Hungary, Romania, Serbia, Bulgaria, Greece. In addition to introduction to the scientific study of the new ethno-linguistic data, the authors propose experiments summarizing some of the important questions of a comparative nature in the field of language and folk culture. Most of the works are based on the latest field materials collected by the authors in expeditions in 2012–2014.

The collection is addressed to a wide circle of specialists in the field of language and traditional folk culture: dialectology, there, ethnolinguists, folklorists, ethnographers.

Авторская работа осуществлена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» по проекту «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка».

© Институт славяноведения РАН, 2014

Содержание

Введение	5
----------------	---

I

<i>А. А. Плотникова.</i> К исследованию славянских параллелей: * <i>činiti</i> и его дериваты как термины народной культуры	7
<i>Т. А. Агапкина.</i> Этнолингвистический комментарий к новым карпатоукраинским материалам	21
<i>Б. Сикимич.</i> Запланированные цели и реальные результаты: полевая работа группы сотрудников Института балканистики САНУ	31
<i>С. Джорджевич-Белич.</i> Современные полевые исследования традиционной культуры в Сербии: «мифологические нарративы»	70
<i>К. А. Климова.</i> Названия персонажей новогреческой мифологии в диахронии: от XIX до XXI в.	99
<i>С. Керемидчиева.</i> Ропка — старинная болгарская земля	114
<i>Л. Василева.</i> Синонимы и гетеронимы в говоре Ропки	137

II

<i>А. В. Гура.</i> Свадебная традиция польского Спиша	152
<i>М. В. Ясинская.</i> Современное состояние народной демонологии на польском Спише	181
<i>М. М. Валенцова.</i> Календарная обрядность в с. Остурня словацкого Замагурия	199
<i>Н. Г. Голант.</i> Материалы по календарной обрядности румын (влахов) долины Тимока. Зимняя обрядность	223
<i>О. В. Чёха.</i> Греческие параллели к славянскому <i>бадняку</i>	239
<i>М. М. Валенцова, М. Н. Толстая.</i> Ткаческая традиция в закарпатском селе Синевир	250

III

<i>Д. Ю. Ващенко.</i> Этнолингвистические материалы из села Шашка (западная Венгрия)	278
<i>Д. Терзиева, Е. С. Узенева.</i> Этнолингвистические материалы из болгарских сёл Виево и Кутела (область Смоляна, регион Средние Родопы)	307

Введение

Предлагаемый вниманию читателей третий выпуск сборника «Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура» отражает проблематику работ, проведенных по исследованию Карпат и Балкан в период с 2012 по 2014 г. Как и в предшествующих двух выпусках, особое внимание уделяется ареалогическому аспекту исследуемых языковых и культурных явлений, их взаимосвязи, рассматриваемой во времени и пространстве. Многие из статей сборника содержат этнолингвистические карты, показывающие результаты исследований авторов в области языка и культуры карпато-балканской общности. Сотрудничество с учеными-этнолингвистами и учеными-диалектологами из Сербии и Болгарии обеспечило международный характер общих в ряде случаев исследований. Важное место в выпуске занимают работы иностранных авторов, в которых уделяется внимание участию российских коллег в полевых экспедициях Института балканистики Сербской Академии наук и искусств (Б. Сикимич), обзору совместных исследований в области этнолингвистики и фольклора в последние десятилетия (С. Джорджевич-Белич), полевой работе при активном участии и помощи болгарских коллег (Д. Терзиева, Е. С. Узенева).

Первая часть книги включает работы по большей части обобщающего характера, ориентированные на картографический анализ ряда карпато-балканских языковых и культурных параллелей (А. А. Плотникова, Т. А. Агапкина), на описание целей и результатов полевых этнолингвистических, диалектологических и фольклорных исследований в Сербии и Болгарии (Б. Сикимич, С. Керемидчиева, С. Джорджевич-Белич), а также на изучение определенных сфер лексики, связанной с народной культурой того или иного балканского региона — болгарского (Л. Василева), греческого (К. А. Климова).

Вторая часть сборника содержит работы, посвященные конкретной проблематике, оформившейся в результате полевого обследования сел карпато-балканского языкового и культурного континуума. Так, в 2013 г. состоялись две экспедиции в регион Спиша, на территории Польши (проведенная А. В. Гурой и М. В. Ясинской) и на территории Словакии (проведенная М. М. Валенцовой). Итогом этих изысканий стали соответствующие этнолингвистические статьи авторов, представляющие свадебную обрядность и народные мифо-

логические представления в польском Спише, народный календарь в русинском селе словацкого Замагурья. В этой же части сборника публикуется работа, связанная с этнолингвистическими полевыми исследованиями групп населения, которые проживают в иноязычной, иноэтничной и инокультурной среде: зимняя обрядность влахов долины Тимока (Н. Г. Голант). Статья, показывающая общность и различия балканских представлений о сжигаемом рождественском полене — бадняке (О. В. Чёха), продолжает тему зимней обрядности на Балканах. Раздел включает работа М. М. Валенцовой и М. Н. Толстой о ткаческих мотивах одной закарпатской традиции, содержащая диалектные тексты.

В третьей части помещены ценные этнолингвистические материалы, собранные по единому вопроснику для изучения балканославянского ареала, что продолжает традицию публикации полевых данных в этой серии. В настоящем выпуске публикуются западновенгерские (Д. Ю. Ващенко) и мусульманско-среднеродопские материалы (Д. Терзиева, Е. С. Узенёва).

Многие из представленных в сборнике работ по комплексному изучению карпато-балканской проблематики нашли отражение в докладах и их обсуждениях в ходе ряда конференций и круглых столов, состоявшихся в 2012–2014 гг. (круглый стол «Карпато-балканские ареальные исследования: лексика и фразеология», 2012; конференция «Этнолингвистическое исследование Карпат и Балкан: народная культура через призму языка (архаика и инновации)», февраль 2013; конференция «Славянский мир: общность и многообразие», май 2014; конференция «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка», октябрь 2014).

*Ответственный редактор
А. А. Плотникова*

К исследованию славянских параллелей: *činiti и его дериваты как термины народной культуры

При изучении терминологической лексики народной духовной культуры в аспекте карпато-южнославянских связей мы обратили внимание на корреляцию наименований ведьмы от *činiti ‘делать’, с одной стороны, на территории сербскохорватских культурно-языковых диалектов (серб.-хорв. *činilica*, *чињарица* и под. ‘ведьма’), с другой — в западноукраинских (укр. гуц. *чинаторка* ‘ведьма’ и т. п., *чинатор*, *чинаторник* ‘колдун’, соб. зап. с. Замагора, Ивано-Франковская обл.). Это лексическое карпато-балканское соответствие представляется интересным рассмотреть в нескольких аспектах. Во-первых, речь пойдет о самих механизмах глагольных и именных словообразований от *činiti ‘делать’ с семантикой «сотворить что-либо сверхъестественное». Во-вторых, указанная параллель составляет одну из важных карпато-балканских изолекс в географическом плане, так как исследования культурно-языковых диалектов, в которых она встречается, указывают на их устойчивую взаимосвязь в диахронии.

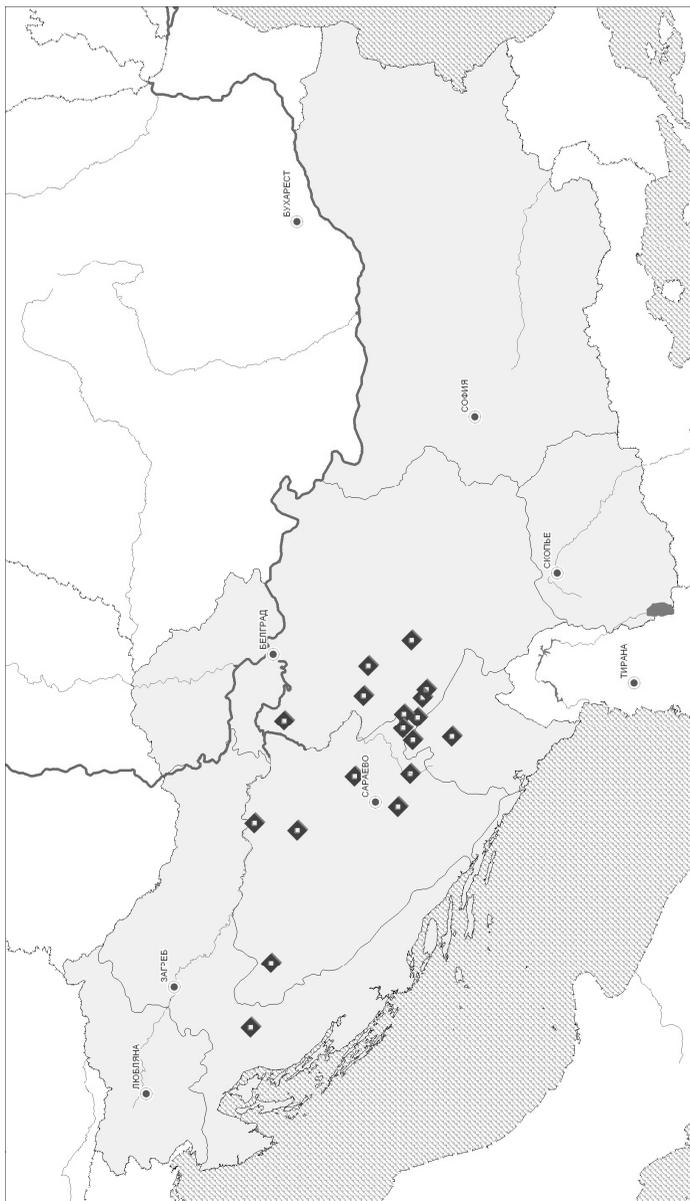
Глагол *činiti в значении ‘делать’ до сих пор сохраняется в ряде славянских языков. Его дериваты в разных значениях известны всем славянским языкам (ср., в частности, рус. *чин*, *чиновник*, *причинить*, *учинить*, *сочинить* и т. д.). Данные Общеславянского лингвистического атласа (раздел «Профессии и общественная жизнь») показывают наличие глагола ⁺činiti / ⁺učiniti в значении ‘(с)делать’ в украинском, лужицком, словенском, сербскохорватском языках, а также у градищанских хорватов на территории Венгрии [ОЛА 8: 118–119, карта № 43 «Профессии и общественная жизнь»]. П. Скок в «Этимологическом словаре хорватского или сербского языка» отмечает, что «глагол *činiti* и отглагольное существительное *čin* относятся к сфере культурных терминов», характеризуя их как праславянские по происхождению (от и.-е. основы *qcei-* имеются продолжения в санскрите, авестийском и персидском языках с первоначальным значением ‘приводить в порядок; собирать’) и не имеющие параллелей в балтийской группе [Skok 1: 326]. В ряду значений

čín для сербскохорватского языка ('форма, способ'; 'дело, действие'; 'ранг, разряд') автором указано значение 'магия' (pl. *čini*) с пометой «в фольклоре», а в статье приводится один из отглагольных дериватов — *čínilica* f. 'incantatrix' [ведьма, колдунья] от (*op*)*činiti* 'začarati' [зачаровать, заколдовать] как пара к соответствующему отглагольному существительному мужского рода *čínilac* (зафиксированному в XVII в. в словаре Стулича) [Skok 1: 325–326].

Наименование ведьмы *čínilica*, как следует из диалектных и этнографических источников XIX–XX вв., а также из материалов моих собственных полевых записей в западной Сербии (1997, 2001, 2014 гг.) и центральной Боснии (2011–2012 гг.), известно в достаточно большом центральном ареале Южной Славии, охватывающем среднюю и северную Боснию, а также прилегающие области в Хорватии, западной Сербии и Черногории (см. карту¹). На территории Хорватии наименование ведьмы *чинилица* было отмечено у сербов-граничар в заклинаниях против зла, наносимого ведьмами, при этом наряду с *чинилица* упоминается и название *вјештица* [Беговић 1986: 150]. Прослеживая далее термин *чинилица* в западной части южнославянской территории, находим его в Боснийской Краине, также наряду с *вјештица*; персонаж описывается как вредоносный для людей: дух ведьмы в виде маленькой птицы вылетает из ее тела во время сна, чтобы творить зло по ночам, если же тело ведьмы перевернуть во время сна, то ее дух не сможет вернуться обратно [Ђорђевић 1953: 7, 21]. На пограничье со Славонией в Боснийском Посавье фиксируется рассказ о пойманной среди чужих коров ведьме, которую здесь также называют *čínilica* [Filipović 1969: 143]. В северной части Боснии, в Маглае, Т. Джорджевичем также отмечены оба наименования ведьмы: и *вјештица*, и *чинилица* [Ђорђевић 1953: 12]. По данным конца XIX в., ведьмы, называемые и *чинилице*, и *вјештице*, которые вредоносны и для людей, и для коров, собираются вместе на заброшенном гумне (Гласинац в северо-восточной Боснии [Лилек 1894: 669]). В Фоче (средняя Босния), по данным того же автора, известно лишь наименование ведьмы *чинилица*; с помощью магических действий она отбирает у чужих коров молоко [Лилек 1894: 670].

¹ См. также полную карту, отражающую распространение типов наименований ведьм в Южной Славии: [Плотникова 2004: 646–647]. Карта, публикуемая в настоящей статье, дополнена материалами наших новых экспедиций по Боснии (2011–2012 гг.) и сербско-боснийско-черногорскому пограничью (2014 г.): на карте представлены новые данные из 7 пунктов (Дуймовичи в Боснии, а также Горне Бабине, Слатина, Калафати, Качево, Хисарджик в юго-западной Сербии и Боляничы в Черногории).

Наименования ведьмы, производные от *ĭiniti



Данные о лексеме *čirilica* ‘ведьма’ в Боснии можно дополнить новейшими полевыми материалами, собранными у мусульман Боснии. Так, в мусульманском селе Дуймовичи, расположенном между горными массивами Белашница и Трескавица, отмечено (2011 г.): *čirilice* ‘ведьмы’, т. е. женщины, которые умели наносить порчу (*znale učiniti*). По сведениям жителей Дуймовичей, *čirilica* могла сделать так, чтобы у коровы не было молока и чтобы овцы в хозяйстве болели. Были записаны многочисленные (и достаточно типичные для славянских архаических регионов) тексты о том, что ведьму, называемую *čirilica*, старались подкараулить ночью, поймать, при этом она была голой и с распущенными волосами, зафиксирован и типичный сюжет былички о поимке и избииении ведьмы ночью с целью распознать в пришедшей женщине сельскую ведьму. Старое наименование у мусульман Боснии сохраняется наряду с новым, представляющим собой турцизм арабского происхождения: *si(h)irbasica* или *si(h)irbašica* [Škaljić 1979: 563–564]; ср. босн. *sihir* ‘магия, чары’; ‘зло’. Несколько реже относительно турцизма у боснийских мусульман встречается дублет *vještica*, более употребляемый у сербов.

В западной Сербии известны оба наименования ведьмы славянского происхождения: и *чинилица*, и *вјештица*. По этнографическим источникам, эти дублеты фиксировались еще в конце XIX в. в Шабачком и Ужицком краях (см. переизд. Миличевича [Милићевић 1984: 197])². В этих краях известен и традиционный набор вредоносных функций ведьмы: ведьма пьет кровь новорожденных, вредит роженице; насылает на людей порчу, а также устраивает непогоду; с целью нанесения вреда ночью окружающим ее душа вылетает из тела в облике бабочки (подробнее см. [Зечевић 1984: 348–349]). По моим собственным записям из западной Сербии, в Драгачево употребляется и *вјештица*, и *чинилица*, а также и *чињарица* (1997 г.) как наименование женщины в селе, которая наводит порчу и отбирает молоко у скота. В селе Рудно в области Голия также отмечено *чињарица* в качестве названия женщины, занимающейся вредоносной магией: она наводит порчу (в основном — на молодоженов), отбирает молоко у скота и насылает на него болезни (запись 2002 г.).

² Отметим, что по записям коллег из Шабачкого края, работавших по программе А. А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (переизд.: [Плотникова 2009]) уже в начале XXI в., названия ведьмы от **činiti* уже не отмечаются (зафиксировано лишь *вјештица*) [Якушкина 2006; Петровић 2006].

Новейшие полевые данные 2014 г. из экспедиции по Приепольскому и Прибойскому регионам³ дополняют ареальную картину распространения наименования ведьмы от **činiti* ‘делать’ (см. карту). На востоке от города Приеполе, в населенных пунктах Хисарджик и Качево, где проживают мусульмане, отмечен дериват *чињарица* ‘ведьма’, с тем же расширением, что и в православном Рудно, находящемся восточнее Приепольского края. На западе от города Приеполе, в православном селе Горне Бабине, прибойских селах Калафати и Слатина, черногорском — Болянич, фиксируется форма *чинилица* ‘ведьма’, как и в боснийских селах вблизи Сараева. Функции ведьмы во всех исследованных селах приблизительно одинаковы: отбирает у скота молоко, насылает болезни на людей и скот, особенно активизируется в канун больших праздников, может нанести порчу на свадьбе.

Для уточнения ареала наименований *činilica* ‘ведьма’ следует также упомянуть термин *чињелица* в том же значении в северной Черногории (Ускоки) [Станић 2: 486], регионе, близком по языковым диалектным признакам западносербскому и образующем вместе с западносербским и боснийским регионами единый центральный ареал по ряду этнолингвистических признаков (подробнее об этом см. [Плотникова 2004: 321–330, 718]).

Если обратиться к словарям сербскохорватского языка XIX–XX вв., то обнаружим лексему *činilica* ‘ведьма’ без каких-либо помет, указывающих на диалектный характер слова, что отчасти связано и со спецификой местной лексикографической традиции (см. об этом [Плотникова 2000: 30–31]), в словаре Матицы Сербской [РМС 6: 880]: **чїнилица** ж она која носи чини, чаралица, чаробница (/), врачара [та, что насылает порчу, колдунья, чаровница / знахарка]. Примеры к данной статье объясняют слово с точки зрения сверхъестественных способностей, которые приписываются женщинам в округе, в частности: *Шта вам је . . . ? Да нису чинилице направиле чини?* [Что с вами...? Может, ведьмы наслали порчу?]. В этом же словаре в качестве синонима к предыдущей лексеме представлен вариант *чињарица* с пометами «празн. покр.» [суев(ерное), рег(иональное)] и цитатой из художественной литературы: *Мећеш чини са чињарицама* [Напускаеш порчу вместе с ведьмами] [РМС 6: 881]. Совокупность магических действий — серб. *чїни* — в соответ-

³ Экспедиция осуществлена в рамках сербского проекта «Полимье: мультидисциплинарные исторические исследования» под рук. С. Пушицы, которому автор статьи выражает благодарность за помощь во время полевых исследований.

ствующей статье толкуется как «чари, чаролије; исп. урок, урочица» [чары, чародейство; ср. сглаз, порча], иллюстрации из источников в данном случае разнообразны, цитируется литература из разных сербских регионов, среди которых важное место занимают труды Вука Караджича: *Нагазио на чини*. Вук Пј. [Наступил на порчу. Словарь Вука Караджича]; *Носиле му [виле] свакојаке траве од мађија, чина и помама*. НП Вук. [Приносили ему «вилы» разные травы от магии, порчи и вредоносных чар. Народные рассказы Вука Караджича] [PCM 6: 880]. Добавим, что лексема в мужском роде — *чинилац* ‘причина, условие; деятель, основатель; математический термин’ — не имеет в современном сербском языке никаких значений, связанных с народной духовной культурой, что отражает также и Словарь Матицы Сербской [PMS 6: 880].

Большой загребский словарь, начатый Дж. Даничицем и издаваемый в течение столетия, включает оба наименования ведьмы от **činiti* — и *činilica*, и *čīnarica*, наряду с *čīni* ‘чары’. В статье *čīnilica* (f., incantatrix) [RJAZU 2: 28] при толковании «*žensko čeljade koje čini čini*» [женщина, которая насыляет чары] дается синоним (*čaralica*), а также указание на время активного употребления лексемы (od prošloga vijeka [из прошлого века]) и приводится некоторое количество примеров-иллюстраций из художественной и этнографической литературы, в частности, цитаты из работ того же М. Миличевича, фиксировавшего лексему в западной Сербии; из трудов боснийского францисканца С. Маргитича (*Vračī, vištice i činilice nisu li svi sluge tvoje?* [Знахари, ведьмы и колдуньи — не твои ли слуги?]; *Zaradi nevirnika i činilica* [Из-за неверных и ведьм])⁴. К заглавному слову *čīnarica* [RJAZU 2: 37] дается лишь толкование: «*žensko čeljade koje u oči Đurđeva dne čini da bi stoka imala mlijeka preko godine. U Srbiji*» [женщина, которая накануне Юрьева дня делает так, чтобы скот в течение года давал молоко. В Сербии], из которого ясно, что речь идет о сверхъестественных действиях женщины, способной повлиять на удои скота, по всей видимости, — о ведьме. Наиболее объемной, содержащей множество иллюстраций, ссылок и помет, в словаре является статья *čīni* ‘чары’ [RJAZU 2: 28], она включает сведения о частом употреблении слова в XVII в., ссылки на предшествующие словари, в частности на словарь Вука Караджича, где эта лексема представлена в сочетании «нагазио на чини» [наступил на порчу], а также при соответствующем глаголе как цита-

⁴ Со ссылкой на труд «*Fala ot sveti(h)*», изданном Фра Стьепаном Маргитичем в Венеции (1708).

та из сербского фольклора: «Чїни чїни сеји Ивановој» [Насылает чары на сестрицу Иванову...] [Вук Рј.: 902].

В современном стандартном хорватском языке сохраняется только: **čini** «*ugoci koji se na nekoga bacaju da mu panesu zlo (baciti čini/čine; ovelovi čini)*» [чары, которые насылаются на кого-либо, чтобы нанести зло (*бросать чары*)]⁵. Словарь современного боснийского языка из всей совокупности народной лексики современного дискурса от *činiti 'делать' (см. выше свидетельства из этнографических источников) оставляет только *čini* с пометой «etnoI.» [этно(логическое)], толкованием — «*ugoci, vradžbine i čari*» [сглаз, магия и чары] и указанием на фразеологизм *baciti čini na koga* «*začarati koga, dovesti koga u stanje da nema potpunu kontrolu nad svojim ponašanjem i djelovanjem*» [*бросать чары на к.-л.* «заколдовать кого-либо, довести до состояния потери полного контроля за своим поведением и действиями»] [RBJ: 139].

Обращаясь к материалу других славянских языков, видим, что значения лексем с корнем *čin-, связанные с магическими действиями и субъектом их исполнения, отмечены в серболужицком и украинском, причем в последнем — лишь в западных его диалектах — на Карпатах. В этих же языках и диалектах дериваты от самого глагола *činiti в его основном значении 'делать' более употребительны, чем его эквиваленты (см. [ОЛА 8 карта № 43]). Отметим, что в лужицком языке существует не только глагольная лексема *čini* и под. (см. пункты 235, 236, 237 в ОЛА), но и специальная лексика народной духовной культуры, относящаяся к колдовству, которая имеет тот же корень⁶: *činkar* 'колдун', *činkarka* 'колдунья', *činkarski* 'колдовской', *činkarstwo* 'колдовство' и *činki* 'чары; магические предметы' [Zeman 1967: 44–45] и, видимо, вторичного образования — *činkować* 'колдовать', ср. аналогичную словообразовательную модель в других славянских языках (укр. *видьма* — *видьмувати* [Гринченко 1901: 468]).

Наибольшее разнообразие параллелей к южнославянским дериватам от *činiti при обозначении действий, деятелей и реалий колдовства обнаруживается в восточных Карпатах, а именно в гуцульских и соседних карпато-

⁵ Hrvatski jezični portal [Хорватский языковой портал]: <http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=search>.

⁶ Следует отметить, что карпато-балканские фольклорные параллели находят аналогии в лужицкой традиции: например, распространенный у южных славян и встречающийся в карпатоукраинском фольклоре сюжет о распознавании женщиной своего мужа в нападшем на нее волколаке (з.-укр., луж.) / вампире (в.-серб.) по застрявшим в зубах тряпкам или ниткам из ее одежды (устное сообщение А. В. Гуры).

украинских говорах. В своем словаре «Гуцульская мифология» Н. Хобзей приводит следующие наименования из рассматриваемой сферы: *чинтар* ‘человек, способный наносить людям вред, порчу’ с коррелирующим обозначением женщины — *чинтарка*, а также: *чинаторка* ‘ведьма, чаровница’, *чинкар* ‘колдун’, *чинки*, *чинки* ‘чары’ (с. Бродина), *чинки* (Верховина) [Хобзей 2002: 182]. Основные ссылки в этой статье даются на Шухевича и Кобылянского. Приводимое в статье описание персонажей у Б. В. Кобылянского включает термин *ч’интарі*, толкуемый как злые волшебники, насылающие на людей беду, несчастья, сеющие раздоры, брань и драку в семьях, про которых говорят: *тут хтос нач’иниў, хтос поробиў...* ([Хобзей 2002: 182] со ссылкой на: [Кобылянский 1980: 48], выделено мной. — А. П.). Отметим, что у В. Шухевича в 4-м томе «Гуцульщины» фиксируется отглагольный дериват *чинки* ‘чары’ [Шухевич 4: 228], а в 5-м томе в одном из двух рассказов из с. Космач о колдунах и ведьмах (называемых здесь *чинатарі*) дается и лексема *чинатарка* ‘ведьма’ [Шухевич 5: 212]. Очевидно, что словообразовательные и фонетические варианты наименования колдуна/колдуньи от **činiti* на Гуцульщине далеко не единичны.

В недавно вышедшем лексикографическом труде «Гуцульскі світі» в алфавитном порядке можно найти: **чинатор** «человек, который наносит вред человеку или скоту, колдун» с примером из с. Гринява: *Уні маіют менé за чинатора* [Они держат меня за колдуна] [ГС: 640–641]; **чинаторка** «женщина, которая наносит вред человеку или скоту, колдунья» с примером из с. Зелена Верховинского р-на Ивано-Франковской области: *Я ни віру у чинаторі и чинаторкі* [Я не верю в колдунов и ведьм] [ГС: 641], а также заглавное слово **чинки** ‘чары’ с примером из Верховины: *Ше й сегодні віре гуцули ў чинки* [ГС: 641]. Во всех случаях приводятся также примеры из более раннего фольклорно-этнографического источника — многотомного труда В. Шухевича.

По нашим полевым исследованиям Гуцульщины 2012 г., такая лексика встречается в селе Замагора, которое территориально находится недалеко от сел Зелена и Гринява, упомянутых выше в труде по Гуцульщине. Дериваты от **činiti* в соответствующих значениях отмечены в заклинании и заговоре (т. е. в устойчивых текстах) с. Замагоры: *чинаторі* ‘люди, занимающиеся колдовством’. Лексемы были зафиксированы в двух текстах — заговоре при рождении теленка и магическом заклинании во время доения коровы, производимых с целью, чтобы колдуны и ведьмы не отбирали *манну*: молоко и сметану. В повествовании об опасных календарных днях также упоминались

чинáторникі, характеризующиеся как люди, обладающие сверхзнанием и причиняющие вред хозяевам скота, отбирая у коровы молоко⁷.

В обобщающем русинские говоры словаре И. Керчи *чиньба́* определяется как ‘сглаз’ (по данным при заглавном слове пометам, слово фиксируется в закарпатских гуцульских и мараморошских говорах на закарпатско-румынском пограничье: селах Косовская Поляна, Росишка Раховского р-на на территории Украины, а также в селе Поляни в Румынии)⁸ [Керча 2: 571]. Более ранние свидетельства находим в «Малорусско-немецком словаре» Е. Желеховского: «**Чині́та**, m. s. Чарівнік; **Чинкі́**, pl. s. Чáри» [Желеховский 1886: 1071], что представляется важным в свете того, что автор словаря, как известно, опирался на языковые факты западноукраинских говоров. Вместе с тем во вроцлавском «Атласе бойковских говоров» не отмечены наименования ведьмы (колдуна) от *čin-: на картах 201 («Колдун») и 202 («Колдунья») представлены дериваты преимущественно от *čar- (на севере от карпатского хребта) и ⁺bosor- (на юге — в Закарпатье), другие же лексеммы, типа *vorožyl-nyk/vorožyl'a, vid'ma*, единичны и более характеризуют восточную часть рассматриваемой на карте территории [AGB 4/1: 201, 202].

Как следует из собранных материалов, наиболее полная картина наименований от *činiti в значениях, связанных с колдовством, в украинских говорах фиксируется на Гуцульщине. Этот факт может подтверждать некоторые выводы, сделанные в исследовании С. Л. Николаева о балкано-карпатских изоглоссах как реликте позднепраславянского лингвистического ландшафта [Николаев 2008]. Гуцульско-центрально-южнославянские лексические соответствия — дериваты от *činiti с развитым значением субъекта злокозненных действий (с.-х. *činilica*, з.-укр. *чинаторка* и под. ‘ведьма’), — возможно, связаны с общностью данных диалектов в прошлом и предположительно — с процессами второй волны заселения Балкан славянами, потомки которых в настоящее время населяют центральную часть Южной Славии (см. работы по лексике южнославянского центра и периферии Н. И. Толстого [Толстой 1997: 122–143]).

⁷ Записано от Анны Коржук, 1938 г. р.

⁸ Автор словаря ссылается на современные лексикографические работы: *Олекса Бевка*. Словник-пам'ятник. Діалектний словник села Поляни Мараморошського комітату. *Studia Ucrainica et Rusinica Nyřregyházienzia* 15, Ніредьгаза, 2004; *Лінау Ю., Галас Б.* Матеріали до словника гуцульських говірок. Косівська Поляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області. Ужгород, 2005.

К сожалению, данные ОКДА не позволяют судить о распространении названий ведьмы (колдуна), образованных от **činiti*, поскольку в отношении народной мифологической лексики авторами была выбрана несколько иная стратегия: в основе вопросника (и соответствующих карт) лежит лексический, а не семантический принцип фиксации названий мифологических персонажей, в частности ведьмы, при полевом обследовании: вопросы 313 и 314 ориентированы на распространенную лексему ⁺*bosor-* на Карпатах, вопрос 316 — на ⁺*strig-* с указанием в качестве первого значения ‘женщина-ворожея’ (313), ‘мужчина, обладающий, по поверью, нечистой силой’ (314), ‘ворожея, колдунья’ (316) [ОКДА 1987: 137]. Карта ОЛА по данной теме, находящаяся на стадии подготовки к печати, указывает на единичное некартографируемое *činilica* ‘ведьма’ в восточной Боснии, что совпадает с нашими представлениями о центральном ареале Южной Славии, где такая лексема достаточно распространена как единственное название ведьмы или наряду с другими (*vještica, sihirbašica*), см. карту.

Вместе с тем важными, на наш взгляд, представляются свидетельства ОЛА об употреблении глагола **činiti* в основном значении ‘делать’ во всех тех регионах, где отмечены отглагольные лексемы с семантикой колдовства. В сфере славянской народной мифологии глаголы совершенного вида с основным значением ‘сделать’ (например, рус. *сделать*; а также и приставочное образование *подделать*) достаточно последовательно используются в значении ‘творить некие магические действия, приносящие зло’. Так, о глаголе «делать» в русском языке О. Христофорова отмечает: «В колдовском дискурсе он употребляется как глагол совершенного вида (*сделал/а/у*) либо как краткая форма причастия (*сделан/а/о*) — в том случае, если акцентируется не субъект воздействия, а результат последнего, впрочем не без указания на активную волю субъекта» [Христофорова 2010: 184–185]⁹. В архаическом островном ареале, который образуют старообрядцы Румынии, во время наших собственных полевых исследований были записаны следующие контексты:

Это было у августе, у сентябре, когда копали картошку, нашли там яички гусиные. Я спросила у мамы: «Что это, говорю, яички тут прямо у картошки, у зямле?» — «У, не клади руки на эти яички, это хтось хотел вам плохо *сделать*, чтоб вы не жили...» (с. Сарикёй, 2006);

⁹ О семантических дериватах как терминах славянской традиционной духовной культуры подробно писала С. М. Толстая, в качестве примеров предлагая и глагол *знать* в значении ‘заниматься колдовством’ [Толстая 1989: 217].

Называли это уже *подделка*¹⁰. Называли: «Сделала тая». Какая-то ес[т]ь, сарикёйская, *сделала*. И после не знаю, чем его лечили, водили, как говорят (с. Журиловка, 2006);

Она, ведьма эта *сделала*, чтоб она умерла, моя дочь (с. Слава Русэ, 2006);

И *сделала* соседка, дуже мала зла на нас (с. Периправа, 2008).

Аналогичной представляется ситуация при описании колдовских действий с глаголом *činiti* в южнославянских зонах. Так, у градищанских хорватов Австрии, проживающих в изоляции от основного массива хорватских говоров уже около 500 лет, глагол *činiti/načiniti* употребляется при описании как обычных действий человека, так и в случае повествования о добрых делах положительных мифологических персонажей и о злокозненных действиях ведьмы (в последнем случае чаще с приставкой *u-*: *učiniti*). Наименование самой ведьмы от рассматриваемого глагола здесь не фиксируется (повсеместно: *viška*, реже — *coprnica*, из нем. *zaubern* ‘колдовать’):

...ogánj *načinit* [...огонь зажечь] (с. Фраканава, 2013);

Navada je bila da su *načini* ljudi četire oltare [Обычай был, чтобы люди сделали четыре алтаря] (с. Фраканава, 2013);

Biele vile uglavnom su ljudima dobro *činili* [Белые вилы в основном людям добро творили] (с. Филеж, 2013);

Mogli su nezgodnoga *učini* (о действиях ведьмы) [Могли плохое сделать] (с. Фраканава, 2013).

Таким образом, можно констатировать, что в славянских языковых реализациях при описании поступков людей, обладающих сверхъестественными, по мнению окружающих, свойствами, обнаруживаются типичные употребления от глагола с общей семантикой ‘делать’. При этом в отдельных зонах (сербская, боснийская, хорватская у южных славян; гуцульская — в восточных Карпатах; лужицкая — у западных славян) фиксируется не только глагол ⁺*činiti* в основном значении ‘делать’, но и многообразие дериватов от данного глагола, относящихся к субъектам сверхъестественных действий (‘ведьма’, ‘колдун’), а также результатам и способам их вредоносной деятельности (‘порча’, ‘чары’, ‘магия’, ‘колдовство’). Дериваты от **činiti* в значении **субъекта** злокозненных действий обнаруживают центрально-южно-

¹⁰ У староверов Румынии дериваты *подделать* ‘нанести порчу’, *подделка* ‘порча’ употребляются только в значении вредоносных действий (и их результата) со стороны людей, обладающих сверхъестественными знаниями.

славянско-гуцульско-лужицкие лексические параллели. Дериваты от **činiti* в значении способа (= результата) вредоносных действий на южнославянской территории (*čini*) распространены более широко и известны не только в современном стандартном сербском языке, но и в хорватском, боснийском языках, тогда как соответствующее наименование субъекта действий (*činišca* ‘ведьма’) для стандартных хорватского и боснийского признается устаревшим.

Лексика из сферы народной мифологии, в данном случае связанная с обозначениями субъекта злокозненных действий от **činiti* ‘делать’, является архаичной, в настоящее время выходящей из употребления, но сохраняющей характеристики, по которым возможно судить о специфике этногенеза славян на Балканах. Если архаические карпато-балканские лексические соответствия могут быть объяснены на основе одной из теорий заселения Балкан славянами со стороны Карпат (предположение о центре и периферии южнославянской части Балкан), то лужицкие лексические параллели нуждаются в дополнительных исследованиях.

Литература

- Беговић 1986 — *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба граничара. Београд, 1986.
- Вук Рј. — *Караџић В. Ст.* Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечма. Београд, 1818.
- Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Чернигов, 1901.
- ГС — Гуцульські світи: Лексикон. Львів, 2013.
- Ђорђевић 1953 — *Ђорђевић Т.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник. Књ. 67. 1953.
- Желеховский 1886 — *Желеховский Е., Недільский С.* Малоруско-німецкий словарь. Т. 2. Львів, 1886.
- Зечевић 1984 — *Зечевић С.* Из народне митологије ужичког краја // Гласник Етнографског музеја у Београду. 48. Београд, 1984.
- Керча — *Керча И.* Словник русинсько-руський. Русинско-русский словарь. Т. 1–2. Ужгород, 2007.
- Кобилянський 1980 — *Кобилянський Б. В.* Східнокарпатські міфоніми // Мовознавство. 1980. № 1.
- Лилек 1894 — *Лилек Е.* Вјерске старине из Босне и Херцеговине // Glasnik Zemaljskog muzeja. 11. Sarajevo, 1899.

- Милићевић 1984 — *Милићевић М.* Живот Срба селяка. Београд, 1894.
- Николаев 2008 — *Николаев С. Л.* Балкано-карпатские изоглоссы как реликт поздне-праславянского лингвистического ландшафта // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой. Вып. 1. М., 2008.
- ОКДА 1987 — Общекарпатский диалектологический атлас. Вступ. вып. Скопје, 1987.
- ОЛА 8 — Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-образовательная. Вып. 8: Профессии и общественная жизнь / Под ред. Я. Басары и Я. Сятковского. Warszawa, 2003.
- Петровић 2006 — *Петровић М.* Из лексике обичаја и веровања у Рађевини // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12. М., 2006.
- 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.
- РМС — Речник српскохрватскога књижевног језика. Нови Сад; Загреб, 1967–1976. Т. 1–6.
- Станић 2 — *Станић М.* Ускочки речник. Београд, 1990. Књ. 2.
- Толстая 1989 — *Толстая С. М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. М., 1989.
- Толстой 1997 — *Н.И. Толстой* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Христофорова 2010 — *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы. Антропология колдовства в современной России. М., 2010.
- Шухевич 4 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4. Верховина, 1999.
- Шухевич 5 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5. Львів, 1908.
- Якушкина 2006 — *Якушкина Е. И.* Этнолингвистические материалы из западной Сербии (с. Ставе, Валевский край) // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12. М., 2006.
- AGB 4/1 — Atlas gwar bojkowskich / Pod kierunkiem J. Riegera. Т. 4. Cz. 1. Mapy 186–240. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1983.
- Filipović 1969 — *Filipović M.* Prilozi etnološkom proučavanju severo-istočne Bosne. Sarajevo, 1969.
- RBJ — *Halilović S., Palić I., Šehović A.* Rječnik bosanskoga jezika. Sarajevo, 2010.

RJAZU — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1966. D. 1–18.

Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974.
T. 1–4.

Škaljić 1979 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.

Zeman 1967 — *Zeman H.* Słownik górnołużycko-polski. Warszawa, 1967.

Т. А. Агапкина
(Москва)

Этнолингвистический комментарий к новым карпатоукраинским материалам

Собранные за последние десятилетия карпатские этнолингвистические данные (карпатские экспедиции Института славяноведения РАН проводились в несколько этапов, в разном составе и с разными целями¹) содержат интересный материал, позволяющий дополнить известные по опубликованным источникам факты, касающиеся различных аспектов народной культуры славян карпатского ареала, в ряде случаев уточнить и даже расширить их географию, а также увидеть переклички между карпатоукраинскими и другими славянскими традициями.

Рассматриваемые ниже примеры относятся к сфере весенней календарной обрядности.

1. В 2013 г. М. М. Валенцова во время экспедиции в район словацкого Спиша, в с. Остурня округа Кежмарок, которое считается крайней западной точкой компактного проживания русинов в Словакии, зафиксировала интересный фразеологизм, относящийся к первой, так называемой Федоровой, неделе Великого поста, суббота которой посвящена памяти св. великомученика Феодора Тирона. Здесь во время Федоровой недели топили печь и готовили еду только днем, так как вечером нельзя было зажигать огонь, иначе, как говорили, *Federovi bradu podpališ* [Федору бороду сожжешь] (см. ст. М. М. Валенцовой в наст. изд., с. 214).

Запреты, связываемые с именем Феодора Тирона и относящиеся к первой неделе Великого поста, встречаются и в ряде других мест карпатского и балканославянского ареалов. Наиболее близким (в смысловом и географическом отношении) вариантом этого верования является русинский (зафикси-

¹ Имеются в виду: Комплексные диалектологические и этнолингвистические экспедиции под руководством С. Л. Николаева (конец 1980-х — начало 2000-х гг.), подробнее см.: Бушкевич С. П., Николаев С. Л., Толстая С. М. Этнолингвистические экспедиции в Украинские Карпаты // Славяноведение. 1994. № 3. С. 62–83; Этнолингвистические экспедиции под руководством А. А. Плотниковой (конец 2000-х — по наст. время), подробнее см.: Плотникова А. А. Карпатские традиции в балканской перспективе: этнолингвистический аспект // Карпато-балканский диалектный ландшафт. М., 2012. Вып. 2. С. 211–222.

рованный на Пряшевщине) запрет зажигать огонь (возможно, также по вечерам) в течение этой недели (называемой также *Федоровиця*) — чтобы *Федорови бороду не опалити* [Геровский 1948: 147].

Известно, что мотивы посягательства на бороду как символ и даже залог мужского достоинства, сексуальной силы, богатства, щедрости и т. д. довольно широко известны в фольклоре и традиционной обрядности. Что же касается собственно сожжения бороды, то этот мотив встречается у балканских славян на масленицу в составе своеобразных дразнилок и поношений, которые звучат у костров в адрес «деда» — излюбленного героя балканославянских масленичных оглашений. Содержание этих шуточных реплик, публично выкрикиваемых молодыми людьми у масленичных костров, состоит в том, что они требуют у «деда» выдать им по девушке, угрожая в противном случае сжечь или испортить ему бороду, что принято рассматривать как угрозу лишить «деда» его сексуальной силы, см.: «Ората, копата, дай ми, дедо, момата или че ти горим брадата» [Ората, копата, дай, мне, дед, девушку, или я сожгу тебе бороду] [Сикимих 1999: 421]. Мотивы сожжения бороды как наказания за скупость встречаются в русских колядках [там же: 434] и т. д. Таким образом, запрет зажигать огонь на Федоровой неделе можно гипотетически рассматривать как «заботу» о сохранении маскулинности Федора и его производительных возможностей.

Косвенно эта трактовка подтверждается второй группой запретов, на этот раз гуцульских, которые также связаны со св. Феодором Тироном (о чем нам уже приходилось писать более подробно [Агапкина 2002: 64–65]). На севере Гуцульщины (ныне Надворнянский р-н Ивано-Франковской обл.) на Федоровой неделе запрещалось прясть, чтобы не повредить будущему урожаю льна и конопли. Во избежание урона женщины «завивали Федора». Для этого каждый вечер они брали «пральник», т. е. рубель, заматывали его в сорочку и клали в угол, к печи, после чего в доме можно было прясть; это повторялось каждый вечер в течение всей первой недели Великого поста. При этом говорили: «Уже ш Федора завили, аби ни вигіу, як будемо прести. Як би не завиу Федора, то би не ўродили конопні и лен, то би ни було шмаки» [Уже ж Федора завили, чтобы не видел, как мы будем прясть. Если бы не завил Федора, то не уродили бы конопля и лен, и не было бы ткани] [Онишук 1912: 30]. Иными словами, закрывание (прятание) «Федора» было своего рода условием созревания культурных растений.

Заметим, кстати, что присутствующий в этом свидетельстве мотив невидения, связываемый с Федоровой неделей, получает развитие в составе магической практики у румын в Олтении, по соседству с румынским Банатом.

Здесь на св. Федора, а также во вторник первой недели Великого поста женщины с закрытыми глазами выпрядали нить и так же, с закрытыми же глазами, держа руки за спиной, завязывали на ней узлы и говорили: «Завязываю глотку сорокам и всем другим вредителям, которые воруют кукурузу» [Кабачова 1989: 302].

Приведенный выше восточногуцульский пример с «завиванием Федора» подкрепляется другим, теперь уже западногуцульским, согласно которому вечером в канун дня св. Федора в доме старались не зажигать света и огня, а если и зажигали, то так, чтобы свет не падал в угол, на постель. При этом говорили, что «*haczamy treba zakryty jajc'a Fedorowu*» [штанами надо закрыть яйца Федору] [Falkowski 1937: 124]. Смысл этого запрета можно усмотреть в том, что на время Федоровой недели должны быть закрыты (от света/огня или видения) «гениталии Федора», иначе могут быть поставлены под угрозу его «производительные способности».

В целом эти две группы запретов — русинские и гуцульские — обнаруживают параллели в балканославянской традиции, в поверьях и запретах той же Федоровой (Тодоровой) недели, имеющих отношение к святому-демону Тодору и хтоническим всадникам «тодорцам». Не касаясь этой темы подробно (и отсылая читателя к работам [Толстой 1990; Агапкина 2002: 50–55; Плотнокова 2008: 339–348]), отметим лишь один ее аспект.

Согласно верованиям, распространенным преимущественно в Воеводине (Срем, сербский Банат), а также спорадически на севере Болгарии, сезонные демоны «тодорцы», появляющиеся на Тодоровой неделе, совершенно не выносят света и огня. Поэтому в течение всей этой недели люди стремились вернуться домой засветло, чтобы с наступлением темноты не встретиться с «тодорцами», не оказаться застигнутыми ими на улице или даже на пороге дома [Милутиновић 1971: 148, Банат; Българска митология: 177], не зажигали по ночам в домах свет и потому не работали по ночам, не разводили огни и костры вне дома [Зечевић 1981: 158–159; Бабовић 1963: 205, Срем]; по этой же причине в Тодорову субботу люди вставали с постели поздно, когда уже рассвело [Босић 1996: 220]. Верили, что если бы «тодорцы» заметили свет в окнах, то они разбили бы окна копытами и затоптали домочадцев [там же: 221, Воеводина]. Известной параллелью к карпатским (украинским и румынским) материалам является указание на то, что «тодорцы», по разным свидетельствам, были невидимы.

Таким образом, характерное для первой (Федоровой, Тодоровой) недели Великого поста требование не зажигать огня и света в доме и на улице, выраженное в целом ряде преимущественно бытовых и поведенческих запре-

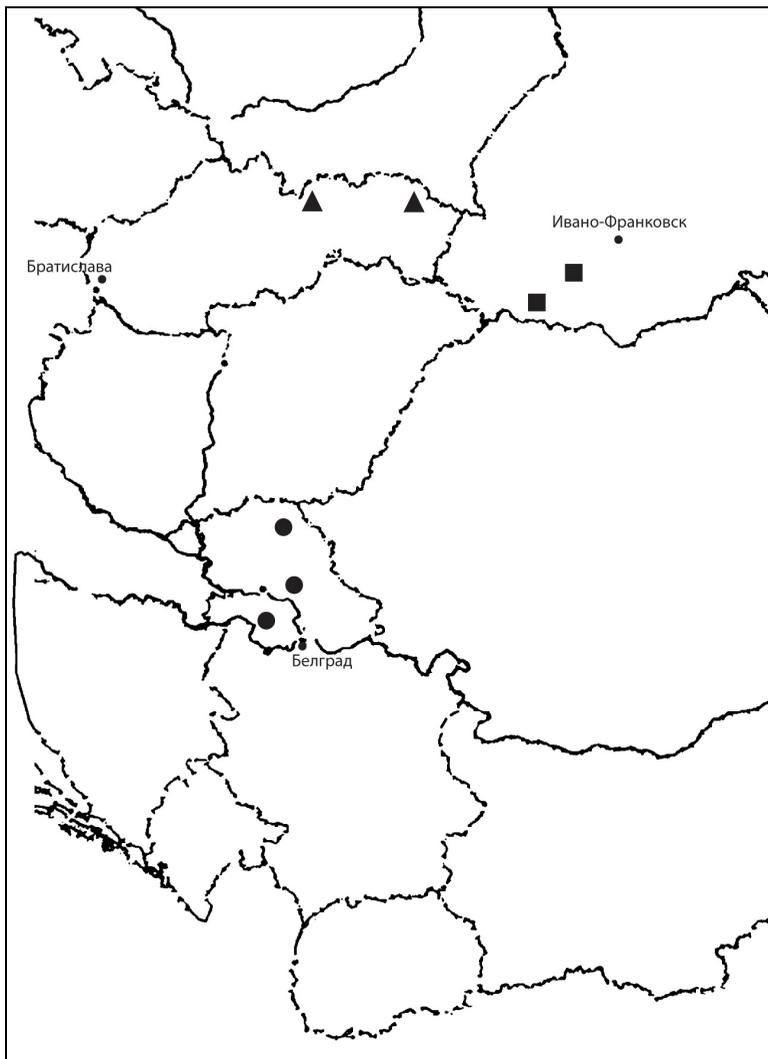
тов, получило пунктирное распространение в балканославянском и карпатоукраинском ареалах. В мотивационном плане этот запрет варьирует, что обусловлено, по-видимому, соответствующим локальным контекстом: сербы в Воеводине — нельзя зажигать огонь, так как «тодорцы» не выносят света и огня; гуцулы — лучше не зажигать огонь, но делая это, надо закрыть Федора от света, иначе конопля не уродится; русины — нельзя жечь огонь, чтобы не спалить бороду св. Федору. См. карту.

Конечно, заманчиво было бы не только увидеть в этих фактах очередное свидетельство связи явлений традиционной культуры южнославянского и карпатского ареалов, но также и указать на «вектор влияния». Однако, поскольку в южнославянской традиции эти запреты ограничены в основном Воеводиной, соотношение центра и периферии в данном случае остается неочевидным.

Понятно, что при таком ограниченном количестве данных предложенные наблюдения имеют скорее характер гипотезы и могут быть скорректированы в случае обнаружения новых материалов.

II. В той же экспедиции 2013 г. по словацкому Спишу М. М. Валенцова записала хроним *Stupna*, или *Vstupna*, *sereda* (с. Остурня, округ Кежмарок), означающий Пепельную среду — первый день Великого поста у католиков. Аналогичный хроним (*Stempna šroda*) был зафиксирован в Замагурье во второй половине XX в. [Zamagurie 1972: 247], хотя очевидно, что в целом он является скорее исключением для словацкой традиции (где эта среда обычно называется *Popolcová*, или *Škaredá streda*). В то же время в польской традиции хроним *Wstepna środa* распространен достаточно широко (см. примеры: [Агапкина 2002: 85, 211]). Внутренняя форма этого хронима («вступительная» среда — день начала, вступления, вхождения в Великий пост) полностью отвечает его содержанию и осознается в традиции.

В данном случае наше внимание привлек не столько сам этот термин, сколько тот факт, что его влияние (словацкое ли, польское ли) ощущается также в западном Полесье, где спорадически фиксируются сходные хронимы, см. брест. *Ступник*, *Уступнык* [Толстая 2005: 58, Радеж и Олтуш Малоритского р-на], волын. *Ступнык* (ПА, Забужье Любомльского р-на), имеющие фактически то же значение ‘первый день (понедельник) Великого поста’, но другой грамматический род. Последнее обстоятельство связано с переносом названия первого дня католического поста, а именно среды, на первый день православного поста — понедельник.



- нельзя зажигать огонь, так как «тодорцы» не выносят света и огня
- зажигая огонь, надо закрыть Федора от света, иначе конопля не уродится
- ▲ нельзя жечь огонь в темное время суток, чтобы не спалить бороду св. Федору

Уместно в данном случае напомнить, что аналогичный процесс переноса названия первого дня Великого поста возможен и в обратном направлении. У южных славян, также в зонах контактов католической и православной традиций, фиксируется хрононим «Чистая среда», см. болг.-банат. *Чиста среда* [Телбизови 1963: 244], хорв.-далматин. *Čista sreda* [Lovretić 1897: 395, Оток; Škoda, Držić 1941: 74, о-в Чиов]. Хрононим «Чистая среда» является результатом переноса названий первого дня Великого поста у православных (см. болг. *Чисти понеделник*, серб. *Чисти понедељак*) на первый день (т.е. среду) того же Великого поста у католиков.

III. В некоторых южнославянских традициях в один из праздников ранней весны запрещалось вносить в дом, приносить и оставлять около него ветки, дрова, палки, листву и другую растительность — из боязни привадить змей к жилью. Этот запрет обязан своим содержанием глубоко укорененному в народной традиции представлению о единстве природы, о принципиальной интегральности макрокосма, отдельные единицы и явления которого взаимообусловлены и находятся в постоянной взаимосвязи (именно эта концепция составляет основу народного прогностика — примет, рекомендаций и иных наблюдений за живой и неживой природой).

Приведем несколько примеров. В области Грбаль (Черногория) на Благовещение не советовали вносить в дом зеленый лук, чтобы летом на человека не нападали змеи [Усачева 2004: 142]. В области Попово Поле (Герцеговина) на Благовещение в дом не вносили никакой зелени, чтобы не приваживать змей к жилью [Мићовић 1952: 156]. У сербов в Боснии (озреняцы; Дервента) в Лазареву субботу и на Благовещение также запрещали вносить в дома дрова, деревянные посохи и т. п., иначе в дом якобы придут змеи [Филиповић 1952: 368; Kajmaković 1975: 57]. Иллюстративный материал можно было бы умножить, однако очевидно, что примеры достаточно однотипны.

Аналогичные карпатские запреты не только расширяют географию этого явления, но и уточняют его календарную приуроченность, задавая целый ряд весенних и летних праздников, к которым может относиться этот запрет (Благовещение, Лазарева суббота, Юрьев день, Страстной четверг, Иванов день). Так, в Западных Бескидах в канун Юрьева и Иванова дня запрещали вносить в дом и бросать около дома ветки (а иногда и выносить из него), чтобы змеи не вползали в дом [Гура 1997: 348, поветы Цешин, Яворник]. Наиболее же интересные свидетельства такого рода были зафиксированы в Закарпатье в 1990-е гг.: «У Великоднј четвер’ вхоят из земли гдѣ, усѣ оживляје. Жѣв-

нї́ назъват ся четвер'. Ни дрова, ничого не можна нести у тот четвер'. Тогды коло хъжъ находят ся гъдь цильї́ рюк» [В пасхальный четверг выходят из земли гады, всё оживает. Живный называется четверг (имеется в виду Страстной четверг. — *Т. А.*). Ни дрова, ничого нельзя нести в тот четверг. Тогда около дома целый год будут гады] (КА, Брод Иршавского р-на Закарпатской обл.); «На Благовішчѣнне лиш кажуть, шо не можно ничо нести з природы, бо за тими квітами вони придуть до хати. Змії, жаби. Бо оживає уся природа» [На Благовещение только говорят, что нельзя ничего нести из природы, так как за этими цветами они придут в дом. Змеи, жабы. Потому что оживает вся природа] (КА, Ярок Ужгородского р-на Закарпатской обл.), ср. аналогичное свидетельство из Ивано-Франковской обл.: «Нічо ни приносі і ни відносі на благовішчїні (из дома. — *Т. А.*), бо прилазит всіка нечїсть — відьма, гаді всіке» [Ничего не приноси и не выноси на Благовещение, потому что прилетает всякая нечисть — ведьмы, гады всякие] [Дзензелевский 1984: 261]. Обращает на себя внимание тот факт, что в приведенных текстах растительность, с одной стороны, и змеи и жабы — с другой, воспринимаются как единое целое, как нечто принадлежащее земле («хтоническое» в буквальном смысле слова) и выходящее из нее в день, когда она оживает и открывает свои недра.

И, наконец, еще один текст, иллюстрирующий этот запрет, в жанровом отношении представляет собой быличку, которая рассказывает о том, что случается, когда кто-нибудь этот запрет не соблюдает (быличка записана по-русски): «На Благовещение нельзя ничего приносить в дом. Мой дед однажды шел пьяный из еврейской корчмы в ночь под Благовещение и принес из лесу в дом корягу и лег спать. А его жена в это время тоже шла домой, и по дороге ей повстречался человек, который сказал, что дома ее ждет несчастье и чтобы она ничего не делала, что будет говорить ей муж. Она ему не поверила, но когда пришла домой, то увидела, что комната полна гадюк. Она растолкала мужа, и тот ей велел, чтобы она ошпарила их кипятком. Жена вспомнила, что говорил ей человек по дороге, не послушалась мужа, схватила детей и убежала в другую хату. Потом она отправилась искать того человека. Она его нашла, и он ей дал три красные нитки: одну велел повесить в доме от двери до окна, вторую в хлеву и третью между домом и дорогой в сторону леса (не села). Она так и сделала, позвала к себе всё село, и все видели, как множество гадюк уползли из дома. А среди тех две главные с красными коронами. Но убивать их нельзя, а то всех людей сожрут» (КА, Новоселица Межгорского р-на Закарпатской обл.).

Этот текст интересен в нескольких отношениях. Внимание привлекает не только специфическая жанровая интерпретация запрета (быличка), но и оче-

видная перекличка сюжета в том числе и с известными на Балканах отгонными формулами, адресованными змеям, которые, так же как и в этой быличке, четко противопоставляют «чужое» пространство (море, поле, лес, реку), откуда приходят змеи и куда их изгоняют, — «своему» (селу, дому) (об отгонных формулах типа «Иеремия — в дом, змея — в поле» см. специально: Плотникова 2004: 134–136).

Фактически то же верование фиксируется и несколько в стороне от карпатского ареала, на западе Белоруссии (Гродненщина) вплоть до белорусско-литовского пограничья. Так, отвечая на вопрос собирателя о том, можно ли на Благовещение ходить в лес и приносить что-то оттуда, информантка из Виленского района Литвы пояснила: «Нет... Ні віткі, ні палкі. Эта гад прыдзе дахаты. Дзе толька паложыш — прыдзе гад. Маей цёткі, вот мамаінай дваюраднай сястры муж. Ён пашоў у лес. Чаго ён там хадзіў? І прынёс вітку з лесу і палажыў на ложку на падушку. І летам гадзіну яна знашла на падушцэ. Потым прывёз там чалавек тожа дроў з лесу і палажыў пад хлеў. І там быў гад. Гэта ўжо на Звеставане не можна нічога з лесу насіць, ужо гэта я даўно знаю» [Внуковіч 2014: 412–413]; см также [Szukiewicz 1910: 113].

Таким образом, рассмотренный запрет фиксируется вдоль границы ареалов *Slavia Latina* и *Slavia Orthodoxa*: Черногория, Герцеговина, Босния — Закарпатье — Западные Beskidy — Западная Белоруссия — белорусско-литовское пограничье, объединяя при этом, через карпатское посредство, славянский север и славянский юг.

Предложенные наблюдения, базирующиеся в том числе и на современных полевых материалах, позволяют, как нам кажется, более дифференцированно оценивать некоторые явления из области традиционной культуры Карпат, отмечая параллели и продолжения к ним как в Южной Славии, так и в польском, словацком, полесском, западнобелорусском и других регионах. Очевидно, что наблюдения над явлениями, характерными для карпатоукраинской культуры, интересно было продолжить и на ином, например, на фольклорном материале.

Литература

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические особенности славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Бабовић 1963 — *Бабовић Г.* Оролик: Историја, живот и обичаји једног Сремског села // Српски етнографски зборник. Београд, 1963. Књ. 76.
- Босић 1996 — *Босић М.* Годишни обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Българска митология — *Българска митология.* Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 1994.
- Внуковіч 2014 — *Внуковіч Ю.* Народная культура Віленшчыны ў палявых запісах пачатку ХХІ стагоддзя // Беларускі фальклор. Мінск, 2014. Вып. 1.
- Геровский 1948 — *Геровский Г.* Народная культура населения Пряшевщины // Пряшівщина. Историко-литературный сборник. Прага, 1948. С. 145–163.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Дзедзелевский 1984 — *Дзедзелевский И. А.* Запреты в практике карпатских овцеводов // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 256–277.
- Зечевић 1981 — *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН. Москва.
- Кабакова 1989 — *Кабакова Г. И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дисс. ... канд. филол. наук. Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР. М., 1989.
- Милутиновић 1971 — *Милутиновић В.* Обредна пецива у Војеводини // Гласник етнографског института, 1967/1968. Београд, 1971. Књ. 16/18. С. 125–159.
- Мишовић 1952 — *Мишовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952.
- Онищук 1912 — *Онищук А.* Народний календар. Звичаї і вірування, привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в Зеленици, Надвірнянського повіту // Матеріяли до українсько-руської етнології й антропології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2008 — *Плотникова А. А.* Демонологизация календарного времени на Балканах: «Тодорова неделя» и сезонные демоны «тодорцы» // Етнолінгвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част акад. Светлане Толстој / Уред. П. Пипер, Љ. Раденковић и др. Београд, 2008. С. 339–348.
- Сикимић 1999 — *Сикимић Б.* Ђаво и јалова жена // Славянские этюды: Сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 416–449.
- Телбизови 1963 — *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българии. София, 1963. Књ. 51.

- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1990 — *Толстой Н. И.* Южнославянские *Тодорица/Тодоровден*. Обряд, его структура и география // Балканские чтения – 1. М., 1990. С. 101–109.
- Усачева 2004 — *Усачева В. В.* Лук // Славянские древности: Этнолингв. словарь. М., 2004. Т. 3. С. 140–143.
- Филиповић 1952 — *Филиповић М.* Озрењаци или Маглајци // *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1951. Sv. 7. S. 337–374.
- Falkowski 1937 — *Falkowski J.* Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. Lwów, 1937.
- Kajmaković 1975/1976 — *Kajmaković R.* Narodni običaji stanovništva Dervente // *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*. Nova serija. Etnologija. Sarajevo, 1975/1978. Sv. 30/31. S. 43–88.
- Lovretić 1897 — *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaji // *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb, 1897. Knj. 2. S. 91–459.
- Szukiewicz 1910 — *Szukiewicz W.* Niektóre wierzenia, przesady i zabobony ludu naszego, legendy i podania // *Kwartalnik litewski*. СПб., 1910. Т. 4. S. 111–124.
- Škoda, Držić 1941 — *Škoda K., Držić M.* Godišni običaji na otoku Čiovu i u Segetu // *Etnografska istraživanja i građa*. Zagreb, 1941. № 3. S. 74–80.
- Zamagurie 1972 — *Zamagurie. Národopisná monografia oblasti / Zost. J. Podolák*. Košice, 1972.

Б. Сикимич
(Белград)

Запланированные цели и реальные результаты: полевая работа группы сотрудников Института балканистики САНУ

Помимо общего обзора подходов и методологии полевых исследований команды исследователей Института балканистики САНУ¹ (эта исследовательская группа сформирована в 2001 г., когда в научных учреждениях Сербии была введена система проектов/грантов), в статье делается попытка проанализировать реализованные полевые исследования (которые часто происходили параллельно) с учетом комбинации проблемного, регионального и хронологического принципов. Дополнительно при рассмотрении каждого тематического блока обращается внимание на индивидуальные результаты командной работы, которые появились благодаря использованию архивного полевого материала. В обзоре совмещается описание истории полевой работы и обзор географических и — частично — этнических, соответственно языковых, блоков; в результате неизбежными стали повторы, поскольку в определенном населенном пункте или регионе обычно исследуются все или почти все присутствующие этнические группы или носители различных/всех местных говоров. Выбор конкретного места для исследования определяли долгосрочные стратегические задачи, а в рамках этих задач нередко принимались насущные или спонтанные решения. Основные научные цели обусловлены общей темой трех проектов, которые финансируются Министерством науки Сербии («Этнолингвистические и социоллингвистические исследования беженцев и мультиэтнических общностей на Балканах», 2002–2005; «Этническая и социальная стратификация Балкан», 2006–2010; «Язык, фольклор и миграции на Балканах», 2011–2014), а также существующим направлением научной работы Института балканистики САНУ.

Команда исследователей со временем расширялась, неизбежно менялась и прикладная методология работы. Помимо исследователей, работающих на постоянной основе в трех упомянутых проектах, в полевую работу включались многие внешние исследователи, руководствуясь своими научными интересами, — как студенты, так и коллеги из других учреждений².

¹ Сербская академия наук и искусств (*серб.* Српска академија наука и уметности).

² Членами группы с 1999 г. были Биляна Сикимич, Мария Илич и Мария Вучкович. В 2003 г. постоянными членами группы становятся Светлана Чиркович и Анамария Сореску-

Значительный объем проделанной работы (на данный момент общее время интервью на аудио- и видеоносителях оценивается приблизительно в 2000 часов) подтолкнул исследователей к разработке соответствующих обзоров и критического представления опубликованных полевых исследований [Vučković 2010; Сикимич 2012а; Ilić, Đurić-Milovanović 2012; Илић, Ђурић-Миловановић 2013; Ђорђевић-Белић 2013]. В нескольких статьях делались попытки объяснить, что антропологическая лингвистика сегодня в Сербии заимствует из фольклористики / этнографии / этнологии / антропологии, в какой форме заимствует, что из этого (в постмодернистском ключе) она может вернуть другим гуманитарным дисциплинам, а также научному сообществу или индивиду. Командные полевые исследования, начатые в Институте балканистики САНУ в начале XXI в., стремятся объединить результаты и методологию англоязычной антропологической лингвистики и российской этнолингвистической школы, а также других смежных гуманитарных дисциплин. Принятие постулата об исследовательской этике и научной реституции, развитых в других науках, демонстрируют определенный поворот к общественным наукам (как, например, в социологии, политологии, психологии).

Большое внимание на развитие прикладной методологии полевой работы оказали два успешно завершенных проекта в области этнолингвистической географии: коллективная работа над Малым диалектологическим атласом балканских языков (МДАБЯ)³ и специальным вопросником А. А. Плотниковой, предназначенным для работы по этому атласу [Плотникова 1996]⁴, как и ее монография, опубликованная в 2004 г., которая содержит анализ южнославянского материала [Плотникова 2004]. Картографирование явлений традиционной духовной культуры развивалось преимущественно в рамках этнографии, однако соответствующая терминология и особенности ее функционирования в языковом пространстве остались вне поля зрения исследователей. С другой стороны, ареальное исследование славянской лексики ограничивалось описанием распределения самих лексем или их значений в лингвисти-

Маринкович. Смиљана Джорджевич из Института литературы и искусства подключается в 2004 г. Все члены группы полевых исследователей по основному образованию филологи.

³ Проект МДАБЯ основан исключительно на синхронных результатах полевой работы, начатой в 1996 (общий проект Института лингвистических исследований РАН в Санкт-Петербурге и Института славянской филологии в Марбурге, Германия). На территории Сербии пункт МДАБЯ — Доња Каменица около города Княжевац.

⁴ Новое издание вышло в 2009 г. и содержит перевод на сербский язык, выполненный Марией Илич.

ческом пространстве. В работе А. А. Плотниковой на основе нескольких десятков карт, содержащих южнославянский материал, показаны возможности картографирования в этнолингвистике (т. е. картографированы явления, которые одновременно принадлежат и лингвистике и этнографии). Основной целью подобной методологии было определение «диалектов» традиционной духовной культуры южных славян. Применяемый вопросник является идеографическим (требовалось детальное, полное описание в рамках качественного анализа в противовес номотетическому типу вопросника, в котором ожидаются обобщенные ответы в рамках количественного анализа), в него входили вопросы о календарном цикле, некоторых сельскохозяйственных работах, обычаях жизненного цикла (с подтемами: «рождение», «свадьба», «смерть») и вопросы из области мифологии.

Прикладная этнолингвистическая методология полевых исследований позволяет собеседнику в рамках ответа на вопрос произнести некоторый фольклорный текст. И сам вопросник А. А. Плотниковой (1996) содержит раздел «Темы для беседы», практическое применение которого позволяет записать подробные образцы рассказов. Следующим шагом на пути к расширению целей полевой работы было обращение внимания на воспроизведении нарративов с минимальным вмешательством со стороны исследователя во время беседы (хотя и сам исследователь оказывается в центре внимания в процессе анализа, например: [Сикимић 2004; 2008а; 2010а; Ђирковић 2012: 136–141; Вошпјакović, Sikimić 2013: 34–38; 66–68]). Со временем произошли перемены, которые касались публикации биографических данных о собеседниках: с 2006 г. это делается только в виде исключения, собеседнику предоставляется возможность сохранять анонимность. Помимо названия места и даты запись содержит в основном комментарий исследователя и объяснение причины проведения беседы, но не содержит точных данных о собеседниках. Собеседник в этом случае остается анонимным также в письменном документе (протоколе), который сопровождает каждую аудиозапись. Общей стала практика, что для записи беседы достаточно устного согласия собеседника, а дальнейшее архивирование и использование записанного материала ограничиваются научными целями. Исследователь во время проведения полевого исследования приспосабливается к знаниям и желаниям собеседника и только в непосредственной коммуникации с ним решает, на какую тему будет вестись разговор; подобную «свободу» в большой степени сделала возможной командная работа и понимание того, что записанный материал будет храниться в архиве, следовательно, он не обязательно должен быть

важным непосредственно для самого ведущего беседу собирателя. Субъективность исследователя — как и, впрочем, субъективность собеседника — в лингвистической антропологии подразумевается и вполне ожидаема. Следует также напомнить, что в научно-исследовательских учреждениях в Сербии всё еще не существует ряда обязательных этических процедур, которые сопровождают любое полевое исследование в США или в странах Западной Европы.

Вопросники. Этнолингвистические исследования, начатые в Сербии в конце 1990-х гг., в качестве отправной точки имеют вопросник А. А. Плотниковой, вышедший в 1996 г. Полевая работа с католическими славянскими общностями, которая была начата в самом конце 1990-х гг., потребовала значительной адаптации данного вопросника, однако новые версии вопросника не были формализованы, они дополнялись и сокращались исходя из потребностей исследования. То же происходило и при исследовании румынских и влашских общностей, для изучения которых должен был быть разработан отдельный вопросник, который позже, и вновь частично, мог быть применен в работе с баняшами. Для всех трех общностей, носителей румынского языка, использовалась существующая диалектная анкета для работы с румынскими диалектологическими атласами (части тела и названия болезней). Для работы с представителями малых религиозных общностей также разработан отдельный вопросник.

Для нужд работы над проектом, который финансировала ЮНЕСКО в Сербии, также были разработаны отдельные вопросники прежде всего из-за недостаточного опыта полевой работы новых членов исследовательских групп. Эти группы создавались в соответствии с темой конкретного проекта, и, таким образом, для проекта «Славянские говоры в Косово и Метохии» (Институт сербского языка САНУ, Белград, 2003) помимо вопросника А. А. Плотниковой использовался адаптированный вопросник для Этнографического атласа Югославии. Для проекта «Сербские народные эпические песни и их культурный контекст» (Институт литературы и искусства, Белград, 2004) составлен вопросник для работы с гусярами (автор Ненад Лубинкович). Поскольку проект «Языки и идентичность в Республике Сербия» (Институт сербского языка САНУ, 2008) был направлен на изучение представителей городской среды, он потребовал разработки отдельного вопросника, который бы охватывал темы повседневности, биографического рассказа, а также включал бы в себя несколько социолингвистических вопросов об использовании языка. В последнее время составлено еще несколько специализиро-

ванных вопросников: о чрезвычайных ситуациях; вопросник для исследования будней во время Второй мировой войны в городе; а также вопросник на тему традиционной воеводинской кухни [Ивановић-Баришић et al. 2012].

Международное сотрудничество. Помимо решающего влияния разных теоретических направлений очень важным для развития прикладной методологии полевых исследований оказывается опыт, приобретенный в коллективной — иногда в командной, иногда только в параллельной — работе, в одном и том же месте с рядом исследователей, у которых уже сложилась своя методология полевой работы. Хронологически это влияние (которое позже превращается в обмен опытом в соответствии с ростом компетенции исследователей в области проведения полевой работы) начинается в конце 1990-х гг., когда осуществлялась общая работа с А. А. Плотниковой, и продолжилась в начале XXI в. под влиянием македонских этнологов (в первую очередь Анеты Светиевой и Люпчо Ристеского), румынского антрополога Отилии Хедешан и французского лингвиста Марьяны Петрович (CNRS). Команда специалистов Института балканистики при проведении полевых исследований на протяжении многих лет сотрудничала с коллегами с кафедры болгарского языка Софийского университета (Искрой Ликомановой, Йовкой Тишевой и Ничкой Бечевой), а также с учеными из Института лингвистики Румынской академии наук, занимающимися социолингвистическими и диалектологическими исследованиями, во главе с Марией Марин, с командой балканистов под руководством А. Н. Соболева из Санкт-Петербурга, мультидисциплинарной командой филологического факультета из Баня-Луки, которую возглавляет Еленка Пандуревич, а также с рядом других авторитетных исследователей.

Цели. В командных исследованиях Института балканистики с самого начала учитывался географический контекст изучаемого населенного пункта и самого места/пространства, о котором ведется разговор (определение культовых мест, дорог, окрестностей), а также другие аспекты традиционной культуры, которые не были предусмотрены в основном вопроснике (метеорология, медицина, ветеринария, фармацевтика, верования, касающиеся животных, технологические процессы и т. д.). Позже, прежде всего в результате приобретенного опыта в работе с переселенцами исследователи занимают более гибкую позицию, которая им позволяет на месте решить, на какую тему будет вестись разговор: это может быть этнолингвистический вопросник Плотниковой, другие лингвистические вопросники, методы устной истории, биографического рассказа, языковой биографии, фольклорный материал и т. д. Исследование мобильных общностей, как, например, цыганских

или баянских, а также исследование групп рабочих-мигрантов сформировало вопросы о способах коммуникации, об установлении социальных сетей, перемещении индивидуума и/или группы; собиратели начали ориентироваться на динамику, а не только на синхронную картину вневременной сельской общности (т. е. «этнографическое настоящее»). Динамическая картина складывается в эпистемологическом ключе: изучается значение «индивидуума» и его отношения с другими индивидуумами и разными группами, а не только коммуникация в «местной общине». При выборе во время полевого исследования данной темы для проведения беседы не ставится вопрос «репрезентативности» собеседников и качества их «знания», выбор осуществляется уже во время анализа записанного материала.

Реализованные командные полевые исследования являются результатом научного макропланирования, но по отдельности их можно более точно определить и как «смешанные» (сотрудничество с исследователями других научных направлений или с коллегами из-за рубежа, обучение коллег, которые не обладают опытом проведения полевой работы), и как «доступные» (из-за недостатка материальных средств работа проходила в тех местах, где не требовались большие расходы на перемещение и проживание) или «заказанные» (инициированные местным самоуправлением с разными обязательствами со стороны команды исследователей, чаще всего в форме издания монографий, например [Ибарски Колашин 2009] или [Bošnjaković, Sikimić 2013]).

Наряду с исследованиями, которые можно определить как антрополого-лингвистические, появляются исследования, которые можно назвать качественными социолингвистическими (в которых в фокусе внимания языковая идеология, перцептивная идеология и языковая биография); примером служит исследование Тани Петровић, проведенное среди сербов в Словении [Петровић 2002; 2004]. В 2008 г. появляется интерес к лингвистической биографии цыган в румынских населенных пунктах Баната. Качественные социолингвистические полевые исследования во втором десятилетии XXI в. проводит Мария Илич с носителями венгерского и албанского языков в сельской местности и в городе Белград в сотрудничестве с коллегами соответствующих кафедр филологического факультета белградского университета [Bálla, Vuļjanović, Ilić 2012].

Целью полевой работы в настоящий момент является создание полифункциональной, мультимедийной базы банных (ДАБИ) с возможностью создания разных видов сопоставимых устных корпусов [Сикимич 2006; 2006а; Tanasijević, Sikimić, Pavlović-Lažetić 2012].

Проведенные полевые исследования. Далее будет представлена история опубликованных результатов полевых исследований начиная с 1998 г. и по 2013 г. Данные исследования проводились, помимо Сербии, в Боснии и Герцеговине, Болгарии, Венгрии, Македонии, Румынии, Хорватии. Будут упомянуты исследования, которые были опубликованы до введения системы проектов, затем исследования, опубликованные в рамках проектов, поддержанных со стороны Министерства науки, и проведенные в Институте балканистики САНУ, а также исследования, получившие финансовую поддержку из других источников. Все эти публикации объединены тем, что речь идет о результатах, полученных по одной методологии и они доступны всем потенциальным пользователям в Цифровом архиве Института балканистики (Цифирални архив Балканолошког института (ДАБИ)).

В первые годы исследования проводились за счет личных средств, при слабой технической поддержке (использование магнитофонов и кассет), что влияло также на качество звукового материала. За счет личных средств в первое время выполнялась оцифровка записанного аудиоматериала. Материальные условия для полевой работы стали лучше начиная с 2006 г., когда было приобретено цифровое оборудование, фотоаппарат и камера, а также завершена оцифровка материала, хранившегося на кассетах. Для нужд фото- и видеодокументации, а также для приобретения знания о тех обычаях, которые были главной темой разговоров с собеседниками, но при этом их описание отсутствовало в классических этнографических источниках, сотрудники фиксировали некоторые значительные частные или общественные ритуалы и праздники: обходы «лазариц» в Сириничской жупе (2003), праздник «слава» в с. Лука (2003), Видовдански сабор в с. Крайчиновичи (2004), «теферич» в с. Заостро (2004), похороны в селах Уровица (2006) и Волюя (2008), поминки (*помана*) в с. Валаконе (2003) и Рановац (2006), масленичные обходы (*фашанке*) в с. Гребенац (2000, 2007, 2010), день св. Георгия в Прокупле (2007), Земуне (2009), Мириеве (2010), ярмарку в Петроваце на Млаве (2007), Рождество в с. Николинци (2008), свадьбу в с. Уровица (2006), цыганскую свадьбу в Земуне и Борче (2009), Рамазан-Байрам в Земуне (2009), Курбан-Байрам в Туштине (2013), мероприятие «Буњевачка ила» в Баймоке (2009), преподавание говора буневцев (2009, 2013), литургию, например, в грекокатолической церкви (село Марковац, 2007), румынской и сербской православной церквях (Батаня в Венгрии, 2013). Мария Илич во время исследования сербов в Венгрии (2001–2003) записала видеоматериал, из которого позже был смонтирован небольшой документальный фильм «Чипске приче» (Рассказы из Чипы) (2002).

Интервью с носителями разных румынских говоров проводила в самом начале Биляна Сикимич, с 2004 г. подключилась Анамария Сореску-Маринкович, а с 2007 по 2010 г. и Александра Джурич-Милованович. Интервью с носителями разных болгарских говоров проводили Майя Вукич (Философский факультет в Нише), Мария Вучкович (Институт сербского языка САНУ) и Б. Сикимич. Другие исследователи подстраивались под языковую компетенцию своих собеседников в рамках сербскохорватского диалектного континуума, или все же разговоры проводились на сербском как втором языке (прежде всего в работе с цыганами, египтянами, ашкалиями и юруками).

Начало полевой работы. Первое запланированное командное полевое исследование было проведено в июле 1998 г. совместно с А. А. Плотниковой из Института славяноведения РАН в Москве; по ее этнолингвистическому вопроснику был записан материал в селе Равна Гора около Власотинца (и частично опубликован в работе [Сикимич 2000]) и в регионе Пчиня, в населенном пункте Ябланица в окрестностях монастыря Прохора Пчиньского⁵. Исследования были продолжены с людьми, которые временно находились в Белграде, с информантами из окрестностей Лепосавича, Суви Грла в Метохии и города Штипа в Македонии. Данные беседы проводились по классическому этнолингвистическому вопроснику А. А. Плотниковой на темы из области традиционной культуры, поскольку целью являлось собрать как можно больше материала для сопоставления из разных южнославянских областей. Одновременно по разным вопросам в Белграде и Новом Саде были проведены консультации с носителями традиционной культуры, некоторые разговоры записывались, а иногда записывались только данные, которые были важны для исследователя в тот момент⁶.

В течение 1999 г. из-за военных действий организация полевых исследований в отдаленные места была практически невозможна, по тому же во-

⁵ А. А. Плотникова по своему вопроснику провела ряд полевых исследований, из которых следует упомянуть, например, исследования, проведенные в Сербии вместе с коллегами: Неделько Богдановичем (Философский факультет в Нише) в с. Каменица около Княжеваца в 1997 г., Драголюбом Златковичем (Музей Понишавья) в 1998 г. в селах в окрестностях Пирота, Грозданой Комадинич из Чачака в селах Драгачева, Любинко Раденковичем (Институт балканистики САНУ) и С. М. Толстой в горной области Голия в 2002 г. и со Смиляной Джорджевич (Институт литературы и искусства САНУ) в селах в окрестностях Ягодины в 2006 г.

⁶ Подобные рудиментарные (деконтекстуализированные) полевые данные использовались в работах как дополнение к основному этнографическому материалу, например [Сикимич 2000a].

проснику происходила работа с жителями двух сел, находящимися в непосредственной близости от Белграда (Вранич и Бачевац). В следующем году (2000) вместе с Екатериной Якушкиной, работавшей в то время в Институте славяноведения РАН в Москве, было повторно проведено исследование в Бачеваце и в дачной местности под горой Авала Трешня, где шла работа с недавними переселенцами из села Црвена Ябука из окрестностей Пирота⁷.

Южный и центральный Банат. Исследования южного Баната начались в 2000 г. с целью получить данные для этнолингвистической анкеты, а также для выяснения некоторых вопросов в области традиционной культуры, которые не были предусмотрены в анкете (детский фольклор, метеорология, обычаи сербско-румынские изодоксы — обычай кумаченья и выливания воды «для мертвых», приготовление еды и т. д.). Часть исследования проведена совместно с музыковедами, которых интересовала традиция местного церковного пения. Новая смешанная команда исследователей посетила села центрального Баната (Избиште, Ульма, Добрица и Нови Козьяк), а также села, которые относятся к группе Банатские Хере⁸ (Врачев Гай, Ясеново, Банатска Паланка и Црвена Црква). В том же году начаты исследования румын в южном Банате: Долово (сербы и румыны), Гребенац, Ябука и Глогонь, а одно интервью проведено со словаками в Ковачице (материал использован в работе [Сикимић 2000а]).

Небольшая группа хорватов-кайкавцев была в центре внимания исследователей с 1999 по 2004 г. Исследования проводились в селах центрального Баната: Бока, Неузина и Радоево, а также среди представителей этой группы, проживающих в городах: Нови Сад, Панчево, Зренянин. В полевой работе участвовали М. Вучкович⁹, Б. Сикимич и М. Илич. В Боке исследовались сербы, а не венгры и цыгане¹⁰, в Радоево и Неузине — только хорваты-кай-

⁷ Е. И. Якушкина осенью 2004 г. вместе с Мирьяной Петровиц из Института сербского языка САНУ провела исследование в селе Ставе около Валева по этнолингвистическому вопроснику.

⁸ Банатские Хере — речь идет о сербских населенных пунктах в юго-восточном Банате (в окрестностях Белой Церкви), где распространен вариант смедеревско-вршацких говоров.

⁹ Результаты опубликованы в работах Марии Вучкович [Vučković 2000; 2001; 2004].

¹⁰ Монография Любиши Вечанского [Вечански 2003], благодаря которой в то время осуществлена публикация большей части исследований южного Баната, охватывает материал из мультиэтнического населенного пункта Бока в целом.

кавцы, в четвертом же кайкавском банатском селе — Кеча в Румынии — не было проведено исследование по финансовым причинам.

Село Омолица в южном Банате было выбрано для исследования в 2004 г. благодаря его комплексному этническому составу: в селе проживают сербы-автохтоны, сербы из северо-западной Сербии, преселившиеся туда как колонисты после Второй мировой войны, боснийцы, переселившиеся в 1970-е гг. на волне экономической миграции, малочисленная община румын и православных цыган, которые принадлежат к влашской группе¹¹, несколько оставшихся немцев (большая немецкая община была выселена после Второй мировой войны, а католическая церковь разрушена) и баянши из северо-западной Сербии (в основном из Чокешина, переселившиеся вместе с сербами)¹². Данные, полученные в Омолице, послужили поводом к полевой работе в соседнем этнически смешанном селе Иваново (болгары, венгры и переселившиеся сербы). В Омолице исследованием традиционной медицины занимались А. Б. Мороз и В. Л. Кляус (Москва) в октябре 2006 г. Регулярные исследования в Омолице и соседних населенных пунктах (Иваново и Старчево) продолжались до середины 2007 г.¹³ Была запланирована объемная лингвистическая монография, которая должна содержать результаты работы целой команды, но она до сих пор не написана.

Исследования болгар-католиков (*Павликјана / Палћана / Палћена*), начатые в Иваново в августе 2004 г., представляли сложную задачу из-за серьезных различий местного и других болгарских диалектов, на которых говорят в Сербии. Исследования болгар в восточной Сербии начались несколько раньше, в 2002 г., в сотрудничестве Майи Вукич и Б. Сикимич, а в работу с павликианами в Иваново активно включился и М. Вучкович [Вучковић 2007; 2008; Сикимић 2007а; 2007б]¹⁴. Исследование павликиан в следующем году

¹¹ Влашские (влахицкие) цыгане, несмотря на то что их язык цыганский, так же как баянши, переняли некоторые элементы румынской культуры; для исследователей данная группа представляет большой интерес, подробнее см. [Сикимић 2007].

¹² В результате этих исследований были опубликованы работы о колонистах [Ђорђевић 2008 и 2011а] и одна о цыганах [Мандић 2007].

¹³ Социолингвистическое количественное исследование венгров в Иваново опубликовал Филипп Вассершайд, в то время еще студент славянского отделения Университета им. Гумбольдта в Берлине: <http://amog.rz.hu-berlin.de/~wassersp/index.html>.

¹⁴ Результатом командной работы в данной местности стал ряд публикаций лингвистов из Болгарии — Нички Бечевой, Искры Ликомановой, Йовки Тишевой, Ценки Ивановой и Марины Джоновой, а также этнолингвиста из Москвы — Е. С. Узенёвой. Теме пав-

(июль 2005) было продолжено в селах Скореновац, Бело Блато и Конак, при этом использовался опыт работы с хорватами-кайкавцами; работа проводилась со всеми болгарами, до которых можно было добраться (например, в Панчеве и в доме для престарелых в Боке). В работе с павликианами исключительно важным был опыт смешанной команды исследователей и сотрудничество с лингвистами из Болгарии.

Интерес к славянскому католическому населению Баната был проявлен в исследовании чехов в южном Банате (окрестности Белой Церкви: Чешко Село, Крушчица, Добричево, Ясеново и Гай), которое провела Б. Сикимич вместе со студенткой славянского отделения Университета им. Гумбольдта в Берлине Адрианой Новак (март и апрель 2009 г.). Исследование традиционной культуры чехов продолжено в Белой Церкви в 2013 г. в сотрудничестве с организацией «Школа плюс» из Белой Церкви и их проектом защиты нематериальной культуры чехов в Банате.

Благодаря работе над проектом Матицы сербской «Культура питания в Воеводине. Лингвистический и этнологический аспект» (2010–2011) стало возможным продолжить начатые десять лет назад исследования южнобанатских мультиэтнических населенных пунктов (сербы — автохтонные и экономические мигранты — и карашевцы) в центральнобанатских селах Ульма, Избиште и Добрица и в южнобанатском селе Сефкерин, в котором помимо сербов-автохтонов исследовались также цыгане.

В течение 2010 г. продолжала вестись работа в южнобанатских мультиэтнических населенных пунктах: Банатско Ново Село, Владимировац, Долово и Алибунар (вместе в команде работали также Гордана Илич-Маркович из Института славистики в Вене и Мариана Петрович из CNRS, Париж).

В течение 2013 г. было проведено систематическое обследование южнобанатского села Баваништа с целью изучения всей этнической общины и всех миграционных слоев: сербов-автохтонов, немцев, цыган, затем колонистов из Западной Сербии и экономических мигрантов из окрестностей Лесковаца, Пирота и Тырговишта.

Благодаря двустороннему научному сотрудничеству САНУ и РАН в 2012 г. был начат новый проект («Язык и культура национальных меньшинств на Балканах») с Институтом славяноведения РАН, руководителями которого являются Г. П. Нещименко и Б. Сикимич. В рамках данного сотрудничества

ликиан посвящен целый номер научно-популярного журнала «21. век» («XXI vek 3, Palčeni u Banatu», Pančevo, novembar/decembar 2008).

проведено совместное полевое исследование венгров в южном Банате в октябре 2012 г. (Скореновац, Войловица) и в Новом Саде, где оно было продолжено в 2013 г. (в команде работали Г. П. Пилипенко и Б. Сикимич).

В архиве (ДАБИ) есть также венгерский диалектный материал из Баната (село Дебеляча), который собрала Мариана Петрович в июле 2012 г. В том же году архив пополнился аудиозаписями интервью с воеводинскими словами, полученными от коллеги из Франции Жана Лео Леонарда из Бачки Петроваца и Марианы Петровиц из Ковачицы.

Банат: румыны. Командная работа в румынских населенных пунктах Баната началась в сентябре 2004 г., участниками были этнологи и лингвисты из разных научных центров Румынии, само исследование было организовано Румынским фондом этнографии и фольклора в Воеводине. С данной группой, состоящей из пятнадцати исследователей, Б. Сикимич работала в Торке, Куштиле, Гребенаце, а А. Сореску-Маринкович — во Владимироваце. Следует напомнить, что предыдущие исследования румын в Банате носили индивидуальный характер и охватывали небольшие румынские общности в селах с преобладанием славянского населения (Ябука, Глогонь, Долово, Омолица).

Командные исследования румын в Банате, которые организовал фонд, продолжены летом и осенью 2005 г., в них участвовали лингвисты, этнологи — музейные работники и историки¹⁵. Первая экспедиция была организована в начале августа 2005 г., с румынской стороны участвовала только этнолог Отилия Хедешан (факультет социогуманитарных исследований, Западный университет, Темишоара); вновь были исследованы села Гребенац и Торак. В сентябре того же года территория работы экспедиции была расширена, в нее были включены мультиэтнические населенные пункты, в которых проживают румыны, сербы и баяши (Торак, Клек, Ечка, Овча и Ритишево). Из приглашенных сотрудников в команде работали Отилия Хедешан, а с фило-

¹⁵ Результатом работы этого цикла исследований румын в Банате стали две монографии на румынском языке, которые вышли при поддержке фонда: *Torac. Metodologia cercetării de teren* (A. Sorescu-Marinković, ed.), Novi Sad: Editura Fundației, 2006; *V. Leu, C. Rožu. Cartea veche românească din Voivodina*, Novi Sad: Editura Fundației, 2007. Первая монография («Торак. Методология полевой работы») была задумана как рекомендация для экспедиционной работы и одновременно иллюстрировала некоторые простые возможности анализа записанного материала. На основе этих исследований возник ряд публикаций: Анамари Сореску-Маринкович, ср. [Sorescu-Marinković 2006; 2006a; 2009; Сореску-Маринкович 2007] и Биляны Сикимич [Sikimić 2012; 2012a]. Баяшами и боснийцами, экономически мигрантами в Малом Торакке занималась Светлана Чиркович [Ћирковић 2007; Ćirković 2012).

софского факультета университета в Новом Саде — Лаура Спарсиус и Родика Урсулеску Миличич. Последние полевые исследования были проведены в конце ноября 2005 г. (Куштиль, Сочица, Ябланка, Войводинци, Месич). Многочисленные общие полевые исследования, проведенные с Отилией Хедешан, подтолкнули команду к проблемам приграничного торгового обмена и смешанных браков и показали важность мнения людей, не принадлежащих общине, об исследуемой местной общине (чаще всего жен или сезонных рабочих, находящихся на месте временно).

Как логическое продолжение проведенных исследований населенных пунктов в окрестностях Вршаца, команда Института балканистики (совместно с Марьяной Чоркович, Филологический факультет, Белград) в начале декабря 2005 г. занялась исследованием румын и сербов в селах Мали Жам, Мало Средиште и Орешац. Сотрудничество с М. Чоркович, специалистом по румынской литературе, подтолкнуло команду ученых к тому, чтобы обратить внимание на вопросы из области устной и культурной истории представителей национальных меньшинств, а также на частные воспоминания о выдающихся личностях.

Первые видеозаписи во время полевых исследований были сделаны в феврале 2007 г. на масленицу на любительскую видеокамеру в селе Гребенац в южном Банате. Практика видеодокументации полевой работы продолжилась и в позднейших исследованиях. «Фашанки» (празднование масленицы) в Гребенаце были записаны на видео также в 2010 г.

В марте 2007 г. были проведены исследования в небольших пограничных румынских селах в окрестностях Вршаца: Куштиль, Ябланка, Сочица, ср. [Ђуриć 2007]. А. Джурич-Милованович и М. Чоркович отдельно исследовали рождественские праздники в селе Николинци в декабре 2008 г.

В сентябре 2007 г. была начата трехлетняя работа над международным проектом Румынской академии наук и САНУ, которая была задумана как социолингвистическо-диалектологическое (румынская часть команды во главе в Марией Марин, которая на протяжении нескольких лет занималась исследованиями говоров румын за пределами Румынии) и антрополого-лингвистическое (сербская часть команды) исследование румынских говоров в Банате. Первая экспедиция была осуществлена в румынские села в общинах Алибунар, Вршац и Планиште: Локве, Барице, Марковац и небольшие общины румын во Влайковаце, см. [Ђуриć 2008]. Опыт, полученный в результате данной работы, показал, что необходимо исследовать также румын, которые не являются прихожанами Румынской православной церкви: в селе

Локве существует большая община назаретян, а в селе Марковац — община греко-католиков. Представители неопротестантских общин случайно попали в поле зрения исследователей и в предыдущей экспедиции, однако поле этой экспедиции им стало уделяться отдельное внимание, особенно в работах А. Джурич-Милованович¹⁶.

В следующей экспедиции из данного цикла полевых исследований в рамках международного сотрудничества в конце июня — начале июля 2008 г. в команде Института балканистики работали Эма Станкович и Мариана Петрович. Исследования проводились среди румын и цыган в южнобанатских селах Ритишево, Стража, Войводинци и Месич. С румынской стороны вновь приняли участие Мария Марин, Дана Михаэла Замфир и Даниела Рауцу из Лингвистического института в Бухаресте.

В третьем по счету общем исследовании, проведенном в 2009 г. (с румынской стороны — Мария Марин и Даниела Рауцу), объектом внимания стали румыны из Трансильвании в Банате (села Овча, Глогонь, Ябука, Мали Торак — Бегейци и Янков Мост), и в особенности Эчка (румыны баначани и баянши). Организовать экспедицию помог основанный в то время Институт культуры румын Воеводины из Зренянина.

В сотрудничестве с Институтом лингвистических исследований РАН из Санкт-Петербурга (А. Н. Соболев и его студенты) в течение лета 2012 г. были проведены экспедиции в румынские села в центральном Банате: Маргита и Уздин. В Уздине были проведены беседы на румынском языке с местными цыганами.

Мультиэтничные общины северо-восточной Сербии. Полевое исследование вlahов в северо-восточной Сербии было начато в 1999 г.; оно было направлено на сбор как можно более исчерпывающего языкового материала с целью заполнения лакуны: о состоянии румынских говоров в Банате существовали солидные диалектологические работы, в то время как о вlahских говорах (и фольклоре) существовали весьма скудные лингвистические данные. Этнографический материал, собранный в ходе экспедиций за одно столетие, существовал только на сербском языке. Поэтому во время выбора пунк-

¹⁶ Из-за специфического характера темы и закрытости, которая всё еще сопровождает представителей малых религиозных общностей в Сербии, этот записанный материал не доступен другим исследователям. Беседы с назаретянами проводились в селах Локве, Вршац, Избиште, Стража и Эчка; см. [Đurić-Milovanović 2009]. Результат командных полевых исследований румын неопротестантов представлен в виде монографии: [Đurić-Milovanović, Maran, Sikimić 2011].

тов для исследования в начале работы не было никаких научных приоритетов — всё было одинаково важно и необходимо. Первые исследования почти случайно были проведены в конце 1999 г. в долине Млавы (Кладурово и Дубочка, два «унгурьянских» населенных пункта), а затем в окрестностях Неготина (Душановац и Мокране, два «царанских» населенных пункта) и в самом городе Неготин. В начале 2000 г. последовало продолжение работы в окрестностях Неготина — в сербском селе Штубик и влашском (царанском) селе Кобишница, а в апреле того же года — в селе Подвршка около Кладова с влахами и баяшами (благодаря помощи местной администрации), в мае и июне — в унгурьянских селах Метовница и Злот, и в царанских — Градсково и Халово благодаря помощи и организации Славолюба Гацовича¹⁷.

С лета 2002 г. была начата общая экспедиционная работа с М. Петрович (Париж), когда группа исследователей опубликовала результаты экспедиций в Лукове (у баяшей) и в Грляне (у баяшей, влахов и болгар). М. Петрович, диалектолог по специальности, сформировавшаяся как ученый во Франции, провела много экспедиций в разных странах Европы и Азии, она является носителем влашского языка. Сотрудничество с М. Петрович было чрезвычайно важным для всех членов команды исследователей, прежде всего из-за требования документировать полностью все разговоры, а также благодаря тому, что она привнесла понимание того, что и после завершения экспедиции исследователи оставляют свой след в той общине, которую они изучали.

Экспедиции к сербам и влахам проходили в 2002 г. в сотрудничестве с Майей Вукич (Философский факультет, г. Ниш) в селах Звездан и Гамзиград около Заечара. Тем же годом датируется влашский материал в Архиве Института из сел Житковица около города Голубац и Ясеново около Свилайнаца, а также интервью с болгарскими из села Дубле (община Свилайнац). Интерес к болгарам проявился в результате сотрудничества с Майей Вукич, которая в течение 2003 г. работала с болгарскими в селах Велики Извор, Грлян и Вратарница около Заечара, ср. [Вукић 2004].

В 2003 г. проведен ряд исследований влашских населенных пунктов. В августе 2003 г. были исследованы влахи, цыгане, сербы и баяши в селе Луково, затем — влахи в селах Бачевица и Добро Поле (община Болевац)¹⁸. В

¹⁷ Материал этих первых исследований влахов северо-восточной Сербии опубликован на сербском языке в: [Сикимић 2001].

¹⁸ Результаты полевых исследований влахов на основе интервью, проведенных на сербском языке, см. в: Ћirković 2006 и Ћirković 2007a.

начале сентября команда исследователей работала в Болетине около Дони Малановаца (ср. [Sorescu-Marinković 2005a]), а затем в селах Лука и Валаконе около Бора. В результате этого исследования возникла идея изучения владов-гастарбайтеров во Франции [Sorescu-Marinković 2005b; Ђирковић 2006].

Пребывание в Неготине в 2003 г. (во время исследования расселенных лиц с территории Косова и Метохии, о чем речь будет идти позже) было использовано для работы в сербских селах Трняне и Роглево около Неготина (см. [Ђирковић 2005a] и [Ćirković 2005a]), а также для работы в южных сербских тимокских населенных пунктах Дебелица, Трновац и Дреновац около города Књажевац.

В июле 2005 г. было проведено исследование сербов, владов и баяншей в окрестностях Болеваца вместе с Анной Плотниковой из Москвы. Организовать исследование помог культурный центр в Болеваце (благодаря помощи директора центра Эмины Бранкович, а также Ненада Радосавлевича). Исследование проводилось в следующих населенных пунктах: Луково, Мали Извор, Руиште, Болевац-село, Ртань, Илино.

Населенные пункты общины Неготин были исследованы дважды летом 2006 г. благодаря помощи Музея Краины (Неготин) и его директора Эмы Петрович. С сербами были проведены интервью в населенных пунктах Видровац, Карбулово, Речка и Тамнич (ср. ряд работ Смиляны Джорджевич: 2007, 2008a, 2008b и [Ćirković 2007]), а с влахами и баяншами — в населенных пунктах Уровица и Михайловац; особое внимание было уделено гастарбайтерам, которые работают во Франции, и их языковой компетенции на французском языке [Ašić, Stanojević 2008].

С коллегами из России в октябре 2006 г. было проведено небольшое исследование во влашском селе Рановац (окрестности Петровца на Млаве), в результате исследования были сделаны видеозаписи поминок по истечении года (*помана*) и магического лечения, работы организовал этнолог Паун Эс Дурлич из Музея в Майданпекке (команда исследователей работала с фольклористами из Москвы — Андреем Морозом и Владимиром Кляусом).

В течение 2007 г. проводились командные экспедиции в населенных пунктах в окрестностях Петроваца на Млаве и монастыря Горняк как своего рода исследование сакральной топографии монастырей и культовых мест, которые расположены поблизости. В работе приняли участие многие исследователи, материал был собран в следующих селах: Бистрица, Ждрело, Шетоне, Човдин, Везичево и Бусур [Sikimić 2007]. В первый раз в исследовании принимала активное участие Соня Петрович (Филологический факультет, Бел-

град), что в большой степени повлияло на ее педагогическую работу со студентами и нацелило их внимание на сбор фольклорного материала в виде аудио- и видеозаписей, ср. [Петровић 2010; 2013].

В исследовании влашского унгуриянского населенного пункта Волюя и Влаха Буфана в городе Майданпек [Sorescu-Marinković 2009a] в октябре 2008 г. участвовал студент-этнолог Александр Репеджич. Небольшие дополнительные исследования влахов в селах в окрестностях Бора (Злот и Горняне) были проведены в марте 2009 г. Полевая работа с влахами была продолжена в 2011 г. в селе Николичево около Заечара и в 2013 г. в селе Црнайка около Майданпека.

На основе данного репрезентативного и объемного влашского материала были написаны многие теоретические и обобщающие работы А. Сореску-Маринкович и Б. Сикимич¹⁹.

Баняши в Сербии и в соседних странах. Исследования баняшей начинаются в 2002 г. Экспедиция к влахам в Подвршку (2000) была одновременно и первым проявлением интереса к баняшам, а также началом систематического сбора информации по румынским говорам; всё это отражено в статьях и тематических сборниках [Сикимич 2008; Sikimić 2011]. Пребывание в экспедициях в восточной Сербии (август 2002) было использовано для того, чтобы помимо болгар и влахов исследовать баняшей в селах Грлян (около Заечара) и Луково (около Болеваца). В 2002 г. также началась работа исключительно с баняшами (в некоторых случаях их общины были очень малочисленны).

Исследования цыган и баняшей проводились в окрестностях Белграда: в июле 2002 г. в Лазареваце (с Ладой Стеванович, которая сейчас работает в Этнографическом институте САНУ), затем в селах Лукавица, Велики Црлени около Лазареваца и в Обреноваце. Позже, в октябре 2003 г., было продолжено широкое обследование баняшей в районе Музичка колония (Обреновац). В 2002 г. проведены первые командные исследования баняшей антропологом Отилией Хедешан: записывались интервью с баняшами в южнобанатском селе Долово, затем в окрестностях Ягодины — Стрижило и Трешневица (М. Илич в рамках данного исследования работала с сербами см. [Пић 2005]). В том же году были исследованы баняши в селе Буковик около Аранжеловаца, а также поморавские баняши и сербы — в Сувае и Избенице около Варварина (см. [Petrović 2003]).

¹⁹ Были опубликованы теоретические и обзорные работы [Sorescu-Marinković 2006b; 2006c; 2010; 2011c; 2012; 2012a; 2012b], а также фольклорный материал [Сореску-Маринковић 2006; 2009; Сикимич, Сореску-Маринковић 2008].

Баняши («Мечкари») в Буковике около Аранджеловаца изучались в октябре 2002 г. и в марте 2003 г. Затем последовала экспедиция в Посавскую Тамнаву: баняшское село Меховине около Владимирцев (параллельно с исследованием сербов в соседнем селе Лоянице) в мае 2003 г. (ср. [Раткович 2005; Sorescu-Marinković 2005]). В том же году была начата работа с цыганами и баняшами в непосредственной близости Белграда: в пригороде Калуджерица и в населенном пункте Маринкова Бара (см. [Ćirković 2005; 2011]).

В 2003 г. проводилась полевая работа в самом южном поселении баняшей в Сербии — в Бериле около Прокупля. Помимо членов исследовательской группы в том же селе работала Драгана Раткович из Института сербского языка САНУ. В мае 2007 г. было проведено исследование цыганских обычаев в день св. Георгия в городе Прокупле (ученых интересовал обычай принесения жертвы), параллельно проводилось исследование баняшей в Бериле (кроме постоянного члена команды Смиляны Джорджевич из Института литературы и искусства участие принимала Саня Златанович из Этнографического института САНУ), благодаря помощи и организации Баи Саитовича из Прокупля.

В октябре 2004 г. проводились неоднократные исследования баняшей в Малой Иванче (община Белград). В том же 2004 году начинаются систематические исследования баняшей в Воеводине: в марте была проведена экспедиция в Ульме и во Вранево (часть Нови Бечея). В мае начато исследование баняшей-католиков в Бачке благодаря помощи и организации Антона Чонки из Сенты: в Сенте, Апатине и Бачки Моношторе (в сотрудничестве с антропологом Енсом Енсенем из Лейпцига), а чуть позже — в венгерском селе Адорьян около Сенты.

Обследование баняшей командой собирателей проводилось в конце апреля 2004 г. в населенном пункте Бродица около Кучева, на этот раз оно было незапланированное. Исследователей интересовали бревна для мертвых²⁰, найденные в самом населенном пункте (помимо членов команды работали также Надеж Кувер — цыганолог из Парижа и Отилия Хедешан из Тимишоары)²¹.

В июне 2004 г. команда исследователей работала в Прибое и окрестностях; основной целью были каравлахи в самом городе и в селе Брнаре, ис-

²⁰ Деревянный мост, который кладут через ручей для умершего на 40-й день после похорон.

²¹ В результате значительной полевой работы пока опубликована только одна небольшая статья [Sorescu-Marinković 2005].

следователи также провели интервью с сербами в соседнем селе Крайчиновичи и с бошняками в селе Калафати.

В начале октября того же года (2004) команда ученых вновь занялась исследованием баяншей в Поморавье, на этот раз — в населенном пункте Осоница около Трстеника, при инициативе и поддержке Бранислава Обрадовича из Берлина. Исследования баяншей проводились той же осенью, в октябре и ноябре в Посавской Тамнаве, в городе Коцелева и населенном пункте Памбуковица.

На основе первичных данных, полученных во время работы с баяншами в поморавских населенных пунктах (2002), было организовано исследование баяншей в селе Орашье около Деспотоваца в марте 2005 г. (см. [Ђорђевић 2009]).

2006 год ознаменовался продолжением исследований баяншей за пределами Сербии: в мае проведено исследование в Баранье (Хорватия), в селах Дарда, Торьянци и Бели Манастир, организовать экспедицию помог Институт антропологии из Загреба (см. [Sorescu-Marinković 2008; 2011f; 2011g]). Данному исследованию предшествовала небольшая экспедиция А. Сореску-Маринкович к баяншам в Меджумурье, в село Куршанец, в январе того же года совместно с историком Тони Марушичем из Вараждина. После того как были получены значительные данные из Бараньи, стало очевидно, что необходимо провести дополнительное исследование большой колонии баяншей в Апатине. В ходе этой экспедиции в июле 2006 г. исследователи посетили село колонистов Пригревица. Баянши из Трансильвании, являющиеся католиками и проживающие в Сонте около Апатина, вновь были обследованы в 2011 г. (ср. [Sorescu-Marinković 2013]), а в 2013 г. были записаны румынские баяншские говоры в Новом Саде (район Слана Бара).

В окрестностях Белграда, в Репине, где существует большое поселение баяншей, командное исследование проводилось с мая по декабрь 2008 г., ср. [Ђурић Миловановић 2008], а в июле 2011 г. — в окрестностях Белграда: целью являлись баянши из села Каленич, населенного пункта, который предполагалось расселить из-за добычи открытым способом руды в Колубаре.

Первые исследования *каравлахов* в Боснии и Герцеговине проводились в населенных пунктах Лопаре и Биелина (Республика Сербская) в начале июня 2006 г., ср. [Sikimić 2008]. Исследование каравлахов также продолжилось и в 2010 г. (Деветина около Банялуки), а также в рамках совместного проекта с филологическим факультетом в Банялуке (2012 и 2013) в населенных пунктах Слатина (около Банялуки), Србац и Баткович (около Биелины).

Баняши (*Рудары*) в северо-восточной Болгарии были обследованы в августе 2008 г.; экспедицию организовали Этнографический институт и музей Болгарской академии наук в Софии (в ней принимали участие А. Сореску-Маринкович и цыганолог Магдалена Славкова)²². Образец говора небольшой общины баняшей в селе Мородвис около Кочана в восточной Македонии был записан в августе 2013 г.

Необходимо упомянуть и то, что во время всех перечисленных выше обследований румын в Банате, в тех же самых населенных пунктах проводились интервью с баняшами и цыганами: в селах с румынским большинством — Гребенац (баняши), Локве (цыгане), Велики Торак (цыгане), Мали Торак (баняши), Клек (цыгане), Куштиль (цыгане), Мало Средиште (баняши), Ритишево (цыгане), Стража (цыгане), Эчка (баняши), Уздин (цыгане), Банатско Ново Село (баняши)²³. Подобная практика часто применялась во время работы во влашских населенных пунктах северо-восточной Сербии — Подвршка (баняши), Луково (баняши и цыгане), Грлян (баняши), Уровица (баняши) и т. д.

В селах с преобладанием сербов в южном Банате интервью проводились на сербском языке — с русскими цыганами в Сефкерине (2011) и в Дебеляче (2012).

Косово и Метохия. Исследования северной части Косова начались в августе 2001 г., сотрудники сами организовывали экспедиции, но часть расходов нес Институт балканистики САНУ (в команде были Б. Сикимич, М. Илич и Елена Мартинович, студентка-этномузыколог). Работа проводилась в долине реки Ибар (Крнин, Кратина), в нескольких селах, расположенных на горах Рогозна (Врба, Врачево, Поткомне, Йошаница) и Копаоник (Елакце, Горне Граничане, Земаница)²⁴.

В рамках проекта Института сербского языка САНУ, который финансировало ЮНЕСКО («Славянские говоры Косова и Метохии») во время экспедиций в Косове и Метохии в 2003 г. был проведен ряд исследований: в апреле 2003 г. работа велась в сербских селах Сириничской жупы (вместе с диа-

²² Материал данного полевого исследования включен в работу [Sorescu-Маринковић 2009]. В ряде работ речь идет о систематических лингвистических и антропологических данных о баняшах в Сербии: [Sorescu-Marinković 2010a; 2011a; 2011b; 2011d; 2012e].

²³ Материал о цыганах в румынских населенных пунктах использован в работах [Сикимић 2012; Sikimić, Sorescu-Marinković 2013; Ћирковић 2012в].

²⁴ Часть результатов данных исследований представлена в [Сикимић 2003а] и [Sikimić 2008а], а материал из данной экспедиции для своей монографии по диалектологии использовал Првослав Радич [Радић 2010].

лектологом Радивоем Младеновичем, факультет филологии и искусства, Крагуевац): Брезовица, Врбештица, Севце, Сушиче и Штрпце²⁵. В июне была организована экспедиция в Прилужье и окрестные села: Граце, Бабин Мост и Племетина, ср. [Сикимић 2005], а в августе — в Новое Брдо (села Извор, Прековце и Зебинце; ср. [Сикимић 2009]).

Команда исследователей была еще более многочисленной, когда проводилась экспедиция в Косовской Митровице²⁶ и окрестных селах Србовац, Рударе, Звечан, Доляне, а также в более отдаленных — Гойбуля, Црепуля и Брняк. Одновременно в июле 2003 г. М. Илич работала в окрестностях Витины в Косовском Поморавье (результаты ее работы опубликованы в [Илић 2004; 2005; Илић 2007]).

В декабре 2004 г. была начата работа в Ибарском Колашине, где за две экспедиции были обработаны практически все населенные пункты. Работа в Ибарском Колашине была продолжена в мае 2005 г. и охватила три села, находящиеся на севере Метохии (Суво Грло, Бане, Црколез), а также Баньску²⁷. В том же году проведено обширное обследование Баньской и окрестных сел.

Проект Института сербского языка САНУ «Славянские говоры Косова и Метохии», который в 2003 г. финансировало ЮНЕСКО, включал в себя также работу с расселенными лицами в Косове и Метохии. Члены команды самостоятельно или в группе работали с переселенцами в центрах для беженцев в населенных пунктах Лештане и Калуджерича, а затем в селе Маюр около Ягодины, в Панчеве, Смедереве (центр «Здрavo да сте», центр «Ради-нац», размещение в частном секторе) [Илић et al. 2003; Сикимић 2004a; Ћирковић 2004; 2005; 2007; 2008; 2009; 2012; Ћirković 2007a], а в конце апреля — с расселенными лицами, проживающими в гостинице в Неготине.

Чуть позже, в 2006 г., группа исследователей во время экспедиции в Бовеваце и в соседних сербских и влашских селах работала с оставшимися рас-

²⁵ Вторичный анализ данного материала использован в работе Светланы Чиркович [Ћирковић 2005b].

²⁶ Результаты полевых исследований города Косовска Митровица опубликованы в работе [Луковић 2005].

²⁷ Результаты данных исследований опубликованы в сборнике «Ибарски Колашин. Природа и традијиска култура», издание Центра научных исследований САНУ и Университета в Крагуеваце в 2009 г.; некоторые работы, в которых представлены результаты экспедиций в Ибарский Колашин, опубликованы в других местах: [Ђорђевић 2005; Ћirković 2006a; 2008; Сикимић 2010a; 2012b; Sikimić 2012b].

селенными лицами в центре временного проживания в Ртаню. Матарушка баня и «Палаточный городок» в Кралеве и в 2012 г. всё еще опекали переселенцев из Косова и Метохии, а также беженцев из Хорватии, Боснии и Герцеговины. В это время был собраны материалы, к сожалению единственные, от информантов, бежавших от войны в начале 1990-х гг.

Сербы в диаспоре: Венгрия. Работа в населенных пунктах с сербским населением, расположенных в Венгрии, проводилась в четыре этапа: в сентябре 2001 г. была проведена экспедиция на острове Чепел к югу от Будапешта в селах Сигетчип и Ловра (М. Илич, Б. Сикимич и М. Вучкович), в декабре следующего года (2002) М. Илич и Б. Сикимич работали в Медине, область Толна, а в декабре 2003 г. — в венгерской части Бараньи. Все эти исследования были организованы при финансовой поддержке самоуправления сербов в Венгрии. В Баранье были обследованы небольшие группы сербов в Виляне, Мохаче, Липове и Мадьярбое. Мария Илич работала в южнославянских населенных пунктах в Венгрии в январе и марте 2008 г., а также в сентябре того же года; на этот раз некоторые населенные пункты были обследованы заново, а в некоторых работа проводилась впервые (Сигетчип, Сентендре, Тёкёл и Чобанка)²⁸.

Полевые исследования в Венгрии продолжены в Батане в 2012–2013 гг. Данные экспедиции организовал Институт этнографии САНУ и Сербский институт в Будапеште. Из-за большого количества смешанных браков исследование было расширено также на представителей местной румынской общины. В архиве Института балканистики хранятся записи этномузкологов Елены Йованович и Селены Ракочевбич, сделанные в Батане.

Сербы в диаспоре: Румыния. В 2013 г. был начат трехлетний двусторонний проект САНУ и Румынской академии наук («Сербы в Румынии и румыно-югославские связи во второй половине XX века»), в рамках которого проведено полевое исследование в Поморишье, жудец Арад (населенные пункты Начфала, Фелнак, Торня и Арад Гай).

Республика Сербская. В конце декабря 2011 г. подписан договор о международном научном сотрудничестве между филологическим факультетом в Бая-Луке и Институтом балканистики САНУ. Речь идет о проекте «Изучение и защита нематериального культурного наследия Республики Сербской», инициатором и руководителем проекта является Еленка Пандурович (Фило-

²⁸ На основе полевого материала, собранного у сербов в Венгрии, был опубликован ряд работ: [Илић 2003; 2005а; 2005а; 2006; 2007; 2008; 2009; 2010; 2010а; 2010б; 2011; 2011а; 2012; 2012а; Пић 2008; 2010; 2011; 2012; Сикимић 2003; 2004; 2006б и Sikimić 2003; 2009].

логический факультет, Бая-Лука). Первое исследование в рамках работы над проектом сотрудники Института балканистики САНУ провели в апреле и июле 2012 г. в окрестностях Баялуки (Слатина, Србац и Яворани), были обследованы сербы и каравлахи. Экспедиции были запланированы таким образом, чтобы на месте увидеть и записать лазаревские обходы, которые исполняют женщины-каравлахи²⁹.

В следующем году (2013) в апреле та же тема (лазаревские обходы) была в центре внимания исследователей в экспедиции в Сембрии в населенном пункте Баткович, когда к команде исследователей подключилась Смиляна Джорджевич-Белич. При этом команда исследователей рассматривала Баткович как единое целое³⁰.

Пчина. Исследования Пчини, начатые в 1999 г., были продолжены в полевой работе 2001 г. с коллегами-этнологами из Македонии в рамках международного проекта «пирайхме». Целью данного проекта была параллельная работа этнологов и фольклористов на тему существующих археологических находок и отслеживание преемственности и истории культовых мест. Работа подразумевала специализацию исследователей по темам. Проводились экспедиции на восток и северо-восток от Куманова (Мургаш, Арбанашко, Байловце и Скачковце). Пчине вновь оказалось в центре внимания исследователей в августе 2005 г., экспедицию организовала медиевист Даница Попович из Института балканистики САНУ. Темой исследования на этот раз было сакральное пространство на территории епархии Вране, беседы проводились в окрестностях монастыря Прохора Пчиньского (села Ябланица, Старац и Чипчие, в которые можно попасть только через территорию Македонии). В команде был один лингвист (автор настоящей статьи), остальные члены, помимо Даницы Попович, — историки искусства: Светлана Макулевич и Бранислав Цветкович.

В рамках интереса к процессам миграции была начата параллельная работа в населенных пунктах, откуда происходят экономические мигранты — предки тех, кто сегодня проживает в Банате. Всеобъемлющий подход к изучению села Баваниште и интерес к переселенцам из Трговишта побудил провести новое исследование в 2013 г. в области Пчина, на этот раз в населенных пунктах Дони Стаевац, Радовница, Трговиште, Джерекарце и Барбаце.

²⁹ В фокусе интересов исследователей из Баялуки были обходы колядующих [Црњак, Савић 2013], а также устная история [Pandurević 2012].

³⁰ В статьях С. Чиркович [Ћирковић 2013, 2013а] опубликован сербский материал из данной экспедиции.

Новые исследования часто планировались и согласовывались с пожеланиями коллег из-за рубежа. Так, в июле 2012 г. целью исследования были сербы в селах Планиница и Заградже (община Заечар), что было продолжением интересов к диалектологии Андрея Соболева (Институт лингвистики РАН, Санкт-Петербург); в августе 2012 г. было проведено исследование в окрестностях города Кралево, гостем был Андрей Мороз из Российского государственного гуманитарного университета (организовать экспедицию помочь Народный музей в Кралево).

Несколько сел в общине Княжевац было обследовано в июле 2013 г. при сотрудничестве с философским факультетом в Нови Саде в рамках летней школы фольклора, организатором исследования была Зоя Каранович.

Санджак. Интерес к Санджаку возник в 2004 г., поводом послужили сведения о существовании небольшой группы каравлахов (баняшей) в окрестностях Прибоя; помимо немногочисленных каравлахов, были исследованы также населенные пункты Крайчиновичи и Калафате. В конце августа ученые вместе со студентами-этномузыкологами из Белграда проводили исследования в рамках проекта «Сербские народные эпические песни и их культурный контекст», который финансировало ЮНЕСКО, а реализатором проекта выступал белградский Институт литературы и искусства. Экспедиция проводилась в городе Прибой и селах Заостро, Крайчиновичи, Забрдже, Бучье, Крняча и Мажичи. Оба исследования организовал Дом культуры из Прибоя и его директор Фарук Диздаревич. В том же году Смиляна Джорджевич исследовала гусяров в окрестностях населенного пункта Нова Варош. На основе этих и позднейших исследований ею была написана докторская диссертация и ряд работ о современном гусярстве (например: [Ђорђевић 2010; 2010a; 2011; Ђорђевић Белић 2012; 2012a].

Новый импульс исследованиям в Санджаке придал двусторонний проект с Российской академией наук, в рамках которого в октябре 2013 г. начато обследование общины Тутин. Организаторы экспедиции — община Тутина и Городская библиотека в Тутине. Ценные видеозаписи празднования Курбан-Байрама — наряду с корпусом аудиозаписей и фотографиями — хранятся в Архиве Института балканистики; всё это является результатом сотрудничества исследователей Института балканистики и Глеба Пилипенко из Института славяноведения РАН.

Буневци. Работа с буневцами в северной Бачке опирается на опыт полевой работы с католическим населением Баната (хорваты-кайкавцы, болгары-павликиане, чехи). Начата эта работа была в июне 2009 г., исследования про-

должались также в августе 2009 г. В исследованиях помимо сотрудников Института балканистики участвовали лингвисты Лиляна Недельков и Жарко Бошнякович, профессора Философского факультета Новосадского университета. Работа проводилась в следующих населенных пунктах: Стари Жедник, Баймок, Джурджин, Мала Босна и Суботица. Полевое исследование организовал Национальный совет буневцев, расположенный в Суботице. Изучение детской речи в школах, где было введено преподавание языка буневцев, начала Марьяна Мандич. Результаты работы группы исследователей представлены в монографии [Bošnjaković, Sikimić 2013].

Работа с буневцами была продолжена два года спустя (в 2011 г.); Мария Илич продолжила социолингвистическое исследование говора буневцев в 2012 г., помог ей в этом Национальный совет буневцев.

Цыгане, ашкалии и «египтяне»³¹ в Белграде. Все эти исследования проводились при недостатке финансовых средств для длительного пребывания в экспедициях. Речь идет о продолжительной работе в неформальных цыганских поселениях и общинах в Белграде, начатой в 2008 г., когда были обследованы кварталы Блок 45, Карабурма и Маринкова Бара. Неформальное цыганское поселение, находящееся за кварталом Блок 45, что в Новом Белграде, было разделено во время проведения исследования на три разные группы: группа *бараков* (термин, который используют жители поселения для своих импровизированных построек без законно проведенного электричества и воды) баяшей из Прчиловицы, группа бараков цыган из Лачарка и относительно благоустроенные бараки Ашкалиев³². В районе Карабурма существует полуурбанизированное поселение ашкалиев, часть которых является репатриантами из западной Европы, а Маринкова бара — центральная городская колония баяшей, белградских автохтонов. Беседы проводились с баяшами, которые работают носильщиками на автовокзале.

Самые масштабные исследования в 2009 г. проводились в Белграде. Обследовались цыгане-арлии, переселенцы из Прешева и Буяновца в районах Партизански пут и Циганска рупа. Исследования проводились с января 2009 г. После дня св. Георгия вся команда исследователей была приглашена для участия в свадьбе, которая проходила в районах Цыганска рупа и Борча (с

³¹ Албаноговорящая этническая группа, считающая, что происходит из Египта, в то время как окружение на Балканах, где они проживают, считает их цыганами. — *Прим. ред.*

³² Предварительные результаты исследования ашкалиев из «картонного поселка», расположенного рядом с кварталом Блок 45 в Новом Белграде, см. в: [Гирковић 2012б].

11 по 18 мая 2009 г.), в той же общине исследователи участвовали в праздновании Рамазана и изучали современную цыганскую музыку.

Продолжением работы по теме принесения жертвы было участие в праздновании дня св. Георгия в белградском районе Мирьево (2010), беседы, как и во всех других исследованиях цыган, проводились на сербском языке (например, в 2007 г. при работе с цыганами и «египтянами» в Белграде).

Новые темы. Этнолингвистический акцент на традиционных сельских общинах, заложенный изначально при выборе пунктов для исследования, стал причиной того, что в архиве (ДАБИ) заметно отсутствие образцов городской речи и городских тем. С целью пополнить архив и сделать его более репрезентативным в 2012 г. начаты записи воспоминаний о Второй мировой войне и жизни в городе в то время. В качестве информантов выбирались горожане, часто выдающиеся личности, как, например, художник Светозар Заре Джорджевич, этнолог Душан Дрляча, историк Павле Шосбергер.

Новой темой в 2010 г. стала тема сезонных строительных рабочих, румын из Румынии (для проведения данного полевого исследования был привлечен Александр Репеджич, в то время выпускник кафедры этнологии и антропологии Философского факультета в Белграде). Новую тему на румынском языке начала Анамария Сореску Маринкович в 2010 г. в своем качественном исследовании об усвоении сербского языка румынами в Тимишоаре в период социализма, ср. [Sorescu-Marinković 2011e; 2012c; 2012d].

2013 год ознаменовал начало исследований юруков в Македонии (в селах Парналия и Кучице, восточная Македония, гора Плячковица, окрестности Штипа). В мае этого же года Мария Илич и Арманда Кодра Хиса (Armanda Kodra Hysa, University College London, School of Slavonic and East European Studies) начинают работу с албанками, вышедшими замуж в Сербии в регионе Санджак (интервью проводилось на сербском и албанском языках). В сотрудничестве с Этнографическим институтом САНУ Мария Илич начинает работу с немцами в Кикинде (северный Банат).

Что дальше в полевых исследованиях? Из-за широкого охвата, как территориального, так и тематического (сегодня это «язык, фольклор и миграции на Балканах»), у исследователей еще много незавершенной работы. Важным представляется продолжение исследований цыган, ашкалиев и «египтян» на их языках (цыганском и албанском), однако в данный момент нет сотрудников, способных справиться с этой задачей. Практически не исследованными остаются болгары и албанцы, проживающие на юге от Савы и Дуная.

В свое время были запланированы исследования трансграничной идентичности небольших этнических групп Баната — хорватов-кайвацев в Кече, чехов (колонии в холмистой части Баната) и Карашеваков. Запланировано продолжение работы в мультиэтничном Санджаке, а также работа в Воеводине, прежде всего в Бачке, с переселившимися туда после Второй мировой войны колонистами.

Исследования вlahов могли бы быть дополнены экспедициями в Поморавье и в окрестности города Кладово. Исследования, проведенные в области Петровица на Млаве (2007), были задуманы как часть более обширной работы в хомольских селах (окрестности Жагубицы), т. е. как «повторная экспедиция» спустя 100 лет после этнографических исследований Савы Милосавлевича (1913) и спустя 60 лет после диалектологических исследований Эмила Петровича [Sikimić 2007]. Некоторые более значительные регионы, в которых существуют поселения баняшей, остались также неисследованными (Мачва, Шабац, окрестности Пожареваца и северный Банат).

За пределами Сербии приоритетным направлением полевых исследований на следующие несколько лет является продолжение работы с сербами в Румынии (жудец Арад), сербами в Венгрии, а также мультиэтническая территория Боснии и Герцеговины.

Судя по исследованиям, опубликованным во втором десятилетии XXI века, можно прийти к выводу, что продолжение полевой работы должно быть направлено на дополнение регионального и языкового корпусов (если под корпусом подразумевается объем от 20 и более часов записанного «сопоставимого» материала), т. е. работа с максимально репрезентативной сетью населенных пунктов (как, например, в случае с влашскими говорами северо-востока Сербии) или над дополнением всех пунктов для какой-либо традиции (как, например, в данный момент происходит в районе Делиблато и Мраморак в южном Банате для румынских банатских говоров).

Перевод с сербского Г. П. Пилипенко

Литература

- Вечански 2003 — *Вечански Љ*. Бока у Банату, Панчево: Историјски архив.
Вукић 2004 — *Вукић М*. Тетевенски Бугари у источној Србији // Скривене мањине на Балкану / Балканолошки институт САНУ; Ур. Б. Сикимић. Београд, 2004. С. 95–106.
Вучковић 2007 — *Вучковић М*. Други у дискурсу Марка Гурана // Българските острови на Балканите. София, 2007. С. 205–218.

- Вучковић 2008 — *Вучковић М.* Болгары — это мы или другие? // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. Lublin, 2008. № 20. S. 331–348.
- Ђорђевић 2005 — *Ђорђевић С.* Један тренутак савременог гуслања — гуслар Слободан Глигоријевић // *Живот у енклави* / Ур. Б. Сикимић. Крагујевац, 2005. (Лицеум; 9). С. 139–166.
- Ђорђевић 2007 — *Ђорђевић С.* Етиолошка предања о настанку голубачке мушице из околине Неготина: творбени потенцијал архитектста // *Књижевност и језик*. Београд, 2007. Књ. 54. Бр. 3–4. С. 261–279.
- Ђорђевић 2008 — *Ђорђевић С.* Крвна жртва као део механизма формирања сепаратног идентитета Срба колониста у Омољци // *Крвна жртва — трансформације једног ритуала* / Ур. Б. Сикимић. Београд, 2008. С. 175–205.
- Ђорђевић 2008а — *Ђорђевић С.* Бајања из Тамнича код Неготина (грађа и коментари) // *Браничево*. Књ. 54. Т. 1–2. Пожаревац, 2008. С. 236–243.
- Ђорђевић 2008б — *Ђорђевић С.* Магијски текст бајања: између вербалног табуа и фолклоризма // *Српско усмено стваралаштво / Ин-т за књижевност и уметност*; Ур. Н. Љубинковић, С. Самарџија. Београд, 2008. С. 389–430.
- Ђорђевић 2009 — *Ђорђевић С.* «Превосење» фолклора — Једно бањашко предање о стицању јуначке снаге // *Моћ књижевности*. In *мемогијам Ана Радин* / Ур. М. Детељић. Београд, 2009. С. 227–247.
- Ђорђевић 2010 — *Ђорђевић С.* Фолклор као биографија — породично предање // *Фолклор, поетика, књижевна периодика: Зборник радова посвећен Миодрагу Матићком* / Ин-т за књижевност и уметност; Ур. С. Тутњевић. Београд, 2010. С. 369–392.
- Ђорђевић 2010а — *Ђорђевић С.* Фигура певача/гуслара: кодирање текста социјалне улоге // *Ликови усмене књижевности / Ин-т за књижевност и уметност*; Ур. С. Самарџија. Београд, 2010. С. 147–204.
- Ђорђевић 2011 — *Ђорђевић С.* Савремено епско певање: Проблеми, могућности и перспективе проучавања // *Зборник Матице српске за књижевност и језик*. Т. 59. Бр. 2. Нови Сад, 2011. С. 425–433.
- Ђорђевић 2011а — *Ђорђевић С.* Приче о (успешним) излечењима: оквири говорног жанра // *Жива реч: Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић* / Балканолошки ин-т САНУ, Филолошки факултет; Ур. М. Детељић, С. Самарџија. Београд, 2011. С. 165–189.
- Ђорђевић-Белић 2012 — *Ђорђевић-Белић С.* Методологија теренског истраживања фолклора: текстуализација усмене епике // *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду / Ин-т за књижевност и уметност*; Ур. Б. Сувајџић. Београд, 2012. С. 277–310.
- Ђорђевић-Белић 2012а — *Ђорђевић-Белић С.* Од наратије до рефлексije — хипертрофија ауторских коментара у новијем слоју хроничарске епике // *Научни саставак слависта у Вукове дане*. Београд, 2012. Т. 41. Бр. 2. С. 479–488.

- Борђевић-Белић 2013 — *Борђевић Белић С.* Савремена теренска истраживања традицијске културе // Савремена српска фолклористика. 1 / Ур. З. Карановић, Ј. Јокић. Нови Сад, 2013. С. 233–250.
- Ђурић-Миловановић 2008 — *Ђурић-Миловановић А.* Крвна жртва: између Рипња и беле Цркве // Крвна жртва: трансформације једног ритуала / Балканолошки институт САНУ; Ур. Б. Сикимић. Београд, 2008. С. 151–174.
- Ибарски Колашин 2009 — *Ибарски Колашин.* Природа и традицијска култура / Центар за научна истраживања САНУ; Ур. М. Стојановић. Крагујевац, 2009.
- Ивановић-Баришић et al. 2012 — *Ивановић-Баришић М., Милорадовић С., Недељков Љ., Радовановић Д., Радојичић Д., Сикимић Б.* Култура исхране у Војводини кроз обредну праксу. Лингвистички и етнолошки аспект. Нови Сад: Матица српска, 2011 [2012].
- Илић et al. 2003 — *Илић М., Јовановић В., Милосављевић Б., Ратковић Д., Сикимић Б., Ђурковић С.* Култна места Косова и Метохије // Баштина. 15. Лепосавић, 2003. С. 153–174.
- Илић 2003 — *Илић М.* Чипска свадба у казивању Јелене Љубе Николић // Етнографија Срба у Мађарској. Књ. 4. Будимпешта, 2003. С. 49–78.
- Илић 2004 — *Илић М.* Мит између фикције и факције // Избегличко Косово. Крагујевац, 2004. (Лицеум; 8). С. 19–29.
- Илић 2005 — *Илић М.* Тајно знање: Бог ми то дароваја // Живот у енклави. Крагујевац, 2005. (Лицеум; 9). С. 221–242.
- Илић 2005а — *Илић М.* Фолклорни текст у процесу заборављања // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 2005. Књ. 53. С. 321–335.
- Илић 2005б — *Илић М.* Ка етнолингвистичком речнику чипских Срба — етнолингвистички дискурс у етнодијалекатском тексту // Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи / САНУ. Београд, 2005. С. 315–339.
- Илић 2006 — *Илић М.* Социјални простор у фолклорним анегдотама — наративи Саве Сокића из Медине // Етнографија Срба у Мађарској. Књ. 5. Будимпешта, 2006. С. 77–101.
- Илић 2007 — *Илић М.* Фолклорна анегдота: између индивидуалног и колективног — теренска истраживања Срба у Медини (Мађарска) // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 2007. Књ. 55/1. С. 217–231.
- Илић 2008 — *Илић М.* Когда «они» становятся «мы», а когда «они»? Устный дискурс сербов из Венгрии // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury.* Lublin, 2008. 20. С. 349–306.
- Илић 2009 — *Илић М.* Динамика језичке и социјалне промене: о мањинским језицима у Мађарској с посебним освртом на српски језик // Јужнословенски филолог. Београд, 2009. Књ. 45. С. 331–357.

- Илић 2010 — *Илић М.* Метапрагматички дискурс Срба из Мађарске: ауторитет стандарда и контактни варијетет // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику. Нови Сад, 2010. Књ. 53/1. С. 181–197.
- Илић 2010а — *Илић М.* Дијаспора и дијаспорична свест: анализа усменог дискурса Срба из Чипа у Мађарској // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 2010. Књ. 58. С. 120–133.
- Илић 2010б — *Илић М.* Наративи личног искуства и међуетнички бракови међу Србима у Мађарској // *Antropologija*. Београд, 2010. Т. 10. Бр. 3. С. 99–120.
- Илић 2011 — *Илић М.* Велика сеоба Срба у колективном памћењу: Заједнице памћења и жанрови // *Жива реч: Зборник у част проф. Наде Милошевић-Ђорђевић / Балканолошки ин-т САНУ, Филолошки факултет; Ур. М. Детелић, С. Самарџија.* Београд, 2011. С. 215–234.
- Илић 2011а — *Илић М.* Сад од наши деца ми се радујемо да колко матерњег језика скупу и научу: чипска говорна заједница и процес промене језика // *Етнографија Срба у Мађарској.* Књ. 6. Будимпешта, 2011. С. 98–120.
- Илић 2011а — *Илић М.* Историзам и «ауентичност» у дијалектологији: пример српског у Мађарској // *Српски језиик, књижевност, уметност.* Крагујевац, 2011. ФИЛУМ. С. 323–334.
- Илић 2012 — *Илић М.* Временска оријентација и идеологија: пример наративног идентитета Срба из Мађарске // *Аспекти времена у књижевности / Ин-т за књижевност и уметност; Ур. Ј. Делић.* Београд, 2012. С. 117–134.
- Илић 2012а — *Илић М.* Јединствени други: функционална унификација *других* у дискурсу Срба из Мађарске // *Свеске. Панчево,* 2012. Књ. 105. С. 77–85.
- Илић, Ђурић Миловановић 2013 — *Илић М., Ђурић Миловановић А.* Које треба антрополошка лингвистика у Србији данас? Пример креирања Дигиталног звучног архива Балканолошког института САНУ // *Етнолошко-антрополошке свеске.* 2013. Књ. 21/10. С. 73–89.
- Луковић 2005 — *Луковић М.* Историјске, урбано-демографске и социолингвистичке особености Косовске Митровице // *Живот у енклави / Ур. Б. Сикимић.* Крагујевац, 2005. (Лицеум; 9). С. 11–88.
- Мандић 2007 — *Мандић М.* Замена језика: анализа језичких способности једног ромског детета // *Друштвене науке о Ромима у Србији / Одељење друштвених наука САНУ; Ур. Љ. Тадић, Г. Башић.* Београд, 2007. С. 221–240.
- Милосављевић 1913 — *Милосављевић С.* Обичаји српског народа из среза Хомољског // *Српски етнографски зборник.* Књ. 19. Београд, 1913. С. 1–442.
- Петровић 2002 — *Петровић Т.* Етнолингвистичка грађа о Божићу код Срба у Белој Крајини // *Јужнословенски филолог.* Београд, 2002. Књ. 57. С. 65–78.
- Петровић 2004 — *Петровић Т.* Традиционална култура Срба у Белој Крајини у светлу процеса замене језика // *Исследования из славјанској диалектологији.* [Вып.]

- 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры. М., 2004. С. 183–203.
- Петровић 2010 — *Петровић С.* Теренско истраживање фолклора, перпетуирајући процес // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 2010. Књ. 58/2. С. 43–58.
- Петровић 2013 — *Петровић С.* Теренско истраживање фолклора у Србији: кратак осврт, савремено стање и перспективе // Савремена српска фолклористика. 1 / Ур. З. Карановић, Ј. Јокић. Нови Сад, 2013. С. 221–231.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Материјали за етнолингвистичко истраживање балканославјанског ареала. М., 1996.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Етнолингвистичка географија Јужне Славине. М., 2004.
- Радић 2010 — *Радић П.* Копаонички говор. Етногеографски и културолошки приступ. Београд, 2010. (Етнографски институт САНУ. Посебна издања; Књ. 70).
- Ратковић 2005 — *Ратковић Д.* Разговор на гробљу: језик Свете Станковића // Бањаша на Балкану. Идентитет етничке заједнице / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. Б. Сикимић. Београд, 2005. С. 201–217.
- Сикимић 2000 — *Сикимић Б.* Терминологија производње дрвеног угља у с. Равна Гора // Јужнословенски филолог. Београд, 2000. Књ. 55/3–4. С. 1009–1028.
- Сикимић 2000а — *Сикимић Б.* Магија мешања хлеба // Српски језик. Београд, 2000. № 5. С. 309–337.
- Сикимић 2001 — *Сикимић Б.* Свечи црева мотају // Култ светих на Балкану / Ур. М. Дегелић, Крагујевац, 2001. (Лицеум; 5). С. 39–87.
- Сикимић 2003 — *Сикимић Б.* Срби на Чепелској ади, етнолингвистички поглед // Етнографија Срба у Мађарској. Књ. 4. Будимпешта, 2003. С. 34–48.
- Сикимић 2003а — *Сикимић Б.* Записи о вучарима на Косову // Братство. Књ. 7. Београд, 2003. С. 97–100.
- Сикимић 2004 — *Сикимић Б.* Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској // Теме. Књ. 2. Ниш, 2004. С. 847–858.
- Сикимић 2004а — *Сикимић Б.* Тај тешко да гу има у књиге // Избегличко Косово / Ур. Б. Сикимић, Крагујевац, 2004. (Лицеум; 8). С. 31–69.
- Сикимић 2005 — *Сикимић Б.* Енклава Прилужје: слика о другом // Живот у енклави / Ур. Б. Сикимић, Крагујевац, 2005. (Лицеум; 9). С. 89–128.
- Сикимић 2006 — *Сикимић Б.* Нови звучни архиви и транскрипти језичке грађе // Свет речи. Београд, 2006. Књ. 19–20. С. 25–26.
- Сикимић 2006а — *Сикимић Б.* Интердисциплинарни приступ у истраживању традиционалне духовне културе данас // Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији, Стручни скуп о нематеријалној баштини: Зборник радова. Књ. 2. Београд, 2006. 23–26.

- Сикимић 2006б — *Сикимић Б.* Две мањине: Срби и Бањаша у Мађарској // Етнографска Срба у Мађарској. Књ. 5. Будимпешта, 2006. С. 101–112.
- Сикимић 2007 — *Сикимић Б.* Идем свуда по иностранство са мојима децама // Друштвене науке о Ромима у Србији / Одељење друштвених наука САНУ; Ур. Ј. Тадић, Г. Башић. Београд, 2007. С. 143–168.
- Сикимић 2007а — *Сикимић Б.* Бугари као скривена мањина // Българските острови на Балканите. Софија, 2007. С. 11–22.
- Сикимић 2007б — *Сикимић Б.* Етнолингвистички и социоллингвистички концепти о мањинама на Балкану // Положај националних мањина у Србији / САНУ. Београд, 2007. С. 401–419.
- Сикимић 2008 — *Сикимић Б.* Путеви гурбана у Србији: сећање и истраживачка конструкција // Крвна жртва. Трансформације једног ритуала / Ур. Б. Сикимић. Београд, 2008. С. 123–150.
- Сикимић 2008а — *Сикимић Б.* Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика // Слике културе некад и сад: Зборник радова Етнографског института САНУ. Београд, 2008. С. 81–93.
- Сикимић 2009 — *Сикимић Б.* Вампировић у Новом Брду: политика транскрипције и интерперформативност // Моћ књижевности: In memoriam Ана Радин / Балканолошки институт САНУ; Ур. М. Детелић. Београд, 2009. С. 171–200.
- Сикимић 2010а — *Сикимић Б.* Ибарски Колашин између традиције и свакодневице // Косово и Метохија у цивилизацијским токовима, међународни тематски зборник. Књ. 1: Језик и народна традиција / Ун-т у Приштини, Филозофски факултет; Ур. С. Милорадовић. Косовска Митровица, 2010. С. 275–289.
- Сикимић 2012 — *Сикимић Б.* Вишејезичност банатских Рома: ромски, српски и румунски језик у свакодневној комуникацији // Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције / Српска академија наука и уметности; Ур. Т. Варади, Г. Башић. Београд, 2012. С. 419–434.
- Сикимић 2012а — *Сикимић Б.* Тимски теренски рад Балканолошког института САНУ. Развој истраживачких циљева и метода // Теренска истраживања — политика сусрета / Етнографски институт САНУ; Ур. М. Ивановић-Баришић. Београд, 2012. С. 167–198.
- Сикимић 2012б — *Сикимић Б.* Београд као другост // Свеске. Панчево, 2012. Књ. 105. С. 55–69.
- Сикимић, Сореску-Маринковић 2008 — *Сикимић Б., Сореску-Маринковић А.* Нови теренски записи мотива о прогоњеној девојци: влашке варијанте // Српско усмено стваралаштво / Ин-т за књижевност и уметност; Ур. Н. Љубинковић, С. Самарџија. Београд, 2008. С. 431–467.
- Сореску-Маринковић 2006 — *Сореску-Маринковић А.* Бајања из Подгорца // Развитац. Т. 46. Бр. 223–224. Зајечар, 2006. С. 46–47.

- Сореску-Маринковић 2007 — *Сореску-Маринковић А.* Могућности конструкције мањинског идентитета: једна биографска прича Румуна из Војводине // Положај националних мањина у Србији / САНУ; Ур. В. Становчић. Београд, 2007. С. 447–460.
- Сореску-Маринковић 2009 — *Сореску-Маринковић А.* Самодива код Влаха: Интерпретација и реинтерпретација фолклорног текста // Моћ књижевности: In memoriam Ана Радин / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. Мирјана Детелић. Београд, 2009. С. 249–275.
- Ћирковић 2004 — *Ћирковић С.* Мек леб ко сунђур да једеш // Избегличко Косово / Ур. Б. Сикимић. Крагујевац, 2004. (Лицеум; 8). С. 85–108.
- Ћирковић 2005 — *Ћирковић С.* Терминологија црепуљарства код Срба на Косову и Метохији: Рукопис (Филолошки факултет, магистарски рад). Београд, 2005.
- Ћирковић 2005а — *Ћирковић С.* Изливање воде на Велики четвртак у селима у околини Неготина // Зборник Матице српске за славистику. Нови Сад, 2005. Књ. 67. С. 165–185.
- Ћирковић 2005б — *Ћирковић С.* Перцептивна димензија грнчарске терминологије: Веселин Герић, последњи грнчар из Штрпца // Живот у енклави / Ур. Б. Сикимић. Крагујевац, 2005. (Лицеум; 9). С. 193–220.
- Ћирковић 2006 — *Ћирковић С.* (Етно)лингвистичка истраживања Влаха у Србији // Проблеми словенске филологије. 14. Timișoara, 2006. С. 273–286.
- Ћирковић 2007 — *Ћирковић С.* Етнички стереотипи о Ромима у Србији: прагматичка анализа // Друштвене науке о Ромима у Србији / САНУ. Београд, 2007. С. 169–186.
- Ћирковић 2007а — *Ћирковић С.* Традиционална култура Влаха североисточне Србије: Могућности секундарне анализе теренске грађе // Положај националних мањина у Србији / САНУ; Ур. В. Становчић. Београд, 2007. С. 461–480.
- Ћирковић 2008 — *Ћирковић С.* Курбан за мртве. Антропололингвистичка и когнитивнолингвистичка анализа временских категорија // Крвна жртва. Трансформације једног ритуала / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. Б. Сикимић. Београд, 2008. С. 207–227.
- Ћирковић 2009 — *Ћирковић С.* Стратегије у структурисању усменог наратива: загробни живот у религијском контексту // Моћ књижевности. In Memoriam Ана Радин / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. М. Детелић. Београд, 2009. С. 201–226.
- Ћирковић 2012 — *Ћирковић С.* Стереотип времена у дискурсу расељених лица са Косова и Метохије / Балканолошки ин-т САНУ. Београд, 2012.
- Ћирковић 2012а — *Ћирковић С.* Други међу нама: економски мигранти у Војводини // Свеске. Панчево, 2012. 105. С. 86–99.
- Ћирковић 2012б — *Ћирковић С.* Трансформације ромског идентитета: мешовити бракови // Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске соци-

- јално-економске интеграције / САНУ; Ур. Т. Вареди, Г. Башић. Београд, 2012. С. 87–115.
- Ђирковић 2012в — *Ђирковић С.* Змија и игуана у традицијској култури Рома из Страже: антропололингвистичка анализа // Гује и јакепи. Књижевност, култура / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. М. Детелић, Ј. Делић. Београд, 2012. С. 227–242.
- Ђирковић 2013 — *Ђирковић С.* Водени екосистем у фолклорном кључу: случај једног канала у селу Батковић // *Aquatica*. Књижевност, култура / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. М. Детелић, Ј. Делић. Београд, 2013. С. 249–259.
- Ђирковић 2013а — *Ђирковић С.* Лингвистичка екоантропологија — могућности оснивања нове поддисциплине: Еколошка свест у фолклорном интервјуу // *Филолог*. 8. Бањалука, 2013. С. 287–306.
- Црњак, Савић 2013 — *Црњак Д., Савић Б.* Лексичка и синтаксичко-семантичка анализа благослова у обреду чаројнице // *Зборник Матице српске за књижевност и језик*. Нови Сад, 2013. Књ. 61/1. С. 93–109.
- Ашић, Станојевић 2008 — *Ашић Т., Станојевић В.* L'emploi des temps verbaux chez les locuteurs non-natifs du français — le cas des gastarbeiters serbes, valaques et tziganes // *The Romance Balkans / Institute for Balkan Studies*; Ed. B. Sikimić, T. Ašić. Belgrade, 2008. С. 351–374.
- Bálla, Buljanović, Ilić 2012 — *Bálla M., Buljanović S., Ilić M.* Domains of Hungarian Language use in Belgrade // *Jezikoslovlje*. 2012. Knj. 13/2. Osijek, 2012, P. 571–588.
- Bošnjaković, Sikimić 2013 — *Bošnjaković Ž., Sikimić B.* Bunjevci. Etnodijalektološka istraživanja 2009. Novi Sad: Matica srpska; Subotica: Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine, 2013.
- Ćirković 2005 — *Ćirković S.* Od Kavkaza do Vanjice: Мећкари // *Бањаша на Балкану. Идентитет етничке заједнице / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. Б. Сикимић*. Београд, 2005. С. 219–248.
- Ćirković 2005а — *Ćirković S.* Jedan vlaški običaj među Srbima // *Radovi simpozijuma «Banat istorijska i kulturna prošlost»*. Timișoara; Novi Sad; Reșița: Rumunsko društvo (fondacija) za etnografiju i folklor iz Vojvodine, 2005. С. 288–294.
- Ćirković 2006 — *Ćirković S.* Izrada crepulja kod Vlaha u severoistočnoj Srbiji // *Radovi simpozijuma «Banat — istorijska i kulturna prošlost»*. Knj. 7. Novi Sad; Pančevo: Rumunsko društvo (fondacija) za etnografiju i folklor iz Vojvodine, 2006. С. 65–71.
- Ćirković 2006а — *Ćirković S.* Linguistic anthropology of enclaves: possibilities of transcript analysis // *Symposia: Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*. Craiova: Regional Museum of Oltenia, 2006. P. 331–348.
- Ćirković 2007 — *Ćirković S.* «Bože me oprosti šta ću pričam pred tobom» // *Petničke sveske*. Knj. 62. Antropologija. Valjevo, 2007. С. 159–168.
- Ćirković 2007а — *Ćirković S.* Temporal dimensions of Kurban for the deceased: refugees from Kosovo and Metohija // *Kurban in the Balkans / Institute for Balkan Studies SASA*; Ed. by B. Sikimić, P. Hristov. Belgrade, 2007. P. 87–108.

- Ćirković 2008 — *Ćirković S.* Stvarnost kosovske enklave: autopercepcija tradicionalnog lečenja // *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* / Ur. S. Nedeljković. Kruševac: Baštinik, 2008. S. 147–181.
- Ćirković 2011 — *Ćirković S.* Ursarii. O poveste biografică, Piramida // *Revistă de cultură, investigație și atitudine. 2. Zrenjanin*: Institutul de Cultură al Românilor din Voivodina, 2011. P. 104–117.
- Ćirković 2012 — *Ćirković S.* Ökonomische Migrationen im sozialistischen Jugoslawien: Bosnier in Banat // *Labour migrations in the Balkans: studies on language and culture in Central and Eastern Europe* / Ed. by B. Sikimić, P. Hristov, B. Golubović. München; Berlin: Otto Sagner, 2012. P. 107–129.
- Đurić 2007 — *Đurić A.* The cross with four pillars as the center of religious gathering: discussing micro regional identity // *Journal for Southeast European Anthropology. Ethnologia Balkanica*. 2007. 11. P. 171–184.
- Đurić 2008 — *Đurić A.* Memory, evocation, representation — «private museums» in a Romanian village in Serbian Banat // *Cultural spaces and archaic background* / Ed. Universității de Nord și Ed. Ethnologica. Baia Mare, 2008. P. 141–160.
- Đurić-Milovanović 2009 — *Đurić-Milovanović A.* Minorități duble și invizibile: românii năzăreneni din Voivodina [*Dvostruke i skrivene manjine — Rumuni nazareni u Vojvodini*] // *Anuar — Institutul de Cultură al Românilor din Voivodina. Zrenjanin*, 2009. P. 201–216.
- Đurić Milovanović, Maran, Sikimić 2011 — *Đurić Milovanović A., Maran M., Sikimić B.* Rumunske verske zajednice u Banatu, Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine. Vršac: Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača „Mihailo Pavlović”, 2011.
- Ilić 2005 — *Ilić M.* Izgubljeno u prevodu: Romi u diskursu Srba iz Trešnjevica // *Бањаша на Балкану. Идентитет етничке заједнице / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. Б. Сикимић. Београд, 2005. С. 121–144.*
- Ilić 2007 — *Ilić M.* A Shift in Ethics: Serb/Albanian conflict in the vernacular discourse of a conjurer from Kosovo // *Zeitschrift für Balkanologie. Wiesbaden: Harrassowitz*, 2007. 43/2. S. 145–167.
- Ilić 2008 — *Ilić M.* Oral history: from autobiographical to «collective» narrative — Serb oral discourse on the expulsion of Germans from Hungary // *Grenzüberschreitungen. Traditionen und Identitäten in Südosteuropa: Festschrift für Gabriella Schubert* / Hrsg. von W. Dahmen, P. Himstedt-Vaid, G. Ressel. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008. S. 189–203.
- Ilić 2010 — *Ilić M.* Those were all Serbian villages by the Danube: the concept of space in collective narratives of the Serbs in Hungary // *Habsburg vs. Ottoman Legacies in the Balkans. Language and religion to the North and to the South of the Danube River* / Ed. Ch. Voss. München; Berlin: Otto Sagner, 2010. S. 265–289.

- Ilić 2011 — *Ilić M.* Coping with socially sensitive topics discourse on interethnic marriages among elderly members of the Serbian minority in Hungary // *Balkanica*. Beograd: Balkanološki institut SANU, 2011. 41. S. 33–53.
- Ilić 2012 — *Ilić M.* Purizam u proučavanju srpskog kao manjinskog jezika: srpsko-mađarski jezički kontakt // *Језик и друштво. Филолошка истраживања данас*. 1 / Ур. Ј. Вучо, Ј. Филиповић. Београд, 2012. С. 303–321.
- Ilić, Đurić Milovanović 2012 — *Ilić M., Đurić Milovanović A.* Digital archive of the Banat vernaculars and culture: fieldwork and perspectives // *Proceedings of the Regional Conference «Research, preservation and presentation of Banat heritage: current state and long term strategy»*. Vršac: Gradski muzej Vršac, 2012. P. 151–155.
- Pandurević 2012 — *Pandurević J.* Narratives about the Second World War between oral history and folklore tradition // *Belief narrative genres / Ed. Z. Karanović, W. de Blecourt*. Novi Sad: ISFNR — Filozofski fakultet, 2012. P. 197–203.
- Petrović 2003 — *Petrović T.* Traditional culture and identity of Roma in two contexts: Religious practices of Roma people in Srednja Vas (Slovenia) and Suvaja (Serbia) // *Roma religious culture / Ed. D. Đorđević*. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 2003. P. 68–75.
- Sikimić 2003 — *Sikimić B.* Terenska istraživanja u Medini, Mađarska // *Lingvističke aktuelnosti*. Knj. 10. Beograd, 2003. [Електрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.asusilc.net/aktuelnosti/?p=355>].
- Sikimić 2007 — *Sikimić B.* Tragom terenskih istraživanja Emila Petrovića u Srbiji: Čokešina, Lokve i Ždrelo // *Probleme de filologie slavă*. 15. Timișoara, 2007. P. 443–454.
- Sikimić 2008 — *Sikimić B.* Karavlahs in Bosnia and Herzegovina today // *The Romance Balkans / Ed. by B. Sikimić, T. Ašić*. Belgrade: Institute for Balkan Studies, 2008. P. 227–246.
- Sikimić 2008a — *Sikimić B.* Crkvine severnog Kosova 2001: u traganju za istraživačkom metodom // *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji / Ur. S. Nedeljković*. Kruševac: Baštinik, 2008. S. 131–146.
- Sikimić 2009 — *Sikimić B.* Being 'Hidden' within a minority. The adoption of Bulgarians into the ethnic group of Serbs in Hungary // *(Hidden) Minorities. Language and ethnic identity between Central Europe and the Balkans / Ed. by Ch. Promitzer, K.-J. Hermanik, E. Staudinger*. Wien: Lit Verlag, 2009. P. 189–200.
- Sikimić 2011 — *Sikimić B.* Băieși în contextul sud-slav // *Băieși în contextul sud-slav*. Piramida 1/2. Novi Sad, 2011. P. 3–7.
- Sikimić 2012 — *Sikimić B.* Rumuni u Vojvodini: subjektivne granice // *Jezici i kulture u vremenu i prostoru / Ed. S. Gudurić*. Novi Sad, 2012. S. 681–691.
- Sikimić 2012a — *Sikimić B.* Romanians in the Serbian Banat: imagining Romania and the West // *Migration and identity. Historical, cultural and linguistic dimensions of mobil-*

- ity in the Balkans / Bulgarian Academy of Sciences, Ed. P. Hristov. Sofia: Paradigma, 2012. P. 232–245.
- Sikimić 2012b — *Sikimić B.* Zwischen Heim und Baustelle: individuelle Mobilität eines Baumeisters // Labour migrations in the Balkans: studies on language and culture in Central and Eastern Europe / Ed. by B. Sikimić, P. Hristov, B. Golubović. München; Berlin: Otto Sagner, 2012. P. 79–106.
- Sikimić, Sorescu-Marinković 2013 — *Sikimić B., Sorescu-Marinković A.* The linguistic richness of Roma in Serbia: Banat and its multilingual dimension // Roma education in Europe. Practices, policies and politics / Ed. M. Miskovic. London; New York: Routledge, 2013. P. 167–180.
- Sorescu-Marinković 2005 — *Sorescu-Marinković A.* Napolitanci iz Mehovina // Бањаша на Балкану. Идентитет етничке заједнице / Балканолошки ин-т САНУ; Ур. Б. Сикимић. Београд, 2005. С. 175–200.
- Sorescu-Marinković 2005a — *Sorescu-Marinković A.* Boljetin — o paradigmă a singură-tății // Radovi simpozijuma «Banat — Istorijaska i kulturna prošlost». Temišvar; Novi Sad; Pančevo; Rešica, 2005. S. 410–424.
- Sorescu-Marinković 2005b — *Sorescu-Marinković A.* The Vlach funeral laments — tradition revisited // Balcanica. Beograd, 2005. 35. P. 199–222.
- Sorescu-Marinković 2005c — *Sorescu-Marinković A.* Punțile pentru mort la românii de pe Valea Timocului // Radovi simpozijuma «Banat — Istorijaska i kulturna prošlost». Temišvar; Novi Sad; Pančevo; Rešica, 2005. S. 166–174.
- Sorescu-Marinković 2006 — *Sorescu-Marinković A.* Din lexicul dialectal al satului Toracu-Mic, Banatul sârbesc // Analele Universității din Timișoara, Seria Științe Filologice. 44. 2006. P. 231–251.
- Sorescu-Marinković 2006a — *Sorescu-Marinković A.* Românii din Banatul sârbesc — identitate și memorie // Проблеми словенске филологије. 14. Temišvar, 2006. С. 337–349.
- Sorescu-Marinković 2006b — *Sorescu-Marinković A.* The Vlachs of North-Eastern Serbia: field work and fields methods today // Symposia: Journal for Studies in Ethnology and Anthropology. Craiova, 2006. P. 125–140.
- Sorescu-Marinković 2006c — *Sorescu-Marinković A.* Cultura populară a românilor din Timoc — încercare de periodizare a cercetărilor etnologice // Philologica Jassyensia. 2/2. Iași, 2006. P. 73–92.
- Sorescu-Marinković 2008 — *Sorescu-Marinković A.* The Bayash in Croatia: Romanian vernaculars in Baranja and Medjmurje // The Romance Balkans / Balkanološki institut; Ur. B. Sikimić, T. Ašić. Beograd, 2008. S. 173–225.
- Sorescu-Marinković 2009 — *Sorescu-Marinković A.* Imaginea alterității la românii din Voivodina. Studiu de caz: Toracu-Mic // Imaginea străinului. Baia Mare: Editura Universității de Nord, 2009. P. 131–149.

- Sorescu-Marinković 2009a — *Sorescu-Marinković A.* Mitologia minieră a bufanilor din Timoc // Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane «C.S. Nicolăescu-Plopșor». 10. Craiova, 2009. P. 189–212.
- Sorescu-Marinković 2010 — *Sorescu-Marinković A.* Fișă pentru un dicționar mitologic al românilor din Timoc: muma-pădurii // Teme în antropologia socială din Europa de sud-est. Volum dedicat memoriei Profesorului Paul Stahl. București: Editura Paideia, 2010. P. 206–235.
- Sorescu-Marinković 2010a — *Sorescu-Marinković A.* «Nous venons des Carpates, des Carpates indiennes, de Russie»: Gérer une identité traumatisée — le cas des Bayaches de Serbie // Mémoire et histoire en Europe centrale et orientale / Ed. D. Baric, J. Le Rider et D. Roksandic. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010. P. 217–226.
- Sorescu-Marinković 2011a — *Sorescu-Marinković A.* Strategies for creating an explanatory Bayash dictionary in Serbia // Revue Roumaine de linguistique. București, 2011. 56/1. P. 17–34.
- Sorescu-Marinković 2011b — *Sorescu-Marinković A.* Între istorie și memorie: băieșii din Europa // Minoritar în Europa — Memorie, istorie, destin. Colecția minorității. 12. Complexul Muzeal Arad. 2011. P. 269–296.
- Sorescu-Marinković 2011c — *Sorescu-Marinković A.* Вішунки в румунів Тімоку: колективний та індивідуальний фольклорний репертуар // Народна творчість та етнологія. Київ, 2011. 2. С. 93–98.
- Sorescu-Marinković 2011d — *Sorescu-Marinković A.* Imagining the past, creating identity: the case of the Bayash // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 2011. Књ. 59/2. С. 45–59.
- Sorescu-Marinković 2011e — *Sorescu-Marinković A.* Serbian language acquisition in communist Romania // Balcanica. 41. Belgrade. 2010 (2011). P. 7–31.
- Sorescu-Marinković 2011f — *Sorescu-Marinković A.* Unele particularități ale sistemului verbal al graiurilor băieșilor din Baranja și Medjmurje, Croația // Buletinul științific al Universității de Nord din Baia Mare, Fascicula Filologie. Seria A. Vol. 20. 2011. P. 131–142.
- Sorescu-Marinković 2011g — *Sorescu-Marinković A.* Băieșii din Baranja (Croația): schiță etnologică și etnolingvistică // Memoria Ethnologica. 2011. 40/41. P. 36–51.
- Sorescu-Marinković 2012 — *Sorescu-Marinković A.* Români din Timoc astăzi. Ființe mitologice. Cluj-Napoca: Argonaut, 2012.
- Sorescu-Marinković 2012a — *Sorescu-Marinković A.* Romanian female migration to northeast Serbia // Migration and Identity — historical, cultural and linguistic dimensions of mobility in the Balkans / Ed. P. Hristov. Sofia: Paradigma, 2012. P. 217–231.
- Sorescu-Marinković 2012b — *Sorescu-Marinković A.* Vorbari Rumînesk: The Vlach online dictionary // Philologica Jassyensia. 2012. 1. P. 47–60.
- Sorescu-Marinković 2012c — *Sorescu-Marinković A.* The World through the TV Screen. Everyday Life under communism on the Western Romanian border // Martor — The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Review. 2012. 17. P. 173–187.

- Sorescu-Marinković 2012d — *Sorescu-Marinković A.* Usvajanje trećeg jezika u specifičnom istorijskom kontekstu: srpski u Temišvaru // *Filološka istraživanja danas*. Knj. 1: Jezik i društvo / Univerzitet u Beogradu: Filološki fakultet; Ur. J. Vučo, J. Filipović. Beograd, 2012. S. 39–55.
- Sorescu-Marinković 2012e — *Sorescu-Marinković A.* Могућности израде речника бањашких говора у Србији: неколико запажања // *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције* / САНУ; Ур. Т. Варади, Г. Башић. Београд, 2012. С. 451–461.
- Sorescu-Marinković 2013 — *Sorescu-Marinković A.* The court of the Bayash: Revising a Theory // *Romani Studies*. S. 5. Vol. 23. N. 1. 2013. P. 1–27.
- Tanasijević, Sikimić, Pavlović-Lažetić 2012 — *Tanasijević I., Sikimić B., Pavlović-Lažetić G.* Multimedia database of the cultural heritage of the Balkans LREC 2012 — Eighth international conference on language resources and evaluation: Preceedings, 2874–2881. [Електрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.lrec-conf.org/proceedings/lrec2012/index.html>].
- Vučković 2000 — *Vučković M.* Govor kajkavaca u Boki. Sociolingvistički aspekt // *Јужнословенски филолог*. Београд, 2000. Књ. 56. С. 261–271.
- Vučković 2001 — *Vučković M.* Višejezičnost u Banatu na primeru Hrvata kajkavaca // *Actele Simpozionului «Banatul Iugoslav trecut istoric și cultural» = Radovi Simpozijuma «Jugoslovenski Banat-istorijska i kulturna prošlost»*. Novi Sad, 2001. S. 218–223.
- Vučković 2004 — *Vučković M.* Kajkavci u Banatu: lingvistička situacija i polna diferencijacija // *Скривене мањине на Балкану*. Београд, 2004. С. 199–215.
- Vučković 2010 — *Vučković M.* Kontaktna lingvistika u Srbiji: terenska istraživanja // *Srpska lingvistika = Serbische Linguistik. Eine Bestandsaufnahme* / Hrsg. von Ch. Voß, B. Golubović. München; Berlin, 2010. S. 323–342.

С. Джорджевич-Белич
(Белград)

Современные полевые исследования традиционной культуры в Сербии: «мифологические нарративы»¹

1. Исследование демонологии и рецепция идей российской этнолингвистики в сербской научной среде

1.1. Методологический плюрализм

Изучение «мифологических нарративов»² (и демонологии в более широком смысле) в сербской науке имеет достаточно долгую традицию. Если мы обратимся к господствующим на сегодняшний момент подходам, то сможем выделить несколько доминирующих тематических и теоретико-методологических парадигм: деятельность, направленная прежде всего на сбор, хранение и классификацию материала (В. Стеф. Караджича, В. Чайкановича, а также новейшие труды М. Златановича, В. Бована, Д. М. Джорджевича, В. Палавестры, Д. Златковича, С. Марковича и др.); этнографическо-этнологические обобщающие работы (С. Трояновича, Т. Р. Джорджевича, М. Филиповича, С. Зечевича, Д. Бандича и др.); сопоставительные работы (В. Чайкановича, А. Ломы и Н. Радудловича); работы по поэтике, основанные на структурно-семантическом подходе и применении знаний из теории литературы (Н. Милошевич-Джорджевич, З. Каранович, С. Самарджия, Б. Сувайджича, Н. Радудловича, Й. Йокич и др.)³.

Отзвуки идей и концептов Московской этнолингвистической школы появляются в Сербии в научной среде уже в конце 1980-х гг. и особенно — в 1990-е гг. Основанная на сложном концепте языка культуры / кодов культуры, культуры как языка и языка как «носителя» культурной информации, теоретически и методологически обоснованная и сформулированная прежде всего в статьях Н. И. Толстого, данная научная дисциплина предоставила относительно широкое поле для исследований, в котором демонология зани-

¹ Статья написана в рамках проекта «Сербское устное творчество в интеркультурном коде», который реализуется в Институте литературы и искусства в Белграде, финансирует проект Министерство образования, науки и технологического развития, № 178011.

² В оригинальном авторском тексте: *предања*. — Прим. перев.

³ Общий обзор развития этнолингвистики в Сербии представлен в работах [Pić 2002; Ajdačić 2006; Сикимић 2006].

мала значительное место. Материал, связанный с культурой балканских славян, включен в исследование по демонологии, традиционной магии и родственных тем в работах российских этнолингвистов (в особенности Н. И. Толстого и С. М. Толстой, Л. Н. Виноградовой, Е. Е. Левкиевской, Т. А. Агапкиной, А. А. Плотниковой, В. В. Усачёвой), таким же важным этот материал оказался для этнолингвистов Сербии.

Точная и сложная этнолингвистическая методология, исследование, основанное на обширном этнографическом, фольклорном и лингвистическом материале с целью реконструкции фольклорного/вербального и/или более широкого обрядового/культурного прототекста, продемонстрированы прежде всего в работах Б. Сикимич, опубликованных в 90-е гг. XX и в начале XXI в. Общее в ее работах — рассмотрение вербальных формул и/или их сегментов через широкий спектр синтагматических контекстуальных манифестаций (структуры магических формул, загадка, детский фольклор, обрядовый вербальный текст) при установлении соответствующей парадигмы в общеславянском и балканском контексте. Помимо выделения ареальных особенностей рассматриваемых структур, включая и балканизмы, в ряде работ выдвигаются гипотезы о характеристиках возможных, предполагаемых забытых/утраченных обрядов. По-видимому, автора интересует «скрытая демонология», элементы которой реконструируются часто по данным детского фольклора, при этом автор приводит наглядные примеры сходных структур в других фольклорных жанрах. Так, например, обращается внимание на демонологическую коннотацию дыма и огня и ее связь с демонизированными атмосферными явлениями [Сикимич 2001б]. Происходит поиск сакрального прототекста мотивов и структуры текстов детского фольклора, и предлагается возможность идентификации участников с «позиции мифологического персонажа» [Сикимич 2001а]. Исследуются и характеристики демонических существ в связи с традиционной метеорологией (обозначение дождя с солнцем) [Сикимич 1996б], т. е. указывается на связь лексем, с помощью которых называется данное явление, с названиями демонов болезней растений [Сикимич 1996а]. Хотя автора прежде всего интересуют так называемые малые фольклорные формы, в некоторых работах анализируются повествовательные сюжеты [Сикимич 2001в] и исследуется демонологическая закодированность некоторых животных [Сикимич 1999].

Демонология, традиционная медицина и магия являются первостепенными сферами интереса Л. Раденковича. Многочисленные работы этого автора посвящены проблемам описания и реконструкции отдельных демонических существ, причем автор принципиально опирается на этнолингвистическую схему

описания: варианты имени, внешний облик, характеристики и функции, магические профилактические действия, рассмотрение возможных фольклорных сюжетов, в которых фигурирует демоническое существо. Анализ осуществляется прежде всего на южнославянском материале, но учитывается общеславянский контекст. В фокусе исследования в некоторых работах оказываются и ареальные особенности наименования и характеристик демонологических персонажей (например, [Раденковић 1999; 2009]), проблемы дистрибуции фольклорных сюжетов (например, [Раденковић 1998а; 2011; 2011б]). Исследования Раденковича, продолжающиеся уже более трех десятилетий, охватывают очень широкий спектр демонических существ (демоны, связанные с рождением ребенка; демоны, связанные с комплексом посмертных ритуалов; демоны, ассоциируемые с отдельными сегментами календаря; мифологические хранители воды, рудников и т. д.). Объемные монографии [Раденковић 1996а; 1996б], посвященные причитаниям и магии, характеризует синтетический подход, в них содержатся наблюдения над обрядом как текстом культуры, а также факультативные указания на ареал и культурные диалекты, и в этом смысле можно говорить о структурно-семиотическом подходе.

Опора на более широкий индоевропейский контекст, а также обзор материала с точки зрения сравнительной истории религий является отличительной чертой аналитического механизма этимолога и филолога А. Лома. Идею о лексике и фразеологии как хранителях культурной информации Лома развивает при анализе эпических формул, устойчивых фразеологических сочетаний и клише, и на этом материале сквозь призму сопоставительного метода автор реконструирует предполагаемые праиндоевропейские структуры (от уровня лексики к уровню персонажа и сюжета), включая и мифологические, и демонологические закодированные элементы (например, [Лома 2002]). Введение этнолингвистической перспективы при толковании эпического материала и формирование синтагматических, межжанровых отношений, т. е. наблюдение за «эпической картиной» в более широком этнографическом контексте, которое приводит к открытию обусловленной жанром трансформации демонологических закодированных элементов в этом типе фольклорных текстов, отличает несколько работ М. Детелич (например, [Детелић 1996]). Опора на этнолингвистическую методологию позволила установить «глубинные» реконструкции эпической формулы *бели град* в работе М. Детелич, написанной в соавторстве с М. Илич [Detelić, Pić 2006].

Распространению этнолингвистических идей способствовали, помимо монографий, работы упомянутых авторов, опубликованные в периодических из-

даниях «Наш језик», «Расковник», «Лицеум», «Даница», «Етно-културолошки зборник»), а также тематические сборники «The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs» (под ред. Д. Айдачича, Белград, 1994), «Еротско у фолклору Словена» (под ред. Д. Айдачича, Белград, 2000), «Чудо у словенским културама» (под ред. Д. Айдачича, Белград, 2000). Результатом работы международных научных съездов стали сборники «Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума» (Белград, 2008) и «Заједничко у фолклору Словена» (Белград, 2012) под редакцией Л. Раденковича. Особое место принадлежит этнолингвистическому журналу «Кодови словенских култура» (под ред. Д. Айдачича), в котором собраны работы авторов из всех славянских стран, прежде всего из Сербии, Македонии, Болгарии, Словении; таким образом, там представлена проблематика, которой интересуются этнолингвисты в балканских странах. Журнал выходит с 1966 г.; работы объединены какой-либо одной общей темой: растения, еда и напитки, свадьба, части тела, сельскохозяйственные работы, цвета, дети, птицы, смерть, огонь.

В конце XX — начале XXI в. появились переводы работ русских авторов [Толстој 1996; Гура 2005], Е. Бартминьского [Бартмински 2011], а также энциклопедический словарь «Словенска митологија» (под ред. С. Толстой и Л. Раденковича, Белград, 2001). Тем самым этнолингвистические идеи, концепты стали доступны более широкому кругу исследователей традиционной культуры (классическим фольклористам и этнологами прежде всего). Сегодня толкованиями, которые предлагают этнолингвисты, часто пользуются в своих исследованиях специалисты из других областей науки.

Кажется поэтому, что в исследованиях по фольклористике в сербской науке, в которой во второй половине 80-х и в 90-е годы XX в. преобладал структурно-поэтический подход, наметилось некоторое движение в сторону этнолингвистики, особенно в работах молодого поколения ученых. Хотя Н. Радулович и не использует этнолингвистический подход при анализе фольклорных текстов с мотивом судьбы (предания, сказки, легенды), он приводит обширный этнографический материал, при этом частично рассматривает географическое распространение мотивов и сюжетов, включая и сопоставительный контекст (например, [Радуловић 2012]). Поиск парадигматических и синтагматических пластов отдельных сербских формул и сюжетных поворотов характеризует некоторые новейшие работы Л. Делич (например, [Делић 2012])⁴.

⁴ В этом контексте упомянем и некоторые монографии, которые не относятся к исследованию демонологии в узком смысле, но опираются на опыт этнолингвистики. Это ис-

1.2. От реконструкции культуры к антропологической лингвистике и антропологии фольклора

Большая часть работающих сегодня этнолингвистов начали использовать антропологический подход в начале XXI в. Б. Сикимич подчеркивает: «Значительный теоретический импульс фольклористика, антропология культуры и этнолингвистика получили от коммуникативной лингвистики и лингвистической прагматики, которые изучают язык и его функционирование во времени и пространстве реально, ситуативно и персонально» [Сикимич 2005а].

Подобный методологический конгломерат, своеобразное объединение идей и методов Московской этнолингвистической школы и опыта западноевропейской антропологической лингвистики особенно характеризуют группу исследователей, которые работают над проектом «Язык, фольклор, миграции» (ранее «Этнолингвистические и социолингвистические исследования беженцев и мультиэтнических общностей на Балканах», 2002–2005; «Этническая и социальная стратификация Балкан», 2006–2010) Института балканистики САНУ под руководством Б. Сикимич (в состав группы входят М. Илич, С. Чиркович, А. Сореску-Маринкович, М. Вучкович, А. Джурич-Милованович и автор данной статьи, который время от времени принимает участие в исследованиях)⁵.

Методологический подход, который использует данная исследовательская группа, трудно точно определить, поскольку его отличает плюрализм методов, постоянная перепроверка, сдвиг и «колебание волн». Сдвиг к родственным дисциплинам (социолингвистике, антропологической лингвистике, когнитивной лингвистике) в работах лингвистов подобен тому, как применяется антропология фольклора в работах по фольклористике. Общим является то, что в них культура изучается в самом широком смысле. Культура

следование о тостах Т. Петрович [Петровић Т. 2006], монография о песнях в «королевских» обрядах Й. Йокич [Јокић 2012], основанная на наблюдении за кодами обрядового текста (с акцентом на анализ вербального кода). К работам, в которых используются подходы этнолингвистики, можно отнести некоторые исследования М. Белетич и Л. Попович, в которых проблемы рассматриваются с точки зрения когнитивной лингвистики.

Влияние этнолингвистики заметно и в методологии всё более многочисленных полевых исследований. Результаты этих исследований предстают в виде лексикографических указателей, следуя в основном логике вопросника А. А. Плотниковой [Плотникова 1996], который чаще всего используется исследователями (например, С. Милорадович и М. Петрович).

⁵ Данные обо всех ученых, которые участвовали в полевых исследованиях, проведенных в рамках этого проекта, см. [Сикимич 2009б].

рассматривается как процесс, динамически изменяемый в пространстве и времени (что приводит к переосмыслению статуса классических этнографических источников, учитывая диахроническое расслоение⁶, передачу свидетельского опыта, преобладание этической перспективы, а также и анализ «этнографического настоящего»). Объединяет их стремление поместить факторы культуры в адекватные ситуационные контексты и включить в анализ элементы различных контекстуальных кругов.

Начальный импульс для полевых исследований дала российская этнолингвистика, причем в начале использовался преимущественно вопросник А. А. Плотниковой [Плотникова 1996], позднее он был дополнен такими темами, как метеорология, фольклор, понимаемый в широком смысле, традиционная медицина, повседневная жизнь, традиционная еда и т. д.

Этот «антропологический поворот» является, если обратиться к сегодняшним позициям, не сознательным искомым сдвигом, а результатом объемного и специфического опыта проведения полевых исследований. Элементы «встреч с культурами» не были ограничены только знакомством с носителем традиционной духовной культуры и не были направлены исключительно на фиксацию элементов из данной области. Во всё большей мере они стали включать тенденцию знакомства со всеми элементами, имеющими значение для понимания местной культуры: это факторы пространственно-временной ориентации, установление контактов и формирование системы пунктов, системы конструирования различных кругов идентичности и т. д.⁷ Поиск более широких теоретических рамок стал казаться необходимым, на что повлияла прикладная методология полевой работы, полученный материал и совокупность индивидуальных размышлений над возможностями, проблемами и ограничениями его интерпретации (и представления). Что в таком процессе получено, а что, возможно (и вероятно), потеряно, будет видно.

⁶ В некоторых из новейших работ о тексте загадки, которые автор относит к области «ареальной фольклористики», т. е. «фольклорной географии», Б. Сикимич подчеркивает условность образа, который формируется в результате анализа диахронически расслоенного корпуса: «Можно было бы сказать (в духе русской этнолингвистической школы), что временное измерение ареальной фольклористики на материале паремологии является реконструированной “фольклорной действительностью” с временным периодом, составляющим примерно 150 лет. “Границы” фольклорных ареалов, полученные в результате отбора материала из классических печатных источников, необходимо воспринимать как диффузные» [Сикимич 2012: 150].

⁷ Такой практически эмпатический подход, характерный для качественных исследований, спровоцировал интерес к вопросам прав на исследование, научной этики и т. д.

Изменения отразились на всех уровнях исследовательского процесса: от развития инструментария (вопросники), изменений в прикладной методологии полевой работы до самого широкого понимания «работы с материалом» (архивирования и всех элементов аналитического механизма, следующего за проведением самого полевого исследования).

Опыт исследовательской полевой работы среди представителей различных этнокультурных общностей (помимо православных сербов работа велась и с другими славянскими, католическими, румынскими, цыганскими и неопротестантскими общностями) способствовал созданию вопросников, приспособленных к конкретной культуре, причем были составлены также вопросники, предназначенные для изучения конкретных элементов традиции (например, традиции игры на гусях, детского фольклора), некоторых специфических тем (например, Второй мировой войны, экономических миграций и т. д.).

Прикладная методология полевой работы означала отход от интервью закрытого типа и переход к интервью полуоткрытого или открытого типа. В этом смысле исследователям предоставлена возможность приспособить тему и способ проведения интервью к конкретному собеседнику, оценив на месте его особенности, знания, настроение. Интервью проводится по темам вопросников (первоначально связанным с элементами традиционной устной духовной культуры), но возможен и переход к устной истории, биографическому рассказу и т. д. Исследователи стремятся собрать многоаспектный материал, который был бы полезен для мультидисциплинарного изучения, формирования многофункциональной базы данных⁸.

Одним из результатов исследований является создание Звукового архива Института балканистики САНУ (DABI), материал которого сейчас в электронной форме доступен всем научным сотрудникам данного учреждения. Здесь хранится материал проекта «Язык, фольклор, миграции», который со-

⁸ Подобная полифункциональность ожидается и от звуковых архивов, которые в последние годы созданы в разных учреждениях в Сербии (в течение 2003 г. в Институте сербского языка САНУ реализовывался проект «Славянские говоры Косова и Метохии», в Институте литературы и искусств в Белграде в 2005 г. — проект «Устная традиция сербских эпических песен и их культурный контекст»). Кроме процесса оцифровки, систематизации и архивирования материала, необходимо будет решить задачу доступа к этому материалу внешних пользователей и наладить интернет-поиск. Открытыми остаются и проблемы перевода, а также решение юридических аспектов использования и хранения материала (ср. [Сикимић 2009б: 189]).

держит аудио- и видеозаписи, а также фотографии. Данный материал соби­рался в Сербии, Боснии и Герцеговине, Венгрии, Македонии, Румынии и Хорватии.

При расшифровке материала исследователи перешли от системы пред­ставления диалектного текста к выделению модели этнодиалектного текста (ср. [Сикимич 2002]). Наблюдается стремление к целостности, в расшифров­ку интервью вводится и голос исследователя (как результат сознания его ре­levantности для конструирования полученной картины на многих уровнях), учитывается принцип диалогической/полилогической природы нарратива (ср. [Сикимић 2005б]). Сам способ представления материала (полная рас­шифровка), аналитический механизм, который не исключает авторефлексию и сознание многоаспектной обусловленности представленной картины, делает работы исследователей, участвующих в упомянутом проекте (и опублико­ванный материал), специфическими и отличающимися от классических этногра­фических и фольклорных источников.

Модель этнолингвистического словаря рассматривается в разных теоре­тических аспектах (ср. [Илић 2005а; Sorescu-Marinkovič 2012]). Возможные новые решения предлагаются, например, в [Sorescu-Marinkovič 2012; Bošnjaković, Sikimić 2013]. Синхронный материал представлен в виде полных рас­шифровок соответствующих более широких сегментов интервью (причем воз­можна отсылка к данным из этнографической и другой литературы в виде примечаний). Подобным же образом представлен также материал (более или менее объемный) в отдельных работах сотрудников Сербской академии наук и искусств, эти работы не только важны в аналитическом и теоретическом смысле, но и играют роль потенциального этнографического, фольклорного или лексикографического источника, данные работы можно использовать и в антропологии, социологии, истории и т. д.

2. Современные полевые исследования демонологии: общий обзор

Темы, связанные с демонологией, в большой мере отражены в вопросни­ке [Плотникова 1996]. Поскольку демонологические нарративы затрагивают область, которая подвержена разным видам табу, она требует установления специфического отношения между исследователем и собеседником. Демо­нология в настоящий момент является частью традиции, от которой и сами носители могут дистанцироваться в большей или меньшей степени [Левки­евская 2006: 162], подобные сюжеты могут быть оценены с точки зрения со­беседника также как разновидность «нерепрезентативного знания». Упомя-

нутые факторы могут осложнить или даже сделать невозможным разговор на темы, которые относятся к области демонологии (и магии) (ср. [Järv 2000]), причем большое значение имеют и личные, индивидуальные интересы информанта. В результате мы получаем разговоры, в которых затрагиваются темы из этой области традиционной культуры, в ряде работ они обозначены как многоаспектные [Илић 2005б: 228; Пић 2007: 152–153; Ћirković 2006: 341, Ђорђевић 2008: 390–391]. Помимо этнографического и фольклористического знания исследователь должен обладать известной степенью флексибельности, способностью оценки собеседника, должен уметь найти адекватный подход (имеется в виду распознавание подходящего момента для введения темы и поиск оптимального способа для формулировки вопроса и т. д.). Мету и значение этих понятий определяет конкретный разговор, и в этом смысле трудно говорить о возможности установления единственной и применимой ко всему стратегии полевой работы исследователя.

Аналитические работы упомянутых авторов чаще всего включают проблемы реконструкции элементов демонологической системы, рассматривают функционирование и структурирование текста в конкретном коммуникативном контексте. В материал вводятся этнодиалектные полевые тексты, анализируются проблемы реконструкции культуры и интеркультурной коммуникации (например, [Sorescu-Marinković 2012; Сикимић 2008; Ђорђевић 2008]). Исследования затрагивают также аспекты перформативности жанра [Сикимић 2004: 31–69]. При введении лингво-антропологической перспективы из поля зрения не пропадает более широкий этнокультурный и этнографический контекст, определяемый в результате сравнения полевого текста и этнографического материала, которым располагает исследователь (например, на полевом материале мифологического текста, возникшего вокруг такого демонического существа, как *вампир* [Сикимић 2009а: 171–200]). Рассматривается также ситуация исследования, статус фикции и фактографичности, а также возможность формирования этнолингвистического определения, которое включило бы более широкие высказывания собеседника (*ала* [Илић 2004: 221–242]). Выделяются особенности нарративов, записанных в полевых условиях, по отношению к моделям, которые можно реконструировать на основе данных из литературы, при этом применяется особый анализ статуса демонологии в процессе «перевода культуры» [Ђорђевић 2008]. В недавно опубликованной работе А. Сореску-Маринкович [Sorescu-Marinković 2012] подытожены результаты многолетнего исследования демонологической системы влахов в восточной Сербии.

Работа над (условно говоря) аутентичным материалом приводит к размышлениям, которые имеют серьезные последствия не только для определения жанра.

3. Проблемы определения жанра как формы речи

3.1. «Дебаты вокруг истины»

В различные определения нарративов чаще всего включается и «вера в истинное» как часть самой онтологии жанра (обзор подходов представлен в [Bošković-Sulli 1975: 127; Милошевић-Ђорђевић 2006: 174–176; Karanović 1989; Oring 2008: 128–129]). Всё же, как показывают многочисленные исследования в различных областях, этот критерий должен применяться условно. Поэтому в научной литературе предложено ввести термин «словарь верований», «язык верований» или «риторика истинного» (англ. *belief vocabulary, belief language, rhetoric of truth* [Oring 2008: 128]). Исходя из данного Аристотелем определения риторики как «искусства убеждения», Э. Оринг на обширном материале записей, сделанных в последние десятилетия, выдвигает общие стратегии риторики, не зависящие от конкретной социальной группы и перформативной ситуации. Первая группа элементов риторики относится к нарратору — *Ethos* (авторитет нарратора/источника, степень «удаленности» нарратора от указанного источника, метанарративные комментарии, которые выражают суждение, рефлекссию, столкновение альтернативных объяснений, введение собственных предположений в интерпретацию, проверку и т. д.). Вторая связана с характеристиками реализации и структурирования нарратива — *Logos* (интонация, качество голоса, смех и юмор, формульные структуры нарратива, позиционирование нарратива в более широком контексте, введение фигуры свидетеля и ссылка на мнение экспертов, поиск подтверждения от свидетелей из аудитории, девальвация альтернативных объяснений, роль деталей, логика рассказа, паралогизм, теоретизация, введение «второстепенного» текста в функции подтверждения предыдущего, эстетические эффекты). Третья группа элементов риторики связана с диспозицией аудитории — *Pathos* — и относится к включению нарратива в предполагаемые когнитивные, эмоциональные и моральные представления конкретной публики⁹.

⁹ Систематизируя «формулы достоверности» на материале записанных демонологических преданий, Э. Рудан [Rudan 2006] выделяет временные, пространственные, освидетельствованные (части текста, в которых в качестве свидетеля принимается устная традиция,

Исследование отношения рассказчика к мифологическому содержанию усложняет относительная ограниченность доступного этнографического и фольклорного материала, т. е. преобладание техники публикации «изолированного» нарратива. Поэтому подобное исследование должно было бы подразумевать включение материала, который получен от информантов, имеющих разную степень образования, возраст, отношение к традиционной культуре. В корпус вводятся и фрагменты повествования, и совсем редуцированная информация, а в расшифровке отражаются все реплики присутствующих (которые могут вступать в полемический диалог с основным нарративом). Можно говорить об относительно широком диапазоне коммуникативных стратегий при публикации нарративов мифологического содержания: от положительного отношения до различных способов дистанцирования (вербальная, эмоциональная реакция, включение других паралингвистических средств). Мифологическое содержание может быть рационализировано или сведено к детскому фольклору (ср. [Ђорђевић 2013])¹⁰. Дистанция по отношению к демонологии видна и в ответах, в которых активизируются сюжеты, близкие к пародированию мифологических нарративов¹¹. Отношение к демонологическому содержанию будет зависеть и от особенностей демонологической системы в конкретной локальной традиции и индивидуальном ментальном пространстве (идет ли речь о фольклоризированном или активном демоне, с чем может быть связан выбор формы рассказа на уровне фабулата/мемората, и установление определенной дистанции ко времени рассказа).

Представление материала, который включает и вопросы, и реплики исследователя, показывает и его собственную позицию. Формулировка вопросов может меняться от (относительно) нейтральных конструкций до стратегий активизации авторитета традиции коллективного знания (*Говорили ли старики? Говорили ли?*) и обнаружения элементов собственного предыдущего знания (которое может быть «этнографически локальным», «более широ-

одно или много лиц, письменные или электронные источники) и формулы рассказчика (части текста, в которых рассказчики непосредственно выражают собственное отношение к содержанию).

¹⁰ Перемещение в область детского фольклора является вполне ожидаемым механизмом, связанным с магическим текстом.

¹¹ Так, в качестве ответа на вопрос о бдении над покойником был получен рассказ (слух) об одном исполнителе популярной музыки, который после выступления был похоронен живым, и ему едва удалось спастись. В похожем контексте тот же информант рассказал сюжет (известный в народной литературной традиции, а сегодня присутствующий и в печатных изданиях) о девушке, которая нечаянно на кладбище проколола платье крестом.

ким» или совсем личным, «собственным традиционным», ср. ниже [3])¹². Индуцирование (ожидаемых и/или желаемых) сюжетов в некоторых ситуациях даст позитивный импульс диалогу, в других же ситуациях будет являться «западной», которая уводит в сторону и меняет позиции на уровне исследователь/собеседник (от исследователя требуется пояснить информацию, которую он сам представил). Собственное отношение исследователь может неосознанно выдать короткой репликой, причем отсутствие реакции, как и углубление в тему с помощью дополнительных вопросов, может быть воспринято как вид аффирмации. Частью стратегии исследователя являются и все невербальные реакции, которые «скрывает» аудиозапись.

Поэтому кроме как о «риторике истинного» можно говорить и о «дебатах вокруг истины», полилоге, в который включаются и собеседник/собеседники, и исследователь¹³.

3.2. Синкретизм

Исследование нарративов (мифологических в том числе) представляет ряд проблем для теоретиков фольклора. Проблемы связаны не только с систематизацией и установлением единых принципов классификации и типологизации, но и с самим определением этого фольклорного жанра (серб. *predaње*). Причиной трудностей являлась природа нарративов, которые выходят за рамки определенного жанра. Поэтому и сюжеты определяются как «аморфные», отмечается гетерогенность форм и стремление к «формированию цепи», изменение и непостоянство композиции [Sirovatka 1987: 231–233]. Отмечается также «разломанность структуры» нарратива [Karanović 1987: 222–223] и близость его к «повседневному разговору» [Самарција 1997: 52]; ср. [Чистов 2005: 44–51].

Аморфность мифологических нарративов проявляется в реальной (более или менее перформативной) ситуации сообщения/рассказа. Коммуникативный контекст в большой мере будет влиять на все уровни структуры нарратива, которые формируются вокруг демонологического сюжета (формулы начала и концовки, «вход в рассказ», формирование сюжета, функционирование

¹² Некоторые темы могут спонтанно привести к активации мифологического нарратива (смерть и комплекс верований и ритуалов, рождение ребенка, сегменты годового цикла, которые связаны с активностью отдельных демонов, традиционная метеорология, традиционная медицина и т. д.).

¹³ Термин «дебата вокруг истины» (в сербском оригинале: *debata povodom istinitosti*. — Прим. ред.), предложенный в [Dégh 2001: 97], не включает позицию исследователя.

метанарративных компонентов, аспекты прагматики текста). В этом смысле подобный нарратив реализуется как специфический синкретический речевой жанр, чьи границы трудно до конца определить. Исходя из теории Бахтина о речевых жанрах и различиях между функциями языка, на которые указывает Якобсон, Е. Левкиевская [Левкиевская 2006: 150–213] определяет мифологический текст как синкретическую структуру, которая охватывает «классические жанры»: былички, поверья, описания демонов, запреты и предписания, как вести себя с мифологическими элементами, и др. В подобном определении фольклорного текста учитывается отношение отправителя и получателя сообщения, языковые и стилистические характеристики устного нарратива, конкретный коммуникативный контекст. Рассматриваются особенности и функции инкорпорированных жанров, разные способы связки и контекстуализации, зависимости структуры нарратива от прагматических аспектов коммуникативной ситуации¹⁴.

3.3. Установление «границ» и «нарративная инерция»

Концепт мифологического текста делает возможной высокую степень гибкости в понимании «мифологического нарратива» и родственных речевых жанров, открывая возможности для многоаспектного расширения поля исследования. Поэтому корпусы полевого материала являются многофункциональными. Помимо материала, который позволяет реконструировать элементы демонологической системы в конкретной этнокультурной области (или введение в более широкие этнографические границы, для «более глубокой» реконструкции культуры), они представляют материал, подходящий для нарративного анализа, изучения коммуникативных стратегий и моделей. Если мы обратим внимание на функционирование в более широких границах устного дискурса, то открывается возможность осветить место, которые занимают демонологические сюжеты, в ментальном пространстве носителей традиции.

¹⁴ Сравнивая расшифровки сказок, баллад и «демонологических нарративов» (которые были записаны от одного информанта), Б. Сикимич [Сикимич 2004: 35–36, 40–41] приходит к выводу, что в интерпретации преданий сознание перформативности почти полностью отсутствует, что проявляется в метанарративном слое рассказа (метатекстуальные комментарии, которые относятся к исполнению и к подлинности рассказа).

Материал из корпуса [Златковић 2005] показывает относительный характер границы между сказкой и нарративом на уровне формул начала и концовки, т. е. на уровне видов актуализации сюжетов (например, [Златковић 2005: 65, 133, 253]) при введении реалистической мотивации.

С другой стороны, подобная «открытость» к разнородным жанрам ставит серьезный вопрос об объеме мифологического текста. Где находится его граница по отношению к тому, что не является больше фольклором?

Обращение к этой проблеме не означает, что автор данной статьи намеревается говорить о границах научных дисциплин (например, фольклористики, паремиологии или этнолингвистики) или «праве на материал»; автор только собирается подчеркнуть невозможность четкого определения подобных границ и указать на их изменчивость, флюидность и контекстуальную обусловленность.

Исключая нарративы, которые можно определить как мифологические предания в классическом смысле, опыт полевой работы и анализ полученного материала дает возможности рассматривать разные типы близких нарративных форм. В некоторых из них, как кажется, нетрудно выделить элементы, которые можно было бы поместить в рамки такого понятия, как «фольклорный текст». Это были бы дискурсные маркеры и перформативные стратегии, которые сигнализируют о «переходе в жанр», т. е. обозначают перформативный характер наррации, формулы начала и концовки, которые обрамляют само повествование, и т. д. Хотя упомянутые стратегии в большой мере обусловлены также отличиями индивидуального стиля нарратора/собеседника, можно говорить о некоторых универсальных особенностях в плане семантики и характеристик мотивов нарративной структуры. К данной группе можно отнести рассказы о (не)успешном выздоровлении (ср. [Ђорђевић 2011: 165–187]¹⁵), пророческих снах¹⁶, семейных проклятиях или индивидуальных судьбах, которые трактуются как последствия нарушений табу (ср. [Петровић С. 2009: 43–56]), сложные многожанровые структуры, которые формируются в рассказах, связанных с культовыми местами (и которые объединяют элементы разных типов преданий, легенд, (авто)биографического нарратива, устной истории (см., например, [Илић et al. 2003]).

Специфическую проблему представляют собой повествования, которые по своим тематическим особенностям и особенностям мотивов могли бы быть отнесены к понятию «мифологический/фольклорный текст». В эти границы все же мог бы попасть контекст, в котором эти нарративы формируются.

¹⁵ В работе показана близость подобных нарративов к структуре одного типа заговоров и к схеме сказки. С другой стороны, нарративы рассматриваются и как часть «рассказа из жизни». Подчеркивается связь с литературной традицией (особенно с традицией средневековой литературы). Похожие примеры приведены в разделе «Повседневная жизнь» («Свакодневни живот») в [Вошњакović, Sikimić 2013: 152–155].

¹⁶ Нарративы данного типа открывают возможности для установления связей с традицией так называемой наивной литературы (*пучка књижевност*).

Ниже приводится часть беседы, зафиксированной во время полевого исследования, которая хорошо иллюстрирует упомянутую проблему.

С: Ја знам у Црњеву био случај, исто прије рата. Жена спавала с човјеком, и мало дијете. И она изиђе напоље порад себе и види црна кобила. И врати се. Човјек каже: — Љубо, каже, ено наша Мица се одријешила, каже, ено је напољу. — Лези! Како је се одријешила онако ће и ућ и свјезат ће се! — Јок, она изишла. — Мицо, оди, на, оди, на! — На том мјесту умрла. Оставила човјека и дијете. То добро знам шта је било! Ето. Немој никад што си гођ виђла. Помоли се богу, и иди у кућу, и готово. Како је дошло, тако ће и отићи. Тако ти кажем. Могу те савјетовати и све како треба, а ти ради како оћ-ш. Ја да видим не знам шта, не излазим. Како је дошло, тако ће и отићи. То је било и прије случајева, и прије. <...> Да је послушала човјека, не би ни погинула, ни ништа. То је приказа, приказа. <...> Није послушала човјека. Мораш послушати некога. Ил ћеш бит паметнији, ил ћеш бит луђи. Ал ћеш бит паметнији. А ако не послушаш, то ће бит свега, свега. Јој, јој, јој, има свијета па не слуша, а благо оном ко послуша! <...> Па ја знам кад су нама кућу обили, а ја била у оној кући тамо, старој. Кад је милиција дошла... Излазла ја, није било оградe, излазла ја да би вршила нужду, како га нисам видла <...> јебо своју матер. Ал боље што нисам. Они би ме убили, бацили неђе у кукуруз. То ти је исто. Па јес тако, јес тако. Ћути и готово. Нек раде шта оће, има бог гор, доћ ће цица у колица, кад у тад, јашта.

С: Ја знам, в Црневе был случај, также до войны. Женщина спала с мужем, и у нее был ребенок. И вот она выходит на улицу и видит — черная кобыла. И она вернулась. Муж говорит: «Любо, — говорит, — вот наша Мица отвязалась, говорит, там на улице». — «Ложись! Как она отвязалась, так и войдет и привяжется!» — «Нет, она вышла». — «Мица, иди, иди!» На этом месте умерла. Оставила и мужа, и ребенка. Я хорошо знаю, что было! Вот. Помолись Богу и иди домой, и всё. Как пришло, так и уйдет. Так я тебе говорю. Я могу тебе посоветовать, как нужно, а ты делай, как хочешь. Если я вижу не знаю что, я не выхожу. Как пришло, так и уйдет. И раньше были случаи. <...> Если бы она послушалась мужа, не умерла бы. Это приведение, приведение <...>. Не послушалась она мужа. Ты должен послушать кого-то. Или ты будешь умным, или сумасшедшим. Но ты будешь умным. А если не слушаешь, будет всё что угодно, всё. Ой, если люди, кто не слушает, а хорошо тому, кто слушает! <...> Я знаю, когда нам дом взломали, а я была в том доме, старом. Когда милиция пришла... Вышла я, не было забора, вышла по нужде, так как я его не видела <...> [Матерная брань.] Но это хорошо, что не видела. Они бы меня убили и бросили бы где-нибудь в кукурузу. Это одно и то же. Да, вот так. Молчи и всё. Пусть делают, что хотят, есть Бог наверху. [В продолжение разговора речь идет о кражах в селе.]

(женщина, родом из Батковича, около Биелины, Сембрия; апрель 2013).

Разговор об одном сегменте демонологической системы (*привидения*) активизирует типичный сюжет, который оформлен как воспоминание. Форма и функциональные характеристики демона вписываются в ожидаемые рамки: принятие зооморфной формы (кобыла), связь с демонологическим хронотопом (ночь, пространство вне дома). В интерпретации акцентируются прагматические (дидактические) аспекты сюжета — рассказ о правилах, которых следует придерживаться при контакте человека с потусторонним миром. Трагическая развязка связана с нарушением вербального табу. Именно этот аспект текста приводит к новому сюжету — рассказу о нападении воров. Акцентируется параллелизм рассказа из жизни [Bošković-Stulli 1985: 137–164] и предания (*To ti je isto. Pa jes tako, jes tako. Ћути и готово...* [«Это одно и то же. Да, вот так. Молчи и всё»]), что позволяет воспринять первоначально «недемонологическое» содержание как интегральный элемент более широкого мифологического нарратива.

Имея связь с предыдущим, специфически закодированным содержанием, данные нарративы не могут оставаться «демонологически нейтральными». Поэтому можно говорить о демонологическом потенциале контекста, виде нарративной и семантической инерции, на фоне которой рассказ из жизни (или автобиографическая наррация в широком смысле) формируется и воспринимается по-другому.

Подобным образом можно было бы рассматривать рассказы о последствиях прекращения определенных ритуальных практик, рассказы об утопленниках (сообщение, например, в контексте разговора о погребении в традиционной культуре или в контексте разговора о правилах, которые существуют при контакте с текущей и стоячей водой¹⁷) и т. д. Таким образом, встает вопрос о месте демонологии в рамках биографического рассказа.

Из этого следует, что проблема определения жанра, как кажется, не может быть решена до конца исключительно при обращении внимания на (изолированный) текст и его особенности, так как контекстуальные импликации оказываются весьма значимыми.

3.4. Мифологический нарратив как архитектор — виды актуализации сюжета

3.4.1. Выбор границ нарратива

Мифологические сюжеты представляют собой образцы высокого потенциала моделирования. Подобный потенциал является результатом того, что,

¹⁷ Примеры рассказов об утопленниках приведены в [Ђорђевић 2013].

согласно законам жанра, они сохраняют тесную связь с настоящим моментом и пространством конкретной общины (а подобная связь устанавливается практически через все элементы риторики, т. е. дебатов об истине). Временная структура отдельных моделей (особенно тех, которые сохраняют некоторую связь с этиологическими и культурно-историческими преданиями) основана на скрещении элементов из области культурной и коммуникативной памяти (ср. [Ђорђевић 2007]).

Актуализация мифологических сюжетов возможна через мемораты. Преобладание меморатов над фабулатами в полевых заметках привело к значительным теоретическим сдвигам и размыванию границ между упомянутыми нарративными формами, установленными в классических работах фон Сидова (С. W. von Sidow). Подчеркивалось, что мемораты необязательно основаны на сообщениях из личного опыта, подобный опыт может передаваться многократно, причем отмечалось, что в коммуникативной цепочке, как правило, не происходит маркирование далее двух-трех кругов посредников. Феномен пропуска возможного многократного посредничества (известное «сокращение» цепочки) объясняется эффектом убедительности, который многократное посредничество значительно бы «затуманило». Рассмотрение мемората как нарратива, который основывается на «чисто субъективном/личном» опыте (нем. *rein persönlich*), оказалось весьма сомнительным, так как интерпретации феноменов традиционной культуры обязательно обусловлены общими коллективными концептами и границами. Предположение о низкой эстетической ценности меморатов по отношению к фабулатам относительно, имея в виду, что это зависит от индивидуального стиля того, кто создает нарратив, причем эстетические концепты изменчивы и условны. Поэтому границы между упомянутыми формами необходимо сделать условными, в связи с чем были предложены термины *фабулато-меморат*, *меморато-фабулат*, *псевдофабулат*, *квазифабулат*. Подчеркивалось, что каждый фабулат в своей сущности основывается на меморате, а подобный нарратив обозначен как *прото-меморат* [Dègh, Vázsonyi 1974: 225–239]¹⁸.

¹⁸ Проблема установления границы на уровне «личный/коллективный нарратив» (т. е. меморат/фабулат) на материале анекдотов рассмотрены в [Илић 2007: 220–230]. О трудностях разграничения степени и кругов передачи содержания в коммуникативной цепочке на материале мифологического текста, в котором речь идет о вампире, см. [Сикимић 2009а: 171–200]. Автор предлагает введение концепта интерперформативности.

3.4.2. Вторичный текст и техника построения цепочки

С другой стороны, мифологические сюжеты специфическим образом актуализируются при применении техники «построения цепочки», т. е. «наслоения» новых мотивов на «старый» текст. Второстепенные тексты формируются около нескольких тематических центров. Таким образом формируются рассказы об исчезновении или прекращении деятельности демонических существ и об их новой активизации в специфических историко-политических обстоятельствах.

Так, например, судьба *выпи*¹⁹ из Власинского блата (чье исчезновение связано со строительством гидроэлектростанции) в одной интерпретации связано с недавним событием, землетрясением на Власине в 2010 г.:

C2: Али није било оно љуљање него као спуштање тла, онако тупо је било, туп! Као наниже да је кренуло, а није оно да се љуља, И тако. То се баш осетило. Ја сам у купатилу била, машина ми ради, ја сам мислила прво да је од машину. Међутим, ја видим да је то нешто, баш ме онако дрмнуло.

<...>

И: А то исто причају да има неке везе са...

C2: Па после, после. Мислим, људи ко људи. Не знам дал има везе. Неко као: — Јаој, каже, дал се не наљути водени бик [*смех*] доле, па нешто оће да изађе из језеро. — Мислим, приче.

C2: Это не было покачивание, было ощущение, что земля опускается, был такой глухой звук. Это ощущалось. Я была в ванной, машинка у меня работает, я сначала подумала, что это из-за машинки. Но потом смотрю, меня так встряхнуло.

<...>

И: А говорят также, что это как-то связано с...

¹⁹ Демон из Власинского блата типологически близок ряду родственных существ низшей демонологии, которые относятся к группе *выпи* (*водени бик*), причем присутствуют также термины *врани во* (Стари Влахи), *морски бик* (окрестности Лесковаца), *јунец* (западная Болгария). Ее существование зафиксировано, согласно классическим этнографическим источникам, в Сербии, Македонии, Болгарии (ср. [Раденкович 1998б: 439–440]). Предание о *выпи* имеет относительно простую структуру: *выпь* нападает на крупный рогатый скот, который пасется около запретного источника воды. Кузнец/гончар делает сельскому быку рога, которыми он прокалывает *выпь*. *Выпь* отступает. Семью кузнеца/гончара (или всю общину) постигает наказание. Предание о *выпи* подтверждено полевыми исследованиями, проведенными в 2007 и 2013 гг. во Власинской Округлице, причем часто фиксировалось отсутствие мотива наказания в эпилоге (более детально см. [Ђорђевић 2013]).

C2: Ну после, после. Люди есть люди. Не знаю, связано или нет. Кто-то скажет: «Ой, не рассердился ли выпь (смех) внизу, и выйдет из озера». Я думаю, это разговоры].

В дискурсе средств массовой информации тот же самый нарратив функционирует как часть толкования актуального политического контекста:

«Она не появляется часто, а только когда предчувствует большое событие, поэтому необходимо в те дни, когда будет ясно, смотреть в небо, и если падают время от времени звезды, как говорили предки, всё может быть, прежде всего война. Мы знаем, в какое время живем, что происходит с Косово и Метохией, и я хотел бы, чтобы это не была выпь,» — говорит Митич» (www.vesti-online.com, 08.01.2012)²⁰.

Помимо технологических инноваций (появление освещения, ЛЭП, мобильных телефонов, строительство промышленных объектов и т. д.) в качестве объяснения исчезновения/прекращения деятельности существа низшей мифологии фигурируют изменения условий жизни, миграции и т. д.²¹ Будучи связанными с областью биографической/коммуникативной памяти, толкования исчезновения демонов образуют различные диалогические отношения.

3.4.3. Демонология и индивидуальная идеология

Нарративы, в которых просматривается «новая активизация» существ низшей демонологии, могут быть также частью индивидуальной позиции рассказчика, находящегося «между традицией и современностью».

[3]

[3.1]

(Разговор о традиционной культуре — рождение ребенка)

И: Каже, кад се дете роди не ваља четрдесет дана да се износи...

С: Не ваља, дабоме.

И: А што то не ваља?

С: Па не ваља. Дијете не ваља ни носат по селу док је мало, бебица. Има жена носажу, па онда: — Јој, јој, не море да спава, јој, дречи, јој ово! — Реко: — Што си

²⁰ Похожий мотив связан с мушкой из города Голубовац (происхождение из головы дракона/змеи, которую убивает св. Георгий, — мотив АаТн 300 рассказа об исчезновении и повторном появлении, активизированного во время бомбардировки СРЮ) проанализирован в [Ђорђевић 2007: 261–279]. (Мушка из Голубоваца, lat. *simulium raptans golubacense*. Эндемичный вид насекомого, который встречается в основном в центральной и восточной Сербии и Румынии, *musca columbasa*.)

²¹ Ср. [Sorescu-Marinković 2009: 184–202; Поповић 2012: 104].

носала дијете по ноћи, ајде иопет по дану, ал по ноћи немој дијете шес неђеља није носат! — Није шес неђеља не носе се дијете.

И: А оне альнице ако се простиру напољу?

С: Ал немој по ноћи. По ноћи немој дјечје альнице, по дану може...

[3]

[3.1]

И: Говорят, что, когда ребенок рождается, не следует его выносить сорок дней...

С: Не следует, конечно.

И: А почему не следует?

С: Ну, не следует. Ребенка не следует носить по селу, пока он маленький, младенец. Есть женщины, которые носят, и тогда: «Ой, не может спать, ой, кричит, ой то!» Говорю: «Почему ты выносила ребенка ночью, давай днем, но ночью не выноси ребенка шесть недель!» Никуда шесть недель не выносить ребенка.

И: А если одежду, если на улице расстилать?

С: Но не ночью! Ночью не надо, днем можно...

↓

(Вопрос о чуме — отрицательный ответ)

↓

[3.2]

И: Шта је још мени баба причала, да има као неке жене да су вештице.

С (изненађено): Вјештице?! И ја сам то чула. И ја сам то чула, тога се мало мораш бојат... Зато се дијете не носе по ноћи. <...> Знам, прије се није дијете носало по ноћи до шес неђеља није. А сад носажу ђете, сад носажу. Ништа не знају. Онда кад разболи се: – Јој, јој, шта би, како би!

(дуга пауза)

И: А те вјештице, јел могу ја да је познам која је?

С: Па ја не могу познат, јеби јој све њено, како ћу је познат дал је она вјештица, дал није. Не знам. Фала Богу, ја нисам овђе није чула... Не знам, то ти не могу рећ.

И: Није ти баба причала?

С: Није, није то прије ни било. Није прије било, какви...

И: Од кад се појавило?

С: Шта?

И: Од кад се то појавило, то што кажу, вјештице?

С: Па то је сад све ово рато можда изранило, не знам. По чем се море то познат, то не знам, сине. Не одам није. Да знам, рекла би ти. Не знам. То није прије било. <...> Код нас није се то још појавило није. Не памтим.

[3.2]

И: Что мне еще говорили, что есть некие женщины, которые ведьмы.

С [удивленно]: Ведьмы?! И я это слышала. И я это слышала, этого ты мало должна бояться... Поэтому ребенка не нужно выносить ночью (...). Я знаю, раньше не выносили ребенка ночью в течение шести недель. А сейчас выносят ребенка, сейчас выносят. Ничего не знают. Ничего не знают. И тогда, когда заболит: «Ой, что, как!»

[долгая пауза]

И: А эти ведьмы, могу я узнать, кто ведьма?

С: Я не могу узнать, чтоб ей пусто было, как я ее узнаю, ведьма она или нет? Не знаю. Слава Богу, я нигде здесь не слышала... Не знаю, этого я тебе не могу сказать.

И: Тебе баба не рассказывала?

С: Нет, нет, раньше этого не было. Не было раньше...

И: Когда это появилось?

С: Что?

И: Когда это появилось, то, что говорят, ведьмы?

С: Ну, это сейчас все из-за войн, не знаю. По чему можно это узнать, этого не знаю. Никуда я не хожу. Если бы я знала, я бы тебе сказала. Не знаю. Раньше этого не было (...). У нас нигде это не появлялось. Не помню.

↓

(Разговор о различных элементах календарного цикла → Сорок мучеников (серб. Млађеници): сжигание мусора; о похожих ритуальных действиях профилактики характера, связанных с различными датами календаря)

↓

[1.3]

С: Уочи года. Кад су годови, неђеља, ваља кућу окадити да вјештице бјеже. То је добро.

И: Кад су годови?

С: Па славе којекаке, Илијно, Пантелијно, Петровдан, Видовдан. Ето, то су годови.

И: Значи, уочи годова...

С: Ја.

И: Шта урадим?

С: Узмеш жара...

И: Добро.

С: Ако немаш жара, има онога брикета. Узмеш, упалиш, узмеш онога тимјена, окадиш собе, све, да не долазе вјештице, ето. То ти могу рећи све, савјетоват те, ако ош примит савјет, ако неш, не мораш, јел тако?

И: Јесте.

С: Ето.

[1.3]

С: Накануне «годовщин». Когда «годовщины», воскресенье, следует дом окадить, чтобы не приходили ведьмы. Это хорошо.

И: А когда «годовщины»?

С: Это слава: Илья, Пантелей, Петровдан, Видовдан. Вот когда.

И: Значит, накануне «годовщин»...

С: Да..

И: И что делать?

С: Возьмешь горящие угли...

И: Хорошо.

С: Если нет углей, есть брикеты. Возьмешь, зажжешь, ладан, окадишь себя, чтобы не пришли ведьмы. Это я могу тебе посоветовать, если примешь мой совет.

И: Да.

С: Вот так.

↓

(Разговор о демонологии: привидения)

↓

[1.4]

И: Јел ти причала баба за те приказе?

С: Није ни било то прије рата, није то ни било прије. Сад како је свијет јадан гинуо, бацани свукуд, мора бит приказа.

И: Стварно?

С: Јашта, јашта. Није прије било.

[1.4]

И: Тебе баба расказывала о тех привидениях?

С: Этого не было до войны, раньше не было. Сейчас, когда несчастный народ гибнет, все разбросаны кто где, должны быть привидения.

И: Действительно?

С: Да, раньше этого не было.

↓

(О бденици над покойником)

[1.5]

И: Јел се чувао раније човек?

С: Ма јок. Није то прије било. <...> Кажем ти, то кад гине народ, свашта се роди. Онај убио оног, онај оног. Бог кажњава и мора нека приказа бити, да ти кажем отворено. Није то прије било. Сад убио чоек сина, син убио оца...

[1.5]

И: Сторожили раньше покойника?

С: Нет. Этого не было. (...) Говорю тебе, когда народ умирает, все что угодно может родиться. Тот убил этого, этот убил того. Бог наказывает и должны быть привидения, скажу тебе откровенно. Этого не было. Сейчас отец убил сына, сын отца...

Приведенный пример расшифровки иллюстрирует исследовательские стратегии и мнение собеседника о демонологии (включая и изменения, нестабильность отношения к теме), а также способы вербализации содержания (вербальные табу и их частичное преодоление). Языковая ситуация, в которой отношения исследователя и собеседника построены как отношения того, кто имеет «недостаток знания», и авторитета, приводит к относительно развитому дидактическому слою нарратива (запреты и их объяснение, примеры, сентенции, рекомендации, поучения, оценочные комментарии, инструкции).

Одновременно очевидными оказываются трудности, которые сопровождают попытку точного определения функций и характеристик существ низшей демонологии на основе материала полевых исследований.

Термин *ведьма* в разговор вводит исследователь, нарушая, очевидно, вербальное табу. Собеседница термин принимает (и модифицирует его в соответствии со своим диалектом: *vještice*). Попытка услышать рассказ о том, как распознать ведьму (который получен в той же местности, и ожидается, что он существует, о чем свидетельствуют и имеющиеся этнографические источники, ср. [Kajmaković 1974]), заканчивается отрицательным ответом, в который вводится ругательство и благословение в качестве профилактической функции (И: *A te vještice, jel mogu ja da je poznam koja je? С: Па ја не могу познат, једи јој све њено, како ћу је познат дал је она вјештица, дал није. Не знам. Фала Богу, ја нисам овђе ниђе чула...* [И: А эти ведьмы, могу я узнать, кто ведьма? С: Я не могу узнать, чтоб ей ... было, как я ее узнаю, ведьма она или нет. Не знаю. Слава Богу, я нигде здесь не слышала....]). Продолжение разговора подтверждает функционирование демонов в локальной демонологической системе, причем термин появляется как обозначение относительно неопределенного существа в рамках разговора о запретах, связанных с рождением ребенка, а также о действиях профилактического характера в различные периоды календарного года.

В индивидуальной интерпретации явление привидений связано с относительно близким прошлым (гражданская война на территории бывшей СФРЮ), но генезис демонов всё же косвенно включен в ожидаемые традиционные рамки — отсутствие адекватных посмертных ритуалов (*Није ни било то прије рата, није то ни било прије. Сад како је свијет јадан гинуо, бацани свукуд,*

мора бит приказа... [Этого не было до войны, раньше не было. Сейчас, когда несчастный народ гибнет, все разбросаны кто куда, должны быть привидения...]). В некоторой степени удивляет помещение *ведьмы* в подобный контекст. Как кажется, термин *ведьма* в индивидуальном ментальном пространстве собеседницы функционирует как общий термин для обозначения ряда существ, которые закодированы как демоны, и определяются в первую очередь функциями и запретами, которые с ними связаны. Термин *ведьма*, который сам исследователь наполняет смыслом (конкретизация и антропоморфизация), собеседница, очевидно, воспринимает по-другому, определяя его как то, что подразумевается под термином *привидение*. Неожиданный параллелизм на уровне *ведьма/привидение* является результатом специфически понятого статуса и функции «потустороннего». Проявление «столкновения» двух миров становится частью современности, сформированной архетипически, сильно окрашенной эсхатологически (появление демонов как вид «Божье наказание»).

4. Демонология в постфольклорном ключе: представление и интерпретация материала

Подход к изучению демонологии, при котором учитываются постулаты актуальных антропологических исследований, обязательно должен включать также проблему «личной/индивидуальной/субъективной» демонологии. Обобщающие выводы необходимо подкрепить также аутентичным материалом (от которого, как показывает опыт, ожидается высокая степень диалогичности, расширение семантического спектра, неопределенность/невозможность точного определения демона даже в результате анализа материала, который получен только от одного собеседника, ср. и [Левкиевская 1999: 243–257]), при учете возможных других интерпретаций. Исследование постфольклора учитывает полицентричность и фрагментарность повествования, представление культуры не как «объективного феномена», который является собственностью всех, а скорее как многоаспектно обусловленного конструкта. Это, как кажется, является весьма важным для демонологии, которая, впрочем как и нематериальная культура в целом, существует и сохраняется исключительно в сфере субъективного сознания, ментальных представлений/картин, повествований и интерпретаций.

Перевод с сербского Г. П. Пилипенко

Литература

- Бартмински 2011 — *Бартмински Ј.* Језик, слика, свет. Етнолингвистичке студије. Београд: Bookbridge, 2011.
- Гура 2005 — *Гура А. В.* Символика животиња у словенској народној традицији. Београд: Логос, 2005.
- Делић 2012 — *Делић Ј.* Сукоб јунака с циновком у јужнословенској усменој епици // Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду / Ур. Б. Сувајдић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012. С. 195–223.
- Детелић 1996 — *Детелић М.* Магла и маглићи. Једно теоријско питање // Књижевна историја. 1996. 28 (100). С. 399–411.
- Ђорђевић 2007 — *Ђорђевић С.* Етиолошка предања о настанку голубачке мушице из околине Неготина: творбени потенцијал архитекста // Књижевност и језик. 2007. Књ. 54. № 3/4. С. 261–279.
- Ђорђевић 2008 — *Ђорђевић С.* Магијски текста бајања: између варбалног табуа и фолклоризма // Српско усмено стваралаштво / Ур. С. Самарџија, Н. Љубинковић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008. С. 389–430.
- Ђорђевић 2009 — *Ђорђевић С.* Превођење фолклора. Једно бањашко предање о Милошу Обилићу и стицању јуначке снаге // Моћ књижевности. In memoriam Ана Радин (ур. М. Детелић), Београд. Балканолошки институт САНУ, 2009. С. 227–247.
- Ђорђевић 2011 — *Ђорђевић С.* Приче о (успешним) излечењима: оквири говорног жанра // Жива реч: Зборник у част проф. др. Наде Милошевић-Ђорђевић / Ур. М. Детелић, С. Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ, Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2011. С. 165–189.
- Ђорђевић 2013 — *Ђорђевић С.* Власински водени бик: фолклорни текст, ритуална пракса и замишљање заједнице // *Aquatica* / Ур. М. Детелић, Ј. Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013.
- Златковић 2005 — *Златковић Д.* Приповедања из пиротског краја. Београд; Пирот: Институт за књижевност и уметност; PI-PRESS, 2005.
- Илић et al. 2003 — *Илић М., Јовановић В., Милосављевић Б., Ратковић Д., Сикимић Б., Ђурковић С.* Култна места Косова и Метохије // Баштина. 2003. 15. С. 153–174.
- Илић 2004 — *Илић М.* Мит између фикције и факције // Избегличко Косово. 2004. (Лицеум; 8). С. 19–29.
- Илић 2005а — *Илић М.* Ка етнолингвистичком речнику чипских Срба — етнолингвистички дискурс у етнодијалекатском тексту // Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи. Београд: Етнографски институт САНУ, 2005. С. 315–339.
- Илић 2005б — *Илић М.* Тајно знање: Бог ми то дароваја // Живот у енклави. 2005. (Лицеум; 9). С. 221–242.

- Илић 2007 — *Илић М.* Фолклорна анегдота: између индивидуалног и колективног // Гласник Етнографског института САНУ. 2007. Књ. 54. С. 217–231.
- Јокић 2012 — *Јокић Ј.* Краљичке песме. Ритуал и поезија. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М.: Индрик, 1999. С. 243–257.
- Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е. Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М.: Индрик, 2006. С. 150–213.
- Лома 2002 — *Лома А.* Пракосово. Београд, Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Милошевић-Ђорђевић 2006 — *Милошевић-Ђорђевић Н.* Од бајке до изреке (Обликовање и облици српске прозе). Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије; Чигоја штампа, 2006.
- Петровић С. 2009 — *Петровић С.* Фолклорна предања и казивања у изворима и дискурсу (на примерима традиције о проклетству рода) // Научни састанак слависта у Вукове дане. 2009. Књ. 38/2. С. 43–56.
- Петровић Т. 2006 — *Петровић Т.* Здравница код балканских Словена. Етнолингвистички поглед. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Материјали за етнолингвистичко истраживање балканославјанског ареала / Институт славјановеденија РАН. М., 1996.
- Поповић 2012 — *Поповић Д.* Прилеже мрак на планине — прилог проучавању времена у демонолошким предањима // *Belief narrative genres* / Ed. by Z. Karanović, W. de Blécourt. Novi Sad: Filozofski fakultet, 2012. P. 101–110.
- Раденковић 1996а — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд: Просвета; Балканолошки институт САНУ, 1996.
- Раденковић 1996б — *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији Јужних Словена. Београд; Ниш: Балканолошки институт САНУ; Просвета, 1996.
- Раденковић 1997 — *Раденковић Љ.* Представе о ђаволу у веровањима и фолклору балканских Словена // Зборник Матице српске за славистику. 1997. Књ. 53. С. 15–38.
- Раденковић 1998а — *Раденковић Љ.* Демонска свадба // Кодови словенских култура. № 3. 1998. С. 154–162.
- Раденковић 1998б — *Раденковић Љ.* Водяной бык в преданиях балканских славян // ПОЛУТРОПОН: К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 1998. С. 439–446.
- Раденковић 1999 — *Раденковић Љ.* Називи вештице код балканских Словена (Наименовања ведьмы у балканских славјан) // Славјанские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М.: Индрик, 1999. С. 379–388.

- Раденковић 2009 — *Раденковић Љ*. Вампир — вукодлак — вџрколак // Моћ књижевности: In memoriam Ана Радин / Ур. М. Детелић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2009. С. 171–200.
- Раденковић 2011а — *Раденковић Љ*. Народна предања о одређивању судбине: словенске паралеле // Жива реч: Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић / Ур. М. Детелић, С. Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ; Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2011. С. 511–534.
- Раденковић 2011б — *Раденковић Љ*. О једном општесловенском фолклорном мотиву: јагње на путу у демонолошким предањима // Језик, књижевност, култура: Новици Петковићу у част. Београд: Институт за књижевност и уметност; Филолошки факултет, 2011. С. 365–377.
- Радуловић 2012 — *Радуловић Н*. Усуд у веровањима и приповеткама // Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду / Ур. Б. Сувајџић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012. С. 311–402.
- Самарџија 1997 — *Самарџија С*. Поетика усмених прозних облика. Београд: Народна књига, 1997.
- Сикимић 1996а — *Сикимић Б*. Митска бића дечијег фолклора: киша са сунцем // Од мита до фолка. 1996. (Лицеум; 2). С. 90–102.
- Сикимић 1996б — *Сикимић Б*. Народни називи за кишу са сунцем // Наш језик. 1996. № 31 (1–5). С. 110–120.
- Сикимић 1999 — *Сикимић Б*. Птица богомољица // Наш језик. 1999. Књ. 33. С. 72–85.
- Сикимић 2001а — *Сикимић Б*. Бели Русман // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. № 65–66 (1–4). С. 145–154.
- Сикимић 2001б — *Сикимић Б*. Вербална магија уз дим и ватру // Расковник. 2001. № 100. С. 60–72.
- Сикимић 2001в — *Сикимић Б*. Сведи црева мотају // Култ светих на Балкану. 2001. (Лицеум; 5). С. 39–87.
- Сикимић 2002 — *Сикимић Б*. От диалектног к етнодиалектному тексту // Вопросы региональной лингвистики. Волгоград, 2002. С. 30–40.
- Сикимић 2004 — *Сикимић Б*. Тај тешко да гу има по књиге // Избегличко Косово. 2004. (Лицеум; 8). С. 31–69.
- Сикимић 2005а — *Сикимић Б*. Изазов теренског рада — етнолингвистика или антрополошка лингвистика // Зборник радова Етнографског института САНУ. 2005. Књ. 21. С. 235–245.
- Сикимић 2005б — *Сикимић Б*. Нови звучни архиви и транскрипти теренске грађе // Свет речи. 2005. № 19/20. С. 25–26.
- Сикимић 2006 — *Сикимић Б*. Етнолингвистика у Србији: од реконструкције културе до теренских истраживања // Свет речи. 2006. № 23–24. С. 37–42.

- Сикимић 2008 — *Сикимић Б.* Путеви гурбана у Србији: сећање и истраживачка конструкција // *Крвна жртва. Трансформације једног ритуала* / Ур. Б. Сикимић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008.
- Сикимић 2009а — *Сикимић Б.* Вампировић у Новом Брду: политика транскрипције и интерперформативност // *Моћ књижевности: In memoriam Ана Радин* / Ур. М. Детељић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2009. С. 171–200.
- Сикимић 2009б — *Сикимић Б.* Тимски теренски рад Балканолошког института САНУ. Развој истраживачких циљева и метода // *Теренска истраживања — поезика сусрета* / Ур. М. Ивановић-Баришић. Београд: Етнографски институт САНУ, 2009. С. 167–198.
- Сикимић 2012 — *Сикимић Б.* Змија у тексту загонетке // *Гује и акрепи. Књижевност, култура* / Ур. М. Детељић, Ј. Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012. С. 149–160.
- Толстој 1996 — *Толстој Н. И.* Језик словенске културе. Ниш: Просвета, 1995.
- Чистов 2005 — *Чистов К. В.* Фолклор. Текст. Традиција. М.: ОГИ, 2005.
- Ajdaczić 2006 — *Ajdaczić D.* Etnolingwistyka w Serbii // *Etnolingwistyka, problemy języka i kultury*. Lublin, 2006. 18. S. 67–75.
- Bošković-Stulli 1985 — *Bošković-Stulli M.* Причања о животу (из проблематике савремених усменокњижевних врста) // *Књижевни родови и врсте — теорија и историја*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1985. С. 137–164.
- Bošnjaković, Sikimić 2013 — *Bošnjaković Ž., Sikimić B.* Bunjevci. Etnodijalektološka истраживања 2009. Subotica; Novi Sad: Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine; Matica srpska, 2013.
- Dégh 2001 — *Dégh L.* *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Dégh, Vászonyi 1974 — *Dégh L., Vászonyi A.* Memoriate and Protomemoriate // *Journal of American Folklore*. 1974. V. 87 (345). P. 225–239.
- Detelić, Ilić 2006 — *Detelić M., Ilić M.* Beli grad. Poreklo epske formule i slovenskog toponima. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.
- Ilić 2002 — *Ilić M.* Etnolingvistika u Srbiji // *Зборник Матице српске за славистику*. 2002. Књ. 62. С. 211–234.
- Ilić 2007 — *Ilić M.* A Shift in Ethics. The Serb/Albanian conflict in the vernacular discourse of a conjurer from Kosovo // *Zeitschrift für Balkanologie*. 2007. V. 43/2. S. 145–167.
- Järv 2000 — *Järv R.* Old stories in contemporary times — a collecting experience in the Orava village in Siberia // *Folklore*. 2000. 13.
- Kajmaković 1974 — *Kajmaković R.* Semberija: etnološka monografija. Сарајево: Земалјски музеј, 1974.

- Karanović 1987 — *Karanović Z.* Univerzalne dimenzije predanja kao kategorije usmene proze // *Polja*. 1987. № 340. S. 222–223.
- Karanović 1989 — *Karanović Z.* Zakopano blago. Život i priča. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo; Institut za jugoslovenske književnosti, 1989.
- Karanović, de Blécourt 2012 — Belief narrative genres / Ed. by Z. Karanović Z., W. de Blécourt. Novi Sad: Filozofski fakultet, 2012.
- Oring 2008 — *Oring E.* Legendry and the Rhetoric of Truth // *Journal of American Folklore*. 2008. V. 121 (480). P. 127–166.
- Rudan 2006 — *Rudan E.* Authentication Formulae in Demonological Legends // *Narodna umjetnost*. 2006. 43 (1). S. 89–111.
- Sirovatka 1987 — *Sirovatka O.* O morfologiji predanja i njegovom katalogiziranju // *Polja*. 1987. № 340. S. 231–233.
- Sorescu-Marinkovič 2009 — *Sorescu-Marinkovič A.* Unde sunt moroii de altădată? Dinamica timpului în textele mitologice ale românilor din Timocul sârbesc // *Integrare, autonomie, dialog intercultural*. Arad: Complexul Muzeal Arad, 2009. (Colecția minorități; 10). P. 184–202.
- Sorescu-Marinkovič 2012 — *Sorescu-Marinkovič A.* Români din Timok astăzi. Ființe mitologice. Cluj-Napoca: Argonaut, 2012.
- Čirković 2006 — *Čirković S.* Linguistic anthropology of enclaves: possibilities of transcript analysis // *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*. Craiova, 2006. P. 331–348.

К. А. Климова
(Москва)

Названия персонажей новогреческой мифологии в диахронии: от XIX до XXI в.

Достаточно сложно очертить хронологические рамки бытования мифологической терминологии, поскольку в распоряжении исследователя, с одной стороны, имеется обширный материал из разных регионов греческого мира, зафиксированный с конца XIX в. по середину XX в., в эпоху расцвета интереса к новогреческому фольклору, а с другой стороны, существует современный материал из фольклорных экспедиций, многие из которых состоялись в недавнее время, уже в начале века XXI. Определить, насколько лексика, информацию о которой мы берем из старых источников, сохранила свою актуальность по сей день, для некоторых локальных традиций представляется задачей практически невыполнимой, поскольку в ходе различных геополитических изменений, например в Малой Азии в начале XX в., многочисленные греческие города и села были навсегда покинуты греческим населением, и их традиции были прерваны. Кроме того, как известно, в процессе всеобщей урбанизации, коснувшейся и современной Греции, крестьянские народные представления постепенно забываются, исчезают или трансформируются под влиянием массовой культуры, навязывающей зачастую общеевропейские, а точнее, западноевропейские образцы вместо исконно греческих. В попытке найти удачные новогреческие эквиваленты названиям западноевропейских мифологических персонажей (далее — МП) переводчики обращаются к уже существующей греческой лексике: фею именуют *нерейдой*, а гнома — *каликандзаром*.

В ситуации, когда традиционные фольклорные мифологические воззрения видоизменяются или вовсе утрачиваются, люди перестают рассказывать былички и легенды, связанные с потусторонними силами, наиболее благодатной почвой для исследователя становится языковая материал, прежде всего устойчивые выражения, в которых отражены и закреплены представления о новогреческих МП. В этнолингвистических исследованиях, посвященных изучению традиционной культуры, всегда отводилось особое внимание фразеологическим единицам, в которых могут быть отражены наиболее значимые элементы языковой картины мира того или иного народа. Н. И. Толстой и

С. М. Толстая неоднократно обращались в своих статьях к этой теме [Толстой 1995: 372–404]. В новогреческой мифологической лексике набор персонажей, связанных с фразеологией, представляется несколько ограниченным. Мы стремились выделить те признаки МП, которые акцентируются во фразеологии, и выявить те особенности мифологических образов, которые присутствуют в текстах несказочной прозы, но оказываются незначимыми для греческой фразеологии.

В настоящей статье предпринята попытка описать состояние новогреческой мифологической лексики с разных точек зрения: с точки зрения лингвистической географии, с точки зрения исторической лингвистики, с точки зрения новогреческой фразеологии.

При исследовании диалектных названий персонажей новогреческой мифологии первостепенной задачей является составление карт, позволяющих определить, пусть даже схематично, ареал того или иного термина. Для составления карт мы пользовались всеми доступными источниками, от классического сборника быличек Н. Политиса до собственных полевых материалов и информации с интернет-сайтов. В случаях, когда в источнике не был указан конкретный населенный пункт, но был указан регион, символ, обозначающий соответствующую лексему, ставился в центре этого региона. Для того чтобы представить материал наиболее удобным образом, выделим отдельные категории, посвященные «ключевым» персонажам новогреческой мифологии: nereidaм, каликандзарам, стихью, вурдалаку.

Нереида и аналогичные ей мифологические персонажи

Из терминов, обозначающих этот МП, наиболее распространенным является тип «нереида» (*Νεράιδα* [Neraída], пл. *Νεράιδες*) со множеством диалектных номинаций: *Νηράιδα* (Северная Греция), *Νεράδια* (Каламата); *Ανεράιδα* (Закинф, Кефаллиния, Наксос, Сирос, Сикинос, Крит, Фракия, Мессиния); *Ναράιδα*, *Ναραιδή* (Эпир, Понт); *Αναραιίδε* (Цакония); *Νεράδα* (Фракия); *Ανεράδα* (Лерос, Калимнос, Кос, Сими, Тилос, Аморгос, Кипр); *Αναράδα* (Родос, Калимнос, Сими, Кос); *Αναράα* (Карпатос, Калимнос); *Αναράυδα* — (Крит); *Νεραυίδα*, *Ανιραυίδα* (Лесбос); *Ανεραυίδα*, *Ναραυίδα*, *Αγαραυίδα*, *Γεραυίδα* (Хиос); *Ραυίδα* (Мадитос); *Νεράισσα* (Фракия); *Ανιρούσα* (Лесбосе).

Εξωτικές

Это название распространено в Эпире и на Кефаллинии. Внутренняя форма слова *Εξωτικές* [eksotikes] — ‘внешние; те, кто вне’. Существует два вари-

анта толкования этого имени. Б. Шмидт считает, что таким образом верующие греки обозначали языческие силы, выходящие за рамки христианских представлений, т. е. nereиды и прочая нечисть — это ‘те, кто вне’ официальной религии. Другую точку зрения выражает Н. Г. Политис, который считает, что этот термин означает ‘вне человеческой природы, сверхъестественное’ [Πολίτης 1918: 24]. Термином *Εξωτικά* [eksotika] (то же слово, но в форме мн. ч. ср. р.) в новогреческой мифологии обозначается нечистая сила вообще.

«Воздушные»

Эту группу составляют названия nereид с корнями *αερ-* ‘воздух’, *ανεμ-* ‘ветер’, отражающие представления о том, что nereиды так или иначе связаны с воздушной стихией (перемещаются по воздуху, танцуют внутри воздушного вихря и т. д.): *Αυερικά* [auegika] — на Сикиносе; *Αυεραγίδες* [auegagides], *Γεραγίδες* [gegagides] — на Хиосе; *Ανεμικές* [anemikes] — в Македонии, *Ανεμογασούδες* [anemogazudes] — в Гортинии [Πολίτης 1918: 25].

Γελλώ

Имя *Γελλώ* [jelo] характерно для особого женского персонажа греческой демонологии, душащего ночью младенцев. Nereидам в некоторых областях Греции, например на Родосе, в Мани, также приписывается свойство душить или красть младенцев. Политис отмечает, что на Эгейских островах название *Γελλώ* заменило название *Νεράιδα*, причем все характерные признаки nereид у этого МП сохранились. Случаи одновременного использования обоих названий для обозначения одного МП, условно называемого *нереидой*, довольно редки, обычно в местах, где встречаются эти два названия, они обозначают два разных МП [Πολίτης 1918: 25]. В данном случае мы имеем дело с трансформацией женского персонажа древнегреческой мифологии, который назывался Гелло.

Эвфемистические, уменьшительно-ласкательные и апотропеические названия

Среди эвфемистических названий nereид наиболее распространены нейтральные имена со значением ‘госпожа’: *Κυράδες* [kirades] (Ливадия), *Κυράτσες* [kiratses] (Кефаллиния), *Αρχόντισσες* [arhondises] (Кефаллиния, Хиос). Часто к этим именам добавляют прилагательное *καλός* [kalos] ‘хороший, добрый’: *Καλές Κυράδες* [kales kirades] (Афины, Фивы, Милос, Скиафос), *Καλές Αρχόντισσες* [kales arhondises] (Хиос), *Καλοκυράδες* [kalokirades] (Афины, Фивы, Милос), *Καλοκεράδες* [kalokerades], *Καλοτσιουράδες* [kalotsiurades] (Афины) ‘хорошие дамы’, *Καλές γυναίκες* [kales yinikes] (Калимнос, Карпатос) ‘хорошие женщины’.

Иногда nereид могут называть не «женщинами», а «девушками», а также использовать по отношению к ним эпитеты, применяемые обычно к девушкам. По мнению Н. Г. Политиса, эти имена восходят к древнегреческим названиям нимф — *Nύμφες* ‘девушки’, *κόραι* ‘девицы’, *παρθένοι* ‘девы’. Так, на Хиосе nereид называют *Καλοῦδες* [kaludes] ‘милые’, *Χαριτωμένες* [haritomenes] ‘веселые»; на Закинфе и в Ливадии — *Κοράσια* [korasja], *Κορίτσα* [koritsa], *Κουρίτσα* [kuritsa] ‘девочки, девушки»; в Арахове — *Κοπέλες* [kopeles] ‘девушки’ [Πολίτης 1918: 28].

Другие имена, с помощью которых задабривают nereид: *Καλομοίρες* [kalomires] (Икария, Чесмес, Хиос, Закинф, Халкидики) ‘с доброй судьбой’, *Καλότυχες* [kalotixes] (Гревена, Загори) ‘с доброй удачей’, *Καλόγνωμες* [kalognomes] (Хиос, Акарнания) ‘с добрыми помыслами’, *Χαιράμενες* [heramenes] ‘радостные’, *Καλόκαρδες* (Кефаллиния) [kalokardes] ‘добросердечные’, *Καλορίζκες* [kalorizikes] (Фессалия) ‘с доброй судьбой’.

Для того чтобы обезопасить себя от вредоносного воздействия nereид, в Касторье (греческая Македония) и на Хиосе их называют апотрепеическим именами *Μελιγάνες* [meliγanes] (от слов *μέλι* ‘мед’ и *γάλα* ‘молоко’) и *Μελιτένιες* [melitenjes] (от *μέλι* ‘мед’), так как эти предметы используются в качестве оберега от nereид.

Αλουστίνες

На о. Сими (Додеканезы) эти МП называются *Αλουστίνες* [alustines] ‘немытые’. Это имя происходит от народного названия месяца августа — *Αλουστος* ‘немытый’, так как считается, что в начале августа было необходимо соблюдать запрет на контакт с водой, особенно опасно было мыться, мыть голову и стирать, потому что в это время, по поверьям, активизировались nereиды, живущие в воде, и наказывали человека, вторгшегося в их пространство. В других областях Греции (например, в Мантинии) «опасные» дни августа называются *δρίμιες* [δrimjes] или *δρίματα* [δrimata], и они также связаны с представлениями о том, что в это время nereиды особенно вредоносны [Φραγκούλης 1917: 250].

Μιλιαούρες

Н. Г. Политис отмечает еще одно название nereид неизвестного происхождения, употребляющееся на Хиосе, — *Μιλιαούρες* [miljaures] [Πολίτης 1918: 30].

Имена собственные

Среди имен собственных особо можно выделить слово *Λάμια*. Этим именем может называться как отдельный мифологический или сказочный пер-

сонаж, обладающий набором особых характеристик, так и одна из nereid, чаще всего их предводительница, зачастую имеющая какой-либо физический недостаток и поэтому самая опасная (злая).

На Лесбосе известны имена *Аστέρω* [astero] и *Καλλιόπη* [kaliopi] [Дιαλεκτός 1979: 10]. В Гортинии известны эти же имена, а также *Μελπομένη* [melpomeni], *Ουρανία* [urania], *Αρετή* [aretí], *Αγλαΐα* [aylaia], *Λαμπετία* [lambetia], *Αγράφω* [ayrafo], *Ζουγράφω* [zuyrafo], *Παγώνα* [payona], *Πυργούλα* [piryula], *Κανέλλα* [kanela], *Λειμονιά* [lejmonja], *Γαρούφω* [garufo], *Γαρουφαλιά* [garufalja], *Τριανταφύλλη* [triandafili], *Μηλίτσα* [militsa], *Χάιδω* [hajdo], *Ακριβή* [akrivi], *Αργυρώ* [argiro], *Ασήμω* [asimo], *Χρυσάφω* [hrisafó], *Ζαφείρω* [zafiro], *Σμαράγδω* [zmaraydo] [Πολίτης 1904: 422]. В быличке из Трифилии (Мессиния) рассказывает о nereide по имени *Χρυσανυγή* [hrisavgi] [Ibid.: 405]. А на Самосе бытует легенда о сражении nereid, именуемых *Δελεβίκα* [delevika] и *Βαραβάνα* [varavana] [Ibid.: 423]. Все эти имена, кроме последних двух, используются и как обычные женские имена.

География распространения диалектных названий nereid показана на карте № 1¹. На карте отчетливо видно, что основное название этого МП, *Νεράιδα*, распространено на территории всего греческого мира, включая Кипр и малоазийские территории. Это название известно и на материковой Греции, и в греческой Македонии и Фракии, и на Пелопоннесе, и на Крите, и на островах Эгейского моря. Единственным регионом, где нам не встретилось упоминаний об этом термине, являются острова Ионического моря. Второй тип названий, *Ανεράιδα*, созвучный двум словам, «вода» и «ветер», также является очень распространенным, однако наиболее популярен он на островах Эгейского моря, особенно на Додеканезах и Кикладах, на Крите, Кипре и южном Пелопоннесе и на Ионических островах, а также фиксируется в Македонии и Фракии. Названия типа *Ανεμική*, производные от слова «ветер», встречаются не так часто и спорадически фиксируются в Македонии, на Пелопоннесе и некоторых островах Эгейского моря. Также редко фиксируются названия типа *Εξωτικές* — только на Эпире и Ионических островах, что, однако, позволят указать их ареал — северо-западную Грецию. Имя *Γελλώ* ис-

¹ При составлении карт для этой статьи мы пользовались письменными, устными и архивными источниками, в которых представлены разные периоды развития греческого языка и культуры в целом (на карте зафиксированы в том числе малоазийские варианты, бытовавшие до 1924 г.). Учтены принципы составления этнолингвистических карт, изложенные А. А. Плотниковой в книге «Этнолингвистическая география Южной Славии» [Плотникова 2004: 61–62].

пользуется в очень компактном регионе — на островах центрального Эгейского моря. Интересную картину представляют эвфемистические названия типа *Καλές Κυράδες*, *Αρχόντισσες*, *Κοπέλλες* («добрые женщины», «госпожи», «девушки»), объединенные нами в одну группу. Они распространены на островах Эгейского моря, на Кипре, Ионических островах, на юге Фессалии и в Аттике. Примечательно, что имена такого рода не фиксируются в регионах, расположенных севернее Фессалии и на Пелопоннесе и Крите.

Данные для этой карты, как мы уже сказали, были взяты из существующих письменных фольклорных источников и полевых материалов и не претендуют на исчерпывающую полноту, однако могут быть полезны для предварительного определения ареалов бытования того или иного термина.

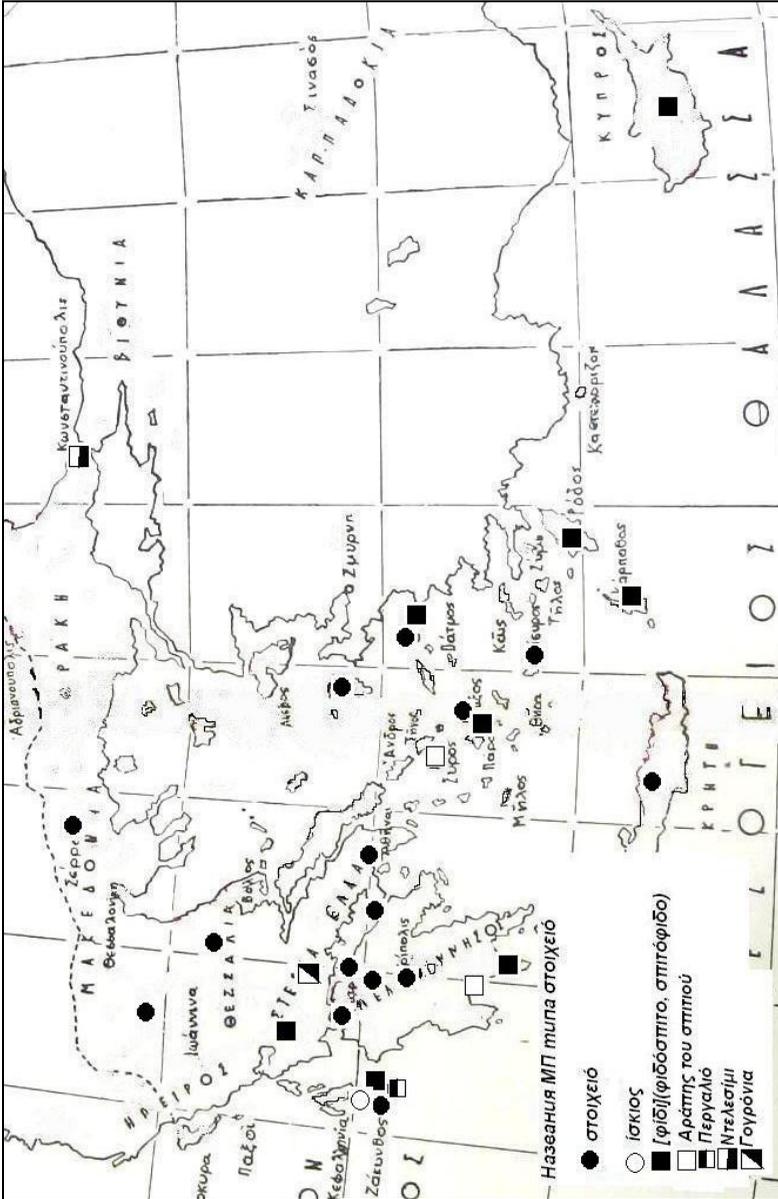
В современном греческом мире традиционные представления о nereidaх как фольклорных МП постепенно утрачиваются, и в рамках городской культуры именем *Νεράιδα* чаще называют заимствованных персонажей типа фей, которые изображаются как красивые девушки с большими радужными крыльями. Известные поисковые системы в Интернете на запрос *Νεράιδα* выдают преимущественно картинки с изображением и рассказами о феях и только иногда — о традиционных греческих nereidaх.

В новогреческой фразеологии, однако, закреплены и по сей день такие характеристики «фольклорной» греческой nereida, как ее необычайная красота, способность хорошо танцевать, производить на свет красивых детей и магические умения: *χορεύει σαν Νεράιδα* «танцует, как nereida»; *όμορφη σαν Νεράιδα* «красивая, как nereida»; *ωραία σαν μια Νεράιδα* «красивая, как nereida»; *νεραϊδογεννημένος* «рожденный nereida, очень красивый»; *σαν νεράιδα* «как nereida», волшебным образом (*κάντε — σαν νεράιδα σάντουιτς παγωτό* [сделайте, как nereida (или фея?), бутерброд с мороженым]).

Стихь, демон — хранитель места

Самое распространенное название этого МП — *στοιχείο* [stihjo]. По Политису, это название появилось в начале нашей эры, когда астрологи отождествили семь планет Солнечной системы с семью гласными алфавита и назвали их *στοιχεία*, то есть «буквы»². Немногим позже *στοιχεία* стали называться знаки зодиака и созвездия, затем появилось слово *στοιχειολάτρης* «поклонник «стихий», синонимичное слову *ειδολολάτρης* «идолопоклонник», и, таким образом, словом *στοιχεία* начали называться демоны, которым поклонялись язычники [Πολίτης 1994: 233–236].

² В древнегреческом языке слово *στοιχείο* обозначало в первую очередь букву, а также элемент чего-либо, стихию.



Καρτα 1

В греческом ареале еще с ранневизантийских времен известны представления о демонах, охраняющих статуи и постройки, причем считалось, что этого демона можно было создать с помощью особых магических действий [Πολίτης 1994: 234], и уже в те времена употреблялось слово *στοιχειό*. Правда, тогда этим наименованием обозначали саму постройку, имеющую духа-хранителя. В Византии, по свидетельству Н. Г. Политиса, демоны *στιχью* делились на пять основных типов. К первому типу относились вредоносные демоны, вызывающие крупные бедствия или непогоду (*στιχью* ветров, землетрясения, вредных насекомых). Для того чтобы от них избавиться, было необходимо закопать демона в землю и сверху поставить колонну или статую. Ко второму — демоны, часто соотносимые с какой-либо статуей или памятником, происходящие от специальной человеческой или животной жертвы (либо пролитой на этом месте крови), которые должны были отражать вражеские нападения на определенную местность или отдельную постройку. Третий тип — духи, самопроизвольно возникшие из несправедливо пролитой человеческой крови, — например, считалось, что такие духи обитают в местах, где раньше приносили в жертву людей. К четвертой категории относятся духи, вселившиеся в статуэтки-талисманы, которые, как верили, могли охранять своего владельца. Пятый тип *στιχью* состоял из защитников города, поселения, которые в будущем должны были защищать его от любого возможного несчастья [Πολίτης 1994: 236–237].

Наиболее часто встречается этот термин в форме среднего рода — *το στοιχειό*, но в диалектах он может употребляться и в мужском роде: *ο στοιχειός*, *ο αστοιχειός*, *ο ασκοιστείος*, *ο σκοιστείος*.

Второй распространенный тип названия этого МП — *ζούδιο* [zudjo], или *ζώδιο* [zodjo], восходящий к *ζώδιον* ‘знак зодиака’. Знахарь, исцеляющий от болезней, насланных МП, во многих местах Греции называется *ζούδιарης* [zudjaris].

Реже встречаются названия *ζούζουλο* [zuzulo] и *ζούμπερο* [zubero], которые используются также в отношении маленьких животных или насекомых. По мнению Политиса, этот тип возник в результате того, что в народных поверьях «стихью» часто предстает в виде небольшого животного [Πολίτης 1994: 238–239].

Иногда используют название *ίσκιος*, или *ήσκιος* [iskjos], которое восходит к слову *σκιά* ‘тень’, а его форма была образована по аналогии с *ήλιος* ‘солнце’. Таким словом обозначают демона, которого представляют в виде персонафицированной тени какого-либо строения, а чаще всего дерева, *ίσκιος* может навредить человеку, заснувшему в этой тени. В этом случае говорят, что

у такого-то строения или дерева «тяжелая тень», «тяжелый *ίσκιος*»: «έχει βαρὸ ἴσκιο» [у него тяжелая тень]. На Закинфе словом *ἴσκιος* обозначают просто демона — покровителя дома без указания на то, что этот демон каким-либо образом связан с тенью [Πολίτης 1904: 255].

Термин *θηρίο* [θeɾjo] ‘зверь, животное’, используется для обозначения в основном водных демонов-хранителей [Πολίτης 1904: 473].

Особое место среди объектов, охраняемых *στοιχειό*, традиционно отводилось жилому пространству, дому человека. Считалось, дух дома появлялся в виде змеи. С этой ипостасью домашнего духа связаны наиболее распространенные особые названия домашнего духа: *το φίδι του σπιτιού* [to fiði tu spitju] ‘змея дома’, *φιδόσπιτο* [fiðospito], *σπιτόφιδο* [spitofido], в которых присутствуют две составляющие: *φίδι* ‘змея’ и *σπίτι* ‘дом’. Названия этого типа встречаются практически везде в Греции и на Кипре — в материковой Греции — в Этолии, в Мани, на Наксосе, на Самосе, на Закинфе, на Родосе, на Карпатосе [Λουκόπουλος 1940: 78].

География распространения различных диалектных названий МП типа *στοιχειό* показана на карте № 2. Основное название МП, *στοιχειό*, распространено в Греции повсеместно, включая Крит, острова Эгейского и Ионического моря, Пелопоннес, материковую и северную Грецию. Названия, производные от слова «змея» (типа *φιδόσπιτο*, *σπιτόφιδο* и т. д.), также достаточно распространены, однако концентрируются в определенном ареале — на Кипре, островах южного и центрального Эгейского моря, Ионических островах, южном Пелопоннесе и на самом юге Фессалии. Севернее юга Фессалии и центрального Эгейского моря названия этого типа не фиксируются.

Обращаясь к новогреческой фразеологии, мы снова видим, что языковой образ *στιχῶο* не всегда соответствует фольклорному. Актуальными становятся такие признаки, как нематериальность и свойство бродить, блуждать по ночам, при этом совершенно не отражены такие характеристики, как функция охранять дом, клад, природный локус (гору, ручей, дерево): *γυρίζω σαν στοιχειό* (я брожу, как *στιχῶο*); *γυρίζω σαν στοιχειωμένος* (я брожу, как превращенный в *στιχῶο*); *τριγυρίζω σαν στοιχειό* (я блуждаю, как *στιχῶο*). Интересный фразеологизм приводится в словаре Бабиньотиса: *είναι (σαν) στοιχειό (για άνθρωπο πολύ ψηλό και αδύνατο, με τρομαχτική εμφάνιση)* «он как *στιχῶο* — о человеке очень высоком и худом, устрашающего вида» [Μπαμπινιώτης: 1657].

Вурдалак

Лексема *βρυκόλακας* ‘вурдалак’ встречается с множеством диалектных вариаций [Μουζάκης 1989: 157–158]). В греческой филологической традиции

выдвинуто несколько этимологических гипотез, однако все они не представляются достоверными, наиболее вероятным, на наш взгляд, является происхождение греческого слова от слав. *vrukolak* < *velku* ‘волк’.

Для обозначения вурдалака используются и другие лексемы: *λάμπασμα* (вероятно, от *λάμπω* ‘светить’, так как вурдалаки имеют «особые отношения» с огнем (появляются в виде блуждающих огоньков, воспламеняются), *φάντακας* (ср. *φάντασμα* ‘привидение’), *ανεκαθούμενος* («сидящий с вытянутыми вперед ногами»), *σαρκωμένος* («с плотью»), *κατσικάς* (от *κατσίκι* ‘коза’, так как вурдалаки могут появляться с козлиными ногами, рогами, покрытые шерстью), *καταχανάς* (эта лексема довольно распространена в южной Греции, особенно на островах, лексема восходит, вероятно, к **καταχωνάς* < *καταχώνω* ‘погреть’), и др. [Μουζάκης 1989: 158].

Подробному описанию этого МП на материале быличек уделялось внимание во многих работах [Климова 2003; Διαλεκτός 1979; Μουζάκης 1989]. Имя *βρυκόλακας* в современном языке используется для обозначения вампира как литературного образа, встречающегося в западноевропейской литературе³.

В устойчивых выражениях новогреческого языка акцентируются такие признаки, как время появления и особенность внешнего облика — красные глаза. Само название МП *βρυκόλακας* используется для метафорического обозначения человека, который ведет ночной образ жизни: «μένει σαν τον βρυκόλακα όλη νύχτα ξάγρυπνος»⁴ (он не спит всю ночь, как вурдалак). В толковом словаре Бабиньотиса сама лексема *βρυκόλακας* определяется в том числе так: «...что-то или кто-то, связанный с неприятными воспоминаниями из прошлого, например νόμος *βρυκόλακας* [кошмарный закон]...» [Μπαμπινιώτης: 387].

Красные глаза человека сравниваются с глазами вурдалака: «...με μάτια κόκκινα σαν τον βρυκόλακα»⁵ [он с красными глазами, как вурдалак].

Каликандзар

Точная этимология слова *Καλικάντζαρος* [kalikandzaros] неизвестна, однако в новогреческой традиции существует несколько гипотез: 1) < *καλκάντζαρος* < *καρκάντζαρος* ‘сожженный, сухой’, так как каликандзары связаны с огнем и очагом; 2) < *καλίκι* < *καλίγιον* ‘обувь’ + *άντζα* ‘голень’, поскольку, как счи-

³ Например, именно так называют в Греции персонажей популярного молодежного сериала «Сумерки».

⁴ <http://el.wiktionary.org/wiki/%CE%B2%CF%81%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CE%BB%CE%B1%CE%BA%CE%B1%CF%82>.

⁵ http://mysoulandsomefun.blogspot.ru/2012/08/blog-post_24.html.

талось, каликандзары носят особую обувь — железные башмаки; 3) < *καλικοτσάγγαρος* < *καλίκι* ‘обувь’ + *τσάγγι* — вид башмаков; 4) < *καλός* ‘хороший, добрый’ + *κάντζαρος* < *κάνθαρος* ‘жук’. Этот греческий МП хорошо вписывается в общевосточный тип, подробно рассмотренный И. А. Седаковой, причем для большинства балканских языков доминирующим является вариант ⁺*karakon-dzol*, пришедший, вероятно, из турецкого языка [Седакова 2002: 486, 488, 501].

Термины, которыми обозначаются святочные демоны, имеют множество локальных вариантов, доминирующим из которых является *καλικάντζαρος* (Хиос [Πολίτης 1904: № 591], Аргос [Ibid.: № 594, 614], Самос [Ibid.: № 598, 627, 637], Имврос [Ibid.: № 600], Фракия [Ibid.: № 601], Аморгос [Ibid.: № 607], Триполи [Ibid.: № 611], Гортиния [Ibid.: № 621, 622], Пилос [Ibid.: № 641, 642] и т. д.) с диалектными вариантами: *Καρκαντσέλι* [karkandzeli] (Магнисия [Ibid.: № 593]), *Καλικάντσιαρος* [kalikandzaros] (Милос [Ibid.: № 595]), *Σκαλικαντζάρος* [skalikandzaros] (Скияфос [Ibid.: № 599], Закинфос [Ibid.: № 596]), *Σκαλικαντζέρι* [skalikandzeri] (Арахова, Ливадия [Ibid.: № 592]), *Σκαλικαντζαράιος* [skalikandzareos] (Ливадия [Ibid.: № 616]), *Καλσαγγάρ* [kalsangar] (Тинос [Ibid.: № 605]), *Καρκαντζόλος* [karkandzolos] (Крит [Ibid.: № 606]), *Καρκάντσαλος* [karkandsalos] (Кардица [Ibid.: № 623]), *Καλκαντζαράιος* [kalkandzareos] (Коринф [Ibid.: № 629]). Среди прочих терминов можно отметить имя *Λυκοκάντζαρος* [likokandzaros], в котором появляется составляющая *λύκος* ‘волк’ (Кинурия [Ibid.: № 590, 626], Каламата [Πολίτης 1904: № 620, 630], Трифилия [Ibid.: № 624, 640]); названия *Πλανηταρούδι* [planitarouði], *Πλανήταρος* [planitaros], характерные для кипрской традиции [Ibid.: № 602, 603], и термин *Κολοβελόνης* [kolovelonis] в Афинах [Ibid.: № 597, 617, 628, 639]. В Пилосе упоминаются аналогичные персонажи женского пола под именем *Καλικαντζαρού* [kalikandzaru] [Ibid.: № 641, 642].

На карте № 3 представлены имена МП со значением ‘святочный демон, каликандзар’. Наиболее распространенным именем, которое фиксируется по всему греческому миру, является общее название — *καλικάντζαρος*. Единственным исключением здесь является о. Кипр. Для этого региона это название совершенно не характерно, вместо него используется имя *πλανήταρος*, а возможно, и другие имена, которые могут быть выявлены в процессе более детального изучения этого региона. Прочие термины локализируются в небольших ареалах: название *Σκαλικάντζαρος* встречается на юге Ионического моря, в южной части материковой Греции и на о-вах Северных спорад, в то время как название *Λυκοκάντζαρος* фиксируется в центральном и южном Пелопоннесе и на о. Сирос. Прочие названия являются местными вариантами и представляют случаи единичной фиксации.

Новогреческая народная мифологическая лексика переживает сложный процесс изменения, исчезновения, трансформации, что связано прежде всего с особенностями современной греческой культуры в целом. В условиях всеобщей глобализации, урбанизации, удаления от крестьянской жизни и разрыва с традиционной культурой с каждым годом все сложнее становится собирать полевой материал по новогреческой мифологии. Персонажи так называемой «низшей мифологии», в существование которых еще недавно верили в греческих деревнях, постепенно становятся персонажами сказок или образами, которые участвуют в образовании фразеологических оборотов. В греческой фразеологии, связанной с народной мифологией, выделяются один или несколько основных, доминирующих признаков, которые не всегда совпадают с развернутой характеристикой МП, известной по другим фольклорным данным. Так, для nereid главными становятся следующие признаки: внешний облик (особенная красота nereиды), способность красиво танцевать, способность совершать магические действия. Часто все эти свойства могут подразумеваться одновременно. Во фразеологических единицах, связанных со стихью, выделяются следующие признаки: «нематериальность», бесконечное движение, блуждание, брожение МП, который не может найти покоя, представленное разнообразными глаголами движения; особенности внешнего облика (высокий рост, худоба). В языковом образе вурдалака на материале фразеологии выделяются: время активизации МП — ночь (вурдалаки — те, кто не спит по ночам), особенности внешнего облика — красные глаза. Таким образом, только некоторые из основных признаков традиционных МП сохраняются в представлениях современных греков.

Литература

- Климова 2003 — *Климова К. А.* Вурдалак в народной культуре современной Греции // Проблемы славяноведения в трудах молодых ученых. М., 2003. С. 274–287.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Седакова 2002 — *Седакова И. А.* К проблеме заимствований в балканославянских языковых и этнокультурных системах // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002. С. 483–510.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. М., 1995.

- Διαλεκτός 1979 — *Διαλεκτός Ν. Νεράϊδες — Καλλικάντζαροι — Βρικόλακες στις Λεσβιακές παραδόσεις. Δοξασίες και αφηγήσεις. Αθήνα, 1979.*
- Λουκόπουλος 1940 — *Λουκόπουλος Δ. Νεοελληνική μυθολογία. Ζώα – φυτά. Αθήνα. 1940.*
- Μουζάκης 1989 — *Μουζάκης Σ. Α. Οι Βρικόλακες. Δοξασίες, Προλήψεις και Παραδόσεις σε Καταγραφές από τους Αρχαίους — Βυζαντινούς και Μεταβυζαντινούς Χρόνους. Αθήνα, 1989.*
- Μπαμπινιώτης — *Μπαμπινιώτης Γ. Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.*
- Πολίτης 1904 — *Πολίτης Ν. Γ. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήνα, 1904.*
- Πολίτης 1918 — *Πολίτης Ν. Τα ονόματα των Νεράϊδων και των Ανασκελάδων // Λεξικογραφικόν Αρχεῖον της Μέσης και Νέας Ελληνικής. Τόμος Ε΄. Εν Αθήναις, 1918.*
- Πολίτης 1994 — *Πολίτη Ν. Γ. Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Τόμος Β΄. Αθήνα, 1994.*
- Φραγκούλης 1915 — *Φραγκούλης Χ. Παραδόσεις Μεγάλης Μαντινείας // Λαογραφία. Τόμος ΣΤ΄. Εν Αθήναις. 1917.*

С. Керемидчиева
(София)

Ропка — старинная болгарская земля

Родопская область Ропка¹, население которой поныне сохраняет свой старинный диалект и особую духовную культуру, является объектом многолетних лингвистических, этнолингвистических и фольклорных исследований. В многочисленных штудиях, посвященных как архаичному родопскому диалекту, на котором здесь до сих пор говорят, так и этнографии и фольклору рупцев, представлена исчерпывающая картина народной культуры в этом районе.

Задачей настоящей публикации, связанной с монографией «Говор Ропки. Родопская грамматика» [Керемидчиева 1993], является краткий обзор истории и демографии области, но прежде всего — описание одноименного диалекта, имеющего исключительно важные особенности, которые объясняют интерес к нему ученых.

I. Географические и историко-демографические сведения об области Ропка

Область Ропка², известная также как Хвойненская котловина, — один из исключительно интересных и важных в культурно-языковом отношении родопских районов. Она находится в северо-восточной части Западных Родоп [География на България 1966: 190–191, 205–206 и сл.] в среднем течении Чепеларской реки. Запертая между хребтом Чернатицей и Радюва-Планиной³, Ропка «помещается как раз в самом центре восточного Рупчоса» [Попконстантинов 1888: 656–657]. В прошлом она была известна также под именем Нижний Рупчос⁴. В складках гор одно за другим расположены села Пáвелско, Хвóйна, Мáлево, Орехово и Студене́ц, самым старым из которых является Павелско.

¹ В болгарской традиции название *Ропка* употребляется с определенным (постпозитивным) артиклем — *Ропката*. При переводе артикль (-*та*) опускается по причине невозможности склонения в русском языке формы с артиклем. — *Прим. перев.*

² На местном диалекте *ропка* означает ‘большая котловина в горах, впадина, яма’.

³ *Радюва планина*, т. е. ‘Радювы горы’. — *Прим. перев.*

⁴ Долен Рупчос (болг.). — *Прим. перев.*

Жителей этой котловины исстари именуют *рупцами*. Как сообщает К. Иречек, в середине XVI в. Вранчич⁵ слышал, что в Пловдиве называют все Родопы *Рупска планина*⁶ [Иречек 1974: 452]. Также К. Иречек отмечает, что словами *рупченци*, *рупци*, *рупалани* и *рупалии* называют всех болгар в Родопах от Перуштицы до Эноса их соседи. Замечательный исследователь и знаток Родоп С. Н. Шишков уточнял, что «центр рупцев (*рупците*, *рупец*, *рупка*, *рупче*) располагается в одной впадине... называемой *Ропката*» [Шишков 1903: 201–202].

По нашему мнению, этимология этого прозвища, долгое время считавшаяся спорной, в настоящее время представляется проясненной. Наличие, например, в окрестностях Смоляна, Хасково, бассейне р. Арды и др. топонимов *Ропката*, *Ропата*, жители которых, однако, сами себя не называют *рупцами*, так же как и их соседи не называют их так, не поддерживает гипотезу некоторых ученых [Балан 1904: 118] о том, что название котловины дало прозвище населению. Направление номинации как раз противоположное: согласно наиболее достоверной этимологии, предложенной акад. Ст. Младеновым, это прозвище и название всей области Рупчос связаны с активным когда-то добыванием руды в Родопской области [Младенов 1941: 194–195]. К сказанному Н. Нелчевым о слове *ропка*, которое «в родопских селах означает выкопанную яму для добычи (сжигания) угля», Ст. Младенов добавляет, что «*рупа* — это та же *ропа* (*ропка*), но более старого типа и что это означает... и *рудиче*⁷, *рудник*... Название *Рупци* (*Рупчос*) напоминает такие названия, как *Рудник*, сёла в окрестностях Велеса, Лерина... или *Рударии*, сёла в окрестностях Кратова и Битола⁸, и *Рударии Шопско*, село в окрестностях Кратова, и др.» [там же].

Следовательно, на основе этих данных мы можем заключить, что название *рупци*, данное местным жителям, отражает то, что их отличает от их соседей, — занятие горным делом, т. е. *рупец* — это ‘рудокоп’ [Керемидчиева 1992: 12].

Достоверность этой этимологии подтверждают и археологические данные. Найденные при раскопках в границах земельных владений сел Павелско, Хвойна, Малеве и Орехово артефакты свидетельствуют о том, что еще фра-

⁵ Антон Вранчич (1504–1573) — австрийский дипломат и путешественник боснийского происхождения. — *Прим. перев.*

⁶ Т. е. Рупские горы. — *Прим. перев.*

⁷ Яма, место, в котором добывалась руда (болг. устар.). — *Прим. перев.*

⁸ Велес, Кратово, Битола — города на территории современной Республики Македонии, Лерин — город в Эгейской Македонии, ныне на территории Греции. — *Прим. перев.*

кийское население добывало здесь руду, содержащую серебро и медь, и производило различные предметы быта, оружие и украшения. После освобождения Болгарии из-под турецкого гнета были открыты и начали разрабатываться свинцово-цинковые месторождения в шахте «Персенк»⁹ (прежнее название «шахта им. царя Асеня»), которая находилась в местности Стóките в границах земельных владений с. Павелско [Попкалинов 1970: 10–11].

Само село **Павелско**, расположенное на правом берегу Чепеларской реки на полпути от Софии до Смоляна на высоте 700 м над уровнем моря, отмечено в болгарском историческом атласе как место, населенное еще в железном веке [Атлас по българска история 1963: 2]. Многочисленные артефакты свидетельствуют о том, что жившие в этих местах фракийцы знали горное дело, производили бронзовые и серебряные изделия и украшения. По утверждению М. Тачевой-Хитовой, из всех неурбанизированных родопских земель только в Павелском обнаруживаются следы городского строительства первых веков римского владычества, которые представляют «основание большого каменного здания, снабженного гипокаустом¹⁰» [Тачева-Хитова 1974: 24].

Местность Селиште (*Селище*) старожилы сегодня считают местом первых поселенцев. В течение нескольких веков около Павелского возникли и исчезли сёла: Ивёрце, Стафуре, Кóсово, Мергелé, Белянце и др.¹¹

Последний очаг сопротивления начавшемуся в 1375 г. османскому нашествию на этих землях — крепость Зареница, остатки которой можно увидеть и поныне недалеко от с. Павелско [Тошкова 1960: 29]. О насильственной исламизации населения в этом крае нет достоверных сведений. Известно лишь, что до XVII в. население всех сел Ропки исповедовало христианство [Василев 1961: 122]. В 1666 г. было разорено ныне не существующее село Добристан, которое находилось между Малевым и Хвойной. Тогда же были заложены существующие ныне сёла этого района (за исключением уже существовавшего к тому времени с. Павелско). Во второй половине XVII в. началась исламизация населения Ропки [там же: 124]. Она не коснулась только Малева, в то время как Павелско, Хвойна и Орехово были исламизированы частично, а Студенец — полностью.

⁹ Название шахты связано с именем горной вершины Персенк в этой части Родоп (Чернатице). — *Прим. перев.*

¹⁰ Отопительная система каналов и труб, проводящих теплый воздух, под полом и в стенах здания; применялась в Древнем Риме. — *Прим. перев.*

¹¹ Подробнее о судьбе этих сел см. [Пашев 1983: 23–28].

С исламизацией Павелского (примерно шестая часть его населения — мусульмане) связано и первое переселение и бегство его жителей. Второе переселение было связано с эпидемией чумы, а третье — с нападением кырджали¹², во время которого село было ограблено и сожжено [Примовски 1973: 132].

В тяжелые годы турецкого гнета рупцы не утратили любви к родине и свободе. После подписания в 1829 г. Адрианопольского мирного договора павелцы вместе с чепеларцами и широколычанами первыми в Рупчосской околии¹³ возводят свою церковь [Маркова 1974: 94]. И по сей день люди рассказывают, как в 1835 г. после весьма драматичных событий (чтобы сэкономить время и соблюсти установленные властью сроки, два дома были разобраны на камни) всего за 40 дней была воздвигнута церковь Вознесения Господня, которая ныне признана памятником культуры.

Предположительно в 1822 г. в Павелском была основана первая келейная школа. После Освобождения (1878 г.) открылись двери и первого дома культуры в селе (1880 г.), а тремя годами позже (в 1883 г.) была открыта и общеобразовательная школа [Георгиев 1980: 16].

Село встретило Освобождение с 260 домами и 1528 жителями, из которых 236 были потомками насильственно исламизированных болгар, а 1278 — христианами. В 1879–1882 и 1912 гг. все болгары-мусульмане переселились в Турцию (Малую Азию) [Примовски 1973: 132; Неделев 1894: 32].

Основным занятием павелчан в прошлом было земледелие, скотоводство и перевозка грузов. Сегодня села Павелского, как и многих болгарских сел, коснулись проблемы, связанные с разгосударствлением земель, безработицей и миграцией, но, несмотря на это, село, в котором проживает 573 человека [ГРАО 2013], остается самым многолюдным в Ропке. После закрытия ряда предприятий взоры многих павелчан обратились к сельскому туризму, для которого здесь существуют прекрасные возможности [Семерджиев 2004: 48–50].

Из многочисленных гипотез о происхождении имени села (от имени первого поселенца Павла, от здешнего названия улитки — *náxle* и др.), по нашему мнению, наибольшего внимания заслуживает гипотеза, связывающая название села с павликианской ересью, с тем, что Павелско было центром

¹² Или кырджали, болг. *кърджали* (истор.) — турецкие солдаты-разбойники, орудовавшие в конце XIX — начале XX в. — *Прим. перев.*

¹³ *Околия* — административно-территориальная единица в Болгарии до 1959 г. — *Прим. перев.*

павликианских поселений (сёла Ивѣрце, Кóсово, Белянце, Алесѣ, Погорѣ и др.) [Георгиев 1980: 16]. В поддержку этой точки зрения говорят и многочисленные сходства между говором Ропки и павликианским диалектом, о котором будет сказано ниже.

Село Хвойна отстоит от Павелского на 9 км и расположено западнее в направлении Нареченски Бани — Смолян, в месте, где Ореховская и Малевская реки впадают в Чепеларскую. Согласно турецким документам, село было основано около 1582 г. жителями отдельно стоящих вблизи этого места хижин и насчитывало 43 дома [Примовски 1973: 129].

Свидетелями истории села являются раскрытые во время археологических раскопок средневековая церковь и некрополь [Джамбов 1966: 26–27], а обнаруженные в его землях монеты из малоазийского города Париона, высеченные в IV в. до н. э., свидетельствуют о торговых контактах в Родопской области [Тачева-Хитова 1974: 15]. Село Хвойна со всеми своими землями входило во владения Бачковского монастыря [Василев 1961: 73].

Село было частично сожжено в 1878 г. после поражения османских войск под Пловдивом. После Освобождения Хвойна на непродолжительное время стала центром Рупчосской околии, пока в 1897 г. управление околией не переместилось в Чепеларе. Хвойненские болгары-мусульмане массово переселились в Малую Азию в 1902 г. [Примовски 1973: 129].

Сегодня Хвойна является административным и хозяйственным центром Хвойненской системы населенных пунктов, что обусловлено прежде всего ее срединным географическим положением. Согласно последним данным, село насчитывает 434 жителя [ГРАО 2013]. Хотя в селе в разное время существовало различное производство, основное занятие населения составляет земледелие — система сел располагает 34 829 арами (сотками) нив и пастбищ [Георгиев 1981: 29].

В окрестностях села наблюдаются буйные заросли можжевельника, с которыми, вероятно, связано и имя села¹⁴ (как говорят местные, имя селу дало огромное можжевельное дерево, росшее около источника Варадѣт) [Примовски 1973: 129].

Село Малев находится в 3,5 км юго-западнее с. Хвойна в направлении с. Орехово. Дома в селе стоят на крутом южном склоне вдоль берегов Малевской реки. Точная дата основания села, как и любого села с древней историей, неизвестна. Предположительно оно возникло в конце XVII в. или в

¹⁴ По-болгарски *хвойна* значит 'можжевельник'. — Прим. перев.

первые десятилетия XVIII в. [Примовски 1973: 130] и являлось войниганским¹⁵ поселением. Во время исламизации жители будущего поселения единственные в Рупчосе избежали трагической судьбы исламизированного населения, поскольку жили на рассеянных маленьких хуторах в местностях Погорё, Марё, Мариново село, Малево и в случае опасности укрывались в лесах.

По преданию, село носит имя своего основателя Малю. 140 жителей села [ГРАО 2013], оставшиеся после активной миграции последних десятилетий, и сегодня занимаются преимущественно земледелием — в селе в среднем приходится более 10 аров (соток) земли на человека — исключительная редкость для родопского региона. Каждый год 15 августа¹⁶ Малево собирает многочисленных гостей на уникальный праздник меда.

Село Орехово расположено на высоте 940 м над уровнем моря в подножии вершины Персенк в 4–5 км западнее с. Малево. Это живописное село в Ропке — дома расположились в форме амфитеатра на левом берегу р. Орешницы один над другим, из-за чего село называют родопским Тырновым.

Об истории основания села свидетельствуют археологические находки и предания¹⁷. Большая часть найденных в местности Равништа́ и в других местах земельных угодий села фрагменты фракийских глиняных сосудов, римские медные монеты и др. относятся к I–II вв. н. э. Обнаружены и остатки римского водопровода, проложенного из местности Задпётковица до нынешнего центра села.

Вероятно, поселение возникло после исламизации, когда население из окрестных хуторов Койлово, Борово, Сёлца, Стофуре, Мехчец и Сухаре, пытаясь спастись, поселилось в местности Рахово. Согласно одному договору о продаже скота, в 1576 г. село уже существовало под именем Рахово [Примовски 1973: 130]. Село переименовано в Орехово в 1885 г.

¹⁵ Войнигане (или войнугане, или войнуки) — немусульманское население Османской империи, обязанное помогать обозной службе и инженерным частям султана во время военных походов и в зимний период. За свою службу войнигане получали право наследовать землю, освобождались от некоторых налогов и обладали формальным статусом «свободных подданных» султана. Институт войниган существовал в Османской империи до 1839 г., а в некоторых болгарских землях сохранялся вплоть до Освобождения (1878 г.). — *Прим. перев.*

¹⁶ На 15 августа в Болгарии приходится Успение Пресвятой Богородицы (но новому стилю). — *Прим. перев.*

¹⁷ В селе находится богатое музейное собрание, созданное краеведом Иваном Пелтековым и включающее местные рукописи, родовые предания, регистры, документы, этнографические материалы, надгробные камни-памятники и др.

В 1890 г. в селе была открыта государственная восьмилетка, в которой в 1891 г. начал преподавать Стою Шишков. Видный родоповед, исследователь, публицист и общественный деятель, он нашел благоприятную почву для своих просветительских идей среди свободолюбивых и любознательных ореховцев. Заложенное им стало теперь традицией и неотъемлемой частью местной духовной жизни: фольклорные группы, театральный коллектив, музейное собрание.

Подобно своим единоверцам, болгары Рупчоса и потомки ореховских болгар, насильственно принявших ислам, поэтапно переселяются в Малую Азию: 200 семей в 1885, 1893, 1904, 1912 гг. В окрестностях села и поныне можно увидеть остатки 18 церквей, монастырей и часовен, сожженных в период исламизации. Не забыта и зловещая история Челевешской пещеры (Чилевешница), в которой была заперта и сожжена большая часть населения села. Среди древних родов, не принявших чужую веру, Янковы, Златковы, Марковы, Черпюковы и др.

Когда-то кормившиеся земледелием, скотоводством, перевозкой и взвешиванием грузов, сегодня ореховцы рассчитывают не только на сельское хозяйство, но и на развитие туризма, который может спасти село от затронувшей его миграции и от постепенного исчезновения (согласно [ГРАО 2013], число его жителей 175 человек). В непосредственной близости от села находятся туристические объекты «Персенк» и «Кабата» и ведется активное строительство дач и турбаз.

Маленькое село **Студенец** сегодня почти полностью исчезло в результате миграции его жителей — число жителей едва насчитывает два десятка [ГРАО 2013].

В период насильственной исламизации всё население села, старое название которое Владиково, приняло ислам. В 1912 г. это, коренное, население переселяется в Турцию и на его место заселяются переселенцы из Малева и Чокманова, диалект которых не может считаться презентативным для Ропки. Поэтому в статье не приводится диалектный материал из с. Студенец.

II. Языковые, фольклорные и этнографические материалы о Ропке

В значительной степени диалект Ропки до сегодняшнего дня сохранился в своем древнем виде, и неслучайно Л. Милетич начинает свое исследование родопских говоров именно с его пространного описания [Miletič 1912: 27–72].

Любопытно, что именно с публикации образцов говора Ропки «в болгарском языкознании заговорили о “рупских говорах”, а впоследствии появился и термин “родопское наречие”» [Балан 1904: 112]. Впервые он был употреб-

лен в статье знаменитого деятеля Болгарского возрождения П. Р. Славейкова «Рупское и рупаланское болгарское население и наречие» в пловдивском журнале «Наука» (II, 1882, № 5, с. 463–473), в приложении к которой было опубликовано несколько народных песен из сел Хвойна и Павелско, Рупчос и Широка-Лька Ахычелебийского (ныне Смолянского) района. Позже П. Сырку в работе «Рупалане или рупцы: Заметка по болгарской диалектологии» (Филологические записки. Воронеж, 1883) рассмотрел важнейшие особенности этого болгарского наречия.

Самые многочисленные этнографические и фольклорные материалы из этой области (обычаи, песни, сказки, заговоры, верования, пословицы, названия местностей и др.) издал С. Н. Шишков в подготовленных им родопских изданиях «Славиеви гори» («Славиевы леса») и «Родопски напредък» («Родопский прогресс»). С. Н. Шишков опубликовал и серию «Языковых заметок по рупскому говору в Родобах»¹⁸.

Помимо вышеупомянутого исследования Л. Милетича, только что переведенного на болгарский язык с немецкого [Милетич 2013: 50–94], существует вышедшая относительно недавно монография «Говор Ропки. Родопская грамматика» [Керемидчиева 1993], в которой представлено полное описание грамматики говора на основе материалов, собранных автором лично во время полевых исследований и представляющих характерные фонетические, морфологические, акцентологические и синтаксические особенности, на основании которых можно говорить об особом месте этого самобытного родопского говора в системе болгарских диалектов. По большей части предлагаемая здесь лингвистическая характеристика говора области опирается на эту работу, а также на вышедшие в последнее время исследования.

В 2002 г. в результате объединения многолетних усилий местных энтузиастов и профессионалов появился сборник «Народные песни из Нижнего Рупчоса», составленный родопчанином Георгием Вулджевым [Вулджев 2002]. Сборник, который по праву может быть назван «антологией народной песни Нижнего Рупчоса», включает несколько сотен различных по жанру песен, которые представляют оригинальную песенную традицию этой области. Песни, отобранные и опубликованные на высоком профессиональном уровне, по большей части уникальны не только по своему характеру, но и потому, что некоторые из них являются единственными зафиксированными и неизвестными до сих пор образцами уже исчезающего, к сожалению, искусства. Публикация песен и диалектологических исследований из этого региона, к

¹⁸ Полную библиографию этих материалов см. в [Керемидчиева 1993: 14–16].

которым прилагается и уже готовый большой словарь говора Ропки, на практике позволяет утверждать, что можно говорить о целостном представлении богатой лингвистической и духовной культуры этого региона Родоп, чем не могут похвастаться многие наши области.

III. Границы и общая характеристика говора Ропки и его место среди остальных родопских говоров

В предыдущих публикациях данный диалект фигурировал не только под названием «говор Ропки» [Miletič 1912: 27–72; Младенов 1979: 101], но и также как «хвойненский говор» [Стойков 1968: 92–93]. По нашему мнению, название «хвойненский говор», отражающее административное деление, является не очень точным, так как поддиалект села Хвойна, старейшего поселения района, является относительно новым и, кроме того, в наименьшей степени сохранил старинную диалектную систему Ропки, больше всего подвергнувшись инновационным языковым процессам. Поэтому, по нашему мнению, более корректно называть диалект по области, в которой он распространен, т. е. на основе географического критерия, — говор Ропки.

Ст. Младенов [Младенов 1979: 351] относит диалект к истинным родопским говорам, при этом к самым архаичным диалектам области, которые всё еще сохраняют древний «ер» непроясненным. Именно этот фонетический рефлекс является релевантным признаком при определении характера и границ говора. На восток от Ропки естественным продолжением этого диалекта является восточнорупский хасковский говор, на юге диалект граничит со смолянским (центральнородопским) говором. На западе ближе всего к нему батакский диалект. Много общих черт отмечается у говора Ропки с западнорупским гоцеделчевским диалектом, что объясняется их географической близостью, в отличие от других родопских говоров, которые сохраняют неизменный характер «еров», восходящих к ж и џ [Мирчев 1936: 7]. На севере диалект Ропки связан с павликианским говором, который, в сущности, является его архаичным ответвлением. Отнесение этого севернородопского диалекта к среднерупским говорам основывается на слишком широкой трактовке понятия «рупские говоры»¹⁹ при определении его границ и характера.

¹⁹ Согласно Ст. Младенову [Младенов 1979: 349–350], ареал юго-восточноболгарских говоров, который может быть назван шире ареалом рупских говоров, включает родопские говоры, которые находятся в его центре, и остальные (на востоке и западе) рупские диалекты. То есть понятие «рупские говоры», по Младенову, шире, чем понятие «родопские говоры».

Определение диалекта как ъ-диалекта в Родопской области объединяет его с батакским говором, с павликианским диалектом (сёла Житница, Дуванлии, Калояново, Секирово, Генерал-Николаево, Белозем, Миромир севернее и северо-восточнее Пловдива) и со златоградским говором. Непроясненный «ер» сохраняется и в диалектах окружающих Ропку населенных пунктов Девоб, Кбсово, Наречен, Югово, Добралык (*Добралык*), Орешец.

Диалект Ропки характеризуют и следующие не менее важные черты.

А. В области фонологии

Фонологическая система диалекта — восточноболгарского рупского типа. Ударный вокализм можно представить в виде треугольника, который образуют шесть гласных фонем: *a, o, y, u, e* и *ѐ*. Как было отмечено выше, именно это широкое произношение звука, посредством которого реализуется фонема *ѐ*, является типологизирующей особенностью диалекта. В отличие от литературной реализации фонемы *ѐ* в говоре Ропки *ѐ* характеризует бóльшая степень раствора. Звук, посредством которого реализуется основной вариант фонемы (в сильной позиции — под ударением после твердого согласного), близок к *a*: *ѐгъл 'ч'е* 'уголок', *ѐлкам* 'икать', *ѐрл'е* 'сопли'; *алтѐн* 'монета', *бакѐр* 'медь', *клѐбу* 'клубок', *кѐртучина* 'кротовая нора', *лѐшку* 'месяц апрель', *ж'ивинкѐ* 'животинка', *пъл'н'инѐ* 'полная луна', *урдѐ* 'творог', *цал'н'инѐ* 'целина, нераспаханное поле' и др.

Диалекты, сохраняющие широкое произношение гласного *ѐ*, встречаются в окрестностях Смоляна (Виєво, Вырбина), Мадана (Вылчан дол), в бассейне реки Арды (Лыджа) и др., но в этих говорах в силу специфики их фонологических систем фонема *ѐ* является неопределенной, так как не коррелирует с фонемой *a* [Кочев 1983: 86; Керемидчиева 1988: 162–168].

Под ударением после мягкого согласного отмечаются несколько позиционных вариантов, так как сильная позиция утрачивается: *'ѐ, ѐ, e: братуч'ѐт // братуч'ѐт // братуч'ѐт* 'двоюродный брат', *л'ѐшта // л'ѐшта // л'ѐшта* 'чечевица', *ч'ѐду // ч'ѐду // ч'ѐду* 'чадо, ребенок' и др. Тенденция произношения *ѐ* после мягких согласных как *e*, близкое к *ѐ* (звук, средний между *e* и *ѐ*, но более близкий к *ѐ*), является современным процессом, который свидетельствует о происходящих изменениях в диалектной системе; такое произношение отмечается чаще всего в речи среднего и молодого поколений: *дл'ѐгу // дл'ѐгу // дл'ѐгу* 'долго', *уп'ѐнату* 'натянута' // *нап'ѐнах са* '(я) натужился' // *сп'ѐвам* '(я) торможу, треножу (лошадь)' и др.

В безударной позиции варианты фонемы *ѐ* многочисленны и зависят от качества предыдущего согласного. После твердого согласного встречаются

два варианта: *ъ* и реже *а* (полуредуцированное *а*): *зъзъбица* ‘болезнь десен у коней’ (ср. *зъп* ‘зуб’), *въшиѳ* ‘вшивый’ (ср. *въшка* ‘вошь’); *абѳж’ий* ‘производитель плотной шерстяной ткани’ (ср. *абъ* ‘плотная шерстяная ткань’) и др.

После мягкого согласного фонема *ъ* реализуется как *’ъ*, *е* и *е*: *дл’ъгарана* ‘высокая женщина’, *дл’егнат*, *дл’егнатку* ‘долговато’, *м’ѳсутсна н’ед’ел’е* ‘мясопустная неделя’, *л’екуумник* ‘глупый человек’ и др.

Специфической особенностью консонантизма является большое число палатализованных согласных фонем. Интересный факт, который не наблюдается ни в литературном языке, ни в наших западных и северо-восточных диалектах, — это большее число мягких согласных (17), чем твердых (16).

В говоре Ропки перед передними гласными обнаруживаются сильно смягченные согласные: *п’етъл* ‘петух’, *п’уса* ‘крупный узор на коврике’, *удгор’е* ‘сверху’, *пр’ин’исат* ‘приносят’, *Л’енч’е* ‘Леночка’ и др. Несмотря на то, что эта мягкость не имеет фонологической значимости [Попова 1984: 206–211] в позиции нейтрализации по твердости-мягкости, в диалектных примерах мы ее специально отмечаем, поскольку констатация сильной позиционной мягкости согласных перед передними гласными *е* и *и* в этом родопском диалекте особенно важна для фонологической характеристики болгарской языковой территории, так как она обнаруживается в сравнительно небольшом числе говоров (некоторые родопские и другие рупские).

Другой особенностью консонантизма является отсутствие в системе фонем *ѳ* (дж), *s* (дз) и *х*: *ж’ѳфа* ‘лаять отрывисто (о собаке)’, *ж’ѳба* ‘карман’, *дамаж’ана* ‘большая оплетеная бутылка’; *бързам* ‘спешить’; *майка* ‘кукурузный початок с зернами’, *ѳпка* ‘кусочек (пищи)’ и др. Случаи гиперкоррекции типа *хагъл* ‘большой загон для овец за селом’, *харал* ‘мешок, в два раза больший, чем обыкновенный’ и др. красноречиво говорят о том, что фонема *х* нехарактерна для традиционной системы диалекта и что она появляется в ней в наши дни. Подобно многим родопским диалектам, здесь артикуляция *х* (насколько она встречается) имеет фарингальный (горловой) характер.

Б. Наиболее важные рефлексy древнеболгарских гласных

1. Современные рефлексy древнеболгарских *ѳ*, *а*, *ъ* и *ь* в наибольшей степени отличают диалект Ропки от остальных родопских диалектов. Совпадение четырех древнеболгарских гласных в одном, как хорошо известно, — самая характерная черта, объединяющая все родопские говоры. Но в то время как остальные диалекты Родопской области на месте указанных древнеболгарских гласных имеют в целом рефлекс *о*, в говоре Ропки под ударением на месте *ѳ*, *а*, *ъ* и *ь* появляется непроясненный еровый гласный. Как уже

было сказано, его характеризует широкий растров (особенно в речи информантов страшого и среднего поколения): *кѣшта* ‘дом’, *дѣждувник* ‘саламандра’, *гѣбнува* ‘подходить (о тесте)’. Когда ѣ является рефлексом древнеболг. е и ь, различима мягкость предыдущего согласного: *гл’ѣдам* ‘смотрю’, *л’ѣсну* ‘легко’, *П’ѣтка* ‘Петка (имя)’ и др.

2. Из современных рефлексов древнеболгарских гласных особенного внимания заслуживают рефлексы древнеболгарского гласного ѣ, так как именно он претерпел самые серьезные изменения в говоре. В то время как век назад Л. Милетић [Miletić 1912: 31–32] отмечал в своих записях в качестве единственного рефлекса «ятя» независимо от последующего слога только *ä* (т. е. очень широкое произношение, которое в современных записях фиксируется как *ê*), а для *’a* указывал, что он характерен преимущественно для говора села Орехово, то сегодня можно услышать только новое *’a*, а перед слогом с мягким согласным даже *e*, что является результатом внутридиалектного развития и влияния соседних нерупских говоров: *ср’äда* ‘среда’, *мл’äку* ‘молоко’, *пур’äс* ‘северный ветер’, *б’äда* ‘вина’, *л’äф* ‘загон для скота’; *б’äли* ‘белые’, *зув’än’е* ‘говение’; *вр’ëm’е* ‘время, погода’, *Ч’ил’ев’еш’н’ица*, *с’ëm’е* ‘семья’, *чил’èч’к’è* ‘зеница’, *ср’äштам* ‘встречаю’ и *ср’èшту* ‘напротив’ и др. Полумодуляция при произнесении «ятя» требует наличия форм с *’a* перед твердым согласным или ударного слога. Если таких форм в говоре нет, то ѣ переходит в *e*, самый частотный рефлекс ѣ в безударной позиции, т. е.: *мл’äку* ‘молоко’, *гур’äлка* ‘огарок’, *л’äхи* ‘грядки’, *забл’äтн’ик* ‘рассеянный человек’, *зул’äми* ‘большие’, но: *с’èнк’è* ‘тень’, *м’ès’еу* и др. Очень мало болгарских говоров имеют такое оригинальное двуфонемное сложное чередование (например, с. Настан в окрестностях Девина).

Все эти рефлексы древнеболгарского «ятя» в говоре Ропки свидетельствуют о нарушенном единстве его рефлексации и подтверждают вывод К. Мирчева о том, что уже «вряд ли существует юго-восточный болгарский говор, для которого без исключений соблюдается правило, что древнеболг. ѣ произносится как *ä* (resp. *’a*) независимо от ударения и характера следующего слога» [Мирчев 1936: 23].

В системе глаголов под ударением говор Ропки имеет один весьма своеобразный рефлекс *и* древнеболгарского ѣ, который объединяет его с некоторыми восточномакедонскими, гоцделчевским, пештерским и др. диалектами: *кл’ийе* ‘тлеет’ — *Сäму кл’ийе òгън’ет*, *на гур’и*, *на сь фäшта* [Только тлеет костер, не горит, не занимается]; *бл’ийе* ‘блеет’ — *Йäгн’ету бл’ийе* [Ягненок BLEET]; *гр’ийе* — *Слèнцету гр’ийе* [Солнце греет]; *зув’ийем* ‘говую’, *узр’ийе*

‘созреет’, *нагр’ийе са* ‘нагреется’, *с’ийе* ‘сеет’ и др. Из нескольких существующих гипотез, объясняющих причины и характер этого явления, наибольшего внимания, по нашему мнению, заслуживает объяснение К. Мирчева [Мирчев 1936: 95–96], который видит в этих формах своеобразные итеративы. Некоторые из этих итеративов восходят к древнеболгарским формам: *смиати са*, *зиати*, *лиати* (*смъѣж са*, *зъѣж*, *лъѣж*), а другие, которые не принадлежали к группе на *-ѣж*, перешли в эту группу по аналогии еще в древнеболгарский период. Примеры новых глагольных форм, заимствованных в диалект Ропки, в которых на месте *'а* находим *и*: *разбул’ийе са* ‘разболеется’, *забремен’ийе* ‘забеременеет’ и др., — говорят в пользу гипотезы о возникновении этого явления по аналогии.

3. Для сегодняшнего состояния говора Ропки нехарактерно изменение гласного *а* после мягких согласных или перед слогом с передним гласным или мягким согласным: *ж’аба* — *ж’аби*, *уж’ар’и* ‘обожгла (о крапиве)’, *йа-р’ина* ‘поярок (шерсть)’, *пол’ана* — *пол’ани*, *пийав’ица* ‘пиявка’, *ч’ай*. Наблюдающееся во многих случаях чередование *а* // *е* лексически обусловлено (образуются новые лексемы): *йалув’ица* ‘бесплодная женщина’ — *йелувица* ‘неплодородная почва’. Редкие примеры этого чередования являются реликтами прошлого состояния диалекта: *йед’иву* ‘еда’, *йер’еб’ица* ‘куропатка’, *йеш’т’е* ‘ешьте’ и *куч’ен* ‘свекла’.

Отсутствие перехода *а* в *е* после палатальных четко отделяет говор Ропки от соседних родопских диалектов, в которых этот переход имеет закономерный характер: *жаба* — *жеби*, *офчар* — *офчери* ‘пастух — пастухи овец’, *пол’ана* — *полени*, *чей* ‘чай’ и пр.

4. Диалект Ропки в полной мере отражает специфичную болгарскую особенность в отношении праславянских сочетаний *tj, *dj, *kt, *st, *skj, реализующихся в качестве рефлексов *шт*, *жд*: *л’ѣшта* ‘чечевича’, *нѣшт’а* ‘ночь, ночью’, *п’ѣштурса* ‘пещера’, *дѣшт’ер’е* ‘дочь’, *ср’аштам* ‘встречаю’; *сажд’е* ‘сажа’, *дѣждувн’ик* ‘саламандра’, *зув’ежду йад’ен’е* ‘много еды, обильная пища’, *ружд’елна* ‘родная’ и др.

Достаточное число примеров дают и другие рефлексы: *ошк’у* ‘еще’ (литер. *оше*), *сношка* ‘вчера вечером’ (литер. *снощи*), *гашки* ‘штаны’ (литер. *гащи*); *в’ежга* ‘бровь’ (литер. *вежда*), *радам* ‘рожать’ (литер. *раждам*), *ч’уз-да* ‘чужая’ (литер. *чужда*) и др.

Формант будущего времени в с. Павелско — *ш’е* // *ш’е*, в остальных селах — *ж’ъ* // *ж’е* // *ж’е*.

В. В области морфологии отмечаются следующие наиболее характерные особенности.

1. Наличие тройной членной формы при существительных, прилагательных, числительных и местоимениях: *главѣса, главѣна, главѣта* ‘голова’; *младѣс, младѣн, младѣт* ‘молодой’; *тр’йсе, тр’йн’е, тр’йт’е* ‘три’; *мѣса, мѣна, мѣта* ‘моя’. Морфемы членной формы, прибавляемые к неопределенной форме, происходят от древних указательных местоимений *сь, си, се; онъ, она, оно; тъ, та, то*. Наличием тройного определенного артикля говор Ропки корреспондирует со смолянским, широколыкским и со многими диалектами кырджалийского региона. Как известно, ряду юго-западноболгарских говоров (Прилеп, Охрид, Битола, Дебыр, Кичево, Струга, Ресен, Тетово, Струмица, Галичник) [Цонев 1934: 510–511], а также и некоторым северозападным говорам известен тройной определенный артикль с формами *-ов, -он, -от: човѣков, човѣкон, човѣкот* ‘человек’. Следовательно, в системе детерминации говор Ропки сохраняет архаичную болгарскую особенность [Гъльбов 1962: 64].

Е. Каневска-Николова в своем фундаментальном труде, посвященном тройной членной форме в родопских говорах [Каневска-Николова 2006], не только подытоживает и корректирует предыдущие точки зрения (в том числе [Керемиджиева 1993: 158, 16]) на причины, порождающие необходимость тройной детерминации, и законы, которыми продиктован выбор той или иной членной формы, но и предлагает объяснение причин этого выбора. Исследование диалектных текстов говора Ропки не может объяснить предпочтение одной членной формы другой и подтверждает, говоря кратко, вывод, что «выбор одной из трех членных морфем при конкретном общении зависит от множества внеязыковых (ситуативных) и внутриязыковых факторов» [Каневска-Николова 2006: 16].

Большое значение имеет и то обстоятельство, что в диалекте встречаются (относительно часто в поддиалекте с. Орехово) и членные формы без согласного. Это явление является скорее результатом развития внутрдиалектных процессов, нежели литературного влияния. Более важна здесь констатация параллельного существования в одном говоре полной (тройной) и неполной членной формы м. р. ед. ч. (*л’абѣс, л’абѣн и л’абѣт* ‘хлеб’ наряду с *л’абѣ*), так как оба типа членной формы (полная и неполная), насколько известно из диалектологических исследований, обнаруживаются только в отдельных пунктах [БДА 1964: карты 152, 153, 154; БДА 1966: карты 169, 170, 171, 172, 175; БДА 1975: карты 171; БДА 1981: карта 222; Иванов 1972: карты 81, 82, 83]. Этот факт в говоре Ропки корректирует вывод, что «сокращенная членная

форма в своей массе представлена только в говорах, которым неизвестна тройная членная форма» [Гъльбов 1979: 116].

Факт, что нарушена «тесная» и «глубокая связь между полной членной формой и тройной членной формой» [Гъльбов 1979: 117], свидетельствует о том, что с функционально-семантической точки зрения в диалекте Ропки форманты тройной детерминации действительно не имеют семантического признака «строгая локализация в пространстве»: *Л'а̀бъс ш'е гу сч'екам, н'е-ма да гу р'еж'ем* [Хлеб поломаю, не буду его резать]; *На бакъ̀рън са сл'ива кал'айет* [С медной посуды стирается покрытие оловом (которым лудят медь)]; *Млад'ит'е фатат къ̀рстън* [Молодые вылавливают крест (на Богоявление)]; *Тò расту̀в̀ар'ил кòш'ув'ен'е* [Он сгрузил корзины]; *Зас̀ит'уват ми са уч'ин-к'ит'е* [У меня глаза словно пеленой заволакивает (плохо вижу)]; *Гà̀ ие ст̀ара кр̀астав'ицата, тà̀ гòркнува* [Это старый огурец и горький]; *И утам нас̀ет-н'е н'е душ'ъл таласъминь* [И оттуда в конце концов не пришел «таласым» (мифическое существо; вампир)].

2. Для говора Ропки характерно одно, можно сказать, экзотическое морфологическое явление, на которое мы уже обращали внимание в другой публикации [Керемидчиева 1982]. Так как оно ярко характеризует диалектную морфологическую систему, здесь мы только коротко упомянем его и приведем несколько примеров, которые демонстрируют полное смешение в системе рода существительных и прилагательных, местоимений и причастий в предикативном употреблении: *Л'ел' т'и П'ет'у си б'еш'е ж'иф дит'е* [Твоя тетя Петя была еще жива (букв. 'жив')]; *Л'ел' т'и Й̀ану — бòг да гу прòст'и!* [Твоя тетя Яна — пусть земля ей (букв. 'ему') будет пухом!]; *Има ад'ин ба̀б Д'ел'у — тò ш'е ти кàж'е млòгу р̀а̀бути* [Есть одна (букв. 'один') баба Деля — она (букв. 'он') тебе расскажет много всего]; *Кàк ти Мар̀ийу ие бòлън ут сър̀це* [Твоя старшая сестра Мария — сердечная больная (букв. 'больной')]. И даже: *Д'ел'у ие т'ешък — ш'е р̀а̀да!* [Деля беременна (букв. 'беременный') — будет рожать!]

Причины этой своего рода унификации в диалекте (опрощение некоторых систем в результате полного перенесения функций одной формы на другую) следует искать в изменениях, произошедших в именной системе. Разрушение системы корреляции по роду прежде всего при местоимениях 3 л. ед. ч. м. и ср. р. в определенных условиях влечет за собой видоизменения всей системы местоимений, а это, в свою очередь, обуславливает изменения в грамматической системе. Подобно большинству родопских диалектов, в данном диалекте также налицо вытеснение формы м. р. при местоимении

3 л. ед. ч. той формой ср. р. того же местоимения — *то*: *Имали сме ад'ин д'аду Марку и то нам ѝе бил д'аду. И то са а п'енс'унирал прул'етка* [У нас был один дед Марко, и он был нашим дедом. И он ушел на пенсию этой весной].

Изоглоссы этого явления проходят через обширный ареал от окрестностей Русе и Свиштова через район Новой Загоры и Харманли до района Веллинграда и Гоце-Делчева и др. [БДА 1964: карта 162; БДА 1966: карта 177; БДА 1975: карта 185]. Исследователи, ищущие причины выравнивания форм мужского и среднего рода при местоимении 3 л. в именительном падеже, предлагают фонетические или морфологические обоснования, см., например, [Попгеоргиев 1907: 438; Мирчев 1936: 74; Христов 1956: 200; Бояджиев 1962: 289–292; Китанова 1981: 55–57 и др.]. По нашему мнению, одну из причин подобного явления следует искать в расширении функций *л*-причастия, что приводит к предпочтению форм среднего рода. Весьма вероятно, что предпочтение в говоре форм среднего рода является решающим для замещения форм женского рода формами среднего рода и отсюда — формами мужского рода. Иными словами, существование типично рупских конструкций типа *Аднò вр'ем'е ѝе ѝмалу ад'ин мъш* [Когда-то жил один мужик] должны обуславливать появление смешения типа: *Тà си б'е нàлу абанж'ий и са уж'èнилу ф ад'ин запъдън край — запъдилу са* [Она себе нашла (букв. 'нашло') иноземца, чужака, и вышла замуж (букв. 'вышло замуж') [и уехала] в один далекий край — отдалилась (букв. 'отдалилось')].

Следует принимать во внимание и «языковые ассоциации главным образом на основе формальной или семасиологической близости», которая, по мнению Ст. Младенова, «является важнейшей причиной изменения грамматического рода» [Младенов 1907: 76]. Важно отметить, что смешение грамматических родов в говоре Ропки имеет место только в конструкциях, содержащих имена лиц. Поэтому можно говорить об употреблении имен женского рода по аналогии с редуцированными (редукция часто доходит до элизии) собственными именами мужского рода и терминами родства: *Бàт Анг'ел на ѝè глàдън за имòт'* [Старший по возрасту (уважительное именование) Ангел не жаден до наживы]. Фонетические изменения, коснувшиеся женских собственных имен, привели к тому, что их форма воспринимается как форма м. р.: *Збйраха анàй маалъ Трандàфйла Гйч'уска, П'ан'у, Дàн'у, Сòфа, та пуйàха* [Собирали тот квартал Трандафила Гичуска, Пяна, Даня, Софа и пели].

Следовательно, причины этого явления — фономорфологические и обусловлены существованием в диалекте смешения родов: мужского и сред-

него, с одной стороны, и женского и мужского — с другой. Получившиеся в результате фонетических изменений оканчивающиеся в м. р. на *-o* /*-u* имена ж. р. начинают восприниматься как имена м. р., т. е. доминирующего в сознании говорящего грамматического, а не биологического рода (пола). Поэтому и прилагательные, поясняющие такие существительные, согласуются с ними в роде. Использование унифицированных форм является относительно новым явлением и обнаруживается в речи как старшего, так и молодого поколения.

3. Как архаичный родопский диалект говор Ропки сохранил до сегодняшнего дня остатки падежей, инфинитива, супина.

В целом в говоре преобладает общий, агломеративный падеж, который встречается в собственных и нарицательных именах м. р. и местоимениях м. р.: *В'икам на татка* [Говорю папе]; *И нам'ира д'ад'е Кол'е ф кърч'мата* [И находит деда Колё в корчме]; *Ч'ахаха н'ега* [(Они) ждали его]. Примеры дательного падежа более редки: *С'ак'иму д'алба стор'иха пу ш'ин'ек б'ал'и грoш'ув'е* [Каждому в наследство дали по кадушке белых (серебряных) монет] (народная песня).

При исследовании диалекта не были зарегистрированы известные из более ранних публикаций случаи склонения членной формы типа: *П'етруму* [(этому) Петру]; *ч'ел'екуму* [(этому) человеку]; *саа ѝе Стуйёному кьшита* [вот это дом Стояна]. Только самые пожилые информанты смогли вспомнить, что их родители употребляли выражения типа: *Дай т'ел'цес'ем с'ану да тур'им* [Дай теленку сена положу]; *Дай д'ет'есуму да ланн'е* [Дай ребенку поесть].

Однако в наречиях сохраняются лексикализованные формы местного и творительного падежа — не только общebolгарские *гор'е* 'наверху', *зим'е* 'зимой', *л'ет'е* 'летом', но и *д'анкум* 'крадучись, подстерегая': *Мак'е хи* (коровы) *б'еш'е такава* — *д'анкум ш'е гл'еда да та ѝахн'е и ш'е та сп'ит'и* 'смачка' *кату н'ишту* [Мать ее (коровы) была такой — будет тебя подстерегать, чтобы свалить и раздавить как нечего делать]; *б'еж'еишк'ум* 'бегом', *търкал'ум* 'кувырком (букв. 'валяясь') — *С'ич'к'у б'ага б'ежеишк'ум, а пък попът — търкал'ум* [Всё бегаёт бегом, а поп — кувырком].

Регулярно употребляется сокращенный инфинитив в отрицательно-императивных конструкциях с глагольной формой *намò/н'емò*: *Намò вика* [Не кричи (не смей кричать)]; *Намò спи* [Не спи]; *Намò р'ука* [Не зови] и др.

Как и во многих рупских говорах, здесь сохраняются старые формы супина, которые употребляются поныне, причем не только в отрицательных, но и в утвердительных конструкциях: *в'ид'ет ѝе* [видно]; *ч'ут ѝе* [слышно];

pòзнат ìе [известно]: *Ей та̀а к̀̀шита — то̀ ìе в'ид'ет* [Вон этот дом — его видно]; *Св'ìр'и м̀̀зика, ама на ìе ч'ут* [Играет музыка, только не слышно]; *Ам да са изр̀̀каш, ч'ут ìе* [Ну если крикнешь, будет слышно]; *Аку ìе ìстина, ит'а да ìе п̀̀знат (че е намерила пари)* [Если это правда, по ней будет видно, (что она нашла деньги)].

4. Отсутствие *ì* в формах 2 л. ед. ч. и 2 л. мн. ч. повелительного наклонения: *ìспи — ìсп'ит'е* [выпей — выпейте], *р̀̀ка — р̀̀кат'е* [позови — позовите] и пр. является закономерной морфологической чертой диалекта.

Г. Наиболее важные акцентологические особенности:

а) Ударение на корне в ед. и мн. ч. существительных, употребленных без членной формы, и имен ж. р., оканчивающихся на гласный: *к̀̀за 'коза' — к̀̀зи, б̀̀рада 'борода' — б̀̀ради, г̀̀лава 'голова' — г̀̀лави*;

б) Инициальное ударение в префиксальных глаголах: *д̀̀н'еса 'принесу', ìз̀̀м 'сьем', на̀пур'е 'наколю', д̀̀кара 'довезет' и др.*;

в) Инициальное ударение в формах повелительного наклонения: *п̀̀рука — п̀̀рукат'е* [позови — позовите], *м̀̀л'ч'и — м̀̀л'ч'ет'е* [молчи — молчите] и пр.

Д. Характернейшей синтаксической особенностью является отсутствие удвоенного дополнения (местоименной редупликации) в некоторых случаях: *М'ен'е са прав'и, ч'е ì ч'есна ж'ен̀̀а* [Мне кажется, что она честная женщина]; *Т'еб'е то̀плу ли ìе?* [Тебе тепло?].

Е. На диахронном срезе **на лексическом уровне** обнаруживаются множество архаичных слов, регулярно употребляемых информантами всех поколений. В силу ограниченности объема работы мы не можем указать здесь даже малой части этих слов, как, например: *пр'иг̀̀р̀шита* '1. Горсть; 2. Пригоршня (мера, которой измеряется горсть) (древнеболг. *грьеть*), от которых происходят слова *г̀̀рсн'ица* 'сноп конопли', мн. *г̀̀рсн'ици*: *С'а̀вахме кунд̀̀п̀л'и и кату ст̀̀ан'е ну П'етр̀̀дв'ен и в̀̀р̀зувам'е г̀̀рсн'ици* [Мы сеяли коноплю и после Петрова дня [срезали и] вязали снопы конопли]; *в̀̀рс* 'возраст' — *Адн̀̀ в̀̀рс см'е с н'ега* [Мы с ним одного возраста]; *пр'ист̀̀ав'ем* 'кладу, ставлю'; *л'аф* 'загон для скота', *сул'илу* 'маленькие деревянные ясли в хлеву, в которые кладут соль и мелкий фураж для овец' и мн. др. В других словах изумляет невероятная образность и языковое чувство народа: *бл'ест̀̀унка* 'светлячок', *л'ед̀̀унка* 'сосулька', *гул̀̀ач'е* 'неоперившийся птенец', *зас̀̀ит'ен'и д̀̀чи* 'глаза, которые плохо видят (словно в тумане)', *на̀гр'еф сл̀̀енце* 'время, когда солнце освещает в том числе самую низкую часть гор'. Это относится и к относительно новым словам, отражающим новые реалии: *м̀̀мн'ик*

‘бюстгальтер’ (в говоре *мама* имеет значение ‘женская грудь’), *стунан’ёрка* ‘учащаяся сельскохозяйственного училища’, *ш’уш’т’арн’ик* ‘грузовик-мусоровоз’ и мн. др. Без преувеличения можно сказать, что старинный диалект Ропки обладает бесценным для славистической науки богатством, большая часть которого собрана в подготовленном для публикации словаре говора Ропки.

IV. Внутридиалектные различия

Несмотря на то, что говор Ропки представляет собой диалект четырех сел, он имеет целостный характер. Естественно существующие внутридиалектные отличия не столь значительны, чтобы требовалось специальное изучение каждого из указанных населенных пунктов, на чем настаивает, например, А. Примовский, по мнению которого «наречие ореховцев отличается от говора павелцев, хвойнцев, малевцев» и «заслуживает отдельного изучения» [Примовски 1973: 130]. Поэтому, по нашему мнению, при указании дифференциальных черт более корректно использовать термины *поддиалект* и *подсистема* в границах единой диалектной системы Ропки.

1. Например, в области фонетики поддиалекты отдельных населенных пунктов различаются главным образом степенью сохранности некогда существовавшей мягкости в конце слова. В то время как для диалектной подсистемы с. Павелско (П.) отсутствие мягкости представляет единичные исключения, т. е. почти всегда будет *васу́л’* ‘фасоль’, *кон’* ‘конь’, *сол’* ‘соль’, *сапу́н’* ‘мыло’, а в поддиалектах Орехова (О.) и Малева (М.) наблюдается значительное ослабление мягкости: *васу́л’* и *васу́л, сол’* и *сол*, то в относительно более новом поддиалекте Хвойны (Х.) она уже полностью утратилась: *сол, сапу́н, кон* и др.

2. О различии формального облика формантов будущего времени уже говорилось выше. Другим характерным морфологическим отличием является существование удвоенных форм причастий прошедшего времени совершенного вида в Х., М. и О., в то время как в П. они абсолютно отсутствуют (в отличие от старого состояния говора), т. е.: *р’екла̀, р’екло̀, р’екл’и* ‘сказал’; *душла̀* ‘пришла’, *ут’ишла̀* ‘ушла’ для П. и *рекла̀ла, р’екло̀ло, р’екл’ил’и, душл’ил’и, утишл’ил’и* для остальных сел: *И р’аката билала гул’ама* [И река была большая]; *И ут’ишла̀ла, та са пукач’ила на дървону* [И ушла да залезла на дерево].

3. Лексические различия сводятся к отдельным словам. Например, ‘изделие из теста, испеченное в плоскодонной глиняной сковородке’ в П. назы-

вают *марудник*, мн. ч. *марудники*, а в остальных селах — *катмъ*, мн. ч. *катми*. Литературному болг. *викам*, *повиквам някого да дойде* ‘звать, позвать кого-либо (чтобы подошел)’ в О. соответствует *викам*, а в других селах — *рукам*. В П. и О. ‘первое молоко от только что отелившейся коровы’ называют *с’ара*, а в Х. и М. — *кулàстра*. Для ‘испеченного в плоскодонной глиняной сковородке слоеного пирога с овощной начинкой’ имеются следующие названия: *ругàтн’ик* в П., Х. и М. vs. гипокористичной формы этого же названия — *гàч’у* в О., как и ‘маленькие нераспределенные шарики в пряже’ — *пънгул’ки* в П. и *пърпул’ки* в других селах.

В качестве обобщения можно систематизировать черты этого юго-восточнoболгарского говора, которые в принципе считаются имманентными для западнoболгарских говоров, как, например: 1. Наличие непроясненного ерoвого гласного: *дъш*, *дън*; 2. Наличие морфологического форманта *-м* в окончании 1 л. ед. ч. глаголов настоящего времени I и II спряжения: *м’етам* ‘бросаю’, *ч’етам* ‘читаю’, *пòвн’ем* ‘помню’, *вър’ем* ‘иду’ и пр.; 3. Наречие времени *све* ‘всегда’: *Св’е атуй дудат* [Всегда сюда приходят]; 4. Вставка в предложении между вспомогательным глаголом и причастием других частей речи: *Иа на сьм м’ина в’ид’увала, на сьм руда в’ид’увала* [Я (никогда) шахту не видела, я (никогда) руду не видела].

С другой стороны, говор Ропки имеет множество типичных особенностей, которые характеризуют его как особый как среди родопских диалектов, так и среди других болгарских говоров, например: 1. Смешение грамматических родов и выравнивание их по мужскому роду: *Ад’ин баб Д’ел’у* [Одна (букв. ‘один’) баба Деля]; *П’ан’у ие т’ешьк, ш’е рàда* [Паня беременна (букв. ‘беременный’), будет рожать]; 2. Наличие и равноправное употребление одновременно полной (тройной) членной формы и неполной членной формы в именах м. р. ед. ч.: *л’абъс*, *л’абън*, *л’абът* и *л’абъ* ‘хлеб’, *синъ* ‘сын’, *кур’ема* ‘живот’ и др.; 3. Ценные примеры глагольного отрицания, которое совпало по форме с отрицательной частицей *не*: *Уш къшита, пък не къшита* [Вроде как дом, да не дом]; 4. Многочисленные формы страдательных причастий, образованных при помощи исключительно продуктивного для этого диалекта форманта *-т*: *завр’ат* ‘засунутый, запиханный’, *закупат* ‘закопанный’, *закуват* ‘закованный’, *с’ат* ‘посеянный, засеянный’, *уп’ат* ‘отпеченный (в церкви — о покойнике)’, *уч’ертат* ‘очерченный’, *умл’ат* ‘молотый, обмолоченный’ и др.

Грамматические и лексические черты говора Ропки характеризуют его как архаичный существующий и поныне севернородопский говор, который

является важным звеном между фракийскими и центральными родопскими диалектами на карте болгарского диалектного членения. Большое число сохранившихся архаичных особенностей не только является народным духовно-историческим наследством, но и свидетельствует о развитии праславянского и древнеболгарского языков, истории славянских языков и диалектов. И сегодня исследователи обнаруживают, что связанные судьбой со своими горами рупцы, населяющие Ропку, несмотря на интенсивность современных бытовых, культурных и языковых изменений, сохраняют свой род, родовую память, обычаи, песни, легенды, свой мелодичный родопский говор с его колоритом, старинной красотой и неподражаемой архитектурной.

Перевод с болгарского О. В. Трефиловой

Литература

- Атлас по българска история 1963 — Атлас по българска история. София, 1963. Карта «Балканските земи през бронзовата и желязна епоха III–I хилядолетие пр. н. е.».
- Балан 1904 — *Т. Балан А.* Родопското наречие (име и положение между източното и западното). Харьков, 1904.
- БДА 1964 — Български диалектен атлас. Т. 1: Югоизточна България. София, 1964.
- БДА 1966 — Български диалектен атлас. Т. 2: Североизточна България. София, 1966.
- БДА 1975 — Български диалектен атлас. Т. 3: Югозападна България. София, 1975.
- БДА 1981 — Български диалектен атлас. Т. 4: Югоизточна България. София, 1981.
- Бояджиев 1962 — *Бояджиев Т.* Изравняване на формите за мъжки и среден род при третоличното местоимение в българските говори // Известия на Института за български език. Т. 8. София, 1962. С. 289–292.
- Василев 1961 — *Василев К.* Родопските българи мохамедани. София, 1961.
- Вулджев 2002 — *Вулджев Г.* Родопски песни от Долни Рупчос. Пловдив, 2002.
- География на България 1966 — География на България. Т. 1: Физическа география. София, 1966.
- Георгиев 1980 — *Георгиев А.* Радости и тревоги // Родопи. София, 1980. № 12. С. 15–16.
- Георгиев 1981 — *Георгиев А.* Радости и тревоги // Родопи. София, 1981. № 1. С. 29–30.
- ГРАО 2013 — Гражданска регистрация и административно обслужване. София, 2013.
- Гълъбов 1962 — *Гълъбов И.* Проблемът за члена в български и румънски език. София, 1962.

- Гълъбов 1979 — *Гълъбов И.* Някои въпроси, свързани с непълната членна форма за мъжки род ед. ч. // Сб. изследвания върху историята и диалектите на българския език. София, 1979. С. 115–119.
- Джамбов 1966 — *Джамбов Х.* Средновековна църква и некропол в с. Хвойна // Родопи. София, 1966. № 1. С. 26–27.
- Иванов 1972 — *Иванов Й. Н.* Български диалектен атлас. Български говори в Егейска Македония. Т. 1. София, 1972.
- Иречек 1974 — *Иречек К.* Пътувания по България. София, 1974.
- Каневска-Николова 2006 — *Каневска-Николова Е.* Тройното членуване в родопските говори. Пловдив, 2006.
- Керемидчиева 1982 — *Керемидчиева С.* Смесване на граматическите родове в хвойненския говор // Български език. 1982. № 5. С. 439–442.
- Керемидчиева 1988 — *Керемидчиева С.* Определена фонема *ъ* в говора на Ропката // Втори международен конгрес по българистика: Доклади. Т. 5. София, 1988.
- Керемидчиева 1992 — *Керемидчиева С.* Прозвището рупци // Родопи. София, 1992. № 5. С. 12.
- Керемидчиева 1993 — *Керемидчиева С.* Говорът на Ропката. Родопска граматика. София, 1993.
- Китанова 1981 — *Китанова М.* Още веднъж за изравняване на формите за мъжки и среден род при третоличното местоимение (Върху материали от Одринско) // Български език. 1981. № 1. С. 55–57.
- Кочев 1983 — *Кочев И.* Славянски и специфични особености в развитието на българския вокализъм // Славянска филология. Т. 17. Езикознание. София, 1983. С. 85–93.
- Маркова 1974 — *Маркова З.* За българско училище и църква в Родопите // Родопите в българската история. София, 1974. С. 92–121.
- Милетич 2013 — *Милетич Л.* Родопските говори на българския език. София, 2013.
- Мирчев 1936 — *Мирчев К.* Неврокопският говор // Годишник на Софийския университет. София, 1936. Т. 32. С. 134.
- Младенов 1907 — *Младенов С.* Промените в граматическия род в славянските езици // Известия на Семинара по славянска филология. Т. 2. София, 1907. С. 65–114.
- Младенов 1941 — *Младенов С.* Из говорното богатство на Северните Родопи и Малкотърновско // Родна реч. 1941. № 5. С. 189–195.
- Младенов 1979 — *Младенов С.* История на българския език. София, 1979.
- Неделев 1894 — *Неделев.* Няколко думи по изселването на помаците из Родопите // Славиеви гори. 1894. № 5–6. С. 31–35.
- Пашев 1983 — *Пашев Г.* От далечността. Пловдив, 1983.
- Попгеоргиев 1907 — *Попгеоргиев С.* По говора на с. Чешнегир — Нова махала, Станимашко // Известия на семинара по славянска филология. Т. 2. София, 1907. С. 411–444.

- Попкалинов 1970 — *Попкалинов Х.* Минното дело в Павелско // Родопи. София, 1970. № 1. С. 10–11.
- Попконстантинов 1888 — *Попконстантинов Х.* Из Родопите. Рупчос, едно българско краище в северните разклонения на Родопската планина // Периодическо списание на Българското книжовно дружество. София, 1888. № 23–24. С. 656–680.
- Попова 1984 — *Попова Т. В.* Отражение на позиционната полумекост във фонетичната транскрипция и фонологичната ѝ интерпретация // Български език. 1984. № 3. С. 206–211.
- Примовски 1973 — *Примовски А.* Бит и култура на родопските българи // Сб. за народни умотворения. София, 1973. Кн. 54. С. 617.
- Семерджиев 2004 — *Семерджиев Й.* Павелско — древно село в Централните Родопи // Родопи. София. 2004. № 3. С. 48–50.
- Стойков 1968 — *Стойков С.* Хвойненският говор // *Стойков С.* Българска диалектология. София, 1968. С. 134–135.
- Тачева-Хитова 1974 — *Тачева-Хитова М.* Родопският край от най-стари времена до края на античността // Родопите в българската история. София, 1974. С. 9–31.
- Тошкова 1960 — *Тошкова Е.* Крепостта «Зареница» // Родопи. София, 1960. № 12. С. 29–30.
- Христов 1956 — *Христов Г.* Говорът на с. Нова Надежда, Хасковско // Известия на Института за български език. Т. 4. София, 1956. С. 177–253.
- Цонев 1934 — *Цонев Б.* История на българския език. Т. 2. София, 1934.
- Шишков 1903 — *Шишков С. Н.* Езикови бележки по Рупския говор в Родопите // Родопски напредък. 1. 1903. № 6. С. 201–202.
- Miletič 1912 — *Miletič L.* Die Mundare der Ropkata. Die Rhodopemundarten der Bulgarischen Sprache. Wien, 1912.

Л. Василева
(София)

Синонимы и гетеронимы в говоре Ропки

Одним из самых архаичных родопских среднерупских диалектов является говор Ропки. Л. Милетич, один из лучших знатоков болгарских диалектов, именно с архаичного диалекта Ропки начинает описание родопских говоров в книге «Die Rhodopemundarten der Bulgarischen Sprache»¹ [Miletič 1912; Милетич 2013].

Полное грамматическое описание диалекта, включающего говор сел Павелско, Хвойна, Малево и Орехово (далее П., Хв., М. и О. соответственно) в районе Асеновграда, осуществила С. Керемидчиева [Керемидчиева 1993], отметив в говоре как характеризующие его особенности, так и общерупские и общеболгарские черты².

Словарное богатство Ропки, многообразие и сложные связи между лексемами и их значениями представлены в труде С. Керемидчиевой и Л. Василевой «Лексикалната система на един архаичен родопски говор — говора на Ропката» [«Лексическая система одного архаичного родопского говора — говора Ропки»]³.

Объектом исследования в настоящей работе являются синонимы и гетеронимы, зарегистрированные в этом диалекте. Так как целостное описание говора включает описание диалектов четырех сел, можно говорить о сложном переплетении связей в лексической системе говора. С одной стороны, в диалекте каждого из населенных пунктов встречается множество различных по форме (в плане выражения), но одинаковых или очень близких по значению (в плане содержания) лексем, которые мы определяем как синонимы. С другой стороны, эти внутрдиалектные синонимы в поддиалекте отдельного

¹ Монография является шестой книгой продолжающегося издания «Южнославянски диалектни студии» («Южнославянские диалектологические исследования»), спонсором которого выступает Комиссия по балканистике при Императорской академии наук в Вене. Книга переведена на болгарский язык и опубликована в 2013 г. [Милетич 2013].

² Также см. статью С. Керемидчиевой «Ропка — старинная болгарская земля» в настоящем сборнике, в которой дается краткое описание диалекта Ропки. — *Прим. ред.*

³ Труд рекомендован к печати ученым советом Института болгарского языка им. проф. Л. Андрейчина БАН.

населенного пункта вступают в сложные отношения с одинаковыми или близкими по значению лексемами поддиалектов других сел Ропки.

Вопрос о терминах, при помощи которых можно описать междиалектное разнообразие номинаций одних и тех же предметов и явлений, поставил М. Младенов, предложив термин *диалектное лексическое множество* [Младенов 1968: 261–272]. Автор определяет различия в множествах как структурные, географические (территориальные) и этимологические.

О *лексемных множествах* говорит В. Радева [Радева 1979]. Она исследовала сельскохозяйственную лексику подбалканского говора, распределив лексемы по 16 лексико-семантическим группам и проанализировав их в ономаσιологической и семасиологической перспективе. Тот же подход при анализе пастушеской терминологии в софийском регионе использовала и Й. Кирилова [Кирилова 2011].

Для того чтобы представить разные лексемы с одинаковым значением в различных системах (например, в двух или более разных говорах или же на макроуровне, т. е. в болгарском диалектном континууме), мы употребляем здесь термин *гетероним*, введенный голландскими диалектологами А. Вейненом и Я. Гоосенсом [Goosens 1969: 99] и используемый также в болгарской диалектологической литературе [Холиолчев 1978; Кочев, Василева 2001; Василева 2009].

Синонимы среди существительных, зафиксированных в четырех селах говора Ропки, представляют значительное число. Большая часть из них являются полными синонимами, т. е. они одинаковы по значению и употреблению (ср. *бузàк* // *бу̀з'у*, *зав̀исник* // *зависч̀ий*, *глав̀еш* // *глав̀илка* 'помолвка', *упашкàр* // *упàшка*, *ззуден̀ик* // *глав'ен̀ик* и *гл'ев'ен̀ик* 'помолвленный парень', *ззуден̀ица* // *глав'ен̀ица* и *гл'ев'ен̀ица* 'помолвленная девушка' и др.).

Значительная часть синонимов в говоре Ропки являются неполными синонимами, т. е. их значения совпадают лишь частично. Некоторые многозначные слова синонимичны другим лексемам (однозначным или многозначным) в своем основном значении, другие — в одном из своих значений, третьи — иногда и в переносных значениях, т. е. слово вступает в отношения синонимии с другим словом не во всех своих значениях [Бояджиев 2011: 132]. Все эти сложные связи указаны при подаче диалектного материала в словаре.

Единичными являются синонимы, которые имеют иноязычное происхождение и в говоре являются заимствованиями. Они представляют собой результат развития словарного состава говора и отражают различные источники его пополнения. Их характеризует то, что они представляют гибридные об-

разования — в большинстве случаев они адаптированы к говору Ропки посредством использования «домашних» аффиксов.

1.1. Многочисленные случаи синонимии в лексических системах четырех сел говора Ропки представлены следующими синонимическими рядами, простыми (двучленными) и многочленными, включающими все лексические единицы, которые обозначают одно и то же понятие:

алърмажий // *кавгажий* // *дърпалка* (в переносном значении) // *скандал'жий* // *крамул'жий* // *г'урлутажий* 'скандалист';

бърна (*Атвѧ дърву ѡе бърна, та д'ѧлни аднѧ тр'ѧска* [Это дерево — сосна, отломи от него щепку]) // *бурница* 'сосна';

буба // *бубарѧк* // *бубурѧк* // *дрѧкус* и *дрѧкус'* 'рогатое мифическое существо, которым пугают детей';

бузѧк // *бѸз'у* 'человек с большими щеками';

бурбул'ѧц // *бѸбрѧлка* 'болтун';

бурѧлка // *бурѧлу* (*Дѧнеси бурѧлуту да ѡзбъркам мл'ѧкосу* [Принеси маслобойку сбить масло (букв. 'размешать, взбить молоко')]); *Т'ѧѧ бѸркали мл'ѧкуну ф бурѧлѧна* [Они сбивали масло в маслобойке] 'деревянный цилиндрический сосуд, в котором сбивают масло';

вѧнл'у // *вун'ѧшник* (в первом значении) // *мундѧр* // *мундѧрин* 'плохо пахнущий человек, грязнуля';

вудѧч // *пѧвудник* (во втором значении) 'танцор, ведущий танец хоро';

вѸртѸтка (*АзѸ ѡе гул'ѧма вѸртѸтка, ш'ѧ та ѡзлѧже* [Этот еще тот лицемер, наврет тебе]) // *мазник* // *подлугѧр* (в своем первом значении) // *пѧдлуга* (в переносном значении) // *подлизѸрка* // *престѧлкажий* 'лицемер, двуличный человек';

гасѧлка // *гур'ѧлка* // *сѸска* — синонимичны в обоих значениях: 1) 'окурок'; 2) 'огарок свечи';

главѧш (*Дув'ѧчера ш'ѧ ѡма главѧш* [Сегодня вечером будет помолвка]; *Аднѧ вр'ѧм'ѧ на главѧштѧт тѸр'ѧха пч'ѧница и др'ѧбни парѸ и кѸтка, ч'ѧмишѸр кѸтка свѧли* [Раньше на помолвке клали пшеницу (на стол) и мелкие монеты и букетик, букетик самшита]) // *главѧлка* 'помолвка';

главинѧр' (в первом значении) // *главѧк* // *главатѧр* // *главник* // *кратунѧр'* // *шейнѧк* 'человек с большой головой';

думувник и *думумник* // *кѧшник* // *прѸбурник* 'домовитый человек, хороший хозяин';

главинѧр' (во втором значении) // *главѧк* 'своенравный человек, упрямец';

гула̀к (во втором значении) // гулта̀к // фукарѐ ‘бедняк, нищий’;
 згуденѝк // глав’енѝк и гл’ев’енѝк ‘помолвленый парень’;
 згуденѝца // глав’енѝца и гл’ев’енѝца ‘помолвленная девушка’;
 др’ебнѝца (в первом значении) // др’еп (Др’ебџт, д’ѐну устануваши’е,
 н’ѐгу гу пред’а̀хме, та прѐстури тка̀ехме [Ошметки (пряжи и т. п.), кото-
 рые оставались, мы их пряли и ткали посконные дорожки]) ‘отходы и ошмет-
 ки (шерсти, пряжи, тряпок, конопли и т. п.)’;

дуслу̀к (Развалѝхме си дуслу̀кџт [Кончилась наша дружба]) и д’ушл’у̀к
 (Развалѝхме си д’ушл’у̀кџт) // згџда (в первом значении) (Н’ѐмат згџда
 ф анѝ кџшта [Нет согласия в том доме]) ‘дружба, согласие’;

жѝтник // кџркѝя̀к и кџрка̀йя̀к ‘сороконожка’;

ж’у̀на (в третьем значении) // ж’у̀нка (в первом значении) // ж’у̀пка //
 ж’у̀пници ‘зеленая скорлупа грецкого ореха’;

завѝсник // завѝсчѝй ‘завистливый человек’;

завѝсница // завѝсчѝк’ѐ ‘завистливая женщина’;

кандѝлка (в первом значении) // кандѝл’ница // кандѝлу ‘кадило’;

крѝстумпџт’ и кџрстумпџт // кџрстџвишѝте (синонимичны в своих
 обоих значениях) 1) ‘место, в котором дорога разделяется на две’; 2) ‘пере-
 кресток’;

кѝрник нов. // кукушѝл’ник ‘курятник’;

кл’епар̀ка // мунафчѝй̀ка ‘сплетница’;

кл’епач’ (в своем третьем переносном значении) // мунафчѝй ‘сплетник’;

лџжнѝк // аланжѝй и алџнжѝй // мѝж’увџн // мѝж’увџнин (Тѝ си
 стра̀шен мѝж’увџнин [Ты страшный врун]) // мангѝла // пала̀варжѝй //
 пала̀фѝрда (Аднѝ пала̀фѝрда ѝе, на знѝ дали ше стџри н’а̀кву [Да это
 обманщик, неизвестно, сделает ли что-то (или нет)]) ‘лжец, врун’;

мџрзел’ // мџрзел̀к // гевш’ѐк // г’ут’ур’у̀мин (У, г’ут’ур’у̀мин, на та
 ѝе сра̀м ца̀л дџн’ да лежѝши на аднѝ м’а̀сту [Ну ты лентяй, не совестно
 тебе весь день лежать на одном месте?]) // дѝленжѝй // оанжѝй (уанжѝй,
 уланжѝй) // кумат̀ан // лангер’ѐ // лангѝч’ // лѝнт’у // мѝхл’у̀с’ // мухл’у̀-
 зин ‘лентяй’;

на̀пџрсник // на̀пџрстџк ‘наперсток’;

ну̀жѝнка // ну̀жѝчка (в первом значении) // ну̀жѝца ‘ножка’;

ну̀жник нов. // хал’ѐ ‘туалет’;

пинтѝйѐ // ст’егнатѝйѐ // ст’егнутѝйѐ // скрџнза // цѝнцар // цѝн-
 цура // крџнза // стѝпца // цѝпар ‘жадина’;

па̀днига̀шѝте // пџднига̀ш ‘медуница лечебная. *Pulmonaria officinalis* L.’;

равнїшка // *равнїште* ‘ровное место’;
разимàлка // *разимàл'ник* ‘шерстяная скатерть, на которую кладут вымешенное для хлеба тесто и заворачивают, чтобы тесто подошло, разделяя его потом на части для выпечки отдельных хлебов’;

рàзметина (*Ак гу ткàеш рàзметина? (Нали го тьчеш разметина? [Так ты ткеш в один зуб?])*) // *рàзметка* ‘особый вид тканья (в один зуб)’;

распижїй и *риспижїй* // *курвèл'ник* // *курвàл'ник* // *резїлин* ‘развратный человек’;

стърн (*Стърн гур'аше* [Стерня горела]) // *стърнїшка* ‘стерня, жнивё’;
султòкува // *султòкувица* // *султòкуфка* ‘птица семейства дроздовых’;
т'егл'еш' (*М'èсту хубаву, тò ут млади гудїни т'егл'еш', плàч'ув'е, м̀ки, турмòз'е* [Место хорошее, но с молодости заботы, слёзы, муки, горести]) // *теглїлу* ‘тяжесть, мука’;

тен'анка // *тен'урка* ‘изделие из теста — тонко раскатанное тесто только на воде с солью, которое после выпечки мажут маслом’;

тресàвица // *тресèне* ‘землетрясение’;

угнїву // *угнїлу* (в первом значении) ‘огниво’;

упашкàр // *упàшка* (в своем седьмом значении) ‘последний танцор в танце хоро’;

фàл'у // *фал'угъз'у* ‘хвалящийся человек, хвастун’;

фуйнàк // *фуйналàк* ‘место, поросшее преимущественно можжевельником’;

хуружїй // *урубїйец* ‘человек, который хорошо танцует хоро’;

цїркул' // *цїркун'* ‘сверчок’.

Синонимы в говоре Орехова *пърженàк* // *пърженòк* ‘сгоревший лес, лес после пожара’.

1.2. В говоре Ропки обнаруживаются синонимические ряды глаголов, в которых лексемы, находящиеся в синонимичных отношениях, различаются дифференциальными признаками. Синонимичные глаголы объединяются около одного, того, который нейтрален стилистически и эмоционально [Дмитрова, Спасова 1994: 9]. Так, глаголы со значением ‘бить’ различаются по степени интенсивности действия или по средству, при помощи которого совершается действие. Общим значением для них является ‘бить’, а члены синонимического ряда кроме этого значения имеют и другие семантические признаки; они не могут взаимно заменяться, так как имеют семантические различия в сравнении с глаголом *бїйа*.

Синонимический ряд оформлен синонимичными глаголами, как то: *бл'ѝскам* 'ударять с силой' // *бл'ѝснувам* (*Ш'ѝ ти бл'ѝсна адѝн, та ш'ѝ те бл'ѝснат бл'ѝстунки* [Я тебе сейчас как влеплю, у тебя искры из глаз посыплотся]) 'ударять с силой' // *л'ѝскам* 'давать кому-либо пощечину' // *лѝнкам* 'давать оплеуху' // *ж'ѝгнувам* (*Ж'ѝгна гу с кѝмен* [(Он) стукнул его камнем]) (в первом значении) 'ударять' // *ж'ѝрснувам* (*Ж'ѝрсни вѝлѝс* [Стеганы вола!]) (во втором значении) 'ударять с силой' // *ж'ѝуп'ѝ* 'ударять' // *ж'ѝупкам* (*Зѝма та ж'ѝупкам, ѝе с'ѝгѝ шти кѝж'ѝм* [Сейчас как врежу тебе!]) (в первом значении) 'ударять, бить палкой или давать оплеуху' // *м'ѝнам* (во втором значении) 'бить палкой' // *навласѝт'увам* (*Навласѝтих гу аднѝ ѝбав* [Отлупил я его хорошенько]; *Навласѝтих гу ѝѝката* [Отлупил я его жестоко]) (в первом значении) 'лупить кого-либо' // *намлѝт'увам* (в первом значении, грубо) 'наносить побои' // *напл'ѝскувам* (*Напл'ѝсках гу здрѝвата* [Отметелил я его здорово]) 'давать оплеухи' // *пилѝсувам* (*Аку са уткѝца вѝрзѝлуту, ше та пилѝса* [Если оторвется «вырзало» (детская игрушка, сделанная из нитки и вертящейся пуговицы), шлепнет тебя]) 'ударять с силой, хлестать, лупить' // *пѝт'ѝм* (в третьем переносном значении) 'избивать' // *пл'ѝкам* (во втором значении) 'давать пощечины кому-либо' // *сурувѝсувам* (*Агѝ зѝма да та сурувѝсам, че ш'ѝта пѝтам кѝдѝ си тѝрнал!* [Сейчас как двину тебе, тогда по-другому запоешь (букв. 'Когда начну тебя бить, тогда спрошу, куда ты собрался')]) (во втором переносном значении) 'бить поленом' // *сфирѝсувам* (*Сфирѝса ма с кѝмен' по главѝса* [Стукнул меня камнем по голове]) 'ударять палкой, рукой, но резко и внезапно'.

Глаголы со значением 'клеветать' образуют следующий синонимический ряд: *наб'ѝдам* 'доносить, ябедничать' // *наклѝдам* (во втором переносном значении) // *накл'ѝпвам* // *накл'ѝпувам* // *намуфладѝсувам* (*Тѝ намуфладѝсувала, че нѝ сме тѝрили там магѝйѝна* [Она нас оговорила, что мы колдовали]), а глаголы со значением 'напиваться до бесчувствия' — *нал'ѝл'увам са* // *намѝрт'увам са* // *напл'ѝскувам са* (*С'ѝки дѝн са напл'ѝскува* [Каждый день как налакается!]) // *натарал'ѝнквам са*.

2.1. Отношения между лексическими системами отдельных диалектов динамичны и разнообразны, так как именно словарь наиболее подвержен влиянию как литературного языка, так и соседних говоров. В отличие от фонетической и морфологической систем, которые изменяются и развиваются в течение веков, изменения в словарном составе происходят значительно быстрее. В нем заимствование, устаревание и исчезновение слов, так же как и появле-

ние новых слов, — динамичные процессы. Всё это, так же как и усовершенствование и изменение занятий и ремесел в отдельных населенных пунктах, связано с развитием общества. Поэтому и гетеронимические отношения между словами в четырех селах в рамках говора Ропки непросты и разнообразны. Мы разделяем гетеронимы в зависимости от того, в скольких селах зафиксированы члены гетеронимических групп.

При указании гетеронимов в говоре Ропки следует оговорить, что отношения в гетеронимических группах исключительно сложны. С одной стороны, в отдельных населенных пунктах обнаруживаются синонимы, которые на уровне макросистемы, при сравнении с говорами остальных сел, являются гетеронимами. Исключение составляют гетеронимические группы, в которых номинации в говоре двух сел соотносятся с лексемами двух других сел Ропки, так же как группы гетеронимов в одном населенном пункте — с группами гетеронимов в другом селе; эти группы находятся только в гетеронимических отношениях. Поэтому для большей части представленных лексем точнее говорить о синонимическо-гетеронимических отношениях и, соответственно, о синонимическо-гетеронимических группах.

2.1.1. Синонимическо-гетеронимические группы имен существительных, зафиксированные в говорах четырех населенных пунктов, и образования, обнаруживающиеся в говоре одного села, следующие:

бардакин'е (М., П., Хв., О.) // *барданка* (М., П., Хв., О.) // *урасныйе* (О.) 'развратница';

брасу́нки (М., П., Хв., О.) // *брѣснак* (М., П., Хв., О.) // *бресту́нка* (М.) 'свежесрубленные или высушенные ветви лиственного дерева, используемые в качестве корма для скота';

ва́да (М., П., Хв., О.) (во втором значении) // *ваду́шка* (М.) 'мельничный сток';

ви́р (М., П., Хв., О.) (в первом значении) // *сврѣтка* (М.) 'водоворот';

влак (М., П., Хв., О.) (в первом значении) // *вла́чка* (П.) 'примитивная деревянная борона';

вѣрсник (М., П., Хв., О.) // *врѣста̀к* и *вѣрста̀к* (*С Наска са вѣрста̀ци* [С Наской они ровесники]) (М.) 'ровесник';

гмѣч' (М., П., Хв., О.) (*Млѣгу ч'ѣсту прѣвехме гм'ѣч'* [Очень часто мы делали «гмеч» (блюдо из крошеного хлеба)]; *Пѣрву́ нарусийш сѣрене и гу разбѣркаш и гу вѣкаме гм'ѣч'* [Сначала насыплешь брынзы и размешаешь, и называем это «гмеч»]) // *смидѣл'* (П.) 'накрошенный и обваленный в масле хлеб';

ж'ебàрник (М., П., Хв., О.) нов. // *четкàрник* (О.) 'текстильное саше с кармашками';

зимкùлка (М., П., Хв., О.) // *зимкùл* (П.) 'корова, которая один год не телилась';

капикòса и *кьпикòса* (М., П., Хв., О.) // *капикòс* и *кьпикòс* (О.) 'полевой мак';

капìчка (М., П., Хв., О.) // *ж'у̀нка* (М., П., Хв., О.) (во втором значении) // *ж'у̀па* (М., П., Хв., О.) // *капìца* (О.) 'стручок фасоли, гороха и т. п.';

малèш (М., П., Хв., О.) (в первом значении) // *малèшник* (О.) 'маленькое яйцо';

м'èл'ица (М., П., Хв., О.) (*М'èл'ици* — *атдй дв'è дьрфч'èта* и *тдй със рòка* и *гу м'èн'ехме*, *м'èн'ехме* и *стàва пув'есмà* [Мялка — это две палочки, и так рукой мы это мяли, мяли, и получается повесмо]) // *менàлка* (О.) 'специальное деревянное приспособление для обработки (мятия) конопли, льна';

подлугàр (М., П., Хв., О.) // *пòдлуга* (О.) (*И вьрвìш, ама ку ти са изм'èсти пòдлугана на цьрвùл'ен, тур'еха пòдлуги атдй на цьрвùл'ан'е, вòди ùмаха дùпки* [И идешь, но вот у тебя на кожаном лапте выбьется кусок заплатки — мы клали заплатку вот так в кожаный лапот, если были дырки]) 'кусок ткани, который кладут внутрь порванного кожаного лаптя';

мумàр' (М., П., Хв., О.) (*Мумàре са ù душлìли* [Сваты пришли]) // *придùмник* (П.) 'сват со стороны парня, который сватает девушку';

прескùтник и *прискùтник* (М., П., Хв., О.) (*Тка̀еме и кь̀рпи, та и ч'е-врèнца, та и прескùтники — кь̀рпи и дарòвни, та и платнà* [Ткали мы и полотенца, и платки, и фартуки — полотенца и платки, которые дарят на свадьбу, и полотно]) // *прискùтница* (О.) 'большой белый платок, который повязывают поверх фартука (только о невесте)';

*пън*¹¹ (М., П., Хв., О.) // *цапàл'ник* (М., П., Хв., О.) // *трùпэл*¹² (М., П., Хв., О.) (во втором значении) // *пънч'уга* (Х.) 'чурбан для колки дров';

сукàл'че (М., П., Хв., О.) // *сукàче* (М., П., Хв., О.) // *сукàч'* (О.) 'грудной ребенок или животное, сосущее мать';

цадàк (М., П., Хв., О.) и *цьдàк* (Хв., О.) // *цадìл'ник* (М., П., Хв., О.) // *цьдìлка* (М.) 'полотно для отцеживания брызны'.

2.1.2. Синонимическо-гетеронимические группы существительных, зафиксированные в четырех селах, и образования, зафиксированные в говоре двух сел, следующие:

ва̀да (М., П., Хв., О.) // *вадаву̀шка* (П.) // *ваделѐшка* (Хв.) ‘канавы с точной водой для водопо́я’;

ж’упа̀к (М., П., Хв., О.) // *лушта̀к* (П., О.) ‘грецкий орех, с которого легко снимается зеленая скорлупа’;

мдч’ур (М., П., Хв., О.) // *муч’урла̀к* (П.) // *муч’урлòк* (Хв.) ‘болото, трясына’;

сврѣтка и *сврѣтка* (М., П., Хв., О.) // *сврѣталиште* (О.) // *сврѣртиште* (О., П.) (в первом значении) // *сврѣтòлиште* (О.) ‘водоворот’.

2.1.3. Синонимическо-гетеронимические группы существительных, зафиксированные в четырех селах, и образования, обнаруженные в говоре трех сел, следующие:

ч’у̀ка (М., П., Хв., О.) (в третьем значении) // *ч’у̀рилка* (М., П., Хв., О.) (во втором значении) // *вѣрга*¹ (М., П., Хв.) (в первом значении) ‘шишка на голове’;

кл’еп (М., П., Хв., О.) (*Бòже, я̀ да н’е сѣм òдила сѣс нѣкук, пѣк ко̀й ми м’ѣне напра̀ви ату̀зи кл’еп!* [Господи, да если я ни с кем не ходила, кто же будет обо мне сплетничать!]) // *кл’еп̀ндра* (М., П., Хв., О.) // *мунаф̀ик* (М., П., Хв., О.) // *мунаф̀л̀к* (М., П., Хв., О.) (*Нѣма да гу забур’е а̀зи мунаф̀л̀к* [Не забуду ты выдумку]) // *мунеф̀ик* (П., Хв.) // *мунеф̀лик* (М.) ‘сплетня, вранье, выдумка’;

пѣрвуск̀инч’е (М., П., Хв., О.) // *пѣрва̀к* (О.) // *пѣрваче* (П., М.) ‘первородный ребенок’;

рип̀ка̀лу (М., П., Хв., О.) // *скок* (П., М.) // *ска̀ка̀лу* (О.) 1) ‘водопад’; 2) ‘узкое место, где река бурлит’;

сухàрник (М., П., Хв., О.) // *ш’у̀мник* (М., П., Хв., О.) // *сухàр’* (П.) (в первом значении) // *ж’уп̀ка̀р’* (П., Хв., М.) // *ж’у̀пник* (О.) ‘заготовленная на зиму высушенная зеленая фасоль’;

хлебàрница (М., П., Хв., О.) // *хлебàрска* *бабу̀л’к’е* (П., Хв., М.) // *хлеб̀на* *бабу̀лка* (О.) ‘таракан, *Periplaneta orientalis*’;

ш’у̀мник (М., П., Хв., О.) // *ж’уп̀ка̀р* (П., Хв., М.) // *ж’у̀пник* (О.) ‘заготовленная на зиму высушенная зеленая стручковая фасоль’.

2.1.4. Синонимическо-гетеронимические группы существительных, зафиксированные в четырех селах, и образования, обнаруживающиеся также в говорах четырех сел, следующие:

код̀ж’е (М., П., Хв., О.) (во втором значении) // *пиш’л’òк* (П.) // *пиш’л’у̀к* (М., О., Хв.) ‘пенка на молоке’;

лѹкувина (М., П., Хв., О.) // *лѹчина* (М., Хв.) // *лѹчина* (М., Хв.) // *лѹчни-*
на (П.) // *лѹч'увина* (О.) 'луковая шелуха'.

2.1.5. Синонимическо-гетеронимические группы существительных, зафиксированные в четырех селах, и образования, зафиксированные в говоре одного из сел, следующие:

*вѡрга*¹ ж. (М., П., Хв.) (в третьем значении) // *вѡргѹда* (О.) 'выпуклость на стволе дерева, образовавшаяся после того, как отрубили ветку';

кѡпка (П., М., О.) // *кѡпавица* (О.) // *кѡпушка* (М., О.) 'водосток на крыше (на каждой из нижних черепиц крыши)';

катмѡ (О., М., Хв.) обыкн. *катми* мн. // *марѹдники* (П.) 'изделие из теста, выпеченное на плоскодонной глиняной сковородке';

лѡгѡлиште (П., М., Хв.) // *л'ѡгѡлу* (О.) 'берлога, нора дикого зверя';

прѡсура (Хв., П., О.) // *прѡсур* (О.) // *прѡсурник* (М.) 'форма в виде печати, при помощи которой ставят оттиски на хлебе перед выпечкой';

пѡпрѹца (П., О., М.) // *тѡтрѡч'* и *тѡтрѡч'* (М.) 'конѡк в мельнице';

тѡхтѡбит' (П., Хв., М.) // *тѡхтѡбица* (О.) 'клоп';

урѹште (П., Хв., М.) // *урѡвиште* (О.) 'место в селе, где танцуют танец хоро, обычно в центре села, но может быть и вне границ села';

чѡлѡч'к'ѡ и *чѡлѡч'к'ѡ* (П., Хв., М.) // *чѡлѡчица* (Х.) 'зеница, зрачок'.

2.1.6. Синонимическо-гетеронимические группы существительных, зафиксированные в говоре трех сел, и образования, зафиксированные в говоре двух сел, следующие:

пѡсл'ѡтка (П., М., О.) // *пѡследѡк* (Хв., П.) 'плацента'.

2.1.7. Синонимическо-гетеронимические группы существительных, зафиксированные в говоре двух сел, и образования, зафиксированные в говоре одного села, следующие:

вурѡм и *вурѡн'* (Хв., П.) // *влѡчка* (П.) 'примитивная двухколесная телега (двуколка) для перетаскивания срубленных деревьев в лесу';

краднѡк (П., Хв.) // *краднѡч'* (М.) 'вор';

папартѡк (М., Хв.) // *папралѡк* (О.) 'место, обросшее папоротником';

ружѡлка (П., О.) // *ружѡл'ница* (П.) 'родильница, роженица';

средѡлу (П., О.) // *средлу* (О.) 'сверло'.

2.1.8. Гетеронимические группы существительных, зафиксированные в говоре двух сел, и образования, зафиксированные в говоре двух сел, следующие:

приста̀нка (О., М.) // *приста̀ну̀ша* (Хв., П.) ‘девушка, вышедшая замуж без свадьбы’;

сърч’ (П., О.) (в первом значении) // *сърч’а̀л’ник* (П.) // *сърч’а̀н* (М.) // *сърч’у̀вина* (Хв.) ‘железная ось в челноке’.

2.1.9. Гетеронимические группы существительных, зафиксированные в говоре одного села, и образования, зафиксированные в говоре также одного села, следующие:

во̀л’еника (Хв.) // *во̀л’е́ница* (П.) *в̀леница* (О.) ‘тимьян, *Thumusserpyllum*’;

за̀салник (П.) // *за̀сел’ник* (П.) // *за̀слиник* (М.) ‘два камня перед устьем печи, которых кладут, чтобы они препятствовали попаданию углей на хлеб’;

кѣ́кра (Хв.) // *кѣ́крица* (П.) ‘кудря’;

пепел’ник (М.) (во втором значении) // *пепелу̀ш* (П.) // *пепелу̀шка* (Хв.) ‘пожарище, кострище’;

пепелу̀ште (П.) // *пепел’ник* (О.) ‘часть печи наподобие ящика, куда падает пепел’;

преску̀л’к’е (О.) // *преску̀чи-кѣ́чица* (П.) ‘чехарда (игра)’;

св’ешти́лка (О.) // *свешту́лка* (О.) // *свеш’чи́лка* (П.) ‘растение царский скипетр, *Verbascum nobile* Vel. и *Verbascum thapsiforme* Schard’;

сул’ни́ца (О.) // *сул’ни́чка* (М.) ‘маленькая шерстяная сумочка для соли’;

укрепа̀к (П.) (в первом значении) // *укрепа̀ч’* (О.) ‘небольшое дерево, с которого сбивают плоды, выбрасывая его’;

фи́ла (О.) // *фи́лка* (П.) // *фиса̀р* (Хв.) (*На̀ ти ади́н фиса̀р л’ап* [На тебе кусок хлеба]) ‘кусок хлеба’.

2.2. Глагольных синонимическо-гетеронимических групп в говоре Ропки численно гораздо меньше, однако количество образованных от них лексем значительно.

2.2.1. Синонимическо-гетеронимические группы глаголов, зафиксированные в говоре четырех сел, и образования, зафиксированные в говоре двух сел, следующие:

— со значением ‘лгать, обманывать’ обнаруживаются следующие синонимы и гетеронимы: *изгѝбѣсувам* (М., П., Хв., О.) (во втором значении) (*Изгѝбѣсах гу, та ми да̀де си́чк’усу* [Я ему набрехал, и он мне всё дал]) // *излупа̀т’увам* (М., П., Хв., О.) (*Йа̀ким гу излупа̀тих, че ш ѝда с нѐга* [Здорово я ему набрехал, что пойду с ним]); *Срѐшинах ади́н чил’а̀к и то̀ ма излупа̀ти*

[Познакомился с одним человеком, и он меня облапошил]; *И тò ма ùбаве узлупàти* [Он меня здорово облапошил] // *измангелòсам* (М., П., Хв., О.) (*Искаха да ни измангелòсат, ама ùмаме дòгувур* [Они хотели нас кинуть, но у нас был договор]) // *измамùткувам* (О.) // *измайùткувам* (О.) // *измайùткувам* (П.) (*Дòде, та ма измайùтка, та хи свòрших и сèтне са пуштумì* [Пришла и кинула меня, я ей сделала (работу), а она смылась]; *Кàк муж'а да ма измайùтка мène атòй!* [Как он мог меня так кинуть!]).

— в значении ‘натравливать (собаку)’ употребляются *настуйàвам* (М., П., Хв., О.) // *насòскувам* (М., П., Хв., О.) // *òстр'е* (М., Хв.).

2.2.2. Синонимическо-гетеронимические группы глаголов, зафиксированные в говоре четырех сел, и образования, зафиксированные в говоре одного села, следующие:

— в значении ‘иметь морщины от старости и забот’ в говоре Ропки обнаруживаются следующие синонимы и гетеронимы: *збрùч'к'увам са* (М., П., Хв., О.) // *навòд'увам са* (М., П., Хв., О.) // *згагùрч'увам са* (М., П., Хв., О.) // *наврòп'увам са* (М., П., Хв., О.) (*Наврòпила сьм са, че сьм тàра бàба* [Покрылась я вся морщинами, ведь я старая бабка]) // *збрòчкувам са* (М., П., Хв., О.) // *згагùрч'увам са* (О.);

— в значении ‘пачкать, разбрасывать’ такие образования, как *навòри'а-вам* (М., П., Хв., О.) (*Утìдах с дèтету на гòсте и навòри'а кòштана* [Пошла я с ребенком в гости, и он там весь дом перевернул (всё разбросал)]) // *наш'ùш'т'увам* (М., П., Хв., О.) // *намìхсувам'* (О.) (*Утìдах на гòсте с дèтету и намìхса кòштана* [Пошла я в гости с ребенком, и он там весь дом перевернул]).

Представленный диалектный материала говора Ропки показывает, что синонимия и гетеронимия характерны для данной диалектной макросистемы. Можно отметить, что по происхождению представленные лексемы исконны для говора и не являются заимствованиями. Сравнительно немногочисленны синонимические и гетеронимические ряды исконных и заимствованных слов. Часть заимствованных слов представляет собой гибридные образования — с иноязычной мотивирующей основой и исконными аффиксами. Таковы следующие полные синонимы в говоре Ропки:

дуслùк и *д'ушл'ùк* — из перс. через тур. *dost* ‘друг, приятель’ [БЕР, 1: 414] // *згòда* ‘дружба, согласие, договор’;

жìттник // *кòркòйàк* и *кòркайàк* — от тур. *kırkayak* [БЕР, 3: 204] ‘сороконожка’;

лѣжнѣк // *аланжѣй* и *алѣнжѣй* — от тур. *alay* ‘насмешка, глумление’ [РБЕ, 1: 221] // *миж’увѣн* // *миж’увѣнин* — от араб. *miḏāwwir* через тур. *tüzevvir* ‘лжец’ [БЕР, 4: 440] // *мангѣла* — от лат. *tango* через новогреч. // *палàваржѣй* — от исп. *palabra* ‘слово, речь’ [БЕР, 5: 18] // *палафурда* — от новогреч. *παλαφοῦρα* ‘безумный’ [БЕР, 5: 23] ‘лжец, обманщик’;

мѣрзел’ // *мѣрзелàк* // *гевш’èк* — от тур. *gevşek* [БЕР, 1: 235] // *г’ут’ур’у’мин* — от тур. диал. *götürüm* ‘лентяй’ [Grannes 2002: 57] // *диленжѣй* — от тур. *dilenci* ‘нищий-попрошайка’ [БЕР, 1: 390] // *оанжѣй* (*уанжѣй*, *уланжѣй*) // *куматàн* // *лангер’è* — от греч. *λαγγερός* ‘мягкий, слабый’ [БЕР, 3: 304] // *лангѣч’* — вероятно, от греч. *λαγγερός* // *лèнт’у* // *михл’ус’* — от араб. *miḥlis* через тур. *miflis* [БЕР, 4: 442] // *мухл’узин* ‘лентяй’;

кл’еп // *кл’епиндра* // *мунафѣк* // *мунафлѣк* // *мунефѣк* // *мунефлѣк* — от араб. *muṇafiq* через тур. *muṇafik* [БЕР, 4: 325] ‘сплетня, ложь, выдумка’;

кат.мѣ — от тур. диал. *akitma* [БЕР, 3: 274] // *марудники* — через тур. *mermer* ‘мрамор’ от араб. *mārmār*, которое, в свою очередь, от древнегреч. *μάρμαρος* [БЕР, 3: 749] ‘изделие из теста, выпекаемое на плоскодонной глиняной сковородке’.

Заемствование и образование новых слов и одновременно их употребление вместе со старыми также создает условия для появления полных синонимов в говоре. Обнаруживаются такие случаи, как *кұрник* нов. // *кукушѣл’ник* ‘курятник’; *ж’èбàрник* нов. // *четкàрник* ‘текстильное саше с кармашками’ и *нұжник* нов. // *хал’è* ‘туалет’.

В лексической системе говора Ропки особенное место занимают полные синонимы, образованные при помощи различных суффиксов и имеющие общую словообразовательную основу. Этот способ образования синонимических рядов от синонимов и гетеронимов, в сущности, является самым распространенным.

Суффикс *-ка* конкурирует с пятью другими аффиксами при образовании синонимов со значением ‘водоворот’: *-ка* // *-алиште* // *-иште* // *-овиште* // *-олиште*: *свѣртка*, *свѣртиште*, *свѣртàлиште* (О.), *свѣртòвиште* (О.), *свѣртòлиште* (О.).

Четыре форманта (*-инар* // *-ок* // *-атар* // *-ник*) участвуют в образовании синонимов со значением ‘человек с большой головой’: *главинàр’* (в своем первом значении) // *главòк* // *главатàр* // *главнѣк*. Синонимический ряд дополняют лексемы *кратунàр’* и *шейнèк*.

Три форманта (*-ник* // *-уш* // *-ушка*) находим в лексемах *пепел’нѣк* (М.), *пепелуш*, *пепелушка* (Хв.) ‘кострище, пожарище’.

Три суффикса (-ак // -ил'ник // -илка) конкурируют при образовании лексем со значением 'полотно для отцеживания брызги' — *цада̀к* (цѣда̀к), *цадѣ̀л'ник*, *цѣдѣ̀лка*.

Три форманта конкурируют при образовании следующих синонимов:

-ка // -ушка // -авица: -ка // -ушка // -авица: *ка̀пка* (О.), *ка̀пушка* (М., О.), *ка̀павица* 'водосток на крыше (каждая из нижних черепиц крыши)';

-илка // -ил'ница // -илу: *кандѣ̀лка*, *кандѣ̀л'ница*, *кандѣ̀лу* 'кадило';

-инка // -ичка // -ица: *нужѣ̀йка*, *нужѣ̀йка*, *нужѣ̀ца* 'ножка'.

Три форманта (-ина // -увина // -нина) участвуют при образовании лексем *лу̀чина* (М., Хв.), *лу̀кувина* (лу̀ч'увина), *лу̀чнина* (П., О.) 'луковая шелуха'.

Стремление людей обнаруживать новые черты и различия предметов и явлений в окружающей их жизни, отмечать нюансы значений существующих лексем приводит к появлению синонимов в лексической системе любого диалекта. Синонимические и синонимическо-гетеронимические ряды существительных в говоре Ропки могут быть как простыми (двучленными), так и многочленными. В отличие от них синонимические и гетеронимические ряды глаголов только многочленны.

Синонимические отношения, характерные для литературного болгарского языка, обнаруживаются и в говоре Ропки (отмечаются полные и неполные синонимы, семантические синонимы и гетеронимы). Их отношения и взаимосвязи осложняются при описании лексической системы на макроуровне, так как синонимия и гетеронимия переплетаются и формируют сложную систему взаимосвязей лексем и их значений.

Перевод с болгарского О. В. Трефиловой

Литература

- БЕР, 1 — Български етимологичен речник. Т. 1. София: Изд-во на БАН, 1971.
 БЕР, 3 — Български етимологичен речник. Т. 3. София: Изд-во на БАН, 1986.
 БЕР, 4 — Български етимологичен речник. Т. 4. София: Акад. изд-во «Проф. Марин Дринов», 1995.
 БЕР, 5 — Български етимологичен речник. Т. 5. София: Акад. изд-во «Проф. Марин Дринов», 1996.
 Бояджиев 2011 — *Бояджиев Т.* Българска лексикология. София: Унив. изд-во «Св. Климент Охридски», 2011.

- Василева 2009 — Българско словно богатство. Словообразователни хетероними в българските говори. София: Мултипринт, 2009.
- Димитрова, Спасова 1994 — *Димитрова М., Спасова А.* Синонимен речник на съвременния български книжовен език. София: Изд-во на БАН, 1994.
- Керемидчиева 1993 — *Керемидчиева С.* Говорът на Ропката (Родопска граматика). София: Мултипринт, 1993.
- Кирилова 2011 — *Кирилова Й.* Пастирската терминология в Софийско. Велико Търново: Знак'94, 2011.
- Кочев, Василева 2001 — *Кочев И., Василева Л.* Словообразователни модели и лингвистична география // Българският език през XX век. София, 2001. С. 125–129.
- Милетич 2013 — *Милетич Л.* Родопските говори на българския език. София: Изток-Запад, 2013.
- Младенов 1968 — *Младенов М.* Типове лексикални различия в източните говори // Славистичен сборник. София, 1968. С. 261–271.
- Радева 1979 — *Радева В.* Селскостопанската лексика на централния балкански говор // Българска диалектология. Проучвания и материали. Кн. 9. София, 1979. С. 79–222.
- РБЕ, 1 — Речник на българския език. Т. 1. София: Изд-во на БАН, 1977.
- Холиолчев 1978 — *Холиолчев Х.* Диалектната лексика в тълковния речник на националния език // Славистичен сборник. София, 1978. С. 163–170.
- Goosens 1969 — *Goosens J.* Sprachgeographie. Heidelberg, 1969.
- Grannes 2002 — *Grannes A., Hauge K., Süleymanoğlu H.* A Dictionary of Turkisms in Bulgarian. Oslo: Novus forlag, 2002.
- Miletič 1912 — *Miletič L.* Die Rhodopemundarten der Bulgarischen Sprache. Wien, 1912.

II

А. В. Гура
(Москва)

Свадебная традиция польского Спиша

Задача настоящей статьи — дать краткое этнолингвистическое описание свадебного обряда польской части Спиша как одного из карпатских регионов, отметив попутно отдельные черты его сходства и различия с обрядом других, соседних славянских традиций и указав по возможности на некоторые параллели к ним в общеславянском масштабе, прежде всего в карпато-балканском плане.

Спишская область расположена в основном на территории Словакии. На территорию Польши распространяется лишь северно-западная окраина Спиша (точнее, спишского Замагурья). На польской стороне этой области расположено всего 14 сел, административно относящихся в настоящее время к Малопольскому воеводству: Юргов, Жеписка и Чарна Гура — в гмине Буковина Татшаньска Татровского повета; Недзица, Кацвин, Лапше Нижне, Лапше Выжне, Лапшанка, Трыбш, Фальштын и Фрыдман — в гмине Лапше Нижне Новотаргского повета; Нова Бяла, Кремпахи и Дурштын — в гмине Новы Тарг Новотаргского повета. Материалы по свадебному обряду собраны автором во время экспедиции 10–20 июня 2013 г. в селе Юргув (сокращенно Ю.), основному месту пребывания участников экспедиции, и в двух других спишских селах — Недзице и Жеписках (сокращенно Н., Ж.), куда с помощью сотрудницы Института польского языка ПАН доктора Х. Грохоль-Щепанек были организованы однодневные выезды для полевой работы¹. Этно-

¹ Выражаем сердечную благодарность сотрудникам Института польского языка ПАН в Кракове докторам Хелене Грохоль-Щепанек и Ядвиге Ваняковой за научно-организационную помощь в проведении полевых исследований, а также нашим информантам: Хелене (местной) и Яну (род. в 1939 г. в Гронкове под Новым Таргом) Глодасикам, Марии Плюцинской (1933 г. р., местной, словачке), Марии Плюцинской «до Клоры» (1930 г. р., местной), Веронике Хованец (1934 г. р., местной), Бернадетте Малец (1931 г. р., местной) и Зофье Чонгве (род. в 1948 г. в Чарной Гуре) из Юргова, Марии и Валенты Олеярчикам (местным) и Эльжбете Лукусь (1970 г. р., местной, учительнице и этнографу-любителю) из Недзицы, Стефании Грохоль (81 года, местной) и Францишеку Солюсу (61 года, местному) из Жеписк.

лингвистические сведения собирались по программе, разработанной для изучения балканославянского ареала [Плотникова 2009]. Для сравнительного анализа полученных данных были привлечены польские и словацкие опубликованные и архивные материалы по спишской свадьбе, а также полевые записи М. М. Валенцовой, работавшей в то же время по ту сторону границы — в словацко-спишском селе Остурня (район Кежмарка Прешовского края).

Знакомство молодых людей часто происходило на вечерних посиделках. На посиделки (на *posiody* — Ю., на *posiodki* — Н.)² к девушкам приходили парни. Девушки собирались также в так называемые *kądzienne izby* [Grochal 2012: 282] для совместного прядения — на *prądky* (Ю., Ж.), которые посещали парни с гармошкой (*chłopaki z organami*) (Ю.). Парни ходили также по *pruckach*, на *prucki* (Ю., Ж., в Н. это название, характерное для польского Спиша и Подгалья, неизвестно), на которые девушки и женщины собирались вместе щипать перья для перин (*pierze porać* — Н., *pierze pruli* — Ю.). Там также играла музыка и знакомилась молодежь, а парни часто забавлялись тем, что раздували девушкам перья в перинах (Ю.). Молодежь устраивала и совместные увеселительные вечеринки — *zabawy* (Ю.), на которых (на *zabawie*) парни знакомились с девушками (Ж.). В период ухаживания ходят *na fryj* (на *fryj sie chodzi*): *chłopak do dziewczyny chodził na fryj*; парень, которой ухаживал за девушкой, назывался *frejercz*, а она — *frejerka* (Н.). В вопросе вступления в брак раньше важную роль играли родители и родственники, которые *rajyli* — советовали, помогали в выборе брачной пары [Grochola 2012: 214].

Сватать невесту (*namowiać* — [Grochola 2012: 314, Ю., Н.], *namówiać* — Ю., *námówiać* — Ж., [Grochola 1994: 213], *nomowiać* — Н.) посылали к родителям девушки специального свата, называемого *starosta* (Ю., Ж.), реже — *faktor* (т. е. сват, сводник) (Ю.) или *namownik* [Grochal 2012: 280]. Термин *starosta* для обозначения лица, сватающего невесту, известен у западных и восточных славян, прежде всего у поляков и украинцев, а у словаков — на востоке страны [Гура 2012: 147]. При этом на территории Спиша он известен не повсеместно; например, в Летановцах (в районе Спишской Новой Веси, в Словакии) сват назывался по-другому — *nahvarač* [KDO JÚLŠ]. «Старостой» выбирали одного из старших женатых родственников (Ю., Ж.), речистого (*gadatliwego*), умеющего вести переговоры (Ж.); обычно им был женатый мужчина, крестный (*krzesnanek*), *wujek*, *ujek* — дядя с материнской стороны

² Курсивом выделяются лишь свадебные термины, предусмотренные вопросами программы.

(Ю., Ж.) либо *stryk* — с отцовской или просто свояк, например муж сестры (*szwagier*) (Ж.), но мог быть и не из числа родственников (Ю.). Женатым мужчиной был и *namownik* (*nomownik*) — чаще всего он был крестным жениха, но мог быть и соседом, и братом [Grochal 2012: 280, Grochola 2012: 314]. Сват вел переговоры с родителями невесты, *prosił o rękę dziewczyny* (Ю.). Обычно «староста» отправлялся сватать не один, а с кем-либо из мужских членов семьи жениха, например с его отцом (Ю.), либо с самим женихом (*z kawalerem*) (Ю., Ж.; см. также [Grochola 1994: 213; Grochal 2012: 280]). В Чарной Гуре сватать шел жених с двумя женатыми мужчинами — *starostami* [Bednárik 1942/43: 21]. Иногда же сватать шли без «старосты» — родители жениха или его сестра с женихом (*siostra z młodym panem*) (Н.). Вместе они назывались *nomownicy* [Grochola 2012: 314], *namównicy* (Ю.), *namowiace* (Н.) или *swaty* (Ю., Н.). По традиции, сватать могли только мужчины. Они брали с собой водку для угощения, а в случае согласия водку выставляли также и родители невесты (Ю.), а невеста свое согласие выражала тем, что выпивала рюмку [Grochal 2012: 281]. В словацкой части Спиша, в Брутовцах (район Левочи), сватать шли родители жениха, одни или с ближайшими родственниками [Leščák SS: 36]. В Якубанах (район Старой Любовни словацкого Спиша) у грекокатоликов сватать невесту ходила мать жениха [Leščák P: 78]. А в Шамброне того же района пару для своей дочери подыскивала ее мать, которая посещала семьи, где были подходящие женихи, и предлагала им дочь в жены. Если жених отвергал такое предложение, мать просила его никому об этом не рассказывать [Leščák P: 98].

Сватовство, начальный обряд предбрачного сговора, в селах польского Спиша носило название *nomowiny* [Grochola 2012: 40, 215, 314], *nòmowiny*, *nomowiny* (Ю., Ж.), *nomoviny* (Чарна Гура [Bednárik 1942/43: 21]), *namowiny* (Дурштын, Лапше Нижне [Grochal 2012: 281, 283]), *namówinu* или *namowa* (Ю.), а по ту сторону границы, в с. Лендак (район Кежмарка) словацкого Спиша, обряд сговора (из описания неясно, сватовства или обручения) был известен как *námľuviny* [Leščák P: 82]. В Жеписках аналогично (*nòmowiny*) назывался и сам договор сторон о хозяйственном имуществе (земельном наделе), даваемом в приданое [Grochola 1994: 212]. Подобные наименования сватовства связывают польский Спиш с соседними регионами Польши — Подгальем, Живецкими Бескидами (юго-западная Малопольша) и юго-восточной (Гешинской) Силезией (подгальск., живец., цешин. *namówinu*, *nomówinu*, *namowu*, подгальск. *namawiny*, цешин. *namowa*), а также с центральной и западной Словакией, Моравией и юго-западной Чехией (зап.-словац. братислав., центр.-словац.

гемер., морав.-словац., центр.-морав. ганац., силез., сев.-морав. опав., чеш.-морав. (Поленско), горац., ю.-зап.-чеш. ходск. *námľuvy*). Ср. также сходное название обручения *námľuvy* у чехов. В словацкой части Спиша известны и другие названия сватовства: *spytoviny*, *nahvareňe*, *zaloty* [Гура 2012: 384, 385].

Сведения о последующих обрядах предсвадебного сговора скудны и обрывочны — по-видимому, они уже стираются в памяти даже старшего поколения носителей традиции. По утверждению юрговских информантов, сватовство и обручение происходили в один прием и не делились на две части, как это имело место в южнославянской (особенно восточной) и отчасти словацкой свадебных традициях, где за предварительным сватовством следовало официальное, публичное, часто имевшее уже характер обручения и даже объединявшееся с его начальной стадией (например, *прост главеж* и *законен главеж* у болгар или *rytačky* и *vohlady* у словаков), а также в южнославянской и восточнославянской (белорусской и русской) традициях, где обручение проходило в два этапа — сначала в виде малой, начальной помолвки, а потом большой, окончательной (вроде *малых* и *больших запоин*). Однако разрушенное состояние местной, спишской традиции не позволяет судить о том, какова была обрядовая структура предсвадебного сговора в прошлом (в этнографических описаниях свадьбы начала 1940-х гг. имеются даже примеры объединения сватовства и обручения в один непрерывный обряд под названием *spytoviny* — в Бруговицах, в районе Левочи [Leščák SS: 36–37]). Нам известно лишь одно свидетельство о том, что в прошлом сватовство на территории польского Спиша могло проходить в два этапа. Сначала от жениха к родителям девушки приходила женщина старшего возраста — *namownica*, чтобы разузнать у них, могут ли они выдать дочку за их парня, и договориться о том, когда можно посылать свата. Такое предварительное сватовство называлось *przewiadowiny*. А потом уже, обычно в четверг поздним вечером, на собственно сватовство (*namowiny*) к родителям невесты отправлялись сват с женихом [Grochal 2012: 280]. После сватовства представители обоих родов собирались в доме невесты на *zòpisy* и обсуждали, кто что кому дает в подарок (Ю.); *robili zopisy* — решали, что они дадут каждому из новобрачных: *dawali zapisy*, со temu dają і со jej dają (Ж.); отец жениха и *starosta* приходили договариваться, какое приданое (поле, корова, овцы) должна получить невеста, — *zopisy robiyli* [Grochola 2012: 215, 316].

Имущество, даваемое невесте в замужество (*wyposażenie* — Ж.), состояло из двух частей. К первой относились земельный надел (поле) и скот и/или деньги. Эта часть приданого называлась *zapiski* (pole, krowa) (Ю.) или *wiano*,

т. е. pole, krówka, 2-3 owce (Ж.), pole i pieniądze (Н.). Вторая часть приданого состояла из постели и одежды, перевозилась в сундуке (skrzynia — Ю., Н., skřinia — Ж.) и называлась *wyprawa*, *wybawa* (словац. *výbava*) (Ю.) или *wyprawka* (Ж.). В приданое невесте давалась перина (pierzyna), скатерть (plachta), покрывало (pokrowiec), одеяла и одежда (Ю.); постель и одежда (pierzyna, ubranie) (Ж.); перина и подушки (pierzyna, zagłowki), а также одежда и белье (ubrania, prześcieradła, по-местному *groty*) (Н.). Посуду в приданое не давали. Известно также польское название приданого *posag* (Ю.). Не отмечены в селах польского Спиша названия приданого, которые зафиксированы в словацкой части этого региона: *džajstra* (Остурня, запись М. М. Валенцовой), *štafirka* (Маркушовце, район Спишской Новой Веси), *štafirung* (Спишски Штврток, район Левочи), *dar* (липтовско-спишское пограничье) [KDO JÚLŠ; Гура 2012: 321, 323].

Заключительным обрядом предбрачного сговора было обручение — *rękowiny* (Ю., Н., Ж.), *zrenkowiny*, *zrynkowiny* (Лапше Нижне и соседние села), *rynkowiny* [Grochola 2012: 40, 215] или *zrynkowiny* [Grochal 2012: 283], в приграничной словацкой Остурне — *zrukowiny* (запись М. М. Валенцовой), на северо-востоке и юго-востоке словацкого Спиша (как, шире, и в других регионах Восточной Словакии: Шарише, Земплине и Кошицком крае) — *rukoviny* (район Старой Любовни, Ямник, Жегра [Bednárík 1942/43: 102; Leščák SS: 304], а на его юго-востоке — *zas'tubeniny* (ср.: словац. *sľub* 'обещание', *sľúbit'* 'обещать, дать обещание' и *ľúbit'* 'любить') [Гура 2012: 408]. Обручение устраивалось в субботу [Grochal 2012: 282] у невесты (*u młodej pani*) за месяц или пару недель до свадьбы (Ж.), согласно единичному сообщению — позже, в субботу уже после второго оглашения помолвки в церкви (что само по себе сомнительно) (Н.). Невеста торжественно (*uroczyście*) принимала гостей: *przycięcie było, to przysgotowała młoda*. А жених покупал для нее обручальное кольцо: *chłopak kupił pierścionek na te rękowiny* (Ю.). Он также должен был купить невесте венок из мирта (*winiac z mirty*) (Н.). Центральным моментом обряда был ритуал связывания молодым рук, определявший и название обручения [Pluciński 1987: 5–25; Leščák SS: 304]. Кроме того, невеста откусывала яблоко и давала его доесть жениху. Во Фрыдмане жених клал на разостланный на столе платок деньги на венчальный венок для невесты, а она преподносила ему рубаху для венчания [Grochal 2012: 282–283]. Подробно польско-спишский обряд обручения в том виде, в каком он проходил в первой четверти XX в. в Лапшах Нижних и соседних селах (Лапше Выжне, Кацвин, Недзица, Юргов), описан местным краеведом Яном Плюцинским [Pluciński 1987: 5–25].

После обручения помолвленная пара посещала приходского священника, и происходило троекратное оглашение помолвки в церкви — *opowiedzi, opowiedzi* (Н., Чарна Гура, Ю., Ж. [Budz 2013: 26; Grochal 2012: 283, Grochola 2012: 315]). В Лапшах Нижних *do zapisu* шли рано утром в воскресенье после сватовства [Grochal 2012: 283]. Подобное название оглашения (*opowiedź*) в польско-спишской традиции имеет параллель в говоре лемков и гуцулов — *opowidь*. В словацких спишских говорах используется иной термин — *ohlášku*, известный в других районах Словакии, а также в Чехии [Гура 2012: 413].

До выхода замуж девушка брачного возраста в спишских селах гмины Буковина Татшаньска называлась *dziwka*, а неженатый парень — *parobek* или *kawaler* (Ю., Ж. [Budz 2013: 26]; *dziywka* и *parobek* [Grochola 2012: 210–212]); так же — и на словацкой стороне Спиша: *dživka* и *parobok* в Брутовцах (район Левочи) [Leščák SS: 36], *dževka* и *parobok* в Остурне (район Кежмарка) (запись М. М. Валенцовой). Девушку, не вышедшую замуж до 30 лет (po trzydziestce), а прежде — и до 20 лет, считали старой девой и называли по-старому *staro dziywka* [Grochola 2012: 216, 217], *staro dziwka* (Ю.), а не женившегося вовремя парня — *stary parobek* [Grochola 2012: 216] или *stary kawaler* (Ю.). В песне, записанной одной из информанток в тетрадку *przysłówek weselnych*, старая дева называется также *stara panna*: «Rosnij w górze i wysoko zeby chłopcy mieli oko. Zebyś im się spodobała starą panną niezostała» [Расти вверх и высоко, чтобы парни обращали на тебя внимание, чтобы ты им понравилась, старой девой не осталась] (Ю.) После обручения помолвленные парень и девушка получали новые наименования, действовавшие до венчания (*dopóki ślub nie wzieni*): *narzec(z)ona* и *narzec(z)ony* (Ю., Ж.), *narzecóno* и *narzecóny* (Чарна Гура, Ю., Ж. [Budz 2013: 26]), *narzecóno* и *narzecóny* или, реже, *brajdigier*, *zeniác* [Grochola 2012: 215], помолвленная пара — *narzeconi* или, собирательно, *narzecynstwo* (Ю.). Использовались для них и другие наименования: *frejjerka* и *frejirz*, *frejeż*, *frejerz* (Ю.), *frajerka* и *frejorz* (Ж.), а иногда также *młoda* и *młodzi* (Ю.). Сходны названия обрученных и в соседней словацкой Остурне: *frejirka* и *frejiř* (запись М. М. Валенцовой); ср. также *frajerečka* в песне девушек из Жегры накануне дня свадьбы (район Спишской Новой Веси [Leščák SS: 305]). Кроме того, помимо основного значения, название *narzecona* могло применяться к девушке брачного возраста, готовой к вступлению в брак, но еще не посватанной, так же как *narzecony* — к парню такого же возраста, еще только помышляющему о женитьбе (Ж.).

Церемония кануна свадьбы объединяет в себе ряд обрядов, в том числе разного времени происхождения. Прежде всего, перед свадьбой происходи-

ло ритуальное приглашение гостей на свадьбу. В Юргове, по сообщению одной информантки, приглашать гостей ездили верхом на конях *pytace*, люди немолодые. Это подтверждается и опубликованными материалами из сел гмины Буковина Татшаньска (Ю., Ж. и Чарна Гура): приглашать на свадьбу (*pytać*) раньше могли лишь женатые мужчины — *pytace*, объезжавшие гостей верхом или зимой на санях, и лишь позже эту ритуальную роль (называемую *pytackóm*) стали выполнять и холостые парни — *druzbowie* [Budz 2013: 26]; см. также [Grochola 2012: 315; Grochal 2012: 283]. Кроме того, *pytoce* могли входить в состав «дружб»: как и *druzbowie*, они были холостыми парнями и выделялись среди них лишь своей функцией — приглашением гостей на свадьбу, осуществляемым верхом или пешком [Grochola 2012: 216]. По сообщению другой нашей информантки из Юргова, *pytoce* не ездили, а ходили по селу приглашать на свадьбу, и были это молодые парни, которые на свадьбе были «друзьбами» (*druzbowie*). Третья информантка, родом из Чарной Гуры, утверждала, что *pytace* были на гуральских свадьбах, а на Спише их не было. В руках у них был кнут, плетъ — *korbac* (*pytace mieli korbac*), род ритуального жезла (Ю.). В Лапшах Нижних и окрестностях такой *korbac* с рукояткой из лапки косули был обязательным атрибутом первого дружбы (*druzby*) и изготовлялся для него к свадьбе сельскими парнями [Pluciński 1987: 27; Grochal 2012: 283]. В Жеписках приглашать гостей на свадьбу (*pytać*) ходили *druzbowie* с гусяным пером на шляпах и с водкой [Grochola 1994: 213]. Согласно другой информации, после первого оглашения помолвки гостей с приглашением на свадьбу обходили *pytoce* (*pytace*) — два мальчика (*dwóch chłopców*) в сукманах, а девушки со стороны невесты изготовляли «квитки» из гусяных перьев (*druzcki wiły piórka z pierzy gęsich*) (Ж.). В Чарной Гуре подружки, которых невеста выбирала дружками (*družky*), делали *pjurka* парням (*družbom*) на шляпу в субботу перед последним церковным оглашением помолвки [Bednárík 1942/43: 21]. Использование перьев для свадебных «квиток» известно у словаков, поляков Малопольши и украинцев Волыни. В словацких спишских селах созывали гостей на свадьбу «дружбы», отчего и сам обычай назывался *družbovaňe* (Летановце, район Спишской Новой Веси [KDO JÚĽŠ]): в Жегре в воскресенье перед свадьбой *družbovia* старались не встретиться по пути с такими же приглашающими на другую свадьбу, так как это считалось плохой приметой и грозило несчастьем, а утром в понедельник *družbovia* с той же целью ходили от дома к дому в сопровождении невесты и ее матери или отца (район Спишской Новой Веси [Leščák SS: 304, 305]); в Лендаке это делали *družbovia* после третьего оглашения помолв-

ки (район Кежмарка [Leščák P: 82]); в Остурне *družbovie* с пером на шляпе и с ритуальным жезлом (*družbovska palicka*) в виде украшенной палки с привязанным на ней платком шли с пением по селу, угощали водкой и произносили приглашение, стуча жезлом в потолочную балку: «Posłali ma tu *młody pan, młoda pani*, aby ste nešli do mlina, do lesa, ale ste by šli na vešeľa...» [Послали меня сюда молодой, молодая, чтобы вы не шли на мельницу, в лес, а шли бы на свадьбу] (район Кежмарка, запись М. М. Валенцовой). В районе Левочи приглашали на свадьбу утром в день свадьбы: в Брутовцах жених и невеста ходили звать каждый своих родственников, а «старост» и музыкантов звали дружбы — *družbovia* [Leščák SS: 38]; в Заваде каждый из новобрачных в сопровождении дружек (девушек) и дружб (парней) обходил свою родню с приглашением на свадьбу [Leščák SS: 294].

За несколько дней до свадьбы — в субботу (Н.) или в воскресенье (Ю.) — в отдельном доме или в специально снятом помещении (w sali) жених с невестой устраивали угощение — *dobranoc* (Н.), *dobrunoc robili* (Ю.). Туда шли все, кто хотел, *cała wieś szła*. Жених с невестой угощали всех водкой и давали по куску хлеба (*kołoca po troche*). Пришедшие танцевали круговой танец — *kótecko* (Н.). Кроме того, в Юргове отмечена и новая разновидность этого обычая — *pożegnanie panieńskie* (молодежь *panieńskie obchodzi*): за неделю-две до свадьбы (*tydzień czy dwa przed ślubem*) снимали зал, в котором устраивали увеселения (*zabawy robili*) и жених с невестой угощали молодежь водкой (*młodzi postavili wódkę*). В Жеписках *dobranoc* — последняя молодежная вечеринка молодых перед свадьбой — устраивалась в доме невесты. В Лапшах Нижних прощание невесты с девичеством в кругу подруг и жениха с холостыми друзьями во вторник вечером накануне свадьбы носило название *dobranocka*; на эту вечеринку могли прийти все желающие, в основном собиралась молодежь, а музыка и танцы продолжались до самого утра [Pluciński 1987: 30–31]. Названия прощальной предсвадебной вечеринки обреченных с ровесниками *dobranoc*, *dobronoc* и *dobranocka* известны и в других селах польского Спиша [Grochola 2012: 215, 315, 316; Grochal 2012: 284]. Ср. сходные названия распространенного у поляков, словаков северного Спиша и чехов обычая ходить в канун свадьбы с музыкантами, которые играли перед домом жениха, невесты и некоторых других участников свадьбы, а затем получали приглашение в дом невесты на вечеринку: пол. ченстохов., келец., краков., новосондец., подгальск., кроснен., гожов. *dobranoc*, ломжин., тарнов., подгальск., краков., ченстохов., келец. *dobranocka*, кроснен. *dobranocki*, катовиц., бельск., новосондец., подгальск., гожов. *na dobranoc, grać na*

dobranoc, muzyka na dobranoc, замойск., жешов. *granie na dobrą noc*, словац. *dobra noc* [Гура 2012: 423]. В словацкой части Спиша, в приграничной Остурне, молодежная вечеринка происходила в субботу перед свадьбой и называлась *dobry vecor* (запись М. М. Валенцовой). Еще южнее, в районе Левочи, предсвадебный вечер расставания невесты с девушками, а жениха с парнями, на котором звучала прощальная танцевальная музыка, носил название *družbovský tanec* (Завада [Leščák SS: 293–294]), а прощание невесты с девушками с пением, плачем и угощением известно под совершенно особым названием — *bohinka* (Спишски Штврток [KDO JÚĽŠ]).

Характерное название церемонии собственно свадьбы в польско-спишской традиции — *wesele* (Ю., Н. [Grochola 2012: 316]), *wesele, dzień weselny* (Ж. [Grochola 1994: 213]), *vesele* (Чарна Гура [Bednárík 1942/43: 21]). *Wesele* — так называют Полосу, а Словиосу называют *swadźba*, то по *słowiensku* (Ю.). На территории словацкого Спиша распространен термин *vešele* (в Остурне также *vešela*, ср. р. — запись М. М. Валенцовой; в Ходермарке, совр. Иглянах, в районе Кежмарка, и в Ямнике, в районе Спишской Новой Веси, — *veselie* [Leščák P: 74; Bednárík 1942/43: 102]), и изредка для обозначения свадебной церемонии используется термин *sobaš* [Гура 2012: 433].

Свадьбы чаще всего играли на Масленицу (*w karnawale było najwięcej wesel, w niesopust*) и в заговенье перед Адвентом (Рождественским постом); не выходили замуж в ноябре, так как это месяц поминовения умерших (*bo to miesiąc zmarłych*), а также во время постов и в мае (*w Advent też nie, w році, w maju nie*) (Ю.). Популярны были свадьбы зимой, особенно после Рождества, реже — после Пасхи (Чарна Гура, Ю., Ж. [Budz 2013: 26]). Обычай праздновать свадьбы на Масленицу объединяет западнославянскую традицию (чешскую, словацкую и юго-западномалопольскую) с западной частью южнославянской (хорватской и словенской), в то время как для восточной южнославянской зоны свадьбы на Масленицу нехарактерны. А отношение к маю как к несчастливому месяцу для женитьбы присуще западным и восточным славянам [Гура 2012: 579–580].

В селах польского Спиша свадьба (ее первый день) начиналась во вторник (Ю., Ж.) или в среду (Н.; Лапше Нижне и соседние села [Pluciński 1987: 30; Grochola 2012: 314]), в Юргове — иногда также и понедельник [Grochal 2012: 285], что резко отличает эту локальную традицию от южнославянской, в которой вторник и среда обычно считались неподходящими для свадьбы — вторник как несчастливый для бракосочетания, а среда как постный день; при этом у поляков среда нередко расценивалась как благоприятный день

для заключения браков [Гура 2012: 580–581]. В словацких спишских селах свадьбу тоже иногда устраивали в среду (Лендак, район Кежмарка [Leščák P: 82]), но чаще она начиналась в понедельник, заканчиваясь в тот же день или продолжаясь во вторник (Ходермарк, совр. Игляны, и Остурня, район Кежмарка [Leščák P: 75, 88]; Якубаны и Колачков, район Старой Любовни [Leščák P: 78, 80]; Завада, район Левочи [Leščák SS: 294]; Жегра, район Спишской Новой Веси [Leščák SS: 305]), либо происходила в четверг и в субботу (Ходермарк, совр. Игляны [Leščák P: 75]). Пятница пропускалась в ходе свадебного празднования также и на польском Спише. Так, в Жеписках браки заключались во вторник, и со вторника свадьба длилась до воскресенья включительно, за исключением пятницы (*śluby odbywały się nie w soboty, a we wtorek, i do niedzieli wesele, oprócz piątku*). В пятницу свадьба прерывалась, потому что это печальный день (*dzień smutny*) — в пятницу умер Иисус Христос. Аналогичная мотивировка отмечена и у македонцев Штипа, где запрет венчаться в пятницу объясняют тем, что это день распятия Христа [Гура 2012: 581].

По спишской народной традиции, свадьба открывалась днем венчания. Еще конкретнее время начала свадьбы определялось информантами в Недзице так: «свадьба начиналась, как приходили из костела», т. е. по возвращении молодых от венчания, которое происходило в среду до полудня (*w środe po trzeciej opowiedzi do południa był ślub*). Таким образом, название свадьбы не объединяло с собственно свадьбой обрядов кануна свадьбы, как это имело место у южных славян, особенно у болгар. Лишь в словацко-спишском селе Брутовце обрядовые действия, совершавшиеся в воскресенье накануне дня венчания (обед в доме невесты после третьего оглашения помолвки для родственников молодых с участием музыкантов, поход невесты и ее подруг к жениху со свадебным деревцем и молодежная вечеринка в корчме), характеризуются как «начало свадьбы», но возможно, что такая трактовка принадлежит автору описания, а не носителям местной традиции (район Левочи [Leščák SS: 38]). В Недзице первым свадебным днем была среда (*w środe wesele*), а второй день свадьбы назывался *poprawiny* (*poprawiny* — *po weselu drugi dzień, znowu wesele*, танцы) (Н.). В Юргове свадьба длилась два дня или больше: *we wtorek i w środe wesele*. Во вторник происходил *ślub* (венчание), а на следующий день — *poprawiny*, второй день свадьбы (*drugi dzień wesela*) (Ю.). В Жеписках *wesele* происходило во вторник и в среду, причем второй день свадьбу праздновали и в доме жениха. В четверг устраивались *poprawiny* у невесты, после чего празднование перемещалось в дом жениха. В пят-

ницу, как уже говорилось, ничего не устраивали, а в субботу и в воскресенье свадьба заканчивалась с участием лишь самых близких родственников (*soбота i niedziela dla najbliźszego grona*): в субботу она происходила в доме жениха, а в воскресенье принимали всех тех, кто обслуживал гостей.

В день свадьбы менялись названия главных персонажей: жених именовался *młody pon* (Ю., Н., Ж.), *młody pón* (Ю.; Ж. [Grochola 1994: 213; Grochola 2012: 216]), *młody pan* (Н.), *pan młody* (Ю.), *mladý pan* (Чарна Гура [Bednárík 1942/43: 22]), *mołody pan*, *mołody*, *młody* (Остурня, район Кежмарка, запись М. М. Валенцовой), *molody*, *mladý* (Якубаны, район Старой Любовни [Leščák P: 78]), *braudir* (Ходермарк, совр. Иглыны, р-н Кежмарка [Leščák P: 74]), *braudian* (Завада, район Левочи [Leščák SS: 294, 295]); невеста — *młodo pani* ([Grochola 2012: 216]; Н.; Лапше Нижне и соседние села [Pluciński 1987: 102]; *jak już ślub brata*, но и вообще в день свадьбы, в том числе перед венчанием — Ю.; в день свадьбы, но название могло относиться и к более раннему периоду обручения — Ж.), *młoda*, *panna młoda* (Ю.), *młoda pani* (Н.), *mlada pani* (Чарна Гура [Bednárík 1942/43: 21]), *młoduha*, *mołoda pani*, *brauta* (Остурня, запись М. М. Валенцовой), *brauta* (Ходермарк, совр. Иглыны [Leščák P: 74]; Завада [Leščák SS: 295]); *bralta* (Жегра, район Спишской Новой Веси [Leščák SS: 305]); *pañi mlada* (Летановце, район Спишской Новой Веси [KDO JÚĽŠ, в песне]); молодая пара вместе — *młodzi panowie* [Grochola 2012: 216, 316]; Ю., Ж.); *młodzi* (Ю.), *młodo pora* (Н.; Чарна Гура, Ю., Ж. [Budz 2013: 26]). Термины немецкого происхождения (*bralta*, *braudijan* и т. п.) отмечены главным образом в словацких говорах, на территории польского Спиша они изредка отмечаются лишь в качестве наименования обрученного (см. выше) и в названии танца невесты с каждым из гостей (см. ниже).

В день свадьбы невеста высылала к жениху две первые *družky* (Чарна Гура [Bednárík 1942/43: 21, 22]), две *pirse družcki*, которые приводили его вместе с его первыми друзьями (*pirse družbowie*) в дом невесты (Ж.). Впереди шел *starosta* жениха, за ним музыканты (*muzyka*), далее две девушки-дружки вели жениха, а следом за ними шли *starościna*, родители и остальные гости [Grochal 2012: 285]. Ср.: в словацко-спишском селе Лендак жениха вели к невесте «старосты» (*starostovia*) жениха (район Кежмарка [Leščák P: 82]). *Družcki* — это девушки, а *družbowie* — неженатые парни (Ю.; Чарна Гура, Ю., Ж. [Budz 2013: 26]; *družki* и *družbowia* — Чарна Гура [Bednárík 1942/43: 21–23]). Они могли быть с каждой из сторон и составляли между собой пары, число которых доходило порой до 24 (Ю.). Среди них выделялись две главные дружки (*pierso družcka*) и два главных дружбы (*piersy družba*, *piersi*

druzbowie), по паре с каждой стороны (Ю., Н., Ж.; Чарна Гура [Bednárík 1942/43: 21]). *Piersa družcka* могла быть незамужней девушкой из числа родственников, например сестрой (Н.), а *piersy družba* — неженатым родным или двоюродным братом (Ю., Ж.). Отличительным атрибутом дружбы было гусиное перо на шляпе (Ж. [Grochola 1994: 213]; Чарна Гура [Bednárík 1942/43: 21]) — *piórko* [Grochola 2012: 315] или *druzbiarskie piórko*, а также «квитка» (*piórko*) в виде цветочка с ленточкой на одежде (Ю.). Распространение подобного варианта названия девушки-дружки (*družcka*; в фольклорном тексте из Юргова также *druzecka* [Grochal 2012: 286]) охватывает сравнительно небольшой ареал в карпатской (западнобескидской) зоне Польши (на территории Словакии достоверных данных о наличии такого термина у нас нет): *druszczka, družcka* — Завада под Новым Сончем (ныне район в южной части города Новы Сонч); *družcka* — Бжезины в гмине Велёполе Скушиньске Ропчицко-Сендзишовского повета (быв. Жешовского воеводства), польский Спиш (Ю., Ж., Н., Чарна Гура, Фрыдман, Лапше Нижне и соседние села), Дзяниш в гмине Косцелиско Татровского повета (Подгалье); *drużczka* — Подгалье; *družcka, druscka* — район Закопане; *druscka* — польская Орава (район Яблонки Новотаргского повета) [Karłowicz, t. 1: 377; Гура 2012: 129; Pluciński 1987: 47]; Кериńska (Dialektologia Polska); Каś (Dialektologia Polska); Język Polski (Kraków), 2003, nr 3: 192].

К моменту прихода свадебной процессии к невесте двери ее дома запирали (Ж. [Grochola 1994: 213]; Лапше Нижне и соседние села). *Starosta* жениха просил открыть двери, при этом представлял пришедших купцами, которые желают купить волов или коней, а когда таковых не оказывалось, просил им продать телку (Лапше Нижне и соседние села [Pluciński 1987: 41–42]). Такая словесная формула обычна для Малопольши и некоторых других польских регионов и имеет параллели прежде всего в народной традиции западных славян и словенцев (см. [Гура 2012: 156–157]).

Starosta — центральный обрядовый персонаж, посаженный отец и сват жениха, сватавший невесту. Им бывает кто-либо из старших женатых родственников, чаще всего крестный (Ю., Н., Ж. [Grochola 2012: 216]), дядя (Ю.), в частности с материнской стороны (*wujek*), свояк, муж сестры (*szwagier*) (Ж.). Раньше «старостой» мог быть также брат или муж сестры, а иногда его выбирали и не из числа родственников (Ю.) На собственно свадьбе «старост» было двое (*starostowie*), один у жениха, другой у невесты (Ю., Н., Ж.). Пару «старосте» на свадьбе составляла *starościna*, посаженная мать. Пара посаженных — *starosta* и *starościna* — имела у каждого из новобрачных, по

паре с каждой стороны, т. е. было *dwóch stàrostów* i dwie *starościny* (Ю., Ж.). *Starościny* тоже могли быть крестными матерями жениха и невесты [Grochola 2012: 216]. Со «старостой» они могли быть мужем и женой (Ю.), но могли и не состоять друг с другом в браке (Ж.). Оба они были свидетелями во время бракосочетания в церкви. У «старосты» имелась «квитка» — *piórecko* [Grochal 2012: 283] или *piórko* (Ю.) в виде цветка с ленточкой (*kwiatek, róża mała, i mirta, i wstążeczka*). «Квитка» прикреплялась ему с правой стороны (на *prawej stronie*), а у молодых была слева (на *lewej*); у дружб они тоже имелись, но поменьше (у *drużbów drobniejsze kwiatuszki*). На свадьбе *starosta* жениха сидел рядом с крестной матерью невесты (*starościna*), угощал, заправлял водкой (*starosta częstuje, rzundzi wódką, nosi wódkę*) (Ю.), перед отправлением к венчанию произносил речь (Ж.), а на *cepowinach*, когда невесте меняли прическу и головной убор, угощал колбасой (*starosta kielbasą częstuje, jak cepowiny*) (Ю.). *Starościna* давала хлеб и соль при входе молодых и участников свадебной процессии в дом невесты после венчания: *chleb, sól starościna dawała* (Н.). На *cepowinach* «дружбы» вручали молодую (*młodóm panióm starościnnie*, которая за нее должна была заплатить *stàrostóm* (Ж. [Grochola 1994: 213]). *Staroština* надевала невесте головной убор замужней женщины (Чарна Гупа [Bednárik 1942/43: 23]). Она также собирала подарки для молодых (*zbiera prezenty dla młodych*) (Ю.).

Кроме них, в обряде участвовала еще одна свадебная чета: *swadziebno* и *swadziebny* (Ю.). В Недзице так (*swadziebna*) называлась посаженная мать невесты, крестная (хотя известна посаженная и под названием *starościna*), при этом мужской пары с аналогичным названием у нее не было. После свадьбы она вместе с новобрачной шла в церковь: *szła na wywód* (Н.). В Жеписках данные термины использовались применительно к родителям жениха и невесты на свадьбе (*tylko w czasie wesela*), они назывались *swadziebni*: мать — *swadziebno*, отец — *swadziebny* (Ж. [Grochola 2012: 216]). В Лапшах Нижних к матери невесты обращались с просьбой впустить участников свадебной процессии в дом: «*Puściez nos ta puście, swadziebno mamičko, / jak nos nie puścicie, ej, to nos zamrozicie*» [Пустите нас, пустите, свадебная мамочка, а если нас не пустите, то заморозите нас] [Płuciński 1987: 59]. С аналогичной песней обращались потом и к матери жениха, когда свадебная процессия с молодыми прибывала в дом жениха [Płuciński 1987: 90]. Сходны наименования родителей на свадьбе и в селах словацкого Спиша: к отцу жениха в день свадьбы со словами благодарности обращались, называя его *svadobný otec* («*Slovutny pane otče svadobny!*», Менгусовце, район Попрада [Jerga 1950]); в песне *sva-*

dobný pan ocec и *svadobná matičko* — родители жениха (Жегра, район Спишской Новой Веси [Leščák SS: 305]). В других же регионах Словакии и на соседней Украине подобные свадебные термины известны как названия посаженных родителей: *svadobný otec* — в западной Словакии, *svadebňi otec* — в Ламаче (ныне городском районе Братиславы), *svadobná mač* — в Гемере, *svadzebni ocec* — в Шарише (Длга Лука, ныне район города Бардеёва) *svadbený (svadzbeni)* — в Земплине (Соль, район Вранова над Топлёу), *весільний батько* — в Черновицкой и Луганской областях Украины, *весільна матка* — в Черновицкой и Полтавской областях Украины [KDO JÚĽŠ; Гура 2012: 116–117].

Среди участников свадьбы были и специальные лица — *wodzireje*, которые веселили, смешили гостей своими шутками (Ю.). Однако ни своим внешним видом и одеждой, ни характером поведения они ничем не напоминали свадебного шута у южных славян, действовавшего всегда в одиночку, а не в группе.

В Лапшах Нижних и окрестных селах в день свадьбы в доме невесты *starosta* просил ее родителей благословить вступающих брак, трижды произнося от лица молодых формулу прощения (*przeprosin*): «*Pytóm vos <...>, zebyście nóm odpuściyli!*» [Прошу вас, чтобы вы нам простили вину!]. Стоя на коленях, молодые просили их простить (отпустить грехи) и благословить: «*Odpuście nóm, przeboćcie nóm i błogostawcie nóm!*» Родители отвечали: «*Ze serca odpuscómy!*» [От души прощаем!]. Молодые вставали с колен, целовали руки родителям и приподымали их вверх, обхватив им ноги под коленями [Pluciński 1987: 47–49]. В Юргове *starosta* обращался к родителям невесты: «*Młodzi pytają <...>, zeby ze serca racyliście im ospuścić*» [Молодые просят, чтобы вы чистосердечно сообразовали их простить] [Grochal 2012: 286]. Аналогичные *przeprosiny* происходили и в доме жениха, когда родители благословляли сына перед отправлением его к невесте [Pluciński 1987: 37; Grochal 2012: 285]. Ср. у поляков центрального Мазовша просьбу родительского благословения (*przeprosiny*) перед отправлением к венчанию, когда молодым за столом связывали руки на хлебе [Kolberg, t. 24: 222]. Благословение на брак с просьбой прощения вины встречается и в спишских селах Словакии: невеста, а затем жених перед отправлением к венчанию на коленях просят прощения у сидящих на лавке родителей (Брутовце, район Левочи [Leščák SS: 39]); жених, а потом невеста, стоя на коленях, трижды просят у сидящих перед ними за столом родителей простить им всё (*všetko odpustiť*) (Завада, район Левочи [Leščák SS: 294]); перед венчанием жених и невеста

идут просить прощения (*vyprášať sa*) у родителей невесты (Ходермарк, совр. Игляны, район Кежмарка [Leščák P: 74]); жених просит у родителей прощения за всё (*rýtal odpustenie všetkého*) (Лендак, район Кежмарка [Leščák P: 82]); молодые на коленях трижды просят у родителей невесты извинения (*rýtajú o prepáčenje*): «Odpuste nam što sme zavínili Vám» [Простите нам то, в чем мы провинились перед вами], после чего родители, плача, возлагают им на голову хлеб и благословляют их словами: «Odpušču vam moji diti žeby vas Boh blahoslovil jak na svjatoho Jána rosa s neba letit» [Прощаю вам, мои дети, чтобы вас Бог благословил, как на святого Яна роса с неба летит] (Шамброн, район Старой Любовни [Leščák P: 98]).

Описанный ритуал (*przeprosiny*) по названию и по смыслу (благословение как прощение вины, освобождение от нее, отпущение грехов), а также по целому ряду деталей (целование рук, обхватывание ног руками, хлеб, которым благословляют, на котором соединяют руки молодым, и т. д.), объединяет спишскую традицию, с одной стороны, с карпатоукраинской, а с другой — с балканославянской. Так, на Гуцульщине этот ритуал назывался *проща*: перед походом в церковь жених и невеста трижды обходили вокруг стола и просили родителей простить за всё, в чем провинились перед ними [Понмарьов 1994]. У украинцев Покутья и Буковины *проща* — центральный момент обряда «посада» (покут. *posaga*): отец невесты с двумя калачами с солью и мать с двумя хлебами поменьше трижды благословляли невесту или обоих молодых, которые после каждого раза целовали родителей в губы, в руки, колени и ноги (районы Коломыи, Тлумача [Kolberg, t. 29: 298–302, 232–233]). На Буковине *проща*, во время чтения которой невеста или жених становились коленями на житный сноп перед родителями, заключалась в просьбе прощения у бога и благословения на брак [Весілля, т. 2: 221]. В Черновицкой области родители благословляли невесту на брак, дотрагиваясь до ее головы калачами и хлебом (Заставновский район [Весілля, т. 2: 304]). В Болгарии сходный ритуал носил название *прошка* или *прочка*. Перед походом к невесте жених целовал родителям руку и просил прощения, чтобы идти за невестой («иска *прочка* за мома да иде»), а перед отправлением к венчанию каждый из молодых клал правую руку на хлеб, а отец невесты крестил и благословлял их со словами: «Да си проста, синко! Да си проста и благословенна!» [Иванова 1984: 86, 107]. Кроме того, у болгар после свадьбы невеста освобождалась от запрета разговаривать с родителями и родственниками жениха (*прощаване, прошка, отговяване*): они «прощали» невесту, которая целовала им руку и кланялась [БНЕ: 152]. В районе серб-

ско-болгарского пограничья невеста в конце свадьбы привозила отцу на *прошку* хлеб, который он делил пополам и клал одну половину вверх на полку, чтобы росли дети у новобрачных, а на другой половине невеста подавала руку отцу и матери, прося у них прощения, после чего съедала эту половину вместе с ними (Шума, район Цариброта [Калфичиева 1929: 42]).

После того как молодые получили родительское благословение на брак, *starosta* объявлял присутствующим, что пора идти в церковь (Лапше Нижне и окрестности [Płuciński 1987: 51]). Собираться к венчанию (*wybierać się do ślubu*) начинали после речи «старосты» (Ж.). Перед выходом невеста застегивала жениху пуговицу, чтобы иметь над ним власть в семейной жизни: *młodo pani, jak do ślubu się zbierali, i zapinała mu guzik, żeby mieć pierszeństwo nad mężem* (Ю). В Дурштыне, если у жениха или невесты умер кто-то из родителей, они сначала отправлялись помолиться на его могилу и лишь потом в церковь [Grochal 2012: 287]. Свадебная процессия (*drużyna*) шла в церковь пешком из дома невесты: *od młodej się wybierali, drużyna szła od młodej* (Ю., Ж. [Grochola 2012: 317]). Молодые шли раздельно. Практически повсеместно на Спише невесту вел венчаться дружба (или дружбы), а следом за ними с девушкой-дружкой (или дружками) шел жених. Впереди них, возглавляя процессию, шли оба посаженных отца (*starostowie* — Лапше Нижне и окрестности [Płuciński 1987: 52]; *starostovia* — Брустовце, район Левочи [Leščák SS: 39]), которые несли вино и хлеб (Фрыдман [Grochal 2012: 287]), посаженный отец *starosta* со свадебным деревцем-знаменем (Остурня, запись М. М. Валенцовой; Жегра, район Спишской Новой Веси [Leščák SS: 305]), посаженный отец *oddavač* со свадебным знаменем (Менгусовце, район Попрада [Jerga 1950]) или специальный свадебный знаменосец (*kopijáš* — Якубаны, район Старой Любовни [Leščák P: 78]), *pytoce* с жезлом в руке (*korbacem*) (Ж.). Данный изофункциональный ряд показателен тем, что наглядно демонстрирует как общность спишской традиции, так и «удельный вес» в нем каждого локального варианта, их соотношение в этом ряду (как основных и периферийных, полных и редуцированных). Следом за молодыми шли остальные родственники и гости, а в самом конце — музыканты (Ж.; Брустовце, район Левочи [Leščák SS: 39]; Якубаны, район Старой Любовни [Leščák P: 78]). В Ямнике (район Спишской Новой Веси) порядок следования процессии была несколько иной: впереди шел младший дружба, который должен был заплатить *kľučovo* за открытие церковных дверей, за невестой с дружкой и женихом с девушкой-дружкой шли «старосты» со свадебным деревцем-знаменем, а за ними, в конце, — музыканты и остальные участники [Bednárík 1942/43: 103].

На обратном пути после венчания молодые уже повсеместно шли в паре, а музыканты часто перемещались во главу процессии [Pluciński 1987: 59].

По пути в церковь односельчане преграждали путь свадебной процессии — устраивали «ворота» (*bróna* — Ю., Н., Лапше Нижне, *brona* — Ж.), иногда перетягивая цепь (*łańcuf*) через дорогу (Ж.; *łańcuch przez droge przeciągniony* — Ю. [Grochal 2012: 287]) или перекрывая ее жердями (*zyrdki*), и требовали выкупа за проезд (для проезда нужно было *bróne zapłacić*) (Ю.). Среди тех, кто подкарауливал участников свадьбы, были ряженные [Grochal 2012: 287]: цыганка с куклой (*cyganka z dzieckiem* — *lalka*), черти (*diabeł, diabli*) и др. (Ж.). Подробное описание этого обычая в Лапшах Нижних и соседних селах содержится в публикации Я. Плуциньского [Pluciński 1987: 62–69]. Если невесту брали из соседнего села, «ворота» устраивали в селе невесты и в селе жениха: *bramki robili i w jednej wsi i w drugiej wsi* (Ю.). В Недзице этот обычай соблюдался только в том случае, если один из новобрачных был из другого села [Grochal 2012: 287]. В словацких спишских селах дорогу свадебной процессии обычно преграждали, если невесту выдавали в чужое село: когда молодую везли из родного дома к жениху, холостые парни из деревни невесты ставили *bránu* (например, клали бревно или колоду поперек дороги) и требовали у жениха заплатить выкуп за невесту (Завада, район Левочи, Жегра, район Спишской Новой Веси [Leščák SS: 296, 306]).

Обычное название венчания в польско-спишской традиции — *ślub*, тогда как в словацко-спишской его терминология более разнообразна: *šľub, šľub* (Остурня, запись М. М. Валенцовой), *zadavaňe* (Студенец, район Левочи [KDO JÚĽŠ]), *prísaha* (Шамброн, район Старой Любовни [Leščák P: 98]). При входе в церковь невеста старалась ступить на церковный порог левой ногой, чтобы быть счастливой в браке, и шагнуть за него раньше жениха, чтобы иметь первенство над мужем в будущей семейной жизни (Лапше Нижне и соседние села [Pluciński 1987: 55]). В церкви во время венчания (*jak brali ślub w kościele*) новобрачные обменивались кольцами (Ю.). Примечали, как горят венчальные свечи во время бракосочетания: если мигали, это было плохой приметой (*jak śmigotali, to tyz było źle*), надо, чтобы свечи горели ровно. А если у одного из новобрачных свеча гасла (*świecka zgasała w czasie ślubu*), это грозило ему смертью (Н.).

Важное значение придавалось погоде в день свадьбы. Согласно примете, хорошая, солнечная погода в день венчания сулила новобрачным хорошую, счастливую жизнь, а дождь — плохую (Ж.): *jak była pogoda, to było szczęście, a jak było, to niedobrze* (Н.). Такая примета известна и в некоторых дру-

гих регионах Польши [Гура 2012: 586]. Существовало и иное толкование: если во время бракосочетания невесты шел дождь, значит, она любила выскребать остатки пищи из горшков: *jak wydawała sie dziewczyna i jak leje na jej ślubie, to gorcki skrobała* (Ю.). Подобное поверье засвидетельствовано в отдельных локальных восточнославянских традициях, а также у словаков, македонцев и сербов [Гура 2012: 586–587]. Существовал и запрет невесте выскребать остатки пищи из горшков, потому что иначе у нее на свадьбу будет лить дождь: *nie wolno było młodej pani przed weselem gorcki skrobać, bo by łoło na weselu* (Н.). Говорили, если будешь выскребать из горшков подгоревшие остатки еды, будет дождь идти на свадьбу: *gorcki poskrobać, przywary — bedzie ci na wesele łoło* (Ж.). Помимо Спиша, такой запрет распространен в ряде других польских регионов (Малопольша, Серадз, Мазовше, Подлясье). Он также отмечен в карпато-балканской зоне (у румын Буковины и Валахии, у болгар, македонцев, черногорцев и сербов) и в некоторых областях Белоруссии (Полесье, Могилевщина, Витебщина) и России (Брянская, Калужская обл.) [Гура 2012: 587].

После венчания свадебная процессия с молодыми возвращалась в дом невесты и лишь позже (часто в этот же день) шла оттуда в дом жениха, где происходил главный свадебный пир, перемена невесте головного убора и брачная ночь. Такая последовательность обрядов собственно свадьбы характерна не только для польского и словацкого Спиша (Ж., Ю., Н.; Лапше Нижне [Pluciński 1987: 59]; Чарна Гура [Bednárík 1942/43: 23]; Якубаны, Колачков, Шамброн, район Старой Любовни [Leščák P: 78–79, 80, 98]; Лендак, район Кежмарка [Leščák P: 82]; Менгусовце, район Попрада [Jerga 1950]; Брутовце, Завада, район Левочи [Leščák SS: 40, 295–296]; Жегра, Ямник, район Спишской Новой Веси [Leščák SS: 305–306, Bednárík 1942/43: 103]), но и для западных славян в целом и объединяет их с западной частью южных славян (северо-западная Болгария, Македония, некоторые области Сербии и Черногории, северная Хорватия и Далмация, юго-западная Босния, южная, юго-западная и центральная Словения) и с рядом районов Украины и, в меньшей степени, Белоруссии (Подолье, Галиция, Волынь, западное Полесье и Подлясье, Одесская и Киевская обл., Могилевская губ.) [Гура 2012: 436, 771]. Реже в обследованных нами селах польского Спиша свадебная процессия с обвенчанными молодыми шла из церкви в дом жениха, а не невесты (Ю., Н.). Либо после венчания жених возвращался к себе домой, а невеста к себе, а позже в тот же день жених снова отправлялся к невесте, где в полночь происходила смена невесте головного убора, а затем брачная ночь (Ю.).

Когда участники свадьбы (*weselnicy*) с новобрачными возвращались в дом невесты (do *domu weselnego*), двери ее дома оказывались заперты (Ю., Н.). Нужно было стучаться, чтобы впустили в дом. Тогда молодых встречала с хлебом и солью посаженная мать (*chleb, sól starościna dawała*) (Н.). Или же встречать молодых выходили *kucharki* с хлебом, солью и сахаром (*chleb, sól i cukier*). Новобрачные должны были поцеловать и отведать хлеб и лизать соль, чтобы в будущем у них никогда не было в них недостатка, а сахаром их осыпали, чтобы обеспечить им сладкую и хорошую жизнь: *śałowali młodzi ten chlebek i musieli liznoć soli, i posypano ich cukrem, żeby mieli dobre i słodkie życie* (Ю.). Ритуальные действия с сахаром в подобных же целях широко распространены в Словакии, в том числе при встрече молодых приехавших из церкви после венчания, что находит соответствие прежде всего у южных славян [Гупа 2012: 482–483, 714–715].

Важную роль в свадебном обряде играли такие обрядовые атрибуты, как дерево, знамя и хлеб. Для спишской традиции, как и вообще для словацкой, отчасти польской и западноукраинской, характерны контаминированные формы свадебного деревца, знамени, венка и жезла [Гупа 2012: 262–264, 271, 277, 280, 295, 296, 872]. В селах польского Спиша свадебное деревце представлено слабо и специального названия не имело. На пути свадебного поезда ставили «ворота» (*bramy stawiali*) — две елочки (2 *smreki*), склоненные друг к другу, на которых были повешены платочки (*husty wiszą*). «Ворота» (*bróny*) из двух деревьев стояли у дома (*koło izby*) каждого из новобрачных. Возле дома, где происходила свадьба, ставили хвойное деревце, обычно елочку, украшенную бумажными ленточками: *drzewko postawią koło weselnego domu, przeważnie iglaste, smerek* (Ю.); ставили елочки, украшенные веревочками, цветными бумажками, воздушными шариками (*sznurki, bibuła kolorowa, balony*): *przy domie weselnym stawiano omajone drzewka — smreki (smrecek)* (Н.). После свадьбы такое деревце обычно сжигали (Ю.). В приграничной словацкой Остурне свадебное деревце известно под названием *ruscka* (от польского его наименования *różdźka*, распространенного главным образом на территории Малопольши [Гупа 2012: 256]) и представляет собой увитую перьями еловую ветку, к которой снизу привязаны разноцветные платки (запись М. М. Валенцовой). Она является атрибутом «старосты» — жезлом в его руке, подобно жезлу дружбы (*družbovska palicka, korbac*). Сходны с ней по форме и по функции, но по названию соотносятся с венком, варианты свадебного деревца из района Левочи: это *veniec* — елочка, украшенная ленточками, платками и розмарином, которую выкупает жених у девушек-дру-

жек невесты, а «староста» несет из дома жениха в свадебном походе за невестой (Завада [Leščák SS: 294]), и *veŋes* — двухметровая елочка, украшенная разноцветными бумажными ленточками, с бумажной розой наверху, дополненной розмарином, которую изготавливают девушки-подружки невесты и несут в свадебной процессии в дом невесты и к венчанию (Брутовце [Leščák SS: 37–39]).

Свадебное знамя обнаружить в обследованных нами селах польского Спиша не удалось. Нет о нем упоминаний и в просмотренных нами опубликованных и архивных материалах по свадебному обряду этих сел. Однако на словацком Спише знамя встречается, как и специальный чин знаменосца в составе свадебной процессии (известный у словаков вообще, а также у западных украинцев, белорусов западного Полесья и у всех южных славян; см. [Гура 2012: 787]). Так, в Якубанах (район Старой Любовни) знаменосец (*kopijáš*) возглавляет свадебную процессию к венчанию со свадебным знаменем в руке — жердью, на которой привязаны фартук и юбка [Leščák P: 78]. Распространены в словацко-спишской традиции и формы, представляющие собой сочетание свадебного знамени с деревцем, так же как и у южных славян, у которых знамя обильно украшено зеленью [Гура 2012: 263]. При этом в районе Спишской Новой Веси такое деревце-знамя — атрибут «старосты» в свадебной процессии, изготавливаемый девушками накануне свадьбы, — выступает под названием «венок»: *venec* — палка с пятью отростками, на каждый из которых насажено по яблоку с воткнутым в него розмарином, а внизу на палке (древке) разноцветные платки и ленты (Жегра [Leščák SS: 304, 305]); *veniec* — крест на жерди, на каждом из концов которого по пяти колышков с насаженными на них яблоками, которые украшены ленточками и бусами и в которые воткнуты колосья и розмарин, а внизу на древке шелковые платки и цветные ленты (Ямник [Bednárik 1942/43: 103]). В Шамброне (район Старой Любовни) *venec* также изготавливается девушками-друзьями невесты и выкупается у них женихом со «старостой», но внешний вид и назначение его не описаны [Leščák P: 98]. В польско-спишском селе Лапше Нижне *winieć* (*wińonećek*) представлял собой перевязанный шелковым платком большой венок из живых цветов с разноцветными ленточками по кругу, заканчивающимися на концах бантиком; его плели девушки-подружки невесты, выкупали дружбы у женщин (*staroścín*) в доме невесты после венчания, а потом нес на блюде во главе свадебной процессии с молодыми в дом жениха *starosta* молодого и там произносил с ним в руках свою торжественную нравоучительную речь [Pluciński 1987: 79–82, 89, 100]. В этом можно

видеть использование венка в функциях, присущих как свадебному деревцу, так и свадебному знамени. Как отличительный знак свадебной процессии деревце используется в разных областях Словакии, в частности, в Загорье, северном Тренчине, Гонте, Зволене, Гемере, Спише, Шарише и северном Земплине [EAS:72, карта 5].

Польский Спиш не отличается разнообразием обрядовых хлебов, что объясняется трудностями возделывания земли для выращивания хлеба в этом горном регионе, где преобладают каменистые почвы. Пшеничная мука была покупной, дорогой, а потому из экономии хлебные изделия часто пекли с добавлением картофеля. Один из наиболее заметных свадебных ритуалов с хлебом был связан с обходом молодых вокруг стола. В Юргове хлеб на свадьбу пекли из ржаной или ячменной муки. Из ячменного дрожжевого теста на воде пекли четыре маленьких хлеба (*małe cztery chleby*). Специального названия они не имели и назывались просто *chleb* (*hleb*) или *chlebek*. Их раскладывали по углам стола, по одному на каждый (*na każdym rogu*), и перед походом к венчанию (*jak już idą do ślubu*) жених с невестой, взявшись за руки, трижды обходили вокруг стола (*obeszli trzy razy stołek*), целовали эти хлебы и, встав на колени, просили у родителей прощения и благословения (*ślągosłownictwo*) на брак, а потом их целовали (*i rodziców proszą o przebaczenie i całują rodziców*). В Чарной Гуре перед отправлением к венчанию *starosta* за руку обводил молодых вокруг стола, на котором лежало пять хлебов, и они трижды целовали эти хлебы в знак того, как когда-то Христос накормил пятью хлебами пять тысяч человек, а вечером, после перемены невесте головного убора, мать давала молодой хлеб, который та раздавала присутствующим, подобно Христу, раздававшему пищу духовную [Bednárik 1942/43: 22, 24]. В Недзице молодые при этом целовали стол (*stół sie całowało*). В Лапшах Нижних и окрестностях сходный ритуал совершался по прибытии в дом невесты после венчания: молодые подходили к столу, посреди которого стоял свадебный *kołoc*, невеста, а потом жених обходили вокруг стола и целовали все четыре его угла, после чего мать невесты ломала этот хлеб на куски и заворачивала их в скатерть. Эти куски участники свадьбы (*weselnicy*) брали с собой, когда отправлялись в дом жениха, по пути туда *starościna* раздавала их встречным, а оставшиеся разбрасывали гостям в доме молодого [Pluciński 1987: 71, 90, 100], что по своей функции и символическому значению соответствует дележу главного свадебного хлеба (каравая) в других славянских традициях.

Kołoce пекли не только на свадьбу, но и на Рождество и некоторые другие праздники (Ж., Ю.). *Kołoc* — дрожжевой хлеб из ячменной муки, но на

свадьбу его обычно пекли из пшеничной: *kołose piekli na wesele, z pszennej mąki* (Ю.). В пшеничное дрожжевое тесто добавляли толченую картошку, а сверху посыпали сахаром (*posypano cukrem*). Таких хлебов пекли много и, помимо угощения ими, давали их гостям с собой. По куску этого хлеба (*kołosa po troche*) жених и невеста давали всем, кто приходил в субботу перед свадьбой на *dobranoc* (Н.). *Kołos* и *chlebek* были также на свадебном пиру. Кроме того, на свадьбу пекли на противнях (на *blachach sie piekło*) *moskole* пополам из муки и картошки (Ю.). Пекли *baby* — *baba* была порезана на куски (рокрајана), а также *podpłomyki*, *derkliki* (*z syra*) и печеные изделия из теста с начинкой: сладкие *tworoźniki* с начинкой из творога и картошки, а позднее также *takowniki* с маком (Н.). На свадьбу, как и на Рождество, и на Пасху, и на храмовые праздники (и на *Boze Narodzenie*, и на *Odpust*, и на *wesele*, и на *Wilkanoc*), пекли еще дрожжевой хлеб на молоке с маком и вареньем, называемый *babówka*: *babówke piekli z makiem, z marmoladą, drożdżówke* (Ю.).

Свадебный пир назывался *wesele* (Ю., Ж.), *gościna weselna* (Н.) или просто *gościna* (Ю., Н.). В Недзице в начале застолья подавали «кофе» (кофезамениитель из обжаренных злаков) с молоком, а потом был обед, включающий бульон, картошку и капусту как обязательное блюдо (о символическом значении капусты на свадьбе см. [Гура 2012: 499–500]): *downo było pierse kawa z mlekiem, zbozowo kawa, później dawano obiod — poliwka* (по-польски *rosół*), *ziemniaki* i *kapusta*, *kapusta zawsze musiała być*. Подавали также яичницу с мукой (*jajeśnica z mąką*) и уже упоминавшиеся хлебные изделия. В Юргове среди блюд, подаваемых за свадебным столом, были *jajecznicza z mąką*, и *kołos*, и *chlebek*. В Жеписках на свадьбе угощали бульоном, мясом, яичницей и свадебным хлебом (*rosół, mięso, jajeśnica, kołose*). В Лапшах Нижних — капустой, бульоном с лапшой, вареным мясом, яичницей, сыром и брынзой [Grochal 2012: 288]. В Чарной Гуре молодым за свадебным столом было запрещено есть мясо, так как считалось, что иначе у них не будут вестись свиньи [Bednárik 1942/43: 23].

Вечером в конце первого дня свадьбы происходили *sepowiny* [Grochal 2012: 290; Ю., Ж., Чарна Гура] или *sepiny* (Н., Лапше Нижне и окрестности), *ocsepiny* [Grochal 2012: 290] — перемена невесте прически и головного убора [Budz 2013: 26; Grochola 1994: 213; Grochola 2012: 40; Pluciński 1987: 102]. Раньше лицо невесты не прикрывали фатой (Ю.): *welonów nie było* (Н.). На голове у нее был только белый платок из тонкой ткани (*husta, hustka, chustka rombkowa*) (Ю.) или венок из мирта (*winiac z mirty*), так же как у молодого — перо на шляпе (Н.). Венок состоит из мирта и широкой ленты, к которой сза-

ди прикреплены ленточки (Ю.). В случае, если невеста уже утратила девственность, венок был из аспарагуса (z paragusa) (Н.): jak panna była *poczciwa* («честная»), to miała *wianek z mirta*, a jak była w ciąży albo co, to z *sparagusa* (Ю.). Позже появилась фата — *welun (welon)*, и тогда голову молодой украшали фата и венки из мирты (Ю.): *welon z wionkiem* (Ж.). В день свадьбы невеста была в венке до полуночи: do północy była w *wińcu*. (Н.) А около полуночи (około północy) (Ж.) или в полночь (o północy) (Ю., Н.) во вторник в доме невесты (w domu *młodej*) молодую *cepili* (меняли головной убор на женский). Фату с головы невесты *starościny* сбрасывали, а венки снимали (*welon rzucali, zdjęli wianek, zdejmowano wianek i welon*), и невеста бросала его назад через голову, где его хватили дружки (девушки). Волосы невесте заплетали в косу (*warkoc*), обычно в две косы. На затылке волосы ей закручивали по-женски спиралью (это называется *cuba*) и надевали сверху головной убор замужней женщины — чепец (*zakładano cepiec, cepiec wysuwany założyli*) (Ю.). В Лапшах Нижних и окрестных селах волосы невесте сначала распускали, потом заплетали в две косы, закалывали их на затылке, а сверху вместо венка повязывали платок. Раньше косу невесте остригали и прятали на дно сундука, а оставшиеся волосы наматывали с помощью шнурков, скрученных из лоскутков, на обруч и только потом на него сверху надевали женский чепец, на который повязывали прозрачный «тюлевый» платок [Pluciński 1987: 106–108]. В словацкой Остурне головной убор невесте меняли женщины из ее родни (тетки и т. п.) — так называемые *cepiarki* (запись М. М. Валенцовой). После снятия фаты и венка начинали петь (*zacenili śpiewać*) и под пение надевали чепец (*cepiec*) или платок из тюля (*chustka, tulówka*) (Ж.). Поскольку чепец давно вышел из употребления, невесте обычно сразу надевали платок (*chustke*) без чепца, предварительно заплетя косы (*warkoc*) и заколов их на голове (Н. [Grochal 2012: 290]). После этого невеста становилась замужней женщиной: *welon i wianuszek z mirty zdejmowali i zakładali cepiec* — to była już nie *panna młoda*, a była *kobieta* (Ю.).

Во время этого ритуала происходило одаривание молодых. Гости складывали новобрачным *dary* — вещи и деньги на блюдо, покрытое белой салфеткой (Дурштын, Юргов [Grochal 2012: 291]). На *cepowinach* обе *starościny*, невестина и женихова, собирали деньги (*zbierają pieniądze*). Рядом с посаженным отцом — «старостой» (*starosta*) сидела *starościna* (крестная мать невесты, жена *starosty*) и собирала деньги и подарки, которые ей давали свадебные гости (*weselnicy*): *ona zbiera pieniądze i prezenty, zbiera prezenty dla młodych, prezenta składają tej starościnie*. Подарки эти специального названия не

имели, а деньги, собранные для новобрачных, назывались *na serpies* (Ю.; Ж. [Grochola 1994: 213]).

Свадьба в доме невесты заканчивалась брачной ночью молодоженов (Н.), но ритуальных проводов молодых в спальню не было (Ю.); новобрачных спать не отводили, гости покидали свадебный дом после перемены невесте головного убора (Остурня, запись М. М. Валенцовой). Терминология брачной ночи в спишской народной традиции ограничивается лишь одним известным нам названием из района словацкой Левочки — *pokladiny (pokladzini)* (Спишски Штврток [KDO JÚĽŠ]). Под утро заканчивалось веселье и танцы, гости расходились с пением: «Wesele sie końcy, biyda sie zasyno...» [Свадьба закончилась, начинается нужда] (Лапше Нижне [Pluciński 1987: 133]).

На следующий вечером день устраивали *poprawiny* (Ю., Н.; Ж. [Grochola 1994: 213]; Лапше Нижне и соседние села [Pluciński 1987: 133]; Фрыдман, Юргов [Grochal 2012: 291]; *poprawiny* — Остурня, запись М. М. Валенцовой) с угощением для свадебных чинов: *poprawiny* — *to drugi dzień wesela, starostowie, druzbowie przychodzą* (Ю.); с участием родственников и с музыкой (Ж. [Grochola 1994: 213]); с танцами, а в последнее время и с ряжеными (*przebierańce*): *murarz, piekarz, cygan, cyganka* — на *poprawinach* так robią (Н.), и с переодеванием некоторых участников в нищих — *dziady* [Grochal 2012: 291]; с шумной музыкой и танцами, которые продолжались в доме жениха иногда несколько дней (Лапше Нижне и соседние села [Pluciński 1987: 133]). Термин *poprawiny* передает семантику ритуального обновления (ср.: «druhý deň sa ide “popraviť” do hostinca, alebo aj doma», Лендак, район Кежмарка [Leščák P: 83]). Он широко распространен в Польше и встречается также на словацком Спише (*popraviny*); ср. еще в том же значении пол. *poprawka* (Мазовше, Силезия [Karłowicz, t. 4: 264]), словац. *poprávka* (Нитра, Тренчин), *popravki* (Спиш), *poprávky* (Тренчин, Липтов) и чеш. *popravky* (Силезия) [Гура 2012: 531].

Важное место в свадебном обряде занимают музыка и танцы. На свадьбе музыканты (*muzykanci*) часто играли до утра (*do rania*). Играли (*grali*) на скрипках (*geśle*), контрабасах (*basy*) и гармошках (*organy; zagrali organami*, т. е. на гармонике). Отдельно играли для посторонних зрителей (их называли *corni*): *grali prze cornych, grali solo prze cornich* (Ю.). Обычай заказывать танец для посторонних характерен для польской традиции [РАЕ, тара 609]. В приграничной словацкой Остурне состав музыкальных инструментов был тот же самый (скрипка, гармонь и контрабас), деньги музыкантам за игру клали в отверстие контрабаса: *muzikanti byli, husle, organy a basa bola, a mala tam*

džurke (na spodku mali tam otvor), a ked tam hrali, tam do tej džurky peňaže davali (запись М. М. Валенцовой). В селах польского Спиша деньги музыкантам тоже бросали в контрабас или приклеивали музыканту на лоб или на щеку [Grochal 2012: 289].

Танцевали (*tuncyli, tuncon*) различные танцы (*tańce*), главным образом в конце свадьбы (Ю.). Среди них особо выделяется танец невесты с каждым из свадебных гостей. Так, в Лапшах Нижних и соседних селах невеста танцует (*tóńcy*) сначала с одним «старостой» (так называемый танец *starej baby*), потом с другим, далее ее передавали друзьям, и она танцевала с каждым из них, затем с каждой из девушек-друзек и наконец — с женихом [Pluciński 1987: 119–122]. В Жеписках подобный танец с невестой носил название *braucki taniec* (Ж.). В словацкой Остурне молодая танцевала *brautsky taniec (brautskej tanec)* со всеми, начиная с дружб, и получала за это от каждого деньги (запись М. М. Валенцовой). По словам информантки из Недзицы, такое же название (*braucki taniec*) было у этого танца и в Лапшах Нижних (невеста танцевала с родителями, с тестем, а в конце с женихом), тогда как в Недзице он назывался *taniec babski* (Н.). Между тем по другим описаниям, *tóniec babski* — это круговой танец замужних женщин с невестой в середине круга (Лапше Нижне и соседние села [Pluciński 1987: 102]). Перед переменной невесте прически *starościny* и другие замужние женщины старшего возраста окружали невесту и танцевали круговой *tóniec babski*, делая через каждые несколько шагов оборот вокруг себя то вправо, то влево. Невеста вырывалась из круга, чтобы спрятаться от жениха, *družbowie* возвращали ее назад и сажали на стул, а женщины меняли ей прическу и головной убор, после чего *zacepiona* новобрачная танцевала с каждой из них [Grochal 2012: 290]. Танец невесты с каждым из гостей распространен у западных славян повсеместно. Он был приурочен к моменту снятия с невесты венка и перемены головного убора или к концу застолья [Jakub.SS: 13; EAS:76, карта 33; PAE, тара 609] и означал признание невесты замужней женщиной и принятие ее в число взрослых членов сообщества [Jakubíková 1996: 14]. В словацко-спишской традиции в конце танца жених выкупал невесту или она танцевала с ним последний танец [EAS: 73, 76, карты 15, 30]. Сходные танцы с участием невесты известны также в некоторых районах Хорватии и Сербии [Гура 2012: 506, 782].

Обращает на себя внимание также большое количество круговых свадебных танцев, что сближает спишскую традицию прежде всего с южнославянской, для которой характерно *коло (хоро)* на свадьбах. В селах польского

Спиша круговой танец назывался *kótecko* (реже *kóteczko*, *kółko*, *na kółko*) (Ю., Н.) или *kółako* (Ж.). *Kótecko* танцевали в канун свадьбы (*dobranoc*) и на свадьбе: на *dobrunoc zrobiono kótecko* и на *weselu tyz* (Н.). Например, в середине круга находился кто-либо из мужчин, гостей на свадьбе, с платочком в руке, он вставал на колени перед какой-нибудь девушкой и пел (*w śródku jeden z chustecką, i klękoł przed dziewczyną i śpiewał*): «*Ma chustecka čtyri rogi, / Kogo kocham, kogo lubim, / Rzucom tu pod nogi*» [У платочка четыре конца, кого люблю, тому брошу под ноги]. Зазывали в танец: «*Chodźcie do kótecka, chodźcie do kótecka!*» Девушки-дружки (*drużki*) танцевали вокруг «старостины» (*koło starościны, tańczą naokoło*) (Ю.).

С переменной головного убора на женский чепец невеста становилась замужней женщиной. После свадьбы в день Убиенных невинных младенцев (*w święto Młodzianków*, 28 декабря) устраивали *młodziankowanie* — молодую жену принимали в круг замужних женщин: *przyjęcie młodej mężatki do grona kobiet* (Ю.). Первое время после свадьбы новобрачных называли *małżeństwo*, *młode małżeństwo*, *młoda para*, *młodzi* (Ю.), а потом уже *chłop i baba* (Чарна Гура, Ю., Ж. [Budz 2013: 26]), *chłop z babą* (Н.). Для родни мужа молодая жена была *niewiasta* (невестка), а мать жениха (свекровь) для нее — *teściowa* или *świekra*; ср. в свадебных припевках (выписанных из тетради информантки Бернадетты Малец): «*Choć byś ty niewiasto złoty kwiat cysyła [wysyła?] / to ci świekra powie żeś nic nierobiela*» [Ты, невестка, хоть золотой цветок вышей (?), все равно свекровь скажет, что ты ничего не делала]; «*Z góry do doliny mątno woda z chodzi / zodno niewiastecka świekrze nie dogodzi*» [С горы в долину мутная вода сходит — ни одна невестка свекрови не угодит]; «*Niewiaście spać sie wce niewiaście sie dryzmie / legnij se niewiasto pod swojom pierzynie*» [Невестке спать хочется, невестку дремота одолевает, ляг, невестка, под свою перину]; «*Stón ze se niewiasto juześ się wyspala / idz se podój krowy co ci matka dała*» [Встань же, невестка, ты уже выпалась, иди подои тех коров, что тебе мать дала] (Ю.). Новобрачный для родни невесты становился зятем — *zięńć* (*nasz zieńć*) (Ю., Н., Ж.), *zyńć* [Grochola 2012: 193]. Муж, перешедший на житье в дом жены, назывался *przystac*, (Ю., Ж.), *przystacak* (Ю.), говорили: *on poseł na przystacke* (Ж.), *przysed na przystacke* (Ю.). Это было нередким явлением, и над таким женихом не подсмеивались (Ж.). После бракосочетания (*po ślubie*), после свадьбы вообще молодая жена обращалась к родителям жениха *tama i tato* (Ю., Ж.), а к мужу по имени (Ю.). Супруги называли друг друга также *mój stary* и *moja staro* (Ю.), *mój ślubny* и *moja babuška* (Чарна Гура, Ю., Ж. [Budz 2013: 26]), *mój* и *moja*, (*mój*) *chłop* и (*moja*) *baba* (*ba-*

buś, babusia), (*mój*) *stary* и (*moja*) *stara*, избегая обращения по имени [Grochola 2012: 154, 193–194].

Польско-спишский свадебный обряд имеет много общих черт со словацко-спишским, но при этом несет на себе следы значительно большего польского влияния, что позволяет рассматривать локальную традицию польского Спиша как маргинальную по отношению как к спишской в целом, так и к общепольской. Тем не менее довольно значительное число общих признаков вычленяет традицию спишского региона в целом как особую. В ряде случаев общеспишская обрядовая традиция вписывается в более общую (западно-славянскую разных масштабов или даже распространяющуюся в разной мере на соседние славянские), и только уже эта более широкая общность обнаруживает соответствия с другими славянскими традициями, в том числе с южнославянскими, карпатоукраинскими или карпато-балканскими. Прямых же таких параллелей в спишском свадебном обряде и его терминологии обнаруживается совсем немного. Наиболее показательны в этом отношении ритуал благословения на брак как прощения вины и его терминология, мотивировка запрета выскребания остатков пищи из горшков, термины «свадебный (отец)» и «свадебная (мать)», круговые свадебные танцы и некоторые другие. При этом в спишской свадьбе отсутствуют многие характерные особенности южнославянского свадебного обряда, такие как кража невесты, домашнее венчание и бракосочетание без свадебных обычаев, обилие всевозможных даров молодым, символическая плата отца жениха за невесту, разнообразные наказания «нечестной» невесты, особый свадебный шут, обычай сажать на колени или давать на руки невесте маленького ребенка и т. д.

Литература

- БНЕ — Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Ю. В. Иванова, М. С. Кашуба, Н. А. Красновская. М., 1988.
- Весілля, т. 2 — Весілля. Т. 2. Київ, 1970. (Українська народна творчість).
- Гура 2012 — Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
- Иванова 1984 — Иванова Р. Българска фолклорна свадба. София, 1984.
- Калфичева 1929 — Калфичева К. Село Шума в етнографско и езиково отношение. 1929. (Библиотека Софийского университета им. св. Климента Охридского, архив С. Романского, София, ркс 381).

- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
- Пономарьов 1994 — *Пономарьов А.* Сімейні звичаї та обряди // Українська минувшина. Ілюстрований етнографічний довідник / Гол. ред. А. Пономарьов. 2-е вид. Київ, 1994. [Електрон. ресурс. Режим доступа: <http://etno.uaweb.org/mynuvshyna/r18.html>].
- Bednárík 1942/43 — *Bednárík R.* Zvykoslovie. Okr. Bystrica, Prievidza, Michalovce, Žiar nad Hronom, Zvolen, Bardejov, Bánovce nad Bebravou, Trenčín, Poprad, Lipt. Mikuláš, Prešov, Humenne. 1942/43. (Archiv textov Ústavu etnológie SAV (Bratislava), inv. č. 294. 183 s.).
- Budz 2013 — *Budz J.* Rodzina na co dzień i od święta. Słownictwo górali spiskich (rejon Czarna Góra — Jurgów — Rzepiska) // Na Spiszu. 2013. Nr 1 (86). S. 26–27.
- EAS — Etnografický atlas Slovenska. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultúry. Bratislava, 1990.
- Grochal 2012 — *Grochal A.* Obrzędy rodzinne // Kultura ludowa Górali Spiskich / Pod red. U. Janickiej-Krzywdy. Kraków, 2012. S. 269–298. (Biblioteka góraska Centralnego Ośrodka Turystyki Górskiej PTTK; T. 19).
- Grochola 1994 — *Grochola H.* Teksty gwarowe. Z Rzepisk w b. pow. nowotarskim (dziśejsze woj. nowosądeckie) // Język Polski. Kraków, 1994. R. 74. Zesz. 3 (maj–czerwiec). S. 211–214.
- Grochola 2012 — *Grochola-Szczepanek H.* Język mieszkańców Spisza. Pleć jako czynnik różnicujący. Kraków, 2012. (Prace Instytutu języka polskiego PAN; [T.] 139).
- Jakubíková 1996 — *Jakubíková K.* Slovenska svadba // Slovenské svadby. Z dolazníkovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil M. Leščák. Bratislava, 1996. S. 8–17. (Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska; Zväzok 2).
- Jerga 1950 — *Jerga J.* Svadba pod Tatrami. Narodopisná monografia. Liptovský Sv. Mikuláš, [1950]. [Без пагинации].
- Język Polski — Język Polski. Organ Towarzystwa miłośników języka polskiego. Kraków. R. 1–. 1913–.
- Karłowicz, t. 1, 6 — *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. T. 1: A do E. Kraków, 1900; T. 4: P. Kraków, 1906.
- Kaś (Dialektologia Polska) — *Kaś J.* Gwara a kultura. Dawne wesele orawskie // Dialektologia Polska. Gwara regionu. [Електрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=orawa-gwara-regionu-mwr>].
- KDO JÚĽŠ — Kartotéka dialektologického oddelenia Jazykovedného ústavu L. Štúra SAV. Bratislava.
- Kępińska (Dialektologia Polska) — *Kępińska A.* O ślubie i weselu // Dialektologia Polska. Tekst gwarowy — Dzianisz 5. [Електрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=mapa-serwisu&l2=&l3=&l4=&l5=teksty-dzianisz5>].

- Kolberg, t. 24, 29 — *Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 24: Mazowsze. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1963; T. 29: Pokucie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.*
- Leščák P — *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska (obrady, zvyky a povery — 1939) / Zostavili M. Leščák, V. Feglová. Bratislava, 1995. S. 53–128.*
- Leščák SS — *Slovenské svadby. Z dolazníkovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil M. Leščák. Bratislava, 1996. (Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska; Zväzok 2).*
- PAE — *Polski atlas etnograficzny / Pod red. J. Gajka. Z. 1–15. Warszawa, 1964–1976. [Неопубликованные тома, посвященные духовной культуре, хранятся в архиве филиала Института истории материальной культуры (ИНКМ) РАН во Вроцлаве].*
- Pluciński 1987 — *Wesele spiskie / Podał Jan Pluciński, znawca i miłośnik ziemi spiskiej. Opracowała K. Kwaśniewicz. [S. l.], 1987.*

М. В. Ясинская
(Москва)

Современное состояние народной демонологии на польском Спише

Летом 2013 г. в районе польского Спиша (села Юргув, Недзица, Жеписка) была проведена этнолингвистическая экспедиция, в которой приняли участие сотрудники Института славяноведения РАН д. ф. н. А. В. Гура и м. н. с. М. В. Ясинская. При работе с информантами эксплораторы использовали программу А. А. Плотниковой [Плотникова 2009], учитывая при этом также специфику региона. Так, многие актуальные для балканославянского ареала реалии оказываются нерелевантны для польско-словацкого пограничья. Настоящая статья посвящена той части собранного материала, которая относится к разделу народной демонологии. Народная демонология не принадлежит к числу тем, на которые легко вести беседу с информантом. Если информанты охотно делятся воспоминаниями о календаре, праздниках, свадьбе, то такие темы, как похороны и народная демонология, предполагают особый подход, доверительные отношения между эксплоратором и информантом, для установления которых нужно некоторое время. Часто информант стесняется признаться, что верит в сверхъестественное, иногда требуется несколько дней беседы на другие темы, прежде чем информант пойдет на контакт и начнет поддерживать беседу о суевериях и мифологических существах. При этом информант часто дистанцируется от предмета своего рассказа: занимает отстраненную позицию, утверждая, что сам он не верит, но вот «старые люди говорили» [Левкиевская 2006: 160]. Порой удается лишь зафиксировать факт, что данное верование бытовало, но ничего конкретного информант не помнит или не желает сообщить. Иногда поверья, утрачивая свое актуальное значение, закрепляются в малых фольклорных формах — поговорках, присловьях, которые произносятся часто в шутку. На сохранность традиции оказывают влияние, с одной стороны, средства массовой информации, с другой — католическая церковь. Нередко информанты заверяют, что там, где молятся Богу, никакой нечистой силы нет. Так, Ф. Солюс из д. Жеписка (Zepiska) сказал, что в костеле же молятся, чтобы исчезло всякое зло, вот оно и пропало — раньше была нечистая сила, а сейчас по молитвам благочестивых католиков никакой нечисти в округе не осталось. В. Хованец из с. Юргов охарактеризо-

вала веру в колдовство как сатанинское искушение и подтвердила, что «по божьей милости» никаких ведьм в их селе нет. *Prawdopodobnie, że są ludzie, uroki rucą, też coś tam wiedzą, ale to jest niedobrze, to wszystko idzie od szatana... pokuszenie szatańskie. Niektóre wsie to strasznie zawierzają w guślorzki, tak się nazywają ich. I są, są tacy ludzie. U nas na szczęście na wsi nie ma takich, nie ma tak, żeby tam komuś coś zrobił na szkodę, albo tam zazdrościł...* [Вероятно, есть люди, уроки насылают, тоже что-то там знают, но это нехорошо, это всё от сатаны идет, сатанинское искушение. В некоторых селах страшно верят в *гуслёрок*, так они называются. И есть, есть такие люди. У нас, на счастье, таких нет, нет такого, чтобы кому-то что-то делали назло или там завидовали] (W. Chowaniec)¹.

Пожалуй, лучше других сохранились поверья, связанные с **людьми, обладающими сверхъестественными способностями** — колдунами и знахарями. Такие люди назывались в данном регионе терминами *guślorz* (m), *guślorzka* (f), *strzyga* (f), *bosiorka* (f), *porobiac* (m), *porobiacy* (pl) [Grochola-Szczepanek 2012: 39]. К. Колановска и М. Балара приводят также наименование *babrula* [Kolanowska 2012: 300; Balara 1986: 34], но оно не было подтверждено нашими информантами. Действия, которые совершали ведьмы, называли *porobić*, *poguslić*. Следует отметить, что слова *bocęпка* (*bosiorka*) и *сmpуга* (*strzyga*) употреблялись также в качестве негативного определения женщины, бранного слова: *strzyga — to używali i do osoby, która miała takie włosy... negatywnie... To jest kobieta ze wsi, normalna baba, ale ona się znała na magii, i ona umiała poprostu porobić* [*сmpуга* — употребляли и по отношению к женщине, у которой были такие волосы... негативное. Это женщина из деревни, обычная баба, но она знала магию, и она умела просто *сделать*] (E. Łukuś). Результат деятельности ведьм (порча) носит название *gusła* или *porobisko*: *Komuś na złość u nas się nazywały gusła. Czary po nasemu to są gusła. To takie gusła, to coś tam pod progem było podrzucono, jakieś kłymbko z krowy, ta sierść była na to... i pod progem to było wrzucono. To były guślorzki, na złość chciały zrobić...* [Кому-нибудь сделать зло — у нас называли *гусла*. Чары по-нашему — это *гусла*. Эти *гусла*, это что-то под порогом там было подброшено, какой-то клубок с коровьей шерстью, и брошено под порог. Это были *гуслёрки*, они зло хотели сделать] (H. Głodasik).

¹ При воспроизведении диалектных текстов используется нефонетическая запись. Тексты записаны главным образом в польской орфографии с передачей наиболее ярких диалектных черт и особенностей.

Самое типичное вредоносное действие ведьм заключалось в нанесении вреда здоровью скота, отбирании молока (например, у коровы убывало молоко или в нем появлялась кровь, червяки) и человека, они подбрасывали «порчу» под порог (в качестве «порчи» использовались украденные предметы), переступив их, человек заболел [Kolanowska 2012: 300–301]. *Mleko, ze się krowa tam nie doilo, coś tam popsilo się, ale poguśliło. Potem mleko było albo niedobre, albo krowa nie chciała dać mleka* [Молоко... корова не доилась, что-то там испортилось, или *пoguслило*. Потом молоко было или плохое, или корова не хотела давать молока] (H. Głodasik). Люди, верящие в порчу, опасались пускать в хлев чужих людей после захода солнца: *No w Rzepiskach stare ludzi... parę domów takich by znalazł... po zachodzie słońca on cię nie wpuści do stajni, naprzykład, to mówi, że to gusła, wierzy w gusła, nie... godają* [Ну в д. Жеписка старые люди... пара домов таких есть, после захода солнца он тебя не впустит в хлев, например, говорит, что это *гусла*, верит в *гусла*, ну... говорят] (J. Głodasik).

Календарные периоды активизации ведьм — канун Рождества (*Wilia (Wigilia) Bozego Narodzyna* — 24.12), день св. Луции (*Święta Łucja* — 13.12), день св. Яна (*Święty Jun* — 24.7). Об отбирании ведьмами молока на день св. Яна сохранилось присловье: *święty Jun wziął mleka dzbun* [святой Ян отнял кувшин молока] (B. Malec). В эти дни надлежало выполнять особые апотропеические действия, чтобы «*гуслёрки* не ходили»: окуривать хлев травами, освященными на Зельную Божью Матерь (*Matka Boska Zielna* — 15.08): *No to kadzili... W Wilję to tak szli, tak sąsiadka taka była... to juz mama mi wolała, to trzeba ziolami... to takie ziola susune, to na 15 sierpnia tyz święciło na Matkę Boską Zielną... to się tak na węgiel, potem się szło, żeby tak to iskra nie spadła, i to okadzili bydło, sopy, żeby **guślorki** nie chodziły, żeby mleka nie psuły... krowy potem nie dały... no, hej...* [Ну это кадили... В Вилию шли, соседка такая была... это уже мама меня звала, нужно было травами... такие травы сушеные, это на 15 августа тоже святили, на Зельную Божью Мать... так на уголь, потом шли, чтобы искра не упала, кадили скот, сарай, чтобы *гуслёрки* не ходили, чтобы молока не портили... коровы потом не давали... ну да] (B. Malec). Другими средствами были освященный чеснок, мел: *Nojwzowniejszy dzień, kiedy strzygi porobiały, to było we Wigilję świętom Łucji, cyli przed trzynostym grudnia. No i wtedy trza było zabezpieczyć to swoje gospodarstwo czyli cosnykiem święconym, na wejściu przed stajną, czy krzyżeczki robili, opisuwali całe gospodarstwo kredą święconom, hej. Jak ktosi tego nie zrobił, ta strzyga mogła wejść do stajni i mogła tym krowom odebrać mleko* [Самый важный день, когда *српуги* «делали», был канун св. Луции, день перед 13 декабря. Ну и тогда нужно было охранять

свое хозяйство либо с помощью освященного чеснока на входе перед хлевом, или крестики мелом делали, очерчивали всё хозяйство освященным мелом, да. Если кто этого не сделает, то *стрига* могла войти в хлев и могла у коров отобрать молоко] (Е. Łukuś).

Вигилия Рождества вообще считалась очень опасным временем: детям запрещали выходить на улицу, говорили: *Wilija cię na dach przybije* [Вилия тебя прибьет на крышу], нельзя было окликать кого-то в окно, чтобы не накликать смерть. В это время нужно было соблюдать особые предосторожности, запреты: из дома нельзя было ничего давать на вынос, потому что в это время *гуслёрки, стриги* ходили по домам и старались взять какую-либо вещь, чтобы впоследствии использовать ее в магических целях — навести порчу на ее хозяина, в результате чего у людей портилось здоровье, у коров пропадало молоко. С другой стороны, не разрешалось приходить в гости с пустыми руками, иначе можно было оказаться под подозрением в колдовстве: *W Wigilję to nie wolno do nikogo iść z próżną ręką. Jak się przychodzi do kogoś, trzeba mieć ze sobą albo jakieś jabłko, albo ciastko* [В Вигилию нельзя было ни к кому идти с пустыми руками. Когда приходили к кому-нибудь, нужно было взять с собой или яблоко, или печенье] (Е. Łukuś).

В памяти информантов сохранились немногочисленные поверья о том, как можно было распознать ведьму [Łukuś 2004: 71–72]. Лишь одна информантка вспомнила, что слышала от старших людей, будто ведьму, забравшуюся в хлев в облике лягушки, можно было покалечить и таким образом наутро определить, кто из женщин в селе занимается колдовством: *Ziaba była, i tą ziąbę prasnoł w nogę. I potem patrzą się, że chodzi po wsi baba kulcho. I zaraz to skojarzyli, że to musiała una się zamienić w tą żabę, przysła do tej stajni, żeby odebrać mleko* [Лягушка была, и эту лягушку ударил в ногу. И потом смотрели, что ходит по деревне баба хромая. И сразу поняли, что это, должно быть, она обернулась в эту лягушку, пришла в хлев, чтобы отобрать молоко] (Е. Łukuś). Практически утрачены в живом бытовании способы распознавания ведьмы с помощью специально изготавливаемого для этого стульчика, широко известные из свидетельств исследователей данного региона (популярные также на территории Словацкого Спиша и у южных славян) [Janicka-Krzywda 1983: 222; Kolanowska 2012: 302; Толстая 1998: 146]. Удалось зафиксировать лишь два подтверждения: *Tamok na Słowińsku słysała, słysała tyz na Rzepiskach o tym, że... jak fcieli widzieć tą strzygę to robili stolecek od Łucji do Wigilii Bozego Narodzenia. I potem ten stolecek trzeba było wziąć do kościoła i były dwa sposoby. Jedyn był taki sposób, że trzeba było popatrzeć jak ksiądz podnosił monstrencję, i*

na chórze się siędzialo, to przez ten otwór, co jest taki na stolecek, to się tak bere go, to się popatrzało, i widziało się tą carownicę, una była zadkiem do ołtarza odwrócona. I wtedy uny byli zazwyczaj w szoku okrutnym, że tako porządno baba we wsi, a zajmuje się czarami [Там, в Словакии я слышала, слышала тоже и в д. Жеписка об этом. Когда хотели узнать, кто *струга*, то делали стульчик от дня св. Луции до Вигилии Рождества. И потом нужно было с этим стульчиком пойти в костел и было два способа. Один был такой способ, что нужно было посмотреть, как ксендз поднимает дароносицу, а нужно было сидеть на хорах, и через это отверстие, которое есть в стульчике, за которое его берут, нужно было посмотреть, и тогда станет видно ведьму по тому, что она будет повернута задом к алтарю. И тогда они были обычно страшно шокированы, что такая порядочная женщина в деревне, а занимается чародейством] (E. Łukuś). *Robili jakieś stolecki od dzień Łucji do Bożego Narodzenia, a potem o północy szli śnim do kościoła, i stanąc na tym stolecek i widzieli guślorki — sićkie odwrócone od ołtarza nazadyk* [Делали какие-то стульчики от дня Люции до Рождества, а потом в полночь шли с ним в костел, вставали на этот стульчик и видели *гуслёрок* — они все были повернуты задом к алтарю] (M. Plucińska). Кроме стульчика, для высматривания ведьмы использовалась также деревянная ложка с дырками типа шумовки — «оцедзарка»: *Drugi był taki sposób: trzeba było robić i stolecek i ocedzarkę (do ziemniaków z drewna zrobiona, z dziurkami). I teraz jak był na tej pasterce, to się klinkał na stolecek, i na stolecku klinkał, a przez ocedzarkę patrzył i widział wtedy właśnie te baby tyłem do ołtarza odwrócone. I to trzeba było okrutnie uważać, że nie móc było na litość Pańską, żeby ona wzrokiem widziała, baba. To poprostu chorość by jakoś ispadła. I teraz jak on wysel z kościoła, tym co widział, która ta guślarka. To musiał tak: baranią miał kozuf, to do góry żeby te włosy były wywrócone, żeby odpędziły te carownice. I jeszcze miał ze sobą, wiecie co, mak święcuny i rucal go. I jak te carownicy brały się, to uny dziubały tym mak, a on miał czas, żeby ucieknąć* [Второй был такой способ: нужно было сделать стульчик и *оцедзарку* (специальную деревянную ложку с отверстиями для толчения картофеля). И вот во время рождественской мессы нужно было забраться на стульчик и, стоя на нем, смотреть через «оцедзарку». Тогда можно увидеть, что эти бабы стоят спиной к алтарю. И нужно было внимательно следить, чтобы она, боже упаси, не увидела этого, та баба. Иначе бы сразу болезнь случилась. И тут же, как он выйдет из костела, тот, кто видел, кто *гуслёрка*... нужно было так: на нем был бараний козух, нужно было, чтобы шерстью вверх был вывернут, чтобы отогнать этих ведьм. И еще нужно было иметь при себе, знаете, священный мак и бросать его. И ко-

гда ведьмы выбегали, они клевали этот мак, а у него было время, чтобы убежать] (Е. Łukuś). Другие способы — постепенное забивание гвоздя в пень в период от дня св. Луции до Рождества, втыкание ножа в яблоко, откусывание от яблока по кусочку в указанный период с тем, чтобы окончательно доесть его во время рождественской мессы и благодаря этому увидеть *strug*, — записать от информантов не удалось [Łukuś 2004: 71; Balara 1986: 35–38, 40–41].

Иногда в рассказах в качестве людей, сведущих в колдовстве, фигурируют словаки, информанты считают, что в Словакии колдовство распространено шире, чем на территории Польши. *Byli, co odrobiali takie gusła... No bo mama moja mówiła, że pojechała kuniem pod Spady, za granicę. No i tyz tam tyn koń jej spodł na ziem, w momencie. I przysła tako baba tyz i coś mu do ucha septała, temu kóniowi, no i tyn koń stanół, normalnie. Na Słowacji. Tu pod Spodami przeciez tyz wierzyli w gusła, jak nie wiem, tu zaroz za granicą. Tam strasnie wierzyli, porobisko nazywali. Ktoś porobił, no — porobisko!* [Были те, кто снимал такие *гусла*... ну вот мама моя рассказывала, как поехала она на коне под Спады, за границу. Ну и там этот конь у нее упал на землю, в один момент. И пришла такая баба тоже и что-то ему на ухо нашептала, этому коню, ну и конь встал, нормально. В Словакии. Здесь под Сподами ведь тоже верили в *гусла*, я не знаю как, тут, сразу за границей. Там страшно верили, *поробиско* называли. Кто-то *поробил* — *поробиско*] (Н. Głodasik).

Среди записанных текстов выделяется несколько нарративов о местном лекаре Мартине Грохоле из д. Жеписка (см. также [Grohola 1994: 213–214]). При этом большинство информантов были уверены, что Мартин был врачом, образованным человеком, читал много книг, но люди из-за невежества считали его знахарем или колдуном. Самый популярный сюжет рассказов — об испытании Мартина с помощью конской (или коровьей) мочи. *Przed pierwszą wojną światową taki znachorz był też, wszystko z moczu patrzył. On leczył ludzi z moczu, patrzył z moczu. Wiedział, jaka jest choroba i ziołami leczył. Taki dobry był. Ale na żarty wzięli od kobyły mocz, od konia, te siki. I on poznał, że to od konia* [Перед Первой мировой войной был тоже такой знахарь, всё по моче смотрел. Он лечил людей по моче, смотрел по моче. Определял, какая болезнь, и лечил травами. Такой был хороший. Ну и ради шутки взяли мочу кобылы, коня. И он понял, что от коня] (J. Głodasik, Н. Głodasik).

Наряду с верой в колдовство и порчу до сих пор сохраняют актуальность представления о дурном глазе, который носит в данном регионе общеславянское название *urok* (*uroki rzucić*). *Moja babka mi mówiła, że miała takie przepiękne prosiaki. I ze przysła kobieta i popatzyła na nik i wszystkie do rana było*

ponik. No to taki urok się nazywał — ze rzuciła urok [Моя бабка мне говорила, что у нее были такие прекрасные поросята. И вот пришла женщина и посмотрела на них, и все до утра пропали. Ну это называлось *urok* — она *kinuła urok*] (H. Głodasik).

Снимали уроки преимущественно собственными силами, в более тяжелых случаях обращались за помощью к знахарям. Для снятия уроков больного окуривали спичками, лечили с помощью слюны, воды. *Ale była panną, jo posła... Poszliśmy tam po krowy z bratym, nie... Ale my jsm chcieli na jarmark drugi dzień wieść, no i musieli nocować u pewnych gospodarzy. A był tam kawaler, jo tyz była panną. I on tak patrzył na mnie, patrzył, w pewnej chwili mi się tak zrobiło niedobrze. Cały tyn pokój tak chodził ze mną, no. I una ta kobieta wzięła zapalki i coś tam mówiła, zopaliła te zapalki, tak na krzyż jakoś ich dała. No poprostu się nazywa... ze ona mnie okadziła tymi zapalkami, i mi to przeszło potym. On rzucił urok na mnie, tyn kawaler. On to miał chyba takie oczy. On to nie był winnyj, on nie zrobił tego specjalnie! On rzucił urok, to tak dawno się nazywało i tak mówili... dziś nikt nie wierzy, no... te uroki takie... To mówili, ze on ma niedobre oczy, cy ona* [Я была девушкой, пошла... пошли мы там за коровами с братом, ну... а мы их хотели везти на следующий день на ярмарку, ну и пришлось ночевать у одних хозяев. А был там парень, а я тоже была девушкой. И он так смотрел на меня, смотрел, и в какой-то момент мне стало нехорошо. По всей комнате ходил за мной, ну. И она, та женщина, взяла спички и что-то там наговорила, зажгла эти спички, так крест-накрест их взяла. И как говорится — просто она меня окурила этими спичками, и у меня прошло после этого. Он *kinuł* на меня *urok*, этот парень. Это у него были, наверное, такие глаза. Он не был виноват, он это не специально сделал! Он *kinuł urok*, так это раньше называлось, так говорили... сейчас никто не верит в эти *uroki*. Говорили, что у него недобрые глаза, или у нее] (H. Głodasik). *Urok... ze ci się stało, ze ktoś źle popatrzył na tobie. Urok się stoł, urok. To jakoś lecyli, jakoś i wodę przeliwali, ale jak to? Nigdy bo u nos tego nie było* [*Urok* — это происходит, когда кто-то на тебя посмотрит. *Urok* сделался, *urok*. Его как-то лечили, как-то и водой лили, но как? Никогда у нас этого не было] (B. Malec).

Применялись также превентивные меры, призванные отвести дурной глаз от защищаемого объекта. *Mówią, że ktoś tam popatrzy na... coś tak źle, albo głowa ci boli. No to węż trzy zapalki, zapal i dmuchni sobie tego dymu i rzuć te zapalki tak, pod siebie. I to ci przejdzie, nie... Mama mówiła, gdy ci źle coś — liznąć trzy razy dłoń i płoknąć za każdym liżnięciem ślinkę. To ci przejdzie, to może ktosi przypatrzył. Tata tak mówił... On miał konia ładnego. No to ciągle mu przyprowadzał czer-*

woną kokardkę, żeby ci ludzi nie przypatrzyli najpierw na konia, tylko na tą kokardkę — to już urok się koń nie dostanie [Говорят, что кто-то там посмотрит... что-то так плохо, или голова болит. Ну тогда возьми три спички и вдохни этого дыма, а спички кинь так, под себя. И пройдет, ну... Мама говорила, если тебе нехорошо — лизни три раза ладонь и умойся слюной после каждого раза. И пройдет, это, может, кто-то посмотрел. Отец так говорил... у него был конь хороший. И он всегда ему привязывал красный бантик, чтобы люди не смотрели сначала на коня, а сначала на бантик — тогда урок не достанет] (W. Chowaniec).

В исследованных селах в памяти информантов сохраняются **поверья о покойниках**. Также удалось записать несколько быличек о покойниках, которые после смерти возвращаются, чтобы закончить незавершенное при жизни дело. Примером такого сюжета является текст, записанный в двух вариантах от двух информанток, о том, как умершая мать приходила заботиться о своем младенце: *...to opowiadali, jak on był malutki, że matka go przychodziła kołysać w kołysce. To ją tak słyszała, że przychodziła i go kołysała. Zmarła matka, a dziecko zostało. No i moż som został. Jak to dziecko ze płakało w kołysce, to ona przychodziła i go kołysała. Cy tyn moż widział, cy kto...* [...это рассказывали, когда он был маленький, то его мама приходила качать в люльке. Я так слышала, что приходила и качала его. Мать умерла, а ребенок остался. Ну и муж один остался. Когда этот ребенок плакал в люльке, то она приходила и качала его. Или муж видел, или кто...] (H. Głodasik). *To mama moja mówiła tak, że zmarła, a dziecko zostawiła samo. To chodziła w nocy. A u nas były takie kołyski, nie... takie kołyski, tak się kuziało dziecko. No i mówi jeszcze babka moja, my tak byli przy niej, ona mówiła: e-jej, że chodzi, mama chodzi kołysać dziecko w nocy. No i tak roz w nocy, drugi roz... chodzi i chodzi i kołysze. No i potem odważyli spytać... jak ona się nazywała, po imieniu, ją spytały: czego potrzebujesz, my tak dbamy o to dziecko, a widzimy, że tobie coś się nie podoba, czego potrzebujesz. I ona potem powiedziała coś, ta dusza. I odtedy już ona nie chodziła* [Это мама моя рассказывала так, что умерла, а ребенка оставила одного. И ходила ночью. А у нас были такие люльки, ну... такие люльки, укачивали ребенка. Ну и говорила еще бабка моя, мы с ней были, она говорила: ой, ходит, мама ходит качать ребенка ночью. Ну и раз ночью, другой раз... ходит и ходит и качает. Ну и потом решили спросить... как ее звали, по имени, ее спросили: чего тебе нужно, мы так заботимся об этом ребенке, но видим, что тебе что-то не нравится, чего тебе нужно? И она сказала что-то, эта душа. И с тех пор не ходила] (W. Chowaniec).

В быличке, рассказанной Б. Малец, умершая бабушка вернулась с того света, выполняя свое обещание рассказать сыну, как живется после смерти. *No to się śnije. No przy pamięci... moja prababka zmarła w trzydziestym osmym roku, no to mnie juz siedym lat było, pamięcym jak dziś, ona mnie tu strasznie lubiła... no i wiecie co? Una tak tyz wdową była, mloda, zostały jej dwa dzieci... miała tylko tyk dwuch, mamin tata był i jescze jedyn, no. I tak potem jakoś ji padło: „Ej, Andrzej, Andrzej! Ej, Jyndryk, Jyndryk! Jak to na tym drugim świecie, wiecie?” — tak ta babka lamencila. A prawie tata przysel z pola, bo loło, i tak vse to poosiadali. „Wiesz, patrzy, Jyndryk!” — „Jo nie wiem, jak to na tym świecie. Kto to o mnie kiedy by pamiętół?! Cy jo wiem?!” Tata jej tak powiadał: „Wiecie co, babko, kiedy to przyjdźcie mnie powiedzieć, jak to na tym świecie”. — „No hej, dobrze, Indryk, mi powiadał, jo ci przyjdę powiedzieć”. No i wiecie, babka umarła w trzydziestym osmym roku. A tata ji: „Wiecie co, babko, ale tak nie na jawie przyjdźcie, ino tak we śnie mi przyjdźcie powiedzieć, jak to na drugim świecie. Jakomby gorszej, no to juz dom na mszę, albo coś za wami”. A my tak słuchały, siedziały koło temu. No i babka nie przysła zaroz, jak umarła, bo cwortego lutego to jakoś i umarła w trzydziestym ósmym roku, a potym o dwa lata przysła tatowi, jako obiecała, to tak. Ale pierwse, powiedział tata, to wiecie, wzięła taką zimną ręką za gardło, tak go dowiła. „Wiesz, Andrzej, przysła k tobie, bo ci musiała przyjść, bo ci obiecała, ale jak to cynzko z grugiego świata przyjs, jak jo ci obiecała, że przyjdym”. To nie tak, jak przyjs kiedybyś chciół. Tak powiadała: „Wiesz co, o mnie się nie martw, bo mnie jest dobrze, — tak mu powiedziała, — Ino ujkowi i bratu, jemu jest gorsze”. Tak mu powiedziała. I wtem, powiedział tata, ze obudziło go i normalnie słysół, jak szeleści ta spodnica, co sła ku dźwięm. Ale się wtedy nie mógł do mamy... obudzić ją... potem cały tydzień gardło bolalo — anginę potem dostał. Czy moze z tego, moze no tak, przyśniło się mu tak. Ale powiedział — potem nikogo nie ządał, zeby przysel z tamtego świata. Nigdy nie ządaj, bo to jest cynzko. Potem podał na mszę [Ну это снится... это на памяти. Моя бабка умерла в тридцать восьмом году, мне уже семь лет было, помню, как сейчас, она меня страшно любила. Ну и знаете что? Она тоже вдовой была, молодая, осталась с двумя детьми... были только эти двое: мамин отец был и еще один, ну. И так потом на нее нашло: «Ой, Анджей, Анджей, ой, Индрик, Индрик, как там на том свете, знаете?» — так та бабка причитала. А как раз папа пришел с поля, и так все сели. «Смотри, Индрик!» — «Ну не знаю я, как на том свете, кто бы обо мне когда вспомнил?! Я откуда знаю?!» Папа ей так сказал: «Знаете что, бабка, вы приходите мне сказать, как там на том свете». — «Ну хорошо, Индрик, мне сказал, я приду тебе сказать». Ну и знаете что? Бабка*

умерла в тридцать восьмом году. Папа ей: «Знаете что, бабка, вы не наяву, а так, во сне придите мне сказать, как там на том свете. Если плохо — я подам на мессу или что-нибудь за вашу душу». А мы так слушали сидели рядом. Ну и бабка не пришла сразу, как умерла, она умерла четвертого февраля в тридцать восьмом, а потом через два года пришла к папе, как обещала. Но сначала, папа сказал, знаете, взяла его холодной рукой за горло, так его душила. «Знаешь, Анджей, я к тебе пришла, потому что должна была прийти, потому что обещала, но как тяжело прийти с того света, но я обещала тебе, что придю». Это не то что пришел, когда захотел. Так сказала: «Обо мне не беспокойся, потому что мне хорошо, — так ему сказала, — а вот дяде и брату — ему хуже». Так сказала. И потом, папа сказал, что он проснулся и вживую слышал, как шелестит юбка, — она шла к дверям, но тогда он не мог [пойти] к маме, разбудить ее. Потом у него неделю горло болело — ангиной заболел. Может, от этого, может, приснилось ему так. Но сказал, больше никого не просил, чтобы пришли с того света. Никогда не проси, потому что это трудно. Потом подал на мессу] (В. Malec).

Не могли обрести покоя на том свете и души младенцев, умерших до крещения; чтобы упокоить их, нужно было их символически окрестить, дать им имя. *Jedna była mojego brata znajoma, za Słowacji tako pani, dobra była kucharka, piekarka, umiała tak ładnie pieć... i mówiła, jak była na jednym weselu. Trzy dni tak jej zesło do północy, akurat dwunasta godzina była. Jeszcze była una w tym miejscu, gdzie piekła na weselu. I ciągle psysła ta dwunasta godzina, i tak koty miawczą, płacze, dziecko jak płacze, miawczy i miawczy. Jedyń wieczór, drugi wieczór, trzeci wieczór. I tam był młyn... i una ta kucharka pyta młynarkę, ze co to jest. Co to jest tu, że przyjdzie dwunasta godzina i mrawczą, chodzą ty koty.... I una wzięła smatke, święconą wodę, pokropiła tą szmatką, potem posła nad to koło, gdzie obracało tą wodę, nie... i tam rzuciła tą szmatkę, i mówi: „Ja cię chrzczę w imie Ojca, Syna, jeżeli jesteś chłopiec, będziesz miał imie Adam, jeżeli jesteś dziewczynka, to będziesz miała imie Ewa. W imie Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Ochrczyła to dziecko. No i koniec było na tym, od tego czasu już nie mrawczało, nie prosilo. Ją to babka nauczyła: jak gdzieś coś się słyszy taki głos — to dziecko potrzebuje chrztu. Pan Bóg mu pozwoli, żeby prosilo o chrzest, że ktoś się zmiłuje nad nim. A ta młynarka, potem się dowiedzieli, że była w ciąży i dziecko rzuciła do wody. To są prawdziwe przyłady* [Одна была знакомая моего брата из Словакии, такая пани, хорошо готовила, умела хорошо печь... и рассказывала, как она была на одной свадьбе. Три дня, как подходит полночь... аккуратно двенадцать часов было. Еще она была в том доме, где пекла на свадьбу.

И как приходит двенадцать часов — коты мячут, плачут, как ребенок плачет, мяукает и мяукает. Один вечер, второй вечер, третий вечер. И там была мельница, и та кухарка спрашивает мельничиху, что происходит. Что такое, как подходит двенадцать — и мячут, ходят эти коты. И она взяла тряпку, святую воду, покропила ту тряпку. Потом пошла к мельничному колесу, где крутилась вода, ну. И там бросила эту тряпку и говорит: «Я тебя крещу во имя Отца, Сына... если ты мальчик, тебя будут звать Адамом, девочка — будут звать Ева. Во имя Отца и Сына и Святого Духа!» Окрестила этого ребенка. Ну и на этом кончилось, с тех пор больше не мяукало, не просило. Это ее бабка научила: как где-нибудь слышишь такой голос — это ребенок просит крещения. Господь Бог ему разрешает, чтобы он просил о крещении, что кто-то жжалится над ним. А та мельничиха, потом узнали, она была беременна и ребенка бросила в воду. Это правдивые случаи] (W. Chowaniec).

Лишь одна информантка сообщила о том, что причиной явлений покойника после смерти может быть оплошность, допущенная родными во время похорон, — например, тесная одежда, надетая на умершего: *To takie było, że się tam nieboscyk przyśniol, że mi ciasno, bo tam jakieś ciasne ubranie albo coś mu dali, ale to tak było... no ja nie wiem, co tam robili, dawali na mszę* [Это так было, что покойник приснился, что ему тесно, потому что там какую-то тесную одежду или что ему дали, так было... но я не знаю, что там делали, подавали на мессу] (H. Głodasik).

Тесно связаны с покойниками и мифологические представления об *oślady* (*oślady*) [Łukuś 2004: 73]. Это знаки, которые подает душа, желая сообщить родным, находящимся далеко, о своей смерти. Именно в тот момент, когда душа разлучается с телом или вскоре после того, в доме происходят необычные вещи: падают предметы, трескается и разбивается посуда, раздаются странные звуки. Всё это трактуется как знаки присутствия покойника.

Что касается собственно мифологических персонажей, популярными мифологическими существами на польском Спише являются *boginki* и *dziwożony*. Они описываются информантами как страшные женщины маленького роста, похожие на жаб, с распущенными длинными волосами, живущие группами. Местами их обитания считались мокрые низины и болота. *Boginka mieszkała w tyk bagnak. — Czy ona była sama? — Więcej ich musiało być. Straszna una, brzydka była, jak żaba* [Богинка жила в болотах. — Она была одна? — Много их должно быть. Страшная она, уродливая, как лягушка] (H. Głodasik). Основной их вредоносной функцией была кража новорожденных детей и подмена их на своих, уродливых и непослушных, младенцев. Причем в ис-

следованных селах одну и ту же функцию подмены детей выполняли как *богинки* (в с. Юргов и д. Жеписка), так и *дивожоны* (в Недзице). Все информанты без исключения рассказывали о них как о сказочных созданиях, в которых верило старшее поколение. По воспоминаниям, бабушки наших информантов предостерегали недавно родивших матерей, чтобы те соблюдали особые предосторожности относительно новорожденных младенцев: не оставляли их без присмотра, не выходили с ними из дома до определенного срока, не стирали и не сушили детские пеленки на улице. *Nie chodź niekame z dzieckiem, bo ci go boginka.... starsze babki za swoim curkom, co juz dzieci miały, nie wychodź, bo ci boginka odnimie dziecko* [Не ходи никуда с ребенком, а то у тебя его *богинка*... старые бабки своим дочерям, у которых были дети, не выходи, а то у тебя *богинка* отнимет ребенка] (В. Malec). В настоящее время эти истории выступают в функции страшилок, которыми пугают детей, чтобы они не отходили далеко от дома. Часто именно рассказ о *богинках* (*дивожонах*) звучит на вопрос эксплоратора о том, как пугали детей. *Boginki w takich moczaliskach były, u nas takie małe jeziora są, po polach były, to tak mówili rodzicy, że tam bywają boginki, tak strasyli... my już nie straszymy tak dzieci* [*Богинки* в таких мокрых местах были, у нас есть такие озерца, на полях были, это так говорили родители, что там бывают *богинки*, так пугали... мы уже так детей не пугаем] (W. Chowaniec). *Jo wam powiem tak, od małego dziecka, jak ja była mała, była czasami niedobro, to babka mi zawsze godała tak: bo cię wezmą dziwozony. Tu na terenie naszej wsi, dziedziny, występowała tako opowieść o dziwozonach. I nawet my wiedzieli, gdzie ony bywają. I mogłabym to miejsce wam dziś pokazać. No i pod Humbargiem, to jest tako góra w paśmie Pienin Spiskich, i tam jest takie miejsce, to się woła „upoludzisko”, blisko rzeki, Niedzicanki. Jak my tam szli do pola, to jo zawsze tego miejsca boła, bo myślała, że naprawdę tamok te dziwozony poprostu są, hej. Tu o tych dziwozonach my to godali tak, że uny były takie baby bricłkie, miały takie włosy długie, ząb jedyn. Ale najbardziej my sie tego boli, że uny zabierały i kradły dzieci, i kradły dzieci głównie matkom, jak urodziła dziecko, a nie pilnowała go i wysła naprzykład na pole. No to dziwozona wysła, łapła go i podrucila swoje* [Я вам так скажу, с детства, как я была маленькая, иногда плохо себя вела, так бабка мне всегда говорила так: тебя заберут *дивожоны*. Здесь на территории нашей деревни, области, ходили такие рассказы о *дивожонах*. И даже мы знали, где они появляются. И я могла бы вам это место и сейчас показать. Под Хумбаргом, это такая гора в Спишских Пенинах, там есть такое место, его называют „*уполудзиском*”, недалеко от реки, Недзичанки. Когда мы туда шли в поле, я всегда этого места боялась, пото-

му что думала, что и правда там есть *дивожоны*. Здесь о *дивожонах* мы говорили так, что она были такие бабы страшные, с длинными волосами, одним зубом. Но больше всего мы боялись их, потому что они забирали и крали детей, главным образом у матерей, которые родили ребенка, но не следили за ним и вышли, например, в поле. Тогда приходила *дивожона*, забирала ребенка и подкидывала своего] (Е. Łukuś).

*To jeszcze były boginki. W takim... gdzie tak ziem się trzęsła, gdzie były takie bajora, mokro było, no ale się tam doło przyjsć. Bagna takie były porośnięte trawam, takie bagna były, nie... No i tam nie wolno wom chodzić, bo tam mieszkają boginki. I to ludzi downo mówili, że były te boginki. Ze nawet to jak matka miała takiego ładnego, no... dziecko miała take ładne, w kołysce. Bo downo to były kołyski, nie było łóżeczka, ino były kołyski, nie. I una miała... ta boginka przyniesła swoje... A te boginki jakieś były podobne do żabók, cy do czegoś takie były potwory. Tak ze una zamieniła to dziecko, swoje położyła, a to wzięła. No i ta matka... una no nie lubiła to dziecko, biła go cy coś tam... I po pewnym czasie ta boginka wróciła z tym dzickiem i mówi: „Patrzcie, jak jo o twoje dziecko dbała, jaki tyn Jasiu jest ładny, a tyś tak moje dziecko biła”. Tak ze ona go wróciła potym, to dziecko [Это еще были *богинки*. В таких... где земля тряслась, где были такие болота, мокро было, но там можно было пройти. Болота такие были поросшие травой, такие болота, ну... И там нельзя вам ходить, потому что там живут *богинки*. И так люди давно говорили, что были эти *богинки*. И даже вот если у матери был красивый ребенок в люльке. Раньше были люльки, не было кроваток, были только люльки, ну... И у ней был... *богинка* принесла своего... А эти *богинки* были похожи на лягушек или на что-то такое, такие твари. Так она подменила этого ребенка: своего положила, а того взяла. Ну и та мать... она его не любила, этого ребенка, била его или там что... И через какое-то время эта *богинка* вернулась с ребенком и говорит: «Смотрите, как я о твоём ребенке заботилась, какой этот Ясь хороший, а ты так моего ребенка била!» И она вернула потом его, ребенка этого] (H. Głodasik).*

Данное верование сохранилось и в форме предписания: если ребенок плохо себя вел, становился непослушным, родители подозревали, что дело неладно, его подменила *богинка* (*дивожона*). Чтобы она вернула украденного ребенка, нужно было бить младенца, тогда *богинка* должна была сжалиться над своим ребенком и забрать его, вернув родителям их дитя.

Любопытно, что, когда сама вера в существование *богинок* утрачивается, упоминания о них остаются в речи старшего поколения на уровне присловий. Например, С. Грохола, когда ее внуки не слушались, плохо себя вели, гово-

рила им: *Chyba cię boginka już całkiem odmieniła, bo nie wiem, co z tobą robić, niedobry jesteś* [Наверное, тебя *богинка* совсем подменила, не знаю, что с тобой делать, нехороший ты].

Другое вредоносное действие *дивождон* — кража с полей и огородов гороха, капусты, бобов, репы [Łukuś 2004: 72]. Однако данный сюжет нам не встретился в активном бытовании, он был записан только от Э. Лукусь, о которой стоит сказать особо. Она не только носитель традиции, но и историк, краевед, исследователь, специально занимающийся изучением традиционной культуры польского Спиша, поэтому многие тексты известны ей не от старшего поколения, а из опубликованной по данному региону литературы. На наши вопросы об источнике информации она часто затруднялась ответить, слышала ли она это от своих родителей, от других информантов в ходе собственных полевых исследований или прочитала в научной литературе. *Ale tak z Niedzicą tak najbardziej związane te dziwożony to... tam, blisko tego upolu-dziska do dziś jest takie pole, i tam wołają Zakopackom, do tej pory jest tako nazwa. I jednego razu tam gazda zauwożył, że coś mu kradnie rzepeckę, co przychodzi pol nocy, to jej jest mniej. No i tak se myśli, że coś musi zrobić z tym, tak nie może być. No i ftoś mu tam porodził, żeby wrócił do tej rzepecki topankę, to bot taki (ze słowenskiego języka my to mamy, topanki). Dziwożony okrutnie lubiały czerwony kolor, no jak wlatuwały, to cysto dwie nogi, no i w tym czasie tem kopacka porwał im czerwoną copeckę. Bo miały cerwone copecki na głowie. No i przez następne dwie nocy — przychodziły te dziwożony i pytały i godały: „Kopacka, kopacka, oddaj nom cerwone copecki! A my już więcej nie bemy chodzić na twoje rzepecki”. Ale on był twardy, nie fciół się na to zgodzić, no ale następną noc, następną noc przychodziły... no i w końcu oddol im copecki cerwone* [Ну так с Недзицей больше всего связаны эти *дивождоны*. Там, рядом с этим „уполудиском” и по сей день есть такое поле, его называют Закопацко, и до сих пор такое название. Однажды там хозяин обнаружил, что кто-то крадет у него репу, приходит в полночь, и репа пропадает. Ну и решил он что-то с этим сделать, нельзя так оставить. Ну и кто-то там ему посоветовал, чтобы он кинул на поле топанок, это ботинок такой (из словацкого языка у нас это слово — топанки). *Дивождоны* ужасно любили красный цвет, и как влетели, и две ноги [всунули] в один ботинок. И в этот момент хозяин утащил у них красные шапочки. У них были красные шапочки на головах. И на следующие две ночи — приходили эти *дивождоны* и просили и говорили: «Копачка, Копачка (фамилия хозяина), отдай нам красные шапочки! А мы больше не будем ходить за твоей репой». Но он был упрямый, не хотел на это соглашаться, но

они и на следующую, и на следующую ночь приходили, и он в конце концов отдал им красные шапочки] (Е. Łukuś) [Łukuś 2004: 72].

Единичными являются свидетельства о других мифологических существах: **планетниках**, **вампирах**, **топельце**.

Информация о **планетниках** (*planetnicy*) была записана главным образом от Э. Лукусь: *To mężczyzna stary, dziewięćdziesiąt już lat miał. Wierzyli tak, że już burza nadciąga, to zbliża się właśnie planetnik. No i teraz co ciekawego... Środkiem apotropaicznym, prawda, no to było między innymi dzwonienie. I tutaj na naszym terenie już o tych planetnikach się nie pamięta. Ale pozostało bardzo mocno w świadomości ludzkiej, że jak nadciąga burza, to trzeba dzwonić. I jeszcze świece gromnice też palili* [Это старый мужчина, девяносто лет уже ему было. Верили, что, когда приближается буря, это приближается планетник. Ну и что интересно... оберегом от планетника был в том числе колокольный звон. Но здесь, на этой территории, об этих планетниках уже никто не помнит. Но очень четко сохранилось в народной памяти, что, когда идет буря, нужно звонить. И гromницы тоже зажигали] (Е. Łukuś). Другая информантка, Б. Малец, также вспомнила, что слышала от старых людей о **планетниках**, но ничего конкретного она о них сообщить не смогла, кроме того, что они каким-то образом были связаны с погодой, и также упомянула колокольный звон как основное средство отгона грозовых и градовых туч.

Крайне отрывочные сведения о **вампирах** (*upióry*) были получены тоже лишь от одной информантки — Х. Глодасик. *Upiór to jest taki, który przychodzi [po śmierci]* [Вампир — это тот, кто приходит после смерти] (H. Głodasik). *No coś takiego opowiadali, ale cy to była prawda... No były takie opowiadania. To mówili, że... No sedł mężczyzna, i doszła do niego... on się oglądoł, a tu... tylko kości były! I słyhać było, jak te kości, normalnie ten upiór sedł, ale to były ino kości, bo słyhać było, jak się tłucą. Nie widać było, ino kości* [Ну что-то такое рассказывали, но правда ли это была... Ну были такие рассказы. Говорили, что... шел мужчина, и слышит... он оглянулся, а там только кости были. И слышно было, как эти кости... Обычно этот вампир шел, но это были только кости, слышно было, как гремят. Не видно было, только кости] (H. Głodasik). *To to pamętum, rozmowieli, że przysedł, ale uni go nie widzieli. Ino ze położył rękę, i jak rękę położył, tak na stole zostało corne pod tą ręką. Odcisk!* [Это я помню, говорили, что пришел, а они его не видели. И только он положил руку, и как руку положил, так на столе осталось черное под этой рукой. Отпечаток!] (H. Głodasik).

Также только от данной информантки был записан единичный нарратив о **топельце** (*topielec*). *Jak jo jesce była mlodo, no i taki chłopak, ze był z tyj stróny*

wody i mówił tak, że on musi iść na tamtą stronę, bo on tam widzi, że tam ryby łapienie. No i poszedł i się utopił, i to mówili, że on topielec poprostu. Topielec. Wciągnął topielec. Topielec — ze się przed tym ktoś utopił, i on wciągnął drugiego, nie... [Когда я еще была молодая, ну и такой парень, он был с этой стороны реки, и он говорил, что он должен идти на ту сторону, потому что он там видит, что там рыба (можно поймать рыбу?). И пошел и утонул, и говорили, что он *топелец*. *Топелец*. *Затянул топелец*. *Топелец* — это тот, кто до этого утонул, и он затягивал следующего] (H. Głodasik). Другая информантка упомянула *топельца* в ответ на вопрос о том, чем пугали детей. Детям говорили: *On ma długą rękę, cię wciągnie do wody* [У него длинная рука, он затащит тебя в воду] (W. Chowaniec).

На вопросы о домовом духе наши информанты отвечали отрицательно, однако были зафиксированы отдельные его функции, приписываемые различным персонажам. Один из этих персонажей — *мара (mara)* или *сѣделко (siodelko)* [Łukuś 2004: 73]. Его функция — наваливаться и душить человека во сне. О таком состоянии говорили *mara przysiadła, mara przyległa, siodelko przysiadło* [*мара присела, мара прилегла, сѣделко присело*]. *To mara. Przysiadła mnie mara. I to jest bardzo często. Czasami byli takie opowieści, że ktoś tam przewracał siano nawet, i położył się na chwilę, żeby sobie poprostu odpocząć w ciągu dnia, i nagle czuł, że na jego piersiach coś poprostu siedzi. Tego nikt nie widział, to się tylko czuło, tylko się poprostu czuło. Mijało samo* [Это *мара*. *Присела* на меня *мара*. И это очень часто бывает. Иногда так рассказывали, что кто-то ворошил сено даже, и лег на минуту, чтобы немного отдохнуть в течение дня, и вдруг почувствовал, что на его груди что-то сидит. И никто не видел, только чувствовали, это просто чувствовалось, проходило само] (E. Łukuś). Некоторые информанты сообщали, что для того чтобы избавиться от этого состояния, нужно произнести бранные слова (M. Olejarczyk). Другой разновидностью домовых духов, известных на польском Спише, является *домовая змея*, которая носит название *god*. Информанты не отождествляют ее с домовым, однако нам удалось записать несколько текстов о змее, обитающей под печью и питающейся молоком. Информанты рассказывали также о ласке, живущей в хлеву, но они не воспринимают это существо в качестве мифологического персонажа, очевидно, что речь идет именно о животном. Лишь одна информантка (X. Глодасик) припомнила, что нужно выбирать скотину той же масти, что и ласка.

Верований, посвященных духам леса, зафиксировано не было. Однако многие информанты сообщали о том, как «водило» в тех или иных местах. О состоянии, когда человек блудит и не может найти дорогу, говорят, что человека *мамунит (mamuni)* [Łukuś 2004: 73]. *Mamuni, o to hej! Mamuna to jest*

prawdziwe. Pojdziecie w las gdzieś, no i zabłądzi, no i potem oglądo się, jak się nie zno chodnika i ze te go mamuniło [Мамунит, это да! Мамуна это правда. Пойдет куда-то в лес, заблудится, и потом оказывается, что не знает дороги, и мамунило] (W. Olejarczyk). В редких случаях это состояние связывается с каким-либо определенным местом. *Były takie miejsca, był taki potók, nazywoł się Szugiński potók tu w Niedzicy, no to mówili, ze tam mamuni, cy strasy, cy mamuni. Poblądzili tam zawse ludzi. Strasny potók godali ze to jest* [Были такие места, был такой ручей, назывался Шугинский ручей в Недзице, ну это говорили, что там мамунит, пугает или мамунит. Блудили там всегда люди. Страшный ручей его называли] (M. Olejarczyk). Иногда рассказывали, что в том месте кто-то погиб и бродит неприкаянная душа. Чаше информанты ограничиваются простым описанием состояния. По словам Б. Малец, чтобы не мамунило, нужно на Пасху всей семьей разделить и съесть одно яйцо: *No to powiadali, to juz trza było w Wielkanoc... jeszcze nie jeść, jednym jorkiem się dzieliło. Kielo było osób, to na teloś to jorko podzieloł, żeby się nie mamuniło. W rodzinie. A to ktoś gdzie zasel i nie wiedział, gdzie idzie* [Ну это говорили, это нужно было на Пасху... натошак одним яйцом делились. Сколько было человек, на столько частей это яйцо делили, чтобы не мамунило. В семье. А то кто-то куда-то зашел и не знал, где он идет] (B. Malec).

Очевидно, что современные знания о народной демонологии у жителей польского Спиша весьма фрагментарны даже по сравнению с записями, сделанными исследователями во второй половине XX в. Немаловажную роль в процессе стирания демонологических представлений играет просветительская деятельность католической церкви, а также повсеместное распространение средств массовой информации. Вера в сверхъестественное воспринимается, с одной стороны, как грех, с другой — как нечто постыдное, присущее непросвещенным, необразованным людям. Следовательно, задачей исследователя является установить доверительный контакт с информантом, без которого невозможна беседа на «мифологические» сюжеты, а также, в некоторых случаях, убедить информанта поделиться воспоминаниями о знаниях, полученных от старшего поколения, независимо от того, верит ли в них он сам или нет. Исчезновение демонологических представлений происходит неравномерно: одни фрагменты сохранились сравнительно лучше (верования в колдовство, сглаз, представления о покойниках), другие — хуже (представления о духах природы, домовом, вампирах и пр.). Некоторые верования претерпели изменения в плане отношения к ним самих носителей традиционной культуры, перейдя из жанра быличек в жанр сказок или нарративов для запуги-

вания детей. Однако, даже когда вера в реальность мифологического персонажа утрачивается, память о нем остается в форме малых фольклорных жанров — присловий и поговорок.

Список информантов

- Weronika Chowaniec (Вероника Хованец), 1934 г. р., с. Юргов.
 Helena Głodasik (Хелена Глодасик), 1945 г. р., с. Юргов.
 Jan Głodasik (Ян Глодасик), 1939 г. р., с. Юргов.
 Elżbeta Łukuś (Эльжбета Лукусь), 1970 г. р., с. Недзица.
 Bernadetta Malec (Бернадетта Малец), 1931 г. р., с. Юргов.
 Maria Olejarczyk (Мария Олеярчик), 1931 г. р., с. Недзица.
 Walenty Olejarczyk (Валентин Олеярчик), 1926 г. р., с. Недзица.
 Maria Plucińska (Мария Плюцинска), 1930 г. р., с. Юргов.
 Franciszek Solus (Францишек Солюс), 1952 г. р., д. Жеписка.

Литература

- Левкиевская 2006 — *Левкиевская Е. Е.* Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 150–213.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2009.
- Толстая 1998 — *Толстая С. М.* Магические способы распознавания ведьмы // *Studia mytologica slavica*. Ljubljana, 1998. № 1. С. 141–152.
- Balara 1986 — *Balara M.* Na Spiszu. Obrzędy ludowe, opowieści i bajdy. Warszawa, 1986.
- Grohola 1994 — *Grohola H.* Z Rzepisk w b. pow. nowotarskim (dzisiejsze woj. nowosądeckie) // *Język Polski*. Kraków, 1994. Roczn. 74. Zeczn. 3 (maj–czerwiec) S. 211–214.
- Grohola-Szczepanek 2012 — *Grohola-Szczepanek H.* Język mieszkanców Spisza. Pleć jako czynnik różnicujący. Kraków, 2012.
- Janicka-Krzywda 1983 — *Janicka-Krzywda U.* Tradycje uprawiania magii na Polskim Spiszu na przełomie XIX i XX wieku // *Wierchy*. Roczn. 50 (1981). Warszawa; Kraków, 1983.
- Kolanowska 2012 — *Kolanowska K.* Demonologia // *Kultura ludowa Górali Spiskich*. Kraków, 2012. S. 299–310.
- Łukuś 2004 — *Łukuś E.* Świat upiorów w wierzeniach ludu zamagurskiego // *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny)*. Kultura i przyroda: Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej. Kraków — Nowy Targ — Bukowina Tatrzańska 21–24 października 2004 / Pod red. M. Gotkiewicza. Nowy Targ, 2004. S. 70–74.

М. М. Валенцова
(Москва)

Календарная обрядность в с. Остурня словацкого Замагурья¹

В рамках проекта «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка»² в июне 2013 г. была предпринята этнолингвистическая экспедиция в село Остурня, регион Замагурье, расположенное в северо-западной части восточной Словакии (в настоящее время — округ Кежмарок, Прешовский край). По программе «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» [Плотникова 2009] был опрошен 21 информант, записано около 33 часов аудиоматериалов.

Регион Замагурье географически ограничен хребтами Спишска Магура и Пенины, на севере рекой Дунаец; он включает вместе с Остурней 18 сел и городок Спишска Стара Вес.

Остурня расположена на высоте 640–840 м над уровнем моря (а сельские угодья — до 1200 м), что определяет характер земледелия и скотоводства. Село протянулось на 9,4 км вдоль течения речки Остурнянка, которая, как и другие ручьи и потоки, протекающие по сельским угодьям, впадает в реку Дунаец, бегущую к Балтийскому морю. Остурня — самое длинное село в Словакии.

Название Остурня (*Osturňa*) старше самого села. Оно впервые упоминается в грамоте 1313 г. как наименование пограничного пункта панских угодий — «камень Гастгорн» (*kameň Hasthorn*). Название объясняют из нем. *Asthorn* ‘разветвленные отроги’ либо *Osthorn* ‘восточные отроги гор’ либо от нем. *ast* < *asangen* ‘сжигать’, что, возможно, указывает на способ освоения этих территорий — путем выжигания лесов.

По легенде, село основали после гуситских войн солдаты Жижки из Верховины, гуцулы, которые взяли себе жен в Чехии, и 50 семей которых поселилось под Спишской Магурой. По другой версии, село основал житель соседнего села Франкова (*Franková*), вслед за которым здесь стали строить

¹ Автор выражает благодарность администрации с. Остурня за теплый прием и помощь в организации полевой работы: старосте с. Остурня К. Грегорицкой, сотруднице администрации Ярмиле Брейчаковой, лично участвовавшей в работе с информантами, а также всем жителям села Остурня, которые нашли время и возможность для разговора со мной в июле 2013 г.

² По Программе ОИФН РАН, руководитель проекта — д. фил. н. А. А. Плотникова.

дома другие франковчане. Польские этнографы тоже склоняются к версии, что село основали два франковчанина, причем это могли быть валашские пастухи. Предполагают также, что эта территория была заселена горалами — гуцулами, которые пасли здесь свои стада.

Колонизация области Замагурье проходила в XIII–XIV вв. на основе «шолтысского права» (*šoltys* — староста, наместник, который приводил в село колонистов, освобождавшихся на 15–20 лет от налогов взамен на освоение территории). Шолтысы привлекали людей, невзирая на их национальность. Известно, что первыми поселенцами во многих старых селах Замагурья были немецкие колонисты. Позже сюда пришли и словаки, и поляки, и другие народы. Но основные территории всё еще оставались не заселенными; дозаселение на основе «валашского права» происходило в XV–XVI вв., когда сюда пришло русинское пастушеское население. Русины, кроме того, охраняли границы, дороги и т. п. и пользовались за это значительными привилегиями.

Первое упоминание Остурни как поселения, принадлежащего замку Недеца, относится к 1590 г. В это время здесь преобладают русины православного вероисповедания, жившие бок о бок с ранее поселившимися в здешних местах словаками, поляками и немцами. Колонизация происходила путем образования «копаниц» (хуторов) и выделения так называемых «зарубков», длинных узких наделов земли, на каждом из которых стоял дом. Как село Остурня упоминается в 1628 г.

Такой полиэтничный состав населения Остурни отразился и в традиционной культуре, в частности в народном календаре. Здесь переплетены православная и католическая традиции, терминология, поверья и обряды. Население села теперь причисляет себя к словацкому этносу, а по вере считается униатским (греко-католическим). Все жители знают официальный католический календарь, включая католический народный, но соблюдают и свои, «греко-католические» праздники. Элементы, восходящие к византийской литургической традиции, здесь разного рода: это и терминология, и сроки празднования, и акценты в почитании и «специализации» святых, и наличие других календарных поминальных дней, помимо единого поминального комплекса Всех святых, 1–2 ноября. Большинство официальных церковных названий праздников соответствует православному календарю. Начало Великого поста (с понедельника), терминология (кулич — *paska*, *Skreseña*), фразеология (*podpaliti Federovi bradu*) тоже отражают православную традицию.

Ситуация в народной духовной культуре повторяет лингвистическую. Наречие Остурни принадлежит к русинским диалектам. Вместе с тем в говоре

имеется множество восточнословацких диалектных черт (характерных для говоров Спиша, Абова, Шариша и Земплина), а также горальские элементы. Например, фонетику говора Остурни характеризуют: восточнославянское полногласие (*s korovami ne robili, роцотно, моцоко, моцоду пан, воцош 'а, sereda*); отсутствие слоговых согласных (*hornec < hrnec, z'erno < zrno, varkoč < vrkoč, kerst < krst*), цеканье и дзеканье (*ci frajer, ci co, dzeci, dzedzina*), переход *ch > h* (*hleba, homut, horej*), изменение *h, lh, ch > f* (*dofa < dlho, fto je doma < chto je doma, puafta < plachta, po hodaf < po hodach*), наличие билабиального *ɸ* (*боџ, һцава, вошоџ, пуафта*), характерные и для других говоров среднего Спиша и Абова; малопольское мазурение (*straseli (strašili), piersi (perši), ze (že), kosulka (košulka), omsa (omša), starsa (staršia), nepozicaty (nepožičat)*) (см. [Štolc 1994: 107, 111, 112, 114–115]). Особенностью остурнянского говора является наличие чешского *ř* (*střiga, při tem, tři*), которое выделяет Остурню среди окружающих сел и является основой легенды о заселении Остурни солдатами Жижки, взявшими себе жен из Чехии; по другой версии, *ř* появилось здесь под влиянием произношения чешских переселенцев.

В морфологии отмечены специфические формы, также известные в восточнословацких диалектах: G., Acc., L. pl. на *-of* (*od babikof, na rokof*), praes. 1 sg. на *-u*: *vidu* (словац. *vidím*), *pamiacu* (словац. *pamätám*); русинской, видимо, следует считать форму praes. 3 sg. на *-ut*: *dadut* (словац. *dajú*), *sut* (словац. *sú*), *nepesut* (словац. *nepesú*), *puchovajut* (словац. *pochovajú*) (см. [Štolc 1994: 108, 109, 124]).

В лексике помимо собственно русинских (восточнославянских) слов (*cerkov, paska, mjasnici* и др.), присутствуют полонизмы (*brzydki, šroda*) и немецкие заимствования разного времени (*braudskej tanec* 'танец невесты в конце свадьбы', *brauta* 'невеста, мџодуһа' < нем. *Braut* 'невеста, новобрачная', *kuh* 'хлеб' < нем. *Kuchen* 'пирог' и др.).

Календарь в Остурне сохранился в достаточно скромном объеме. Объясняют этот факт сами жители тем, что условия проживания здесь очень тяжелые (село расположено высоко над уровнем моря; холодное и непродолжительное лето, многоснежные зимы), поэтому, как говорили, было не до праздников, ряжения и прочих «бесчинств»: «И басу (контрабас) не хоронили»³. Такие комедии нет... Люди так были заняты этими работами, что на всякие

³ Имеется в виду масленичный обряд «похороны контрабаса» (называемого коротко «баса»), который исполнялся в последний день масленицы или в первый день Великого поста и означал окончание музыки и веселья до Пасхи.

глупости (*vočoviny*) даже времени не было» (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Даже запрет на прядение действовал только с Рождества до Нового года, а в сочельник и с Нового года до Крещения еще пряли, правда только днем (*Viliju rano to vse še pŕalo. Od sviatkov, od vianoc ne, a potom od Noveho roku do Troch kralov — ale len vo dne, večer ne, a po Troch kraloch už riadne* [В сочельник утром еще пряла. С праздников, с Рождества уже нет, а потом с Нового года до Крещения — но только днем, вечером нет, а после Крещения уже регулярно]) (инф.: Я. Шимшай, А. Шимшайова).

Но в прошлом, когда обряды не были простой забавой, их было, видимо, гораздо больше. В статье далее мелким шрифтом приводится информация из монографии «История Остурни» [DO], в которую включены в том числе рассказы тех местных жителей, которых в 2013 г. уже не было в живых. Материал из книги использовался по возможности наиболее полно, во-первых, потому, что он интересен своими причудливыми контаминациями и сосуществованием элементов различных этнических и конфессиональных традиций, а во-вторых, книга эта, любезно подаренная автору администрацией села, является библиографической редкостью (ее тираж 1500 экз.), и не только в России, но и в самой Словакии, поскольку в настоящее время далеко не все региональные издания попадают в библиотеки Братиславы.

Основной корпус календарных праздников составляли общесловацкие католические праздники, хотя нередко при совпадении католических и православных дат используются названия из православного календаря.

На **св. Дмитрия**, 26.X (*na Mitra*) бывали пастушеские праздники (*pastierske hody*): пастухи спускались с гор, бача (главный пастух) с помощниками в праздничной одежде ходили рассчитывать с хозяевами овец сыром и другими молочными продуктами. После этого следовало общее угощение в корчме, называемое *mitrovanie*. Вообще праздник этот был не только у пастухов овец, но и у пастухов крупного рогатого скота [DO: 225].

День Всех святых: Na *Všetky šv'ate*, 1.XI — единый поминальный день (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Правда, у католиков в этот единый поминальный годовой комплекс включен и день 2.XI, *Všech verných dušičiek* 'день Всех верных душ'.

1 ноября — Праздник всех святых (*Sviatok všetkých svätých*), а 2 ноября — Память умерших (*Pamiatka zosnulých*). Как только стемнеет, колокола звонили в общей молитве за души умерших. В этот час, говорят, умершие находятся с нами и среди нас. Согласно старым христианским представлениям, души умерших участвовали во всех значительных событиях в жизни рода. Поэтому в ночь с 1 на 2

ноября для них оставляли на столе часть ужина или хлеб и масло, иногда и водку. В некоторых семьях клали и нож, чтобы души могли отрезать себе кусочек. Верили, что если бы души ничего не нашли на столе, плакали бы от голода целый год [DO: 225–226].

День св. Мартина: *Marčina, svety Martin, 11.XI — my rozprav'ali: P'risoř Martin na bilom kořovi* [Мартина, святой Мартин, 11 ноября — мы говорили: «Приехал Мартин на белом коне»] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

С первым снегом гадали: набирали в кувшин и ставили на печь: если будет много воды, будущий год будет дождливым, если мало — то сухим, а таяние снегов спровоцирует наводнения [DO: 227].

День св. Андрея (30.XI): *na Ondreja ře cinu lalo* [На Андрея «лили олово»]: расплавляли олово и сквозь отверстие ключа лили в воду с приговором: *Ondreju, Ondreju, daj mi znati, co ře mi ma stati* [Ондрей, Ондрей, дай мне знать, что со мной станется] (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова). По тому, какая фигурка получилась, гадали о будущем. Андрея не праздновали (*Ondreja nesv'atime*), но девушки гадали, при этом приговаривали: *Ondreju, Ondreju, na teba cinu leju, ci ře mi vylejř, ci ře mi vydariř (ci mi zatrat'iř)* [Ондрей, Ондрей, я на тебя свинец лью, выльешь ли ты мне (т. е. покажешь ли будущее), получится ли у меня (или все пропадет)] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

На Андрея бросают в воду деревце — если оно уйдет под воду, будет мокрый год, если оно удержится на поверхности, поплывет, можно ожидать сухой год. Гадали о будущем рожденного в этот день ребенка: давали ему в руки разные предметы: ручку, рубанок, иглу — какой предмет он скорее схватит, такое ремесло будет у него в жизни.

Девушки ходили заглядывать в печную трубу, чтобы «увидеть» то, что их ждет в жизни. Клали на хлебную лопату по куску хлеба и примечали — чей кусок собака возьмет первым, та первой выйдет замуж. Варили галушки, вкладывали в них листочки с именами деревенских парней, готовые галушки давали каждой по одному; девушка должна была взять его в левую руку и вытащить зубами записку. Делали из кудели льна две куколки и поджигали — если они наклонятся друг к другу, то с мужем будут жить хорошо, если одна отклонится — то кто-то будет неверен второму супругу. Клали под разные горшки перстень, куколку из льна, гребень и открывали наугад. Куколка предвещала внебрачного ребенка. Так угадывали свою судьбу все собравшиеся девушки. Выливали расплавленное олово в холдную воду через отверстие ключа и судили о судьбе по получившейся фигурке.

Запрещалось прядение, чтобы волк не нападал на овец. Женщины и девушки ходили к знахарке (*bohyn'a*) за «напитком любви», приготовляемым из трав, рецепт которого хранился в строгой тайне [DO: 227–228].

Св. Барбара, 4.XII — не отмечали: *Barbara*, 4.XII — *my to nešv'atime*. Этот факт можно считать местной особенностью, объяснить которую пока невозможно. День св. Барбары является достаточно значимым праздником, включающим обходы ряженных, и в католической (словацкой), и в православной (русинской, украинской) традиции.

Св. Николай, 6.XII: *Nikolaj*, 6.XII *šv'atime to, bol to vel'ki šv'atok. Na Nikolaja to chodili tak chodili, jeden mal obrateny kožušek, ten mal košík, ten spieval. Ten bol Čert, jeden Anjel, a jeden Mikulaš* [Николай, 6.VII отмечаем, это был большой праздник. На Николая ходили так ходили, один был в вывернутом кожухе, другой был с корзинкой, третий пел. Этот был «черт», другой «ангел», а третий «Микулаш»] (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Микулаш раздавал подарки. Дети радовались. Отмечается и польское влияние на празднование этого дня: *A Nikolaj je zahraničom od vil'kov. On bol paster ôvec, on bol taki ohranca od vilkov. 6 dec. — Nikolaja — proti vil'kom sv'atili* [А Николай — охраняет от волков. Он был пастухом овец, был таким защитником от волков. 6 декабря — Николая — от волков праздновали] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

Микулаш в Остурне был патроном скота. Старые люди верили, что если они выдержат пост, то волк им не навредит. На Микулаша служат пастушескую мессу, на которой должны присутствовать все пастухи. Рассказывают, что один пастух не пришел в церковь, так потом волк таскал его овец. Обычай обходов «Микулаша», городской по происхождению, появился только в 60-х годах XX в. В Остурне сохранился обычай, согласно которому в этот день хозяева давали священнику масло, творог, сыр... [DO: 228–229].

День св. Люции: *Lucia*, 13.XII. В канун дня св. Люции ничего не одалживали из дома, боясь, что через эти предметы ведьма наведет порчу: *Netreba zicati, nic nepozyciçu, to sťriĝa byča ta Lucija. Dneska nepozicaj nic, bo sťriĝi hodziat* [Нельзя одалживать, ничего не одалживали, эта Люция была ведьмой. Сегодня ничего не одалживай, потому что ведьмы ходят] (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова). Считалось, что это ведьмы ходили либо муку попросить, либо одолжить что-то из дома, после чего все хозяйство шло вверх дном, скот не велся. Несчастья приписывали порче, наведенной ведьмой (*Cosi previer-talo — zdehaĝo, kravu še vam nederžali, švine nederžali. Porobiti. Me to uz nevierim ... ôd babikof co me culi* [Все переворачивалось, сдыхало, коровы у вас не держались, свиньи не держались. Испортить. Мы в это уже не верим... от бабушек это слышали]) (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова). Для защиты от ведьм рисовали на воротах апотропеические знаки, пугали детей, что если они будут плохо себя вести, их заберет Люция. Мастерили магические табуреточ-

ки, цедилки, через которые — если посмотреть в отверстия — можно было увидеть ведьм (*Na Luciu chodievali tie bosorky. Maľovali po branaf všelijaké figury. Strašili, že pride Lucia a zoberie tie deti. Sa robili dajake stoličky a vyvertali do doski dierky, a cez to sa pozeralo že pride bosorka* [На Люцию ходили те ведьмы. Рисовали на воротах разные фигуры. Пугали, что придет Люция и заберет детей. Делали какие-то табуреточки и сверлили в доске дырки, и через них смотрели, когда придет ведьма]) (инф.: Й. Смоленяк).

Девушки снова гадали о замужестве — на листочках писали имена парней. Не работали, но можно было прясть и ткать. Ряженных не было. Специальный хлеб к дню Люции не пекли. О специально делавшейся в период от дня св. Люции до Рождества табуреточке, с помощью которой можно было увидеть ведьм в костеле во время службы, знают немногие. Таковую табуреточку делал тот, кто хотел увидеть ведьму, но точно не знал, кто ведьма. Хотя отмечали, что в Остурне этого не делали, об этом только слышали. Как и в других регионах Словакии, ставили веточки плодовых деревьев в воду, чтобы они распустились к Рождеству.

Северные люди действительно боятся этого дня. В этот день надо быть дома и не открывать дверь чужой женщине, потому что она приносит гибель и несчастье в дом. Ради оберега ели чеснок, рисовали чесноком кресты на дверях. Клали и освященную соль. Если кто-то хотел распознать ведьм, должен был в этот день начать делать табуреточку или деревянную цедилку, и работать над ней каждый день до Рождества, а потом взять их с собой на вечернюю службу — через дырочки в них человек мог увидеть ведьм — они были обращены спиной к алтарю. Того, кто окажется на перекрестке, ведьмы могут растерзать. Кто оставит в день св. Люции в дверях ключ с внешней стороны, к тому в дом придут Люции и наделают шуму. В этот день ничего нельзя делать. Ничего не одалживают и не дают из дому, даже нищему, боясь, чтобы взятая вещь не была использована для колдовства. Если бы кто-то одолжил огонь, в его доме огонь бы угас и дом ожидали бы разные несчастья. Утром хозяйки переворачивали посуду вверх дном, чтобы Люции не пришли в дом чаровать.

В этот день в горшочки сеяли овес, и если он до Рождества вырастет до 20 см, то ожидали богатый урожай в будущем году.

Парни рядились, заворачиваясь в белые покрывала, посыпали мукой лица или надевали маски и ходили по селу: встреченным по дороге давали в руку картофелину и мазали сажей. Тайком входили в дома и проверяли, не прядут ли и не шьют ли девушки, а нарушительниц стегали метлой. Ряженные не разговаривали, чтобы не быть узанными. Последняя «Люция» выметала в доме углы гусиным крылом. Маски ходили для магического очищения жилища. Их не угощали, но одаривали, а тем, кто ничего не дал, ночью забеливали окна известью. На ночь оставляли для Люции хлеб с маслом, веря, что если этого не сделать, Люция отомстит [DO: 229].

Ведьмы Лючки, войдя в конюшню, выводили коней и ездили на них, пока не загонят, до полуночи. Превращались в лягушек и проникали в хлев и отбирали у коров молоко. Если хозяйка подозревала, что молоко испорчено, то выливала его на навозную кучу и била терновым прутком — на другой день ведьма была вся поцарапанная [DO: 230].

Контаминация разных обрядовых действий отмечена в следующем гадании: вечером надо выйти на улицу и слушать, откуда залает пес — на верхнем или на нижнем конце села... — там, очевидно, живет ведьма (*odtiaľto ta strīga asi pochadza*), т. е. вместо ожидаемой концовки: «туда девушка замуж пойдет», завершающей гадание о замужестве в большинстве славянских традиций, в том числе словацкой, представлена другая, превращающая гадание в практику распознавания ведьм.

12 дней до Рождества следили за погодой: каждый день соответствовал определенному месяцу будущего года и предсказывал его погоду.

Рождественские праздники назывались *Hody* и продолжались три дня: *Hode — vianoce še po našom, tři dni. Hody*. На Рождество (25.I) умерших не поминали, хотя после мессы, если не было много снега, шли на кладбище помолиться за близких.

Сочельник: *Vilija*. Целый предпраздничный день постились, даже молоко не пили. Варили капустный суп с грибами, картошку, сливы, клецки (*bobalki* — тесто без яиц, без масла, раскатывали и варили в воде), ели с маком и сахаром.

Пекли хлеб, клали его посередине стола. В миску собирали зерно, три картофелины, чеснок, мед и «громничную» (сретенскую) свечу (*Hleb sa pekol domaci, to bol naprostretku, bol ten chleba na stole. V miske bolo zrno cele, 3 grule a cesnak, med a hromnicna svečka*) (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Во время ужина зажигали свечку. Ставили лишнюю тарелку — для тех, «кого нет с нами», т. е. для душ умерших родственников (*Na Viliju še dava tanež; ked' neni medzi name při tem stoli, dadut tanež*) (инф.: М. Кушниракова, М. Брейчакова, М. Каноюкова). Специальных названий у хлебов нет (*Hlebiki še pekjo, tři še dačo na stol...* [Хлебы пекли, три их них клали на стол]). Хлебы оставались на столе до Крещения (Трех королев, 6.XII). Остатки еды отдавали скоту.

На пол стелили солому, которую вносил хозяин вместе с тарелкой зерна и плодов, при этом произносил благопожелание (*začali vinčuvati: Vincuju vam, vincuju vam, na tu švatu Bozu Veliju, zebisme še mohli dockali druhej Bozej Veliji při ščašču, při zdravju, při Boskem pozehnaňu. Aby sa vam darili kurki, jak v lese murki, telički, jak v lese jedličky... a take* [Желаю вам, желаю вам на этот свя-

той Божий сочельник, чтобы вы дождались следующего Божьего сочельника в счастье, в здравье, при Божьем благословении. Чтобы у вас было кур, как в лесу муравьев, телок, как в лесу елок, и т. п.] (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Солому клали под стол. В углы еду, как в других областях Словакии, не бросали, цепь или топор под стол не клали. Ни волка, ни Мороз, ни медведя, как в украинской традиции, на ужин не звали.

На дверь дома снаружи прибавляли ветку, украшенную бумажными ленточками и розами (*puďažnik, podužnik*), потом по дороге в церковь оценивали, чья самая красивая (*A še puďažnik še davau — na Hode. Na dom, to dom še vezdobiu tak...*) (инф.: М. Кушниракова, М. Брейчакова, М. Канюкова). Ветка-подлазник считалась защитой от бури и молнии. В доме также было дерево, *jezulan*, подвешенное к потолку.

Был также обычай бодрствовать на Рождество — «ждать рождения Иисуса»: *cekati pana Zusa novorodzenohos*. Ходили в церковь. После мессы приносили из ручья ведро воды, и первый вступивший в дом произносил благопожелание (*s potoka še doneslo vedro, a kto še pieri vstupu do chyzy, ten viencuvau na tu Viliju*) (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Утром в эту воду клали монету и умывались — чтобы быть здоровыми и сильными, как железо.

Интересная переключка с южнославянскими обычаями, хоть и очень отдаленная, относится к поленьям, которыми топили печь в этот день: в Остурне к Рождеству готовили дрова, хорошо их высушивая, чтобы они не трещали и чтобы не было искр, чтобы был мир и покой в доме.

Сочельник, или Щедрый день, назывался *Vjelija* и раньше отмечался по греко-католическому календарю 6.I. Пекли хлеб и калачи. Хлеб качеством и высотой указывал на благосостояние семьи. На Рождество все горшки должны быть полными, к столу готовили 12 кушаний — чтобы в каждом месяце года быть сытыми (или потому, что у Христа было 12 апостолов). Не использовали нож, чтобы скот летом не бодался. Ели из одной миски — чтобы семья держалась вместе. Чем больше блюд на столе, тем больше урожай будет в амбаре. Стол должен быть застелен новой льняной скатертью, в хлеб втыкалась свеча, на хлебе лежал также чеснок и понемногу от каждого вида зерна (потом это зерно добавляли в посевное ради хорошего урожая). Пироги назывались *paska* и *kuh (knys)*. Оставляли одно свободное место за столом — как говорили, «для путников, бездомных, беглецов». Во время ужина не разрешалось вставать из-за стола, чтобы семья держалась вместе, оставалась полной. Хозяйке запрещалось вставать из-за стола, чтобы куры хорошо сидели на яйцах, а если ей всё же приходилось отойти от стола, то она должна была потом хоть полчаса посидеть на соломе, постеленной в избе, чтобы и куры так сидели на яйцах. После ужина хозяйка бросала в углы комнаты колоски зла-

ков, чтобы у нее куры хорошо неслись, и четыре ореха в каждый угол — для умерших предков.

Гадали по взятому ореху (грецкому или лесному), ядро которого предсказывало здоровье каждого члена семьи в будущем году; по дыму свечи: если он поднимается к потолку, домашние весь год будут здоровы; если над свечой образовывались клубы дыма, то кто-то будет болеть; если дым идет в стороны, это предвещает карьеру; если свеча сразу погаснет, то грозила опасность серьезной болезни или смерти для кого-то в семье. Также гадали по тени: если тень за человеком темная, плотная, то он будет весь год здоров.

В комнате была зеленая хвойная ветка, называемая *pudlažnicka*, а на фронтоне дома висел *pudlažník*, которому приписывалась способность отгонять злые силы и неудачи, поэтому его не снимали весь год. Хвою «подлазника» сжигали во время больших бурь или при лечении человека от сглаза. Девушки старались украсть веточку от «подлазника», так как верили, что она даст им счастье и скорое замужество. Зеленые пихтовые веточки затыкали и над дверями хлева, и в навозной куче — как оберег. Обычай вешать деревце (пихту или сосенку) на балку на потолке или ставить между окнами появился только после Второй мировой войны.

В колодец насыпали освященной соли — чтобы в нем было достаточно воды.

Приветствовалось первое посещение дома мужчиной — оно означало счастье в течение всего года. Если же случалось что-то плохое, это приписывалось посещению женщины, потому что многие соседки старались в этот день украсть какую-либо вещь в чужом доме, веря, что тогда они целый год будут шустрými и умелыми. Хозяйки старались ничего не одалживать у соседей, чтобы не принести с чужой вещью в свой дом несчастье, и своего не давать взаймы, чтобы не отдать свое счастье. Девушки должны были держать строгий пост, чтобы получить хорошего мужа.

Ужин начинался с появлением первой звезды. После молитвы каждый член семьи получал по кусочку яблока: если кого-нибудь из домашних летом в лесу «водило» и он не мог найти дорогу, ему надо было вспомнить, с кем он ел рождественское яблоко, и он сразу выходил из леса.

Перед уходом в костел дрова в печь уже не подкладывали, «чтобы его солнце нового дня не застало». Постель не стелили — ложились либо поверх неразобранной, либо на землю на солому.

Ходили колядники и мальчики, носившие «Вифлеем» — изображение сцены рождения Христа [DO: 230–233].

Рождество: *Boze narodzene*.

Первый приход мужчины, приносящий счастье, практиковался на Рождество и Новый год: *na Boze narodzeňa, na Novi rok — Zebi prišiel chlap*. Чаше приходили соседи: *Najlepse ked mužor vošiel p'ersi do domu, ze baba nescesca p'rinaša*. *Chųop — zdravi cųovek ze vošou* [Лучше, если мужик придет первым

в дом, потому что баба несчастье приносит. Мужик — здоровый человек чтобы вошел] (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова). Вообще же в гости не ходили. После обеда дома пели колядки — *spevali koledy*.

Родственники ходили с благопожеланиями друг к другу. Специальных хлебцов и булочек для одаривания колядников и обходчиков не пекли — давали по куску хлеба (называемого *kuh, kny^os*), теперь одаривают деньгами: *Koledovali na Bože narodeňa a na Novi rok — koľadnici hodia. Pšli len taka rodina, koľace davali, čo було, ај kny^osa še даю, со gazdyni upiekua, то було. Dnu hodili. Ај на Mikolaja tes hodili. То ај dodneska ked pride вам huop, ale zdole, то donese вам sčesča, zhore ne, ale zdole. Žena — то donese nesčesča. Baba — nesčesča* [Колядовали на Рождество и на Новый год — колядники ходят. Приходили только родственники, калачи давали, что было, и хлебом угощали, который хозяйка испекла, это было. Внутрь заходили. И на Николая тоже ходили. Это и сейчас, если придет к вам мужик, но с нижнего конца села, то принесет вам счастье. С верхнего — нет, только с нижнего. Если женщина — то принесет несчастье, баба — несчастье] (инф.: М. Кушниракова, М. Брейчакова, М. Канюкова).

Утром мать клала у кровати детей топор, чтобы они, вставая, наступили на железо — тогда ноги у них не будут гноиться. Умывались водой, в которую бросали столько монет, сколько членов семьи. После умывания каждый забирал себе монетку — чтобы быть с деньгами весь год и чтобы семья держалась вместе [DO: 233].

Св. Стефан. *Štefan*, 26.XII. Входил в рождественский цикл. Не работала, даже не мыли посуду. Специально не праздновали, считали этот праздник католическим.

Все три дня праздников назывались *Vianoce*, но местное их название — *Hode*.

Св. Ян. *Jana*, 27.XII — *přikazany šviatok (teraz neje přikazany šviatok), se šlo do cerkvi* [Яна — «приказанный»⁴ праздник, теперь не приказанный. Шли в церковь] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

От Рождества до Сильвестра (31.XII) запрещалось шить, чтобы курам не зашить задний проход и чтобы куры могли хорошо нестись. Известно гадание с предметами, положенными под горшочки: перстнем, пеплом, солью, деньгами и хлебом. Горшочки переставляли, и девушка или парень с завязанными глазами

⁴ «Приказанным» (*přikázaný sviatok*) в католической традиции называется праздник, который нужно праздновать, как воскресенье, день Господа (т. е. присутствовать на мессе в костеле и воздержаться от тяжелых работ). «Приказанных» праздников всего в году десять.

выбирали себе горшочек, содержимое которого предвещало ему ближайшее будущее [DO: 233].

Новый год: *Novi rok — ne postna večera* [На новый год — не постный ужин] (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Нельзя готовить птицу, чтобы счастье не улетело. Хлеб пекли обычный, специального названия он не имел.

Ряженые не ходили, с «Вифлеемом» (с яслями) не ходили. Гаданий на Новый год не записано. Только ходили с благопожеланиями — «виншовали»: *viencuvačo še tak: Viencuju vam viencuju na ten Bozi novi rok, zeby še to dařilo, ščešča, zdravia, hojne boske pozehnaňa, zebi peci vam pekla dobre rura, a zeby nevesta vam byća o rok hruba* [Желаю вам, желаю на этот Божий новый год, чтобы все получалось, счастья, здоровья, божьего благословения, чтобы в печи у вас хорошо пекла духовка, и чтобы невестка ваша в этом году забеременела] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

На Новый год в Остурне было законом, чтобы первым вставал мужчина и приносил в дом свежую воду, которой вся семья умывалась; входя в дом, он производил: *Prv voda, než oheň, daj Bože dobrý deň!* [Сначала вода, потом огонь, дай, Боже, добрый день!] Только потом разводили огонь. Мусор из дома не выносили, чтобы не вынести счастье и здоровье. Существовал запрет на все виды работ, в первую очередь, на стирку и развешивание белья — иначе тот, кто его развешивал, мог тяжело заболеть или даже повеситься. Запрещалось шить, чтобы не гноились пальцы. Ничего не одалживали, иначе всё бы пришло в упадок. Особенно остерегались давать огонь, потому что с огнем из дома уносили счастье, а дому мог грозить пожар. Разбитая посуда предвещала ущерб в хозяйстве.

Приветствовался первый приход в дом здорового мальчика, а особенно цыгана, так как верили, что они приносили счастье.

На столе обязательно должна быть свинина, символизирующая благосостояние, маковые калачи, символизирующие деньги. Птицу и зайчатину не ели, чтобы имущество не разлетелось и не разбежалось.

Некоторые на Сильвестра (31.XII) открывали в полночь двери, чтобы спокойно ушел старый год и вступил новый [DO: 234].

Крещение, 6.I: *Třikrolova velija. Tři kroli* [Крещенский сочельник. Крещение = Три короля] Раньше воду освящали в ручье, теперь — в церкви: *U nas še voda šv'atila — dakedy na potoku, a teraz v cerkvi.* Вода помогала в разных случаях (болезни, сглаз и под.) и не портилась, потому что *strašne dofo pan farar na to modlil — u rimo tak še ne modlil farar* [очень долго священник над нею молился, у римо(католиков) священник так долго не молился] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

Воду освящали прямо в речке, пили тут же, забирали домой, кропили ею дома (все четыре угла), немного наливали в колодез. Давали каждому напиток освященной воды, но на нее нельзя было дышать, иначе бы она утратила свою силу. Остаток сохраняли весь год: она использовалась при болезнях, при сглазе, при крещении умирающего новорожденного, при первом выгоне скота, первом севе, а также как оберег от ведьм, чертей, блуждающих огней, для охраны от стихийных бедствий. После Трех королей снова начинали пряхть [DO: 235].

Названия периода между Рождеством и Крещением не приводят: *u nas len byuo dni mendzy šv'atami — len tak* [у нас было только «дни между праздника-ми», только так] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

Мясницы: Период от праздника Трех королей (6.I) до Великого Поста называется *mjasnici*. Разрешалось есть мясо (*Mjasnici. Možno bolo jest' meso*). *Fašangu* («масленица») — католический термин для того же периода. Перед Постом было время «вольности», когда снимались всякие ограничения, играли свадьбы: *voľnica, po hodaf, to Mjesnici še voľaci — še zenicy* (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова). Последняя, масленичная неделя называлась Сыропустной (*Syroposna nedžela*). Воскресенье перед Великим постом — *zapust*. Тогда выпивали за прощение с мясом, с масленицей (*zapijali to meso, masopust — Zapust*). *Sut korotke mjasnici, na brzudke džefki, ze nemajut kedy rozmysľati, a jak dofse — to na pekne* [Есть короткий мясопуст — для некрасивых девок, когда некогда думать [на ком жениться], а есть длинные — это для красивых] (М. Кушниракова, М. Брейчакова, М. Канюкова).

Известен и католический вариант масленицы: отмечались «последние дни масленицы» (*posledne fašangu, ostatky*), дни, когда у православных уже начинался пост: понедельник, вторник (*zapustny ponedželok, vtorok*) и Вступная среда (*Stupna sereda*): *My tame zapustny ponedželok a Stupnu seredu* [У нас и Запустный понедельник, и Вступная среда]. «У нас, греко-католиков, пост начинается в Запустный понедельник, а у католиков — в Пепельную среду (*Polcova streda*)» (инф.: М. Кушниракова, М. Брейчакова, М. Канюкова).

О ряжении и масках на масленицу в Остурне уже не помнят, ни «козу», ни «туроня» не знают. Но вспоминают, что в вывернутых кожухах ходили: *Joj, to na Stupnu seredu, pred Veľkom nocom. To len taki hlapšiska sa pooblekali, desi oblekol za ženu, druhi za Čerta, a tak hodili, co strašili deti, džade sa volali. Strašne še bali, tak nepustili ich domu. Nič nedavali* [Ах да, это на Вступную среду перед Пасхой. Это только так мужики попереодевались, один нарядился женщиной, другой «чертом», и так ходили, детей пугали. «Дедами» назывались. Их страшно боялись, в дома не пускали. Ничего не давали] (инф.:

М. Завацка, М. Репаска). Но по другим данным, ряженым *Džadom* давали деньги, сало, хлеб: «Когда «деды» ходили, хлеб (*kuh*) пекли, и им давали» (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова). А парни носили обрубок дерева, изображавший ребенка, и собирали ему на пропитание: *Hodili hlapi a nosili sajtu (drevo) — že to decko maju, že to jezd' mu treba — to jak post začinal, to tak hodili* [Ходили мужики и носили полено — будто это ребенок у них, будто кушать ему надо — это как пост начинался, то так ходили] (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова).

На масленице ходили ряженные только на *Stupnu sjeredu* — это были семеро парней, одетых в вывернутые наизнанку кожухи, с вымазанными сажей лицами, на ногах были завязаны соломенные перевясла. В руках — палки и колокольцы. В доме они бегали по комнате, пугали людей и творили переполох. Их одаривали яйцами. В предшествующие дни ряженные не ходили. В среду хозяйки тщательно, с золой, мыли посуду от жирной пищи. Начинался Великий пост [DO: 235].

Костер на масленицу не клали, потому что в это время еще очень много снега.

Широко распространена и всем известна быличка о Вступной (= Пепельной) среде. Несмотря на запрет в этот день ходить в лес с волами, один хозяин запряг волов и пошел. Ему напомнили, что сегодня за день, но он ответил: *Povedzte tej vstupnej šrodže, nech me čeka na ogrodže* [Скажите этой Вступной среде, пусть меня ждет на огороде]. И ушел, а когда вернулся домой, его вол сломал ногу прямо за домом, на огороде (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова). Другой вариант этой былички: *Na Stupnu stredu ani do lesa nikde nekazali chodit', že je to Stupna streda a raz tak spominali, že jeden išiel z volami, a sused mu hovori: "Kde ideš s tymi volami, dnes je Stupna streda". A on povedal — to tak jak po-polsku: "Stupna streda — nech mi ceka za stodolą na ogrodže. A ja idem". No i za stodolą jeden vol spadol, a zlomil nohu. Bo si sam vyriekal, že...* [На Вступную среду в лес запрещалось ходить, потому что это Вступная среда. И раз так вспоминали, что один шел с волами, а сосед ему говорит: «Куда ты идешь с этими волами, сегодня Вступная среда?» А он ответил — и это как бы польски: «Вступная среда — пусть меня ждет на огороде. А я иду». Ну, и за овином один вол упал и сломал ногу. Он же сам говорил, что...] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

Во Вступную среду не сновали, не делали ничего, где требуется кручение и верчение (*azeby še nekrutiço*): не пряли, не сновали, не ткали на кроснах. В остальные дни прясть разрешалось, в том числе и по пятницам, и субботам. Только в Задушную субботу до обеда не пряли (*zadusnu sobotu doobeda še nerobiço...*).

В Остурне в целом сохранилась православная система поминальных дней: мясопустная суббота, поминальные субботы Великого Поста, Радунца и Троицкая суббота. Вместе с тем, эти даты постепенно забываются и путаются.

Так, некоторые информанты перечисляли пять «задушных» суббот: первая на масленичной (или мясопустной) неделе; три субботы во время Великого поста; и пятая — на Троицу: *To u nas jest p'at zadusnych subot, za umier temi, to je po hodaf — pred postom tezdeň ci dva (pred tym zapustem dva tyzni, abo tyzden). To podľa Velkej noci. Tota jedna pred postom, a v poste su tři, a je sce jest Rusala jedna. Ta p'ersa je najhуavnisa — to zadusna subota byla. Pred tym zapustom dva tyždni* [У нас пять задушных суббот, по умершим, это после рождественских праздников — перед постом, за неделю или за две (перед запустом за неделю или за две). Это в зависимости от Пасхи. Эта одна перед постом, и во время поста три, а еще одна троицкая. Та первая — самая главная — это задушная суббота была, которая перед запустом за две недели] (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова).

Согласно другим информантам, их было семь: первая «задушная» суббота на масленице, потом еще пять суббот в период до Троицы, а последняя перед самой Троицей: *U nas pervá zadušná sobota — pred tym zapustom, to sa volaju posledne fašiangy, pred zapustom byu taki — za umiertema, za dusami, tak še davačo na službe, v cerkvi, abo še za temi ľudzmi, ktore še zomrete. Pred zapustom, tota nedžela, ta sobota — Zadušná sobota. A potom to pet soboty až do Turic, a posledna sobota je tyždeň pred Turicami, pred Rosadlami. Až po Velkej noci. Prva je pred poslednou ned'elou fašangov, a posledna zadušná sobota — pred Rosadlami* [У нас первая «задушная» суббота — перед «запустом», то есть во время последних дней масленицы, перед «запустом» был такой [день] — по умершим, по душам, давали [деньги] на службу в церкви, то есть [служили] за тех людей, которые умерли [в этом году]. Перед запустом (это воскресенье), эта суббота — «задушная» суббота. А потом еще пять суббот аж до Троицы, а последняя суббота — на той неделе, что перед Троицей, перед Русалиями. Уже после Пасхи. Первая — перед последним воскресеньем масленицы, а последняя «задушная» — перед Троицей] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

Великий Пост: *V'elki post, V'elci post*. Последнее масленичное воскресенье — *zapust* — было одновременно и первым днем поста. У католиков начало Великого поста приходится на первую постовую среду, которая называется Пепельной (*Popolcova streda*).

Во время Великого поста информанты называют также Крестопоклонное, Черное и Вербное воскресенье: *Krestopoklonna nedžela, Čorna (Černa) nedžela, Kvetna (Kvitna) nedžela*. Чучело Морены во время поста не выносили.

На первой неделе Великого поста не пряли, а печь топили только днем, пока не зайдет солнце, иначе, говорили, «Федору бороду подпалишь» (*že Federovi bradu podpališ*), соответственно и еду готовили только днем. Вечера на этой неделе назывались «федоровыми»: *federovi večery*. Если разжигали вечером огонь в печи, то это называли *pudpaliti Federovi bradu*.

Пятое воскресенье поста — *Čorna nedžela*, за ним следует Вербное воскресенье — *Kvitna nedžela*. В Черное воскресенье только ходили в церковь. Несмотря на отсутствие обряда хождения с чучелом Морены, ее имя вспомнили в песне: *Norena, Norena...* (к сожалению, сама песня забылась). В Вербное воскресенье освящали вербные ветки с барашками: *Kvitna nedžela — bažicke še švetili*. Ветки ставили в вазу и хранили весь год, сжигали в печи во время бури или окуривали ими во время болезней.

На страстной неделе в Великую пятницу (*Velki p'atok*) метили ягнят. Животных выгоняли на поле через реку, по воде — чтобы они не паршивели и были здоровыми (*aby nekuravieli, aby boli zdrave te zv'erata, to vyhaňalo sa bez vodu, no to do potoka*).

На **Сретенье**, или Громницы, освящали в церкви свечи: *na Hromnice, 2.II, švecki še šv'atāt, hromnički*.

Освященная свечка *громничка* была в каждом доме, она охраняла дом от бури, умирающему облегчала конец, а умершего охраняла от нечистой силы. Воск от свечи, которым накапали на страницы молитвенника во время службы, дома собирали и клали в льняное семя, предназначенное для посева, веря, что такой лен не уничтожит буря. Верили, что свеча, поставленная в церкви на Громницы 9 раз, сама загорится в день Страшного суда.

Если на Громницы за столом зажечь свечу, то от ведьм или чертей, которые, возможно, сидят за столом, не будет видно тени, и так их можно распознать. (Очевидно, контаминация мифологических представлений о том, что нечистая сила не отбрасывает тени и практики гадать о жизни/смерти по тени на стене во время некоторых праздников, например, в рождественский сочельник. — *М. В.*).

Верили, что того, кто работает на Громницы в поле или в лесу, убьет молнией. Запрещалось шить, чтобы пальцы не гноились или чтобы не убил гром [DO: 235].

Блажей: *Blažeja*, 3.II — священник освящает горло, чтобы оно не болело в течение года, но это, по признанию информантов, католическая традиция.

На **Матяя**, 24.II, известна лишь пословица: *Na Mateja kury ani nekvočut* [На Матяя куры даже не кудахчут] (инф. М. Завацка, М. Репаска).

1.III — *Persi deň jaři. Hovorili, že keby marec mal takú silu, ako február, žeby aj jalovej kráve tel'a dostal* [Первый день весны. Говорили, что если бы у

марта была такая сила, как у февраля, то он бы и у яловой коровы теленка вынул] (инф.: Й. Смоленьяк), т. е. март — суровый, холодный, но уже не зимний месяц. В марте начинали сеять ячмень: *Marec — sejeme jarec*. Также помнят пословицу *Marec, poberaj še starec* [Март — собирайся, старик (в дорогу, т. е. готовься к смерти. — М. В.)]. Легенды о том, что март одолжил дни у февраля, и легенды о «мартовской старухе» неизвестны.

Грегор, 12.III: *Na Gregora ide šneg do mora* [На Григория снег идет в море] — начинается таяние снегов.

Благовещение — *Panenki Marie Zvest'ovania, 25.III, še sv'eti tak jag aj ne-d'eľa, na polu nic nerobilo* [Благовещение Девы Марии праздновали так же, как и воскресенье, на поле ничего не делали], ходили в церковь. *A ješce vecej. Vofera še davaća v cerkvi, chleb taki* [А еще более того. Причастие давалось в церкви, хлеб такой] (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Костры не возжигали.

Интересно, как своеобразно в одном рассказе идея весеннего новогодья связывается с зимним, через рождение Иисуса: *25.III — sviatok sa sviati cirkevny. Čítal som z tej histórie, že je pravdepodobne, že to bolo narodenie Ježiša v tomto období, len po dájakom období preložené na 25 december. Ale že to bolo až 25 marca. A preto tam je zaužívaný tento sviatok* [25 марта — отмечают церковный праздник. Я читал в исторической книге, что, вероятно, это было рождение Иисуса в это время, и только позже оно было перенесено на 25 декабря. Но что оно было 25 марта. А потому там и отмечается этот праздник] (инф.: Й. Смоленьяк). Неважно, где и какую историю читал информант, важно, что эта информация нашла поддержку в сохранившемся в его подсознании ощущении, что Новый год приходит с новой весной, новым летом, а значит, и Рождество Христово, маркирующее начало нового года, тоже, естественно, должно было приходиться на весну.

Юрьев день — *Juraja, 24.IV* — не праздновали. Отмечали предыдущий день, св. **Войцеха** (*Vojčeha, 23.IV, my šv'atili*), считалось, что в этот день лучше всего сеять, но поскольку это был праздник, то в праздник на поле не работали.

День Юрия считался границей между зимой и летом. Кто на Юрия найдет 4-листный клевер, будет счастливым, надо только сорвать его зубами и зашить листочек в одежду — ни одна ведьма не сможет навести порчу. Кто найдет на Юрия змею, должен отрезать ей голову золотой монетой — тогда он всю жизнь будет с деньгами. Если постегать скот крапивой, выросшей к этому дню, то над ним не будут властны ведьмы. Люди тоже стегали себя крапивой, чтобы быть здоровыми. С той же целью обливали друг друга водой [DO: 238].

Пасха: *V'elka noc, Paska* — это трехдневный праздник. *Deñ skriesenia Ježiša Krista. Skreseña* — Светлое воскресенье. Пекли кулич (*pasku še pekjo*), круглый, с отверстием посередине. Некоторые сверху украшали его сплетенной из теста косичкой (*varkoc*). Некоторые пекли ее с начинкой (с брынзой, творогом, картошкой). Освящали, помимо кулича, ветчину, масло, сыр, соль, яйца. Красили яйца только луковой шелухой, названия специального не было, называли их *farebné* ‘цветные, крашенные’.

Цикл пасхальных праздников начинался в Зеленый четверг (Великий четверг — *M. B.*). В этот день вечером девушки тайком ходили под плачущую вербу и расчесывали волосы, чтобы они были длинными и красивыми, как ветви этих деревьев. Набирали воду из-под мельничного колеса, лили ее сквозь отверстие ключа от костела и использовали потом как оберег от злых сил. Когда умолкали церковные колокола, хозяйка бегала вокруг дома и звонила ключами, чтобы выгнать из дому мышей. В ночь с Зеленого четверга на Великую пятницу ходили умыться на реку и пили воду, веря, что в это время она приобретает чудесную и лечебную силу исцелять все болезни.

В Великую пятницу держали строгий пост (хлеб и вода). Строго запрещалось вешать белье, чтобы не погибал скот и чтобы никто не повесился. Запрещались все работы, связанные с землей, иначе мог случиться неурожай. Ходили собирать первые травы, имеющие большую лечебную силу. Стригли волосы, чтобы они потом выросли еще длиннее. Метили овец, потому что верили, что раны в этот день быстро заживают.

В Белую субботу, когда вновь начинали звонить колокола, хозяин кропил скот, чтобы животные «росли, как из воды» (т. е. быстро). Готовились пасхальные кушанья, красили яйца.

В пасхальное воскресенье традиционно благословляют и освящают в костеле кушанья. С освященными корзинами бежали наперегонки домой — чтобы так же быстро дозрел урожай, чтобы быть первым в работе и вообще быть быстрым весь год. Дома мать ударяла корзинкой по голове каждого члена семьи и произносила: «Христос воскрес!» (*Christos Voskres!*) или: «Моя голова из камня, не боится грома» (*Moja hlava z kamjeña, ñeboji še hrmjeña*) — чтобы весь год не боялись грома. Первое яйцо делили на всех, чтобы потом, если случится несчастье, вспомнить, с кем ел яйцо, — и несчастье пройдет. Освященное масло хранили для лечения легких и суставов. Освященную соль использовали в случае наводнений (ее сыпали на берег реки), давали коровам, чтобы они лучше доились [DO: 236–237].

Polevanci — на *Velkanoc, druhe šv'ato, vel'konočny ponedelok* — *od polnoci do ran'a, do obeda, u nas polevali, aj teraz hodžat polevati* [Обливание — на Пасху, во второй день праздника, пасхальный понедельник, до обеда, у нас обливали,

и теперь ходят обливать] (инф.: К. Дучакова, А. Тужакова). Детям, которые обливали, дарили яйца. Стегания не было (*U nas tu nešybiut*). Пасхальное обливание — *kupačka*, в понедельник обливали женщин и девиц, во вторник — парней и мужчин: *pondelok — kupačka ženy, utorok — kupačka mužov. Tu sa nešibalo. Tu sa kupalo* (инф.: Й. Смоленяк).

Парни обливали девушек, чтобы изгнать из них зло и чтобы они не потеряли красу. Те, кого облили, потом весь год не ходили сонными. Девушки угощали парней водкой, калачами, ветчиной, колбасками.

Во вторник были «отзвуки» (*dozvuky*). Девушки и женщины в отплату обливали мужчин и парней, причем прямо на улице, там, где встретили [DO: 237].

Троица: *A Turice — ňe Turice, a Rosadla. Rosadla — Nanebovstupeňa Pana, a potom Zoslania Ducha Sviateho — Sošestvija Švetago duha* [А Троица — не Троица, а Посадла, Посадля — Вознесение Господа, называемое еще Сошествием Святого Духа]. О русалках (ни в связи с хрононимом, ни вне этой связи) ничего не известно. В субботу перед Троицей парни ставили перед домами девушек *mai*. Это были очищенные от веток и коры высокие деревья, на которые укреплялась верхушка молодого деревца (или сверху оставляли кроху самого дерева). Смысла обряда уже не помнят. Сейчас *mai* указывает, что в этом доме есть девушка на выданье: *Maji stav'ali parobci dževkam, take vysoke. V sobotu stav'ali pred timi Rosadlami. Že tam devka, slobodna, na vydaj, to drevo olupili z kože, a taka žerd', velika — štanga sa volala — kol'ko chlapcov muselo ju dvihat'! Jamu vykopalí a naverch dali zo stromka mladeho — priv'azali z drotom, že to je maj (ihličnatý strom) a krepovým papierom — nastrihali pasy, a...* [«Май» ставили парни девкам, такие высокие. В субботу ставили перед Росадлами. Что там есть девушка, незамужняя, можно сватать. То дерево очистили от коры и [получилась] такая жердь длинная — *штанга* называлась — сколько парней должны были ее поднимать! Яму выкопали, а на верх (штанги. — М.В.) привязали (верхушку. — М.В.) от молодого деревца — укрепили проволокой. Вот это «май», и гофрированной бумагой украшали — нарежут полоски и (украшают. — М. В.)] (инф.: М. Завацка, М. Репаска). *Май* ставили каждой девушке, даже если у нее не было ухажера. Обычно использовали хвойное деревце, чаще всего лиственницу (*škvierk*). Липу брали для украшения дома внутри — клали за образа, теперь ставят в вазу. Только один информант вспомнил про украшение домов снаружи: *Čo ja pametam — na tie Zelene sviatky, Rusadla. Pred každým domom taky stromček bol, ozdobyeny ružami z papiera. (M.B.: Máje?) To zas bolo ine — na Rusadla maje sa stavali. A každá*

domacnost', či tam mali devča alebo nie, nad dveri pribili tuto ozdoby, vetvičky abo stromček na 50 centimetrov, a ozdobeny ružami [Из того, что я помню, — на Зеленые святки, Русалии, перед каждым домом такое деревце было, украшенное бумажными розами. (— Маи?) — Это другое, на Русалии *mau* ставили. А в каждом доме, независимо от того, была ли там девушка или нет, на дверь прибывали такое украшение, веточки или деревце сантиметров 50 и украшенное розами] (инф.: Й. Смоленьяк). Если информант не путает троицкую зелень с рождественской *подлазничкой*, то налицо параллелизм использования зелени в зимний и летний периоды.

Костров на Троицу не возжигали, никаких магических действий не совершали.

Праздники, которые были через семь недель после Пасхи, назывались *Rusadla*. Был обычай украшать липовыми ветками костел, дома и другие строения. Девушкам (и старым девам) парни ставили *mau*. Раньше парень ставил *mau* только той девушке, которую будет сватать. На следующий день парни ходили «обыгрывать маи» (*ohrávanie májov*), т. е. собирать за маи деньги и танцевать с девушками. *Mau* строго охраняли, чтобы другие парни не срубили его или не поставили другой *mau*, при этом иногда доходило до драки. Ставили также и большие *mau* для всего села.

Возжигание костров на Троицу символизировало сжигание ведьм (*čarodejnic*), которые в этот день приобретали особую силу.

Девушки чистили источники (*studničku*), потом глядели в водную гладь, чтобы увидеть либо жениха, либо того, кто по ним страдает. Чтобы глаза были здоровые, умывались утренней росой до восхода солнца. Росой же протирали лица. Выходили под дождь, чтобы волосы выросли быстрее [DO: 239–240].

Ян Креститель, 24.VI: *Jana, Jana Krstiteľ'a, Svetého Jána (sviatok)* — у католиков «приказанный» праздник, т. е. обязательно надо было посетить мессу в костеле. Греко-католики тоже ходили в церковь. Травы собирали обычно не в этот день, а на Успение, 15.VIII. О кладах, цветении папоротника не слышали. Раньше зажигали костры: *Jana Krstiteľa = no Jana, vohne še pali, idut paliti, ide mladež, zrobi vatry* [Яна Крестителя, ну, Яна. Костры зажигают, идут зажигать, молодежь идет, делает костры] (инф.: М. Кушниракова, М. Брейчакова, М. Канюкова). *Janske ohne* — шли на горку, зажигали костры, и парни, и девушки, пели, не знаю, может, и перепрыгивали огонь. Ведьмы в это время приобретают особую силу, могут изуродовать человека, навредить (*Bosorky v tom čase maju dajaku moc. Možu spotvorit' človeka, zoškarediť*). Говорили: *Janska noc ma čarovnu moc* [Ночь на Яна имеет магическую силу] (инф.:

Й. Смоленьяк). Теперь уже костров не жгут, только готовят угощение, варят гуляш, пьют вино, девчата приходят... Купаться еще рано, начинали только после Яна.

Na Janovu veliju treba okopovati kapusta, ze bude piekna [В канун св. Яна надо окапывать капусту — тогда она будет хорошей] (инф.: М. Кушниракова, М. Брейчакова, М. Канюкова). Или хотя бы пошевелить ее, «разбудить». Тот, у кого что-нибудь болит, чтобы излечиться, ходил по янской рося.

В горальских селах день летнего солнцеворота праздновали возжиганием костров в канун св. Яна, 24.VI, на ближних склонах. Но в Остурне этого не делали [DO: 241].

Св. Илья, *Eliaša*, 20.VII. Если не было дождя, молились в церкви: *20 jula je take sv'ato, sa vola Eliaša. To preto svetime, bo nebolo 3 roky i 3 mesiaca i 3 dni dažďa a šeko vyhynulo, a ten sv. Eliáš tak strašne sa modlil za dažď, a normalne začalo pršať. A na ten znak toho sv'etime 20 jula* [20 июля такой праздник, называется Ильи. Его потому празднуем, что однажды не было дождя 3 года, 3 месяца и 3 дня, и всё погибло. А этот св. Илья так сильно молился за дождь, что просто взял и начался дождь. В память об этом мы и празднуем 20 июля] (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Больше ничего не делали. *Ilja prorok* — 20.VII, говорили, что обязательно буря в это время, и так оно и было за редким исключением (инф.: М. Кушниракова, М. Брейчакова, М. Канюкова). *Eljaša (Iljes)* — 20.VII, церковный праздник (инф.: Й. Смоленьяк).

О громе говорили, что это Божья кара (*Trest od pana Boha*). *Perun udrel — blesk, hej, to je ten diabol* [куда бьет молния. — М. В.]. *Pieron — to je ten blesk. "Neboj sa, bo to Pan Jezus po nebe vozi kočace"* [Перун ударил — молния, да, это тот дьявол. Перун — это та молния. Говорили: «Не бойся, это Господь по небу возит калачи] (инф.: М. Завацка, М. Репаска).

Perun (Pieron) — бог бури, грома и молнии, который крушил, сжигал дома, убивал, приносил град и наводнения; люди его боялись. Считалось, что он ездит в позолоченной карете, запряженной четырьмя белыми конями, а палицей стучит по небу. Бегущие кони ударяли копытами по небу, поэтому слышался гром и была видна молния. Люди думали, что во время сверкания молнии открывалось небо. А детям, чтобы они не боялись, говорили, что это Господь Бог развозит калачи (*Pánbožko vozi koláče*). Имя Перуна нельзя было и произносить вслух. Когда он был на земле, никто не смел к нему прикоснуться. Рассказывают, что один хозяин замахнулся на него, в этот момент ударил гром и блеснула молния: Перун взлетел, а от хозяйина осталась горстка пепла. От Перуна укрывались в домах. Из деревьев самой надежной охраной от молнии считался ясень, который сажали перед домом [DO: 240].

Преображение, 6.VIII — *Premeneňa: Premeníl a posoy na horu* [Бог преобразился и ушел в небо] (инф.: М. Завацка, М. Репаска). Празднуется как воскресенье. *Premenenie Pána*.

Успение, 15.VIII — *Panenki Marii Žel'nej, a po slovenski Uspeňa Panny Marie* [Девы Марии Травяной, а по-словацки — Успения Девы Марии]. Ошибка в атрибуции терминологии (русинский термин *Uspeňa Panny Marie* приписывается словацкой традиции и наоборот) связана, вероятно, с процессом смены самосознания с восточно-славянского на словацкое. *Panna Mária Želná*: собирали разные травы на поле, цветы из сада — их освящали в костеле, а позже использовали для защиты от бури и для окуривания от болезней.

Усекновение головы Иоанна Предтечи — *Jana Krstiteľa sa oslavuje 29.VIII — S'attie Jana (S'attie hlavy sv. Jana Krstiteľa)*. Церковный праздник. Постились, не работали.

Рождество Богородицы, 8.IX — *Panny Marie Narodenia*.

Воздвижение, 14.IX — *Povyšenia sv. Križa* — церковный праздник. *Na Križa je to post* [На Крестовоздвижение — пост] (инф. Й. Смоленяк).

Храмовый праздник — *hody* — отмечали на св. Михаила (местная церковь освящена в честь св. Михала, и он почитался покровителем села). *Mihala bolo 21.XI, teraz 8.XI* (по новому стилю). Приходили гости из соседних сел, семьи, которые уехали из Остурни, гостей приглашали в дома, угощали выпечкой.

В календарной обрядности Остурни, как и всего Замагурья в целом, переплелись элементы восточно- и западнославянских традиций. Жители села отмечают и католические праздники, знают их традиции и названия. Но в основе всё же лежат «свои», православные (ныне креко-католические) праздники и традиции, которые тоже известны большинству жителей.

В ряде случаев эксплицитно выражалось противопоставление обозначенных традиций (например, официального словацкого термина *fašiangy* местному *mjasnici*; католического начала Великого поста — *Vstupna sereda* — местному — *Zapustny ponedžecok*), прямо указывалось на то, что, например, день св. Стефана (26.XII) в селе не отмечается, его празднуют только у католиков. В отличие от словацкой традиции в Остурне не известно великопостное чучело Морены, как нет и чучела на Ивана Купалу.

Вместе с тем, ряд праздников пришел в календарь Остурни из общесловацкого фонда (день св. Блажея, 2.II, и освящение горла, чтобы оно весь год не болело (священник прикладывал к горлу прихожан крест-накрест две за-

жженные свечи и благословляя); общие годовые поминальные дни 1–2.XI; обычай высевать в день св. Люции овес, чтобы он пророс к Рождеству; гадание о погоде каждого месяца в наступающем году по погоде в каждый из 12 дней от св. Люции (13.XII) до Рождества и др.), иногда предпочитают католические хрононимы местным, например, Сретение называют *Hromnice*. Для ряда праздников могут использоваться два названия, например для Пасхи — официальное словацкое *Veľká noc* и вост.-слав. *Paska, Skrešeňa* ('Воскресение'); для Успения — общесловацкое *Panenki Marii Želnej* и православное церковное *Uspeňa Panny Marie*.

Наблюдаются также контаминации и смешения в мотивировках обрядовых действий, смысл которых, как правило, уже затемнен. Например, гадание по лаю собак (откуда послышится лай, в ту сторону девушка пойдет замуж) трактуется как узнавание ведьмы (откуда лай, в той части села живет ведьма); традиционное гадание по тени в рождественские праздники и предсказание здоровья и долголетия контаминировалось с представлениями о том, что нечистая сила (например, черт) не отбрасывает тени. Образ св. Люции смешивается с образом домового или ведьмы, когда считают, что *Люцка* может заездить ночью коней до пены, или с душами умерших, когда оставляют для нее на столе угощение. А пасхальное деление освященного яйца на всех членов семьи редуцировалось в рождественском делении яблока на всех домашних — с той же мотивировкой: если заблудишься в лесу, надо вспомнить, с кем ел яблочко, и сразу найдешь дорогу домой. Интересно, что совместное съедание разделенного пасхального яйца приобрело новую мотивировку: если вспомнишь в трудную минуту, с кем ел это яйцо, «все несчастья пройдут».

К специфическим особенностям календарной обрядности села Остурня можно отнести (1) наличие «польских» элементов (узнаваемых сюжетов и терминов, распространенных в синхронии в польском календаре), например термин и былички о «Вступной середе» (*Vstupna sereda*), характеристику св. Николая как «волчьего пастыря» и др.; (2) наличие украинских обрядовых элементов (терминология и поверья о «Федоровых вечерах», «Федоровой бороде» и запрете топить печь после захода солнца); (3) наличие других элементов, не характерных для словацкого календаря или отсутствующих в нем (празднование нескольких поминальных, «задушных», суббот; отсутствие празднования дня св. Барбары, 4.XII, и ряжения в этот день; отсутствие зооморфного ряжения и очень слабая представленность антропоморфных ряжений; отсутствие рассказов о цветении папоротника и др.).

Можно было бы также отметить различия между рассказами информантов по традиционной духовной культуре во время полевых исследований и материалом, напечатанным в книге. С одной стороны, материал в монографии более объемный и подробный, в том числе здесь содержатся данные, которых информанты уже не помнят (детальное обрядовое поведение в дни Всех святых и Всех верных душ, 1–2.XI) или трактуют как нехарактерный для села (например, про магические предметы, с помощью которых можно распознать ведьму, о которых идет речь в монографии, информанты говорили, что у них этого не делали, они только слышали об этом, да и слышали немногие из опрошенных). С другой стороны, наоборот, информанты рассказали сюжеты, которые не вошли в издание (например, о «Федоровой борде») или вошли, но с указанием, что обряд (например, возжигание костров на св. Яна, 24.VI) совершается в соседних селах, а в Остурне не исполняется.

Отрадно, что знания по духовной культуре передаются в Остурне от бабушек к детям и внукам, что продолжает использоваться местный диалект и что, несмотря на то что село превращено государством в «сохраняемый культурный памятник», оно продолжает жить и развиваться.

Список информантов

- Мария Брейчакова (Brejčáková Mária), 1925 г. р., местная.
 Катарина Дучакова (Dučaková Katarína), 1937 г. р., местная.
 Мария Канюкова (Kaňuková Mária), 1979 г. р., местная.
 Мария Канюкова (Kaňuková Mária), 1952 г. р., местная.
 Мария Кушниракова (Kušniraková Maria), 1943 г. р., местная.
 Марта Репаска (Repaska Marta), 1942 г. р., местная.
 Йозеф Смоленяк (Smoleniak Jozef), 1946 г. р., местный.
 Ян Шимшай (Šimšaj Jan), 1934 г. р., местный.
 Анна Шимшайова (Šimšajová Anna), 1938 г. р., местная.
 Анна Тужакова (Tužaková Anna), 1937 г. р., местная.
 Мария Завацка (Zavacká Mária), 1931 г. р., местная.

Литература

- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
 DO — *Chalupecký I., Harabin J. a kol.* Dejiny Osturňa. Osturňa, 2004.
 Štolc 1994 — *Štolc J.* Slovenská dialektológia. Bratislava, 1994.

Н. Г. Голант
(Санкт-Петербург)

Материалы по календарной обрядности румын (влахов) долины Тимока. Зимняя обрядность

Материалы, которые легли в основу данной статьи, были собраны преимущественно во время полевых исследований 2013 г. в румынских (влашских) селах восточной Сербии. В ходе экспедиции 2013 г. автору удалось посетить, в частности, села Кобишница, Александровац, Ковилово (община Неготин), Шарбанавац, Буче, Слатина (община Бор), Шипиково, Дубочане (община Заечар). Основными информантами по вопросам календарной обрядности стали Брана Питаревич (жительница с. Шипиково общины Заечар) и Нолка Аврамович (уроженка городка Боговина общины Заечар, ныне живущая в с. Шарбанавац общины Бор). Ряд сведений был записан от Часлава Радукановича — учителя и музыканта, выросшего в с. Радуетац общины Неготин и ныне живущего в с. Кобишница той же общины, члена Национального совета влахов, который сопровождал автора этой статьи в экспедиции. Также в статью включены сведения, записанные в 2012 г. в городке Брегово одноименной общины (область Видин, северо-западная Болгария). В Брегово основными информантами были Верка и Наташа Бакыровы (Верка Бакырова — уроженка с. Косово общины Брегово). Сбор материала велся по этнолингвистической программе А. А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (М., 1996; переизд. [Плотникова 2009]), которая была переведена на румынский язык.

На территории Сербии носители говоров румынского (дакорумынского) языка компактно проживают в Тимокской краине и в центральном и южном Банате; в Болгарии — в регионе между Видином и р. Тимок и на Дунайской равнине (области Враца, Плевен, Русе, Силистра), см., например, [Сикимий 2001: 112–126; Зечевић 1970: 4–7; Panea, Bălosu, Obrocea 1996: 7–11; Atlasul 2011, Vol. 1, 2].

На территории Тимокской краины в Сербии румыны (влахы) проживают в ряде сел общин Бор, Майданпек, Неготин, Болевац, Заечар и Кладово; на территории области Видин в Болгарии — во всех населенных пунктах общины Брегово и в некоторых селах общин Видин, Кула, Ново Село и Ружинци.

Среди румын (влахов) долины Тимока распространены два говора румынского языка. Согласно терминологии, принятой среди сербских исследователей, это «царанский» и «унгуриянский» говоры¹ [Сикимич 2001: 112–126; Зечевић 1970: 4–7]. Впрочем, сербские лингвисты рисуют более сложную картину распространения «влашских» говоров на этой территории, выделяя наряду с «царанским» и «унгуриянским» также «унгуриянско-мунтенский» (представляющий собой смесь «унгуриянского» и «мунтенского») и «буфанский» [Sorescu-Marinković 2011: 30–34; Сикимич 2003: 85–96]. Согласно терминологии, которой пользуются румынские лингвисты, влахи долины Тимока говорят на олтенском и банатском говорах румынского языка [Panea, Bălosu, Obrocea 1996: 7–11; Nestorescu, Petrișor 1969]. Болгарские лингвисты говорят о мунтенском и банатском поддиалектах влашского диалекта [Маринов 2008: 10; Алексова 2004: 57–63].

В пределах рассматриваемой территории носители «царанского» (олтенского или мунтенского) говора проживают в области Видин (Болгария) и в Неготинской краине и области Ключ (Кладово, Брза Паланка) (Сербия), т. е. на территориях, в прошлом входивших в Видинский санджак [Panea, Bălosu, Obrocea 1996: 7–11; Сикимич 2001: 112–126; Зечевић 1970: 4–7]. «Унгуриянский» (банатский) говор на территории восточной Сербии распространен шире; по утверждению Б. Сикимич, зону его распространения приблизительно ограничивают реки Морава на западе, Црна река на юге, Дунай на севере и Тимок на востоке [Сикимич 2001: 112–126]. «Унгуриянско-мунтенский» говор распространен на пограничной между двумя названными выше говорами; «буфанский» же говор бытует только в окрестностях г. Майданпек [Sorescu-Marinković 2011: 30–34; Сикимич 2003: 85–96]. Носители «царанского» (олтенского) говора являются потомками переселенцев из Валахии, их основным традиционным занятием было земледелие. Носители «унгуриянского» (банатского) говора являются потомками переселенцев из Трансильвании и Баната, их традиционным занятием было скотоводство и, в меньшей степени, виноградарство [Зечевић 1970: 8].

¹ Термины, принятые у сербских исследователей, происходят от самоназваний проживающих на территории Сербии влахов. Слово *țărân* (pl. *țărâni*) в румынском языке означает «крестьянин, сельский житель» [Dicționarul 1998: 1124]. В то же время, насколько автору удалось понять во время поездки 2013 г., влахи восточной Сербии в значении «крестьянин» употребляют слово *săteán* (от *sat* 'село'). Можно предположить, что самоназвание *țărâni* происходит от названия страны, из которой они прибыли, — *Țara Românească* (букв. «Румынская страна», Валахия). Слово *ungureán* (pl. *ungurêni*) обозначает румына из Трансильвании, т. е. с территории, входившей в прошлом в состав Венгрии («Венгерской страны» — *Țara Ungurească*) [Dicționarul 1998: 1135].

День св. Андрея (30.XI/12.XII)², по словам информантов, не отмечен никакими обрядовыми действиями. Существует поговорка «Со святого Андрея (день) мал, как боб, с Крещения день растет, как боб в борозде» (*Di la Sânt Andrii*³ [ziua este] cât bôbu di mic, de la Boboteáză merge zăua înainte ca bobu de brăzdă) (Радуевац — Кобишница)⁴. Ср. болгарскую поговорку, согласно которой со св. Андрея день нарастает на одно просяное зерно [Василева 1974: 301]. Упоминание бобовых культур здесь присутствует только в поговорке; приуроченные к этому дню обрядовых действий с бобами или зернами, которые распространены у болгар, у тимокских влахов зафиксировать не удалось.

День св. Варвары (04.XII /17.XII) в этом регионе может именоваться *Bârbura Măre* (Большая Барбура)⁵ (Шарбановац), *Zăua de Bubât* — букв. ‘День оспы’ или ‘День рябого’ (Косово — Брегово), *Varvára* (Шипиково). В этот день соблюдался запрет на работу, и в особенности на занятия рукоделием (повсеместно).

По сведениям из с. Шарбановац, отмечается три Барбуры (*trei Bârbure*), в течение трех дней, первый из которых приходится на день св. Варвары, а последний — на день св. Николая (*Svéti Nikóla*). В общине Брегово также отмечают три дня начиная со дня св. Варвары. Эти дни именуются *Zăle Bubâtului* «дни оспы». Персонажами, связанными с этими днями, у жителей общины Брегово являются *Bubátu al Mic*, *Bubátu al Mijlociu* и *Bubátu al Măre*, или *Bubăcioáica Mică*, *Bubăcioáica Mijlocie* и *Bubăcioáica Măre* (эти названия можно перевести как «Малая Оспа», «Средняя Оспа» и «Большая Оспа», но в первом варианте это существительные и прилагательные мужского рода, во втором — женского). Также для обозначения этих персонажей здесь иногда употребляются болгарские термины *Málka Шърка*, *По-ёдра Шърка* и *Ёдра Шърка*, что также переводится как «Малая Оспа», «Средняя Оспа» и «Большая Оспа». Запрет на занятия рукоделием соблюдался в течение всех этих дней; объясняют его тем, что в эти дни нежелательно пользоваться ост-

² Большая часть упоминающихся здесь праздников отмечается во влашских селах на территории Сербии и в с. Косово общины Брегово в северо-западной Болгарии по юлианскому календарю, в г. Брегово одноименной общины — по григорианскому календарю.

³ Термины и фразы, данные в тексте латиницей, являются румынскими (в синхронном плане); сербские и болгарские заимствования приводятся на кириллице.

⁴ Первый из упоминающихся в скобках населенных пунктов обозначает место рождения информанта, второй — место его проживания в настоящее время.

⁵ Термин *Bârbura* в качестве обозначения дня св. Варвары был зафиксирован также в округе Вылча в Олтении [Голант 2008: 271–322].

рыми инструментами — иглами, спицами и др. По словам информантов, запреты в эти дни соблюдали также для того, чтобы избежать возможного ущерба со стороны волков (*de lupi*) (Косово — Брегово).

По сведениям из общины Брегово, в эти дни готовили и ели преимущественно вареные овощи; запрещено было варить фасоль, бобы, рис и другие зерновые и бобовые (вероятно, потому, что они напоминают оспины). Также жители Брегова считали нежелательным в этот период что-либо жарить — вероятно, этот запрет соблюдался для того, чтобы лица людей не становились «пестрыми». В день св. Варвары едят и раздают хлеб или лепешки из бездрожжевого теста с медом (Боговина — Шарбановац, Косово — Брегово). В общине Брегово в день св. Варвары, т. е. в День Оспы (*Zăua de Bubát*) с ночи пеки пресную лепешку, которую смазывали медом и отдавали вместе с ракией, оливковым маслом и некоторым количеством белой овечьей шерсти какой-нибудь вдове, желательно пожилой. Это делалось для того, чтобы оспа, если она все-таки придет, была «мягкой», не протекала в острой форме. На следующий день здесь было принято «раздавать» за здоровье членов семьи сырое тесто. В с. Шарбановац лепешки с медом раздавали для здоровья и плодovitости домашних животных, в первую очередь кур. С этой же целью в с. Шарбановац в день св. Варвары пришедший в дом сосед или кто-то из домашних садился посреди комнаты и солому и коноплю, разбрасывал кукурузные зерна и приговаривал: «*Púí-púí*», как будто подзывая цыплят.

Обычай раздавать в день св. Варвары хлеб или лепешки с медом является типичным для болгар; встречается он также у румын Олтении (в частности, в округе Вылча) [Василева 1974: 302; Голант 2008: 273]. Также у некоторых групп болгар встречается привязка ко дню св. Варвары обрядовых действий, направленных на то, чтобы в доме «велись» куры, хотя у большей части болгар они связаны с днем св. Игната [Василева 1974: 302].

Ко **дню св. Николая** (6.XII/19.XII), который этом регионе может именоваться *Sveti Nikóla* (повсеместно), *Sveti Neкулáji*, *Svántu Nicóla*, *Hukúlden* (Косово — Брегово), в некоторых семьях приурочен семейный праздник, аналогичный сербской *славе* и болгарскому *курбану*, — *práznic(-u)* (Косово — Брегово), *práznicu cášii* ‘праздник дома’ (Шипиково)⁶.

⁶ Семейный праздник в данном регионе в большинстве случаев отмечается в течение трех дней. В первый день празднуют только вечером, это называется *ciníšoară(-a)* (уменьшит. от *cină* ‘ужин’), второй день празднуют «для здоровья» (*de sănătate, de zăpăee*), третий — «за умерших» (*de morți*) (сведения из с. Мокране общины Неготин (Сербия) и с. Косово общины Брегово (Болгария)).

В день **св. Игната** (20.XII/2.I) — *Ignát(u)* в ряде населенных пунктах принято резать свиной к празднику Рождества. Для этого могут собираться вместе несколько соседей (Боговина — Шарбановац). В этот день принято есть свинину, хотя он приходится на период поста. Мясо едят «для здоровья свиной» (*potâna de sănătatea porcilor*) (Боговина — Шарбановац).

По сведениям из с. Шипиково, свиной режут, как правило, не в этот день, а в канун Рождества. В этом селе бытует поговорка *Ignátu manâncă ficátu* [Игнат ест печень]. В общине Брегово свиной могут резать и на св. Игната, и в канун Рождества. Здесь старухи опускали пальцы в кровь заколотой свиной и крестили ею детей «для здоровья» (Косово — Брегово). В этот день стараются не работать, не стирают и не моются (Шипиково).

Особое название **периода от Рождества до Крещения** — *Cârnelégi(li)* — удалось услышать лишь в с. Шипиково. В этот период нельзя было заниматься рукоделием (Шипиково, Косово — Брегово) и стирать (Шипиково). Информанты из общины Брегово обозначили этот период словосочетанием *мръсни дни* («грязные дни», болг.) и объяснили этот запрет опасностью заболеть и покрыться чирьями (*bûbe*).

Наиболее насыщенной обрядностью отличаются **Сочельник**, который чаще всего обозначается здесь общерумынским термином *Ajún* (повсеместно) и изредка терминами *Бáдъи дан* и *Кóлив дан* (последний — в с. Шипиково) и **Рождество** — *Crăciún* (повсеместно, общерумынский термин), *Crășiún* (Боговина — Шарбановац), *Кóледа* (Косово — Брегово, болг. термин).

В Сочельник в некоторых населенных пунктах ожидают прихода первого гостя. По некоторым сведениям, первый пришедший в дом в Сочельник человек именуется *berechétu an* «изобилие года» (букв. «изобилие год») (Шипиково). В с. Шипиково также упоминалось, что сербы обозначают этого гостя термином *положáльник*. Гость должен веткой размешать угли в очаге; считается желательным, чтобы он сделал это без напоминаний со стороны хозяев. В зависимости от того, является ли первый гость здоровым, богатым и т. д., находится ли он в хороших отношениях с хозяевами дома, последние делают выводы о том, что ожидает их в предстоящем году. Половая принадлежность гостя значения не имеет (Шипиково).

Колядование — *colindrét* (Боговина — Шарбановац), *colindát*, *коледуване* (Косово — Брегово) — происходило вечером в Сочельник. Колядовщики именовались *colindéti* (Шипиково), *colindréti* (Боговина — Шарбановац), *коледáпу* (Косово — Брегово). Колядовать ходили дети и подростки обоего пола (Боговина — Шарбановац, Косово — Брегово) от трех до 12–13 лет (Боговина —

Шарбановац, Радуевац — Кобишница); детей могли сопровождать старики (Боговина — Шарбановац). По некоторым сведениям, девочки-подростки ходили колядовать примерно до 13 лет, юноши — до 17–18 лет (Косово — Брегово).

Колядовщики ходили по дворам, произнося благопожелания, и получали за это калачи *colacii* (pl.; sg. — *colăcél*) (Косово — Брегово), брынзу, мясо и муку (Боговина — Шарбановац). По сведениям из общины Брегово, подходя к дому, колядовщики имитировали писк цыплят и разбрасывали во дворе зерна, за что получали от хозяйки (старухи) калачи. Хозяйка (старуха) могла поместить калачи, предназначенные для колядовщиков, в сито вместе с различными семенами и орехами и, раздав калачи, высыпать эти семена и орехи на землю (Косово — Брегово).

В руках у колядовщиков были палки, именуемые *bât(-u)* (Боговина — Шарбановац), *colîndă(-a)* (Косово — Брегово), *coledârka* (Косово — Брегово). Посох мог быть изготовлен из лещины, кизила или акации и украшен спиралевидным орнаментом — выжженным или из частично оставленной на нем коры (Косово — Брегово). Так же выглядит посох колядовщика у румын, в частности в округе Мехединц в Олтении (ПМА 2010).

В с. Шарбановац было записано начало песни, которую пели колядовщики, подходя к очередному дому:

<i>Colindrêtu</i> (неразборчиво) <i>deschidêți,</i>	Колядование (неразборчиво) откройте,
<i>Dăcă vrêți,</i>	Если хотите,
<i>Dăcă nu vrêți, ieșiți și spunêți...</i>	Если не хотите — выйдите и скажите...

Тому, кто отрывал двери или просто выходил к колядовщикам, они исполняли благопожелания для цыплят, телят, поросенка и др., тем же, кто не реагировал на их приход, желали убытков и т. д. (Боговина — Шарбановац).

Некоторые информанты упоминали о драках между группами колядовщиков. Так, в с. Косово общины Брегово территория села была разделена между двумя группами, и нарушение установленной границы могло закончиться дракой, однако до серьезных увечий не доходило. (Этим влашская традиция отличается от сербской — у сербов в некоторых районах южной Сербии драки между группами ряженных могли заканчиваться убийствами, а убитых хоронили на специальном кладбище, называемом *coledарско гробље* [Плотникова 2009: 16].)

У «влахов» долины Тимока существует обычай вырубания и сжигания рождественского полена. Заметим, что этот обычай, широко распространенный у балканских народов, у румын в настоящее время встречается не очень

часто. Так, во время экспедиций 2006–2010 гг. в Олтению и Мунтению автору ни разу не удалось зафиксировать его наличие. Из этнографической литературы известно, что на территории Румынии он бытовал, в частности, в округе Мехединц (Олтения, Банат) и в Западных горах (Трансильвания); также он известен у румын Северной Буковины (ныне Черновицкая обл. Украины), у арумын и мегленорумын [Ghinoiu 2001: 32; Viciu 1914: 15–16; Попович 1974: 117; Pamfile 2005: 283–284; Papahagi 1963: 188; Papahagi 1979: 177]. У влахов долины Тимока рождественское полено может обозначается румынским термином *Moș Crăciun* (букв. «Дед Рождество») (Косово — Брегово), а также южнославянскими терминами *бадњак(y)* (Шипиково, Боговина — Шарбановац) или *бѣдник, дѣбник* (Косово — Брегово). Термин *Moș Crăciun* в значении ‘рождественское полено’ находит аналогии у румын на территории Румынии (ср. рум. *călindău, butuc de Crăciun* ‘рождественское полено’, *pom de Crăciun* ‘рождественское дерево’) и у арумын (*crăciun*) [DEX online; Плотникова 2009: 18; Papahagi 1963: 308–309]. Термины *бадњак* и *бѣдник* мотивированы южнославянскими наименованиями Сочельника (серб. *Бадњи дан*, болг. *Бѣдни вечер*). В Брегово, как уже говорилось, наряду с термином *бѣдник* был зафиксирован также вариант *дѣбник* — здесь имеет место метатеза; в то же время, по словам информантов, появление этого термина мотивировано тем, что в качестве «рождественского» всегда использовалось дубовое полено (это верно и в отношении влахов восточной Сербии). У славян на территории восточной Сербии и западной Болгарии для рождественского полена также использовался дуб — как правило, чернильный дуб (впрочем, рождественское полено чаще всего было дубовым и у других групп южных славян) [Голстой 1995: 127–131]. Термины *бадњак* и *бѣдник* находят аналогии у мегленорумын — *boáđnic* и арумын — *bábnic* (оба термина также имеют южнославянское происхождение) [Pamfile 2005: 283–284; Papahagi 1963: 188; Papahagi 1979: 177].

У жителей с. Косово общины Брегово обряд внесения в дом и «кормления» рождественского полена в прошлом мог происходить следующим образом: вечером в Сочельник (*Ajún*) полено заворачивали в рубаху самого старшего из членов семьи и этот последний, держа в руках полено, завернутое в рубаху, стучался в дверь. Хозяйка дома спрашивала: «Кто ты?» (*Căre ești tu?*), старик (хозяин) отвечал: «Дед Рождество» (*Moș Crăciun*). Хозяйка: «Чего ты просишь?» (*Ce cere?*), хозяин: «Колбасы» (*Maț gras* букв. ‘толстая кишка’). Так повторялось трижды, после чего «Деда Рождество» пускали в дом, и хозяйка подносила ему тарелку с различными семенами и плодами и куском домашней свиной колбасы. Содержимое тарелки опрокидывали за пазуху

рубах, надетой на рождественское полено, также на него выливали стакан вина. Затем полено клали в очаг, и считалось, что если оно будет гореть всю ночь, зима будет короткой и мягкой, если же оно быстро погаснет, то, соответственно, долгой и суровой. Ритуальные действия с рождественским поленом, отражающие отношение к нему как к живому существу, встречаются и у южных славян, причем тяготеют к западной части южнославянского ареала, включая и западную Болгарию. «Одевание» рождественского полена в рубашку, чаще всего мужскую, особенно распространено у славянского населения болгарско-сербского пограничья; встречаются здесь и варианты его «кормления» [Плотникова 2004: 99, 101–102, 406].

Согласно сведениям, записанным в с. Шарбановац, рождественское полено — кусок ствола дуба (*gorún, cerói*) — вносят в дом в Сочельник и кладут под стол на солому и грецкие орехи. Некоторые местные жители сжигают рождественское полено тогда же, вечером в Сочельник, другие — на следующий день, т. е. на Рождество, третьи — жгут его в течение трех дней. Когда полено горит, присутствующие говорят: «Сколько искр, столько овечек» (*Câte schinteoare, atâta mioare*), надеясь таким образом способствовать приплоду скота (Боговина — Шарбановац). Сходные тексты произносили колядовщики у сербов в местности Горни Висок в восточной Сербии, размешивая в Сочельник угли в очаге специальной веткой: «Кóлко йскрице, тóлко јáгњишта, тóлко јáришта, тóлко телчýнка, тóлко прашчýнка...» («Сколько искр, столько ягнят, столько козлят, столько телят, столько поросят...») [Плотникова 2013: 165, 163].

Согласно сведениям из с. Шипиково, *bádњak* — ветки (?) чернильного дуба (*cerói*) приносят в дом дети вечером накануне Сочельника, а жгут утром в Сочельник. Когда разводят огонь, поют:

*Búnă zăua lu Ajún,
A mái bună lu Crăciún,
Cu mnei, cu purcei,
Cu vite, cu ói...*

Добрый день Сочельника,
Еще лучше — (день) Рождества,
С ягнятами, с поросятами,
Со скотом (коровами?), с овцами...

В с. Шипиково в Сочельник и в Рождество едят каравай (*túrtă*), в который запекают палочки кизила (*corn*) и монету (*ban*). При рассказе о нем употреблялось слово *chizmét(-u)* ‘удача’. Тот, в чьем куске калача обнаруживается монета, как считается, будет «хозяином денег» (*stăpánu la báni*) в течение целого года (Шипиково). По некоторым сведениям, на рождественском каравае (*túrta lu Crăciún*) с помощью вилки рисуют крест (Боговина — Шарбановац). По словам информантов из общины Брегово, в рождественский

каравай (*pîță*) запекают одну монету — ради здоровья всех обитателей дома (Косово — Брегово). Запекание в рождественский каравай монеты широко распространено у сербов и болгар, а также у других южных славян [Плотникова 2004: 385]. Запекание в каравай для гадания (на Рождество) кизила как символа здоровья встречается также у болгар в западной (область Бурел) и северо-западной (область Монтана) Болгарии. В с. Замфирово общины Берковица области Монтана известен обычай запекать в рождественский каравай несколько почек кизила, сам же каравай носит название *pîțka с късмѐт* [Плотникова 2004: 385] (ср. название аналогичного каравая, выпекаемого на Новый год, у жителей общины Брегово — см. ниже).

Утром на Рождество принято есть мясо. Это может быть отварная свинина, обильно приправленная чесноком (Шипиково), или жареная свинина (Косово — Брегово). Также типичным рождественским блюдом были голубцы (*père* [pl., букв. ‘груши’; sg. — *pără*]) с мясом или салом, и мясная похлебка (*zămă de carne*) (Косово — Брегово). По сведениям из общины Брегово, в некоторых семьях первым мясным блюдом по окончании рождественского поста были жареные воробьи — их ели для того, чтобы быть легкими и резвыми, как воробьи (Косово — Брегово). В этот день раздают еду за упокой умерших (*de bog da prôsti*) (Шипиково). По некоторым сведениям, это нужно делать на 44 календарных праздника. Могли изготавливать специальные хлебцы (булочки), которые раздавали за упокой — *pîte de bo deă prôsti* (Косово — Брегово).

На Рождество неплодоносящие фруктовые деревья (яблони, груши, сливы) обкладывают соломой у корней и жгут это солому с целью стимулировать плодородие дерева (Шипиково).

По сведениям из с. Косово общины Брегово, утром на Рождество нужно было идти в церковь в новой одежде (или по крайней мере какие-то предметы одежды должны были быть новыми). Поэтому пожилые женщины в ночь на Рождество нередко до утра вязали чулки. После этого рукоделием было заниматься нельзя, пока не пройдет Богоявление (Косово — Брегово).

Также в с. Косово на Рождество устраивали карусель из тележного колеса (*vărdîn, въртелѐжка*).

Молодые супружеские пары в общине Брегово на Рождество (или на следующий день после Рождества) наносили визит крестному отцу мужа (*moșic*)⁷ (Косово — Брегово).

⁷ Крестный отец и посаженный отец (венчальный кум) обозначаются в Брегово разными терминами, что не слишком часто встречается в румынской традиции: первый именуется здесь *moșic* (уменьшит. от *moș* ‘старик, дед’), второй — *naș*.

Новый год обозначается терминами *Ānu Nōu* ‘Новый год’ (повсеместно, общерум.), *Sân-Vasii(-u)*, *Sân-Vasâi(-u)* ‘св. Василий’ (повсеместно), *Vasîlov-den* (Косово — Брегово). В настоящее время Новый год празднуют в ночь с 31 декабря на 1 января, хотя, по словам жителей влашских населенных пунктов на территории Сербии, традиционно этот праздник отмечали в ночь с 13 на 14 января (Боговина — Шарбановац, Радуевац — Кобишница). День св. Василия отмечают 14 января (Боговина — Шарбановац). К Новому году приурочено девичье гадание — *vrăjitu* ‘ворожба’, *vrăjitu fêtelor* ‘ворожба девушки’. Для гадания прятали под мисками различные предметы. Обнаруженное под миской зеркальце означало, что будущий муж девушки будет красивым; уголь — что он будет черноволосым; метелка кукурузы — что он будет усатым и бородатым и т. д. Во время гадания пели песни (необрядовые) и рассказывали истории (Боговина — Шарбановац).

Жители Брегова пекут на Новый год пирог, именуемый *bănița cu căsmētu* (*bănița* ку *късмētu*, букв. «пирог с удачей»), в который запекают мелкие монеты и палочки от веток кизила (*corn*, *дрян*). Иногда, за неимением кизила, используют ветки сливы. Монеты символизируют богатство, кизил — здоровье. Считается, что тот, кто обнаружит в своем куске пирога монету, будет заботиться о благосостоянии семьи в течение года, а тот, кто не обнаружит в своем куске ничего, будет весь год болеть. Этот обычай сами информанты считают сравнительно новым (Косово — Брегово). Он сходен с зафиксированным в с. Шипиково обычаем с рождественским караваем.

В январе отмечается своеобразный праздник женщин-матерей. Информанты из населенных пунктов на территории Сербии говорили об этом как об отдельном празднике под названием *Moășile* ‘повитухи’. В настоящее время повитух как таковых нет, рожают, как правило, в больницах. Этим термином сейчас обозначается женщина, впервые купавшая ребенка по возвращении его с матерью из роддома (как правило, близкая родственница, например тетка ребенка). По сведениям из с. Шипиково, родители с маленькими детьми (до пяти лет) приходят в гости к «повитухе» (*moășă(-a)*, *moășe*). В качестве дара (*plocón*, pl. *plocóane*) приносят снесь и спиртное — как правило, три каравая (*túrte de pâine*), жареный цыпленок и студень (*piftii*). *Moășa* встречает ребенка и его родителей на пороге, держа в руках калач в форме кольца (*ca vénațu* «как венец»), в который воткнуты монеты. Затем ребенка подносят к зеркалу (Шипиково). По другим сведениям, *moășa* в этот день сама приходит на обед к родителям ребенка (Боговина — Шарбановац).

По сведениям из коммуны Брегово, в день св. Василия (*Sân-Vasâi(-u)*), 1 января (в настоящее время, в прошлом — 14 января) матери маленьких детей приходят вместе с детьми в гости к крестной матери детей (крестная мать именуется здесь *moșică(-a)*). Каждая женщина приносит в дар крестной своего ребенка каравай (*colác*), бутылку вина и жареную курицу. Крестная также готовит в дар для каждого крестника каравай (*colác*). *Moșica* встречает мать с ребенком на пороге своего дома, помещает ребенку на голову каравай, на который положены монеты (сумма зависит от благосостояния крестной), берет его на руки, поднимает к косяку входной двери и желает расти большим и здоровым. В доме крестной происходит застолье, во время которого матери вместе с крестной и крестным (ее мужем) (*moșic*) сидят за одним столом, а дети — за другим (в той же комнате). На следующий день визит повторяется, женщины снова приносят в дар крестной каравай и вино, а также мясные продукты, например, вяленую колбасу (суджук, пастрома), однако ответных даров она на сей раз не преподносит и детей не поднимает.

Все опрошенные утверждали, что обходов, приуроченных к Новому году (ср. обычай *sórcova*, широко распространенный на территории Румынии, в том числе в Олтении — регионе, граничащем с долиной Тимока), в их населенных пунктах нет. Однако в работе болгарской исследовательницы Л. Йордановой упоминается о том, что в Брегово были зафиксированы новогодние обходы, при которых использовалась *сурвачка (коледарка)* — очищенная палка из ветки яблони или дуба [Йорданова 1968: 268], цит. по [Плотникова 2004: 427].

В канун **Богоявления (Крещения)** (*Ajúnul Bobotezei* — общерум.) (5.I / 18.I) в некоторых влашских селах восточной Сербии осуществлялся обход домов молодежью обоого пола, именуемый *Cârdalésa*. При обходе исполняли песню, начинающуюся словом *Cârdalésa* (искаж. *Chiraleisa* — литургич. формула, от греч. Κύριε ἐλέησον «Господи, помилуй»)⁸. В песне содержатся благопожелания, относящиеся к пчелиным ульям, волам, овцам и др. Тем, кто не открывал дверей участникам обхода, желали (также в песенной форме), убытков и разорения (Боговина — Шарбановац). В общине Брегово вечером накануне Богоявления имело место гадание молодежи (*vrăjit(-u)*, букв. «ворожба»), сходное с тем, что было зафиксировано в с. Шарбановац на Новый год, однако здесь в нем участвовали и девушки, и парни. Под мисками прятали различные предметы, и в зависимости от того, какой предмет обнару-

⁸ Упоминание обычая «Киралейса», имевшего место в канун Богоявления, имеется в «Описании Молдавии» Д. Кантемира [Кантемир 2011: 275–276].

живался под той или иной миской, делали выводы о том, каким будет будущий супруг нашедшего этот предмет. Так, если обнаруживался уголь, это означало, что будущий муж (жена) будет черноволосым и черноглазым, если гребень — считалось, что у него (нее) будут большие зубы, если монета — считалось, что он будет богатым, книга — образованным и т. д. После этого шли на танцы (*órá*). Девушки перед тем, как идти на танцы, шли к колодцу и прятали около него сухие цветы базилика (*busuióc*). Считалось, что тот из парней, кто утром следующего дня найдет букетик, спрятанный той или иной девушкой, станет ее мужем (Косово — Брегово).

Пожилые люди в канун Богоявления делали «календарь», разрезая луковичу на двенадцать частей и насыпая на каждую дольку немного соли. Каждая долька обозначала один из месяцев года. Считалось, что если на той или иной долке выступил сок, соответствующий месяц будет дождливым, если нет — засушливым.

Богоявление или **Крещение** (6.I / 19.I) может именоваться *Boboteáză* — повсеместно, общерум., *Богојавлење* — Шипиково), *Богоявлѣние* (Косово — Брегово), *Иордановден* (Косово — Брегово). В этот день освящают воду. По сведениям, записанным в с. Шарбановац, в прошлом воду освящали (букв. *slobozá ápele* «освобождали воды») на реке или источнике, в настоящее время — в церкви (Боговина — Шарбановац). По сведениям из общины Брегово, в с. Косово этой общины воду святят в церкви, в самом г. Брегово — на Тимоке (при этом кресты бросают в реку, некоторые из присутствующих прыгают за ними, чтобы вытащить их из воды). В этот день наполняют бутылки святой водой, с помощью которой затем в течение года лечатся от болезней (Боговина — Шарбановац, Радовац — Кобишница).

По сведениям из коммуны Брегово, здесь в день этого праздника было принято купать или обливать на улице водой мужчин и юношей по имени Йордан (Косово — Брегово).

Также в этот день некоторые пытаются увидеть, где в поле «играет» огонь (*joáçă fócu*) и, следовательно, где зарыто золото (Шипиково). По другим сведениям, огни «играют» и в дни других больших праздников (*la zález mári*) (Радуац — Кобишница).

День Иоанна Крестителя (7.I / 20.I) — *Sti Iován* (Шипиково, Боговина — Шарбановац), *Ивановден* (Косово — Брегово) — является церковным праздником, особых обрядов, приуроченных к нему, нет. В некоторых семьях отмечают в этот день праздник святого покровителя семьи (*práznic*) (Косово — Брегово).

Трифонов день (1.II / 14.II) — *Trifon, Trifu* (Шипиково, Слатина Неготинска — Кобишница) отмечают главным образом те, кто выращивает виноград (берут с собой емкость с вином и идут на виноградник впервые в году обрезать лозы — *se duc la prvu (nърvu?) rez* (начало фразы на румынском языке, окончание — по-видимому, на болгарском). Также в этот день не занимаются рукоделием и соблюдают пост (Шипиково). По мнению некоторых информантов, этот праздник более характерен для сербов, нежели для влахов (Радужевац — Кобишница). Информанты из общины Брегово сказали, что у них этот праздник не отмечают (хотя им известен термин *Трифон Зарезан*, которым обозначается этот праздник у болгар). По их словам, первое обрезание виноградных лоз и сопровождающие его обряды, например, поливание лоз вином, приурочено ко дню Сорока Мучеников (*Четърпейсе мъченици, Младенци*) (Косово — Брегово). В то же время румынские исследователи Н. Паня, К. Бэлосу и Г. Оброча в 1990-е гг. зафиксировали в Брегово информацию, согласно которой первое обрезание лоз производится на Трифонов день (*Trifu*) [Panea, Bălosu, Obrocea 1996: 140].

На Сретение (2.II / 15.II) — *Întâmpinărea Dоmnului, Сретение Господне* — согласно поговорке, зима встречается с летом (*se-întâl'nește iărna cu vара*) (Шипиково). В этот день не работают (Боговина — Шарбановац, Косово — Брегово).

Харалампиев день (10.II / 23.II) — *Свети Харалампи, prăznicu ciúmelor* «праздник чум» (Косово — Брегово). Жители общины Брегово этот день пекут и едят каравай (*colác*) для здоровья членов семьи, домашних животных и посевов, чтобы их не поразила «чума» — «чтобы не было чум на скоте» (*se nu fie ciúme pe vite*), «чтобы не было чум на пшенице» (*se nu fie ciúme pe gráu*). Для здоровья конкретных людей, конкретных домашних животных — кур, осла, коня и др. — съедают конкретные куски (Косово — Брегово). Опрошенные жители влашских сел на территории восточной Сербии утверждали, что этот праздник не отмечают.

Специфика зимней календарной обрядности румын (влахов) северо-восточной Сербии и северо-западной Болгарии, по сравнению с аналогичной обрядностью жителей сопредельных регионов Румынии характеризуется, на наш взгляд, повсеместным наличием комплекса обрядов, связанных с рождественским поленом, что, по-видимому, связано с сербским и болгарским влиянием (в Румынии, в том числе в Олтении, эти обряды встречаются достаточно редко, хотя зафиксированы, в частности, в округе Мехединць, по-

граничном с Сербией), см. [Ghinoiu 2001: 32], и вообще значительно более богатой обрядностью Рождества, нежели первого дня Нового года (тогда как у румын обрядность Нового года также весьма разработана).

Еще одну особенность составляет наличие обряда встречи первого гостя, исполняемого с целью обеспечить процветание дома и в первую очередь размножение домашней птицы и приуроченного здесь сразу к нескольким праздникам зимнего цикла. Данный обычай, который распространен и у румын Олтении, см. [Sărbători 2001: 246–247; Голант 2008: 271–322], вероятно, также обязан своим распространением южнославянскому влиянию (при этом такие термины, как *полазник*, *положалник* и др., у болгар и сербов заимствованы не были). Среди других календарных обычаев, которые появились, видоизменились или, наоборот, законсервировались под влиянием окружающего сербского и болгарского населения, можно назвать, например, обычай проводить скачки на Тодоровден (*Sân-Toáder*) у жителей общины Брегово, несомненно, возникший благодаря болгарскому влиянию; обычай отмечать «праздник дома» (*práznicu căşii*) в течение трех дней, что, вероятно, связано с влиянием сербской «славы» (у румын на территории Румынии, в частности, в Олтении, такой праздник длится лишь один день) [Голант, Плотникова 2012: 361–423; ПМА 2010]; отсутствие у влахов в сербской и наличие в болгарской части долины Тимока обычая ношения мартовской нити; обычай украшать пасхальный каравай крашеными яйцами, характерный для сербов и болгар [Плотникова 2009: 32] и др.

О степени проникновения в терминологию календарной обрядности тимокских румын (влахов) сербских и болгарских терминов на данный момент судить достаточно трудно, поскольку при параллельном употреблении информантом румынских и сербских или болгарских терминов, обозначающих один и тот же праздник, обряд, предмет и др., не всегда можно понять, действительно ли все эти термины одинаково употребительны, или информант использует их, поскольку думает, что в этом случае его объяснение будет более понятным. Однако можно отметить, что в терминологии календарной обрядности румынские названия праздников дублируются сербскими или болгарскими, в тех случаях, когда эти праздники являются одинаково значимыми и для восточнороманской, и для южнославянских традиций, например: *Ajún*, *Bádŋi dan*, *Kóliv dan* ‘Сочельник’, *Boboteáză*, *Богоявлење*, *Богоявление* ‘Богоявление’, *Sámŋi* ‘святые’ (Сорок мучеников), *Младѐнци* ‘то же’ и т. д. Вместе с тем, дни и праздники, которые хорошо известны на территории исторической Валахии, но не столь распространены у славян (в данном

случае — сербов и болгар), имеют единственное обозначение, например: *sântoăderii* — мифические существа, появляющиеся на первой неделе Великого поста (неделе св. Федора/Тоадера) в виде коней и преследующие жителей сел.

Литература

- Алексова 2004 — *Алексова В.* Румынская диалектология. София, 2004.
- Василева 1974 — *Василева М.* Календарни празници и обичаи // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 301–351.
- Голант 2008 — *Голант Н. Г.* Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М., 2008. С. 271–322.
- Голант, Плотникова 2012 — *Голант Н. Г., Плотникова А. А.* Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммун Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2009–2011. М., 2012. Вып. 2. С. 361–423.
- Зечевић 1970 — *Зечевић С.* Неготинска крајина. Београд, 1970.
- Йорданова 1968 — *Йорданова Л.* За народните сурвачки в България // Известия на Етнографския институт с музей. София, 1968. Кн. 11.
- Кантемир 2011 — *Кантемир Д.* Описание Молдавии. СПб, 2011.
- Маринов 2008 — *Маринов В.* Билингвална интерференция в крайния български северозапад. Велико Търново, 2008.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.
- Плотникова 2013 — *Плотникова А. А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М., 2013.
- ПМА 2010 — Полевые материалы автора из коммуны Поноареле (жудец Мехединц, Олтения, Румыния), 2010. [Рукопись, архив автора].
- Попович 1974 — *Попович Ю. В.* Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974.
- Сикимић 2001 — *Сикимић Б.* Обичај «кумачење» код Влаха и Срба у североисточној Србији и јужном Банату (проблеми етнолингвистичких истраживања) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 7: Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 112–126.

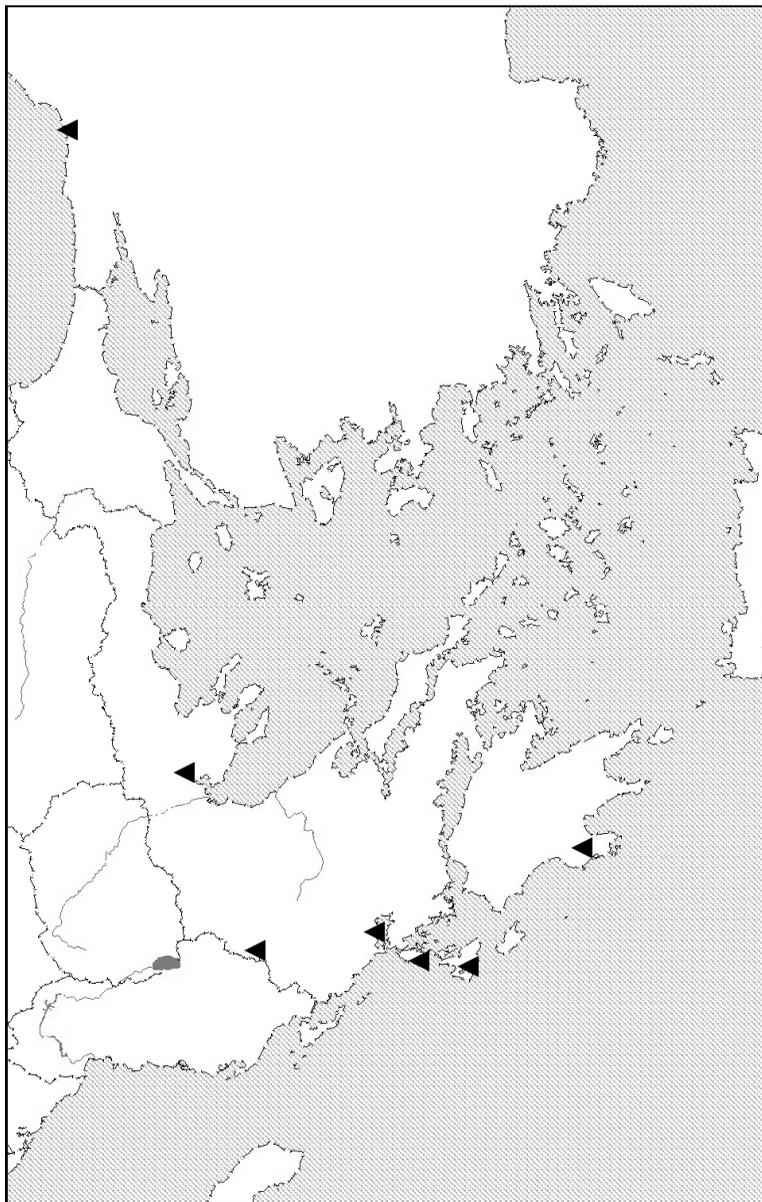
- Сикиміћ 2003 — *Сикиміћ Б.* Полевые исследования «влахов» в северо-восточной Сербии // Актуальные вопросы балканского языкознания. СПб, 2003. С. 85–96.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Бадняк // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 127–131.
- Atlasul 2011 — Atlasul etnografic român. Sărbători și obiceiuri. Români din Bulgaria. Vol. 1: Timoc. Vol. 2: Valea Dunării. București, 2011.
- Constante 1929 — *Constante C.* Români din valea Timocului și a Moravei. București, 1929.
- DEX online — Dicționarul explicativ al limbii române (DEX online): [Электрон. ресурс. Режим доступа: <http://www.dexonline.news20.ro/cuvant/calindau.html>].
- Dicționarul 1998 — Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a 2-a. București, 1998.
- Ghinoiu 2001 — *Ghinoiu I.* Panteonul românesc. Dicționar. București, 2001.
- Nestorescu, Petrișor 1969 — *Nestorescu V, Petrișor M.* Graiul românilor din Bregovo (regiunea Vidin, R.P. Bulgaria). Craiova, 1969.
- Pamfile 2005 — *Pamfile T.* Sărbătorile la români. București, 2005.
- Panea, Bălosu, Obrocea 1996 — *Panea N., Bălosu C., Obrocea G.* Folclorul românilor din Timocul bulgăresc. Craiova, 1996.
- Papahagi 1963 — *Papahagi T.* Dicționarul dialectului aromân. București, 1963.
- Papahagi 1979 — *Papahagi T.* Mic dicționar folcloric. București, 1979.
- Sărbători 2001 — Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. Vol. 1: Oltenia. București, 2001.
- Sorescu-Marinković 2011 — *Sorescu-Marinković A.* Români din Timoc astăzi. Ființe mitologice. Cluj-Napoca, 2011.
- Vâlsan 2001 — *Vâlsan G.* Studii antropogeografice, etnografice și geopolitice. Cluj-Napoca, 2001.
- Viciu 1914 — *Viciu A.* Colinde din Ardeal. București, 1914
- Zbuceha 2002 — *Zbuceha Gh.* Români timoceni: scurtă istorie. Timișoara, 2002.

О. В. Чёха
(Москва)

Греческие параллели к славянскому *бадняку*

В статье рассматривается характерный для ряда областей материковой Греции рождественский обряд, известный как «женитьба огня» или «женитьба очага» (*πάντρεμα της φωτιάς*, фрак. *πάντρεμα τζακιού, πάντρεμα της γωνιάς*) (см. карту 1), а также другие ритуалы, связанные с сожжением рождественского полена. Обычай вырубания и сжигания в Сочельник деревянной колоды, пня или ствола дерева, известный многим народам Европы, на Балканах встречается не только у греков, но также у албанцев (*buzëm*) и особенно у южных славян (*бадняк*), где этот ритуал занимает центральное место в обрядах святочного цикла. Интересно в этой связи проследить точки сближения и расхождения в совершении обрядовых действий с поленом в новогреческой и славянских (сербской, болгарской, боснийской, македонской) традициях, а также определить, какой символикой наделяют рождественское полено славяне и современные греки.

Согласно опубликованным в XX в. записям, «женитьба огня» происходит следующим образом: в Сочельник хозяин кладет в очаг два полена: ровное, которое считается «мужчиной», и сучковатое, представляющее собой «женщину». Затем под пение псалма «Благослови, душе моя, Господа» льет на них масло и поджигает [Карлатάκης 1981: 89]. В Фессалии (область Аграфа) и на Лефкаде эти поленья, символизирующие хозяйку (невесту) и хозяина (жениха) брали от «женского» и «мужского» дерева (например, от вишни и платана или кедра) [Μέγας 1949: 118]. На Керкире и Кефалонье в огонь подкладывали еще и третье полено — «свата» (*κοιμλάρος*) [Λουκάτος 1979: 22]. Три полена также жгли от Сочельника до Крещения во Фракии (село Δοῦραν-κίου) [Δεληγιάννη 1934: 33]. Наконец, в очаге валахов-каракачан стояло девять «брачующихся поленьев» (*παντρόξυλα*): «Поленья ставят попарно, чтобы было у очага больше силы, чтобы все было хорошо. Жгут мужские поленья от дуба, оливы, дикой груши и женские от мутовчатой спаржи, держидерева <...>. Предпочтение отдается колючим деревьям, потому что они отгоняют всё плохое. Роль жениха или мужа очага отводится головне — ее ставят в середину, и пока она потихоньку горит вместе с другими поленьями, мужскими и женскими, и происходит свадьба очага, брачное единение поленьев в священном



Карта 1. Ареал фиксации термина «женитѣба огня (очага)»

очаге¹. После обеда хозяйка вытаскивает головню и относит в овчарню» [Σιέτ-
τος 1975: 320].

Помимо представлений поленьев «женихом», «невестой» и «сватом», именованый поленьев «брачующимся», головни — «мужем огня», а самого ритуала — «свадьбой», к числу брачных мотивов интересующего нас обряда можно отнести также символику разламывания, потрескивания поленьев в очаге, связываемую с потерей невестой девственности. Так, говорили, что «огонь вышел замуж» (греческое *огонь* – существительное женского рода), в тот момент, когда слышали треск горящих веток. См., например, следующую запись: «(...) рядом со снопиком колосьев в очаг клали стебель спаржи, “чтобы тот с нею (т. е. спаржей) поспал” (να κοιμηθεί μαζί της), и когда раздавался треск загоревшейся спаржи, говорили, что “огонь женился”» (παιτρεύτηκε η φωτιά) (Пелопоннес, Пилос) [Μέγας 1949: 118].

Традиционно брачные мотивы присутствуют в славянских ритуалах, связанных с получением «живого огня», которое трактуется как его «рождение». В Болгарии, например, для этого берут деревья «мужской» и «женской» природы, а разжиганием занимаются парень и девушка (подробнее см. статью *Огонь «живой»* [СД III, 2004: 519–521]). В приведенных выше примерах не упоминается получение огня трением двух поленьев друг о друга, но некоторые сходения («мужские» и «женские» породы дерева, представления о разжигании огня как о половом акте) и время совершения ритуала — в Сочельник, воспринимающийся как начало нового года, — позволяют видеть в обряде «женитьбы огня» следы архаичного ритуала получения нового огня в новом году.

Безусловно, подобное истолкование обычая «женить огонь» сохраняется не во всех местах фиксации термина и/или обряда на территории Греции². В некоторых случаях главенствующее значение приобретает сама идея свадьбы и сопутствующая ей продуцирующая семантика (в связи с чем имитация свадьбы часто присутствует в обрядах новогоднего и масленичного циклов [Гура 2012: 753]. Так, в северном Эпире (Πωγωνί) «женитьбой огня» назывался обычай бросать кедровые ветки в очаг утром рождественского дня с при-

¹ Ср. пелопоннесское сообщение (Пилос) о том, что горящее в Сочельник полено в очаге символизировало жениха в тех домах, где были девушки брачного возраста [Καρπάτσος 1981: 89].

² В некоторых случаях термин теряет и календарную приуроченность: в районе Арты термин «женить огонь» (παιτρεύω τη φωτιά) отмечен только в значении ‘бросать в огонь кедровые или дубовые ветки’ [Διακάντης 1980: 832].

говором: Όσα φύλλα και κλαρυιά / τόσα γρόσια και φλωρυιά (Сколько листьев и веток, столько медных и золотых монет) или (в семьях пастухов): Όσα φύλλα και κλαρυιά τόσα ρινοκάτσικα (Сколько листьев и веток, столько овец и коз) [Μήτσης 1990: 95]. В других случаях наблюдается перенос смыслового акцента с активного или пассивного участника действия (огня) на место совершения обряда (на очаг) — ср., например, такие его названия, как фессал., лэфкад. *πάντρεμα τζακιού, πάντρεμα της γωνιάς* [женитьба очага]. На о-ве Кефалонья записан обычай «крещения огня» (*βάφτισμα της φωτιάς*) или «разламывания калача» (*σπάσιμο τσῆ κουλούρας*) [Λουκάτος 1979: 22], который представляет собой модифицированный и переосмысленный ритуал «женитьбы огня», строящийся вокруг действий, совершаемых у очага:

В Сочельник разжигают огонь поленьями от трех деревьев: оливы — для урожая масла, винограда — для урожая вина, мастикового дерева — от демонов. Над этим огнем все домашние держат калач, а мать крест-накрест льет масло и вино (может лить и хозяин, если он разводит оливы и виноград) через отверстие в калаче на огонь со словами: «Χριστός γεννᾶται, / τό φῶς ἀξιάζει, / καί τό σκοτάδι μικραίνει» [Христос рождается, / свет увеличивается, / а тьма уменьшается]. Потом калач ломают. Тот, в чьем куске окажется монета, будет удачливым весь год [Λουκάτος 1979: 22].

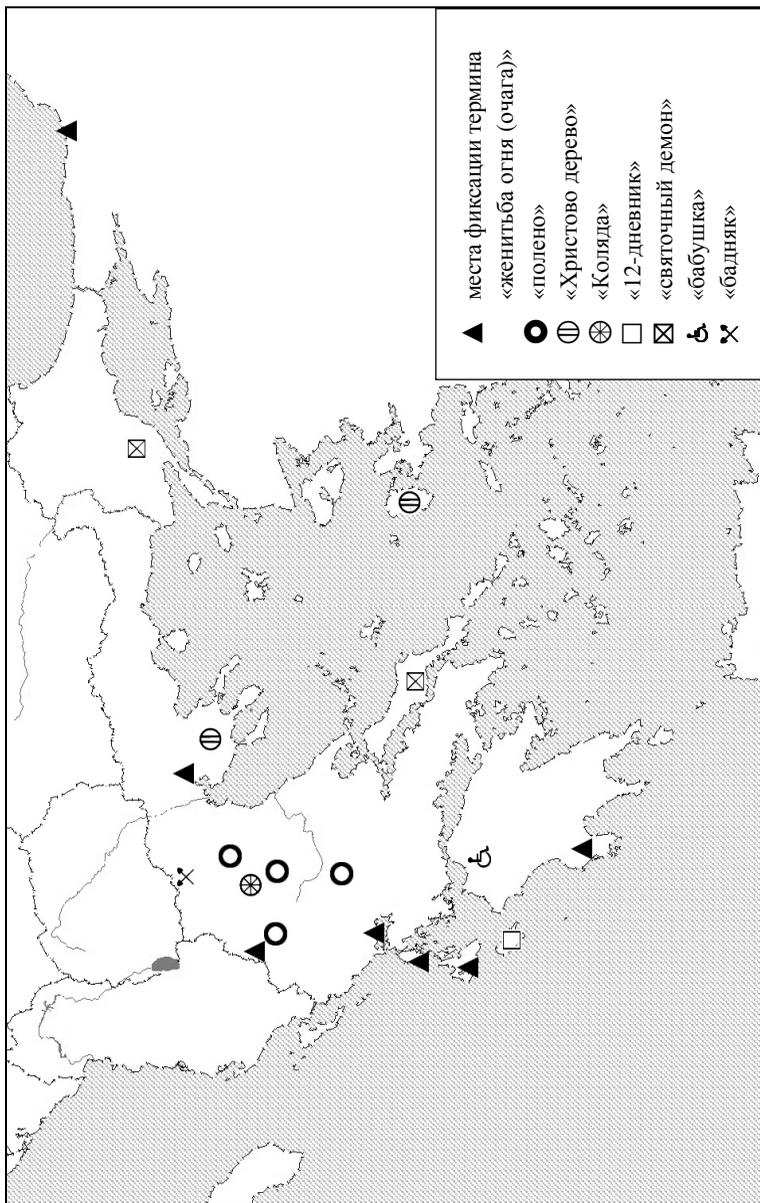
В греческой литературе отмечается связь обычая «женитьбы огня» с практиками разведения рождественских костров на севере Греции [Λουκάτος 1979]. Однако еще в большей степени рассматриваемый обычай сходен с южнославянским обрядом сожжения *бадняка* — полена (или поленьев), которое горит в очаге с Рождества до Крещения³. Ср., напр., приведенные выше при-

³ *Бадняк* изготавливали из дерева дуба, реже — груши, оливы и плодовых деревьев. Выбор дерева, внесение его в дом и произносимые при этом благопожелания, разжигание рождественского полена строго регламентировалось: например, дерево нужно было срубить в полном молчании одним или тремя ударами топора, нередко — в чужом лесу; прежде чем положить *бадняк* на очаг, хозяин произносил: «Пусть будут здоровы и живы люди, овцы, ягнята, телята, коровы, волы, быки, кони, свиньи, куры, чтобы все закрома были полны!» (вост. Сербия). На очаге полено двигали, чтобы продвигались дела и благополучие дома; «пеленали» его в рубаху, «кормили» — мазали медом или салом, лили вино в пробурованное отверстие, посыпали зерном; наблюдали за горящим *бадняком*, чтобы не пропустить момент, когда он перегорит посередине и развалится на две части — первому увидевшему нередко полагалась награда. После Крещения обгоревший *бадняк* зарывали в поле, винограднике, делали кресты (Поморавье, Верхняя Пчина и Македония) или клиншки для рала (Герцеговина), затыкали в хлебном амбаре и хлеву (юго-зап. Босния); пеплом посыпали корни плодовых деревьев, сыпали в рассадку, натирали скот и проч. (подробнее см. статью *Бадняк* [СД I, 1995: 127–131]).

меры с сообщениями из центральной Сербии и с севера славянской Македонии, где в Сочельник поджигали два полена от разных деревьев («мужского» и «женского»), или из Грузии, где на *бадняк* клали «колач» и поливали его вином (подробнее см. статью *Бадняк* [СД I, 1995: 127–131]). В то же самое время собственно в греческих обрядах с рождественским поленом такие ритуалы не встречаются, хотя обычай жечь полено, ветки, корни (κουτούκι) или пни (κ'φάλες) деревьев [Καρπατάκης 1981: 89] в течение всего святочного периода распространен в Греции достаточно широко.

В научной литературе и диалектологических словарях греческого языка фиксируется сразу несколько названий такого полена (см. карту 2), из которых самым частотным является именование с общим родовым значением ‘чурка, чурбан, пень’ — *κούτσουρο* (зап.-макед. Козани, Салоники, Гревена; эпир. Загори, фессал. Кардица) [Σιέττος 1975: 321, 324; Λαζαρίδης 1977: 711; ΛΑΙ: 54]. На о-ве Хиос полено оливкового дерева, которое хозяин в канун Рождества ставил посреди комнаты, называют «Христовым деревом» — *χριστόξύλο*. Дети осыпали его орехами и миндалем, которые получили во время колядования, а затем Христово дерево брала хозяйка и клала его в домашний очаг, чтобы горело двенадцать дней и не затухало [Μέγας 1949: 117]. В северо-западной Греции (р-н Козани) полено называли *κοιλάδοι* (Κουλιαντάς)⁴ или *κοιλάδικом* (Κουλιαντάρ'ς) и ставили возле него невысокие чурки по числу членов семьи [Зайковские 2001: 158]. Обычай сохранять полено в очаге в течение всего святочного периода и поджигать на Рождество, Новый год и Крещение отразился в наименовании его *δωδεκαμερίτης*, т. е. двенадцатидневником (Закинф) [Μέγας 1949: 117]; а убежденность в том, что дым горящего дерева отпугнет святочных демонов (каликандзаров), привела к появлению такого названия, как *σκάρκάντζαλος* (Месемврия (совр. болг. Несебър) или *σκάλικατζούρι* (о. Эвбея): «Мы называли его (полено) *скаркандзалом*, потому что оно и было от скаркандзалов; жгли его и защищали дом от скаркандзалов» [Μέγας 1949: 117; Παλαποστόλου 1964: 42].

⁴ Отметим в связи с этим записанное там же *Κόλιαντα* (Коляды) ‘Рождественский сочельник’ и *τ'Αι-Κολέντρ* (день) святого Колендара) ‘день перед Рождеством, когда забивали свиней’ (Гревена) [Καρπατάκης 1981: 82], *τ' άη-Κουλέντ* (св. Коляды (день)) ‘Рождество’ (Верия) [Σβαρνόπουλος 1973: 112], вообще корень *κολέντ-*, являющийся опорным для многих дериватов, служащих для обозначения ползника, колядных песен, обрядового хлеба и выпечки [Καρπατάκης 1981: 79; Σιέττος 1975: 317; Зайковские 2001: 158], а также болгарские соответствия типа болг. *коладник* ‘дубовое или другое полено, сжигаемое в ночь на Рождество’ (р-н Сливена), *коладник* ‘огромное дерево, которое приносили накануне Рождества и жгли в очаге трижды: в Сочельник, на Новый год и Богоявление’ (р-н Бургаса) [Плотникова 2004: 411].



Карта 2. Названия полена, сжигаемого в очаге в период святок

Повсеместная вера в то, что едким дымом от очага можно обезопасить дом и домашних⁵, привела к тому, что в рождественском полене начинают видеть исключительно апотропей. См., например, быличку из Гревены, о человеке, над которым подшутили каликандзары:

Как-то раз один человек не положил полено (κοῦτσοῦρο) в очаг, а наступило Рождество. Этот человек был большим упрямым. Вечером, когда все спали, он услышал в доме шум и решил поглядеть. Вдруг кто-то стал его гладить [досл. — ласкать] и гладил так долго, что в какой-то момент (человеку) стало больно. Он приподнялся и что же увидел! Увидел каликандзаров, которые не гладили его, а обмазали нечистотами. И дом был весь в нечистотах — измазали потолок, полы, всё. Все-таки потом, когда пропели петухи, (каликандзары) ушли (епархия Гревены) [Σιέττος 1975: 324].

Неслучайны многочисленные свидетельства информантов, что дерево должно быть колючим, что это должен быть терновник. Иногда признака «колючести» оказывалось достаточно, и дерево даже не нужно было жечь. На Эвбее, например, вносимую в Сочельник колючую ветку (*σπαλάρθι* < *ασπάλαθος* 'колючий кустарник, которым огораживают дом') только держали в дымоходе все двенадцать дней, «чтобы отпугнуть каликандзаров» [Παπαλοστόλου 1964: 43]. В других случаях — независимо от того, что именно тлело в очаге, — важным представлялся сам факт окуривания дома, и равноценной заменой полену становились старые башмаки (Эпир) или тряпки (Эвритания, центр. Греция) [Σαμαράς 1964: 94], которые на Рождество бросали в огонь, чтобы их «тяжелым» запахом отпугнуть демонов.

Только в двух случаях (наравне с традиционными объяснениями — «от каликандзаров») добавляли, что жгут в очаге дерево, чтобы согреть Богородицу, которая в это время «вновь рождает» (*ξιλιχουνέβ' η Καλότχ' η Παναϊά*) (эпир. Загори) [Λαζαρίδης 1977: 711], или замерзшего Христа (центр.-макед., горные деревни Пиерии) [Καρπατάκης 1981: 89]. Кроме того, в местечке к северо-востоку от Салоник (*Μπαλάφτσα*) в очаг к дубовому полену, пеплом от которого сыпали вокруг дома, чтобы отогнать святочных демонов, клали еще и камень, по форме напоминающий курицу, а по простествии двенадцати дней во время обхода священником села кидали этот камень вслед процессии [Κοσμάς 1965: 224] (ср. это с мегленорумынским названием *бадняка* — *cloșcă* или *cfacica* (квочка) [Pamfile 2005: 283].

⁵ Имеются и противоположные свидетельства: в деревне Календзи (эпир. Янина) на Рождество кладут в огонь кедровые ветки, чтобы «хорошо пахло в доме».

Очевидным славянским заимствованием является записанное в центральной Македонии (Эдесса и Науса) *μπάδνικ* [badnik] ‘полено, которое хозяин вносил в дом в Сочельник со словами: *Καλώς μας ἦρθαν τα Χριστούγεννα!* [‘Добро пожаловать, Рождество!’] [Καρπατάκης 1981: 89]. Фиксируются также названия *μαμμή* (бабушка) (Пелопоннес, Калаврита) [Σιέττος 1975: 321] и *μπάμπω* (старуха) (без географической пометы [Μέγας 1949: 117], имеющие юго-западно-болгарские соответствия — *бабка* и (возможно) *дедник* [Седакова 1998: 306], которые, с одной стороны, указывают на связь обряда рождественского полена с культом предков, а с другой стороны, отражают отношение к дереву как к живому существу. В последнем и заключается главное отличие новогреческой традиции от традиций балканских славян — несмотря на отмеченные термины *μαμμή* и *μπάμπω*, рождественское полено никогда не антропоморфизуется, его не кормят, не одевают, у него нет «рта» или «бороды», как в ряде славянских регионов на Балканах [Плотникова 2004: 101]. Как показывают предыдущие примеры, полено — это просто чурка, пень, корень, куст, ветка, дымом от которых отгоняют каликандзаров.

Примечательно, что при полном отсутствии предписаний, каким образом дерево должно быть срублено, как с ним следует обращаться в доме в течение всего святочного периода (как это демонстрирует славянский материал), в греческих свидетельствах достаточно подробно изложено то, как поступать с обгоревшими щепками от рождественского полена, пеплом и золой, оставшимися от его горения: из оставшегося дерева делают крест, который ставят на поле для защиты от града (Закинф), или крестики-обереги для овец и коз (Эвритания); зарывают щепки в винограднике, чтобы град не побил посевов (Эдесса, Науса), бросают в амбар, где они лежат до нового урожая (вост.-фрак. *Σκόπελος*, Пётра — *περιφέρεια Σαράντα Εκκλησιών*); сыплют золу на поле, чтобы головня не портила пшеницу (Хиос), и в огороде, чтобы не болели растения и овощи (Кардица). Пеплом и золой обсыпали дом и хлев «для защиты от тех, кто снаружи и внутри», подмешивали в воду для купания детей. Кроме того, по единичному свидетельству из Калавриты (Пелопоннес), при помощи «двенадцатидневного пепла» (*δωδεκαήμεριτική στάχτη*) [Σιέττος 1975: 321] можно было испортить жениха.

В дополнение к уже отмеченным греко-славянским культурным и языковым параллелям, связанным с обрядом рождественского полена, хотелось бы сделать еще одно замечание. В феврале 1966 г. Василики Манкули в деревне Лазарина (Кардица, Фессалия) была сделана следующая запись: «Рано утром хозяйка, разводя огонь в очаге, кладет большое полено (*κούτσουρο*),

которое горит все дни вплоть до дня св. Василия. Если полено не сгорит раньше этого времени, тогда говорят, что оно *овасилилось*, что, без сомнения, сулит дому веселье» [Πολύ πρῶί η νοικοκυρά ανάβοντας την φωτιά στο τζάκι βάζει ένα μεγάλο ξύλο (κούτσουρο) που καίγει όλες τις μέρες μέχρι του Αγίου Βασιλείου. Εάν το ξύλο κρατήση και δεν σβαστεί τότε λένε ότι β α σ ί - λ ε υ ε και ασφαλώς είναι χαρούμενο και για το σπίτι] (рукопись ΛΑΙ, Σειρά 1–3, 1964–1967, с. 54). Перевод *βασίλευε* как *овасилилось* весьма условен, потому что это слово, будучи произнесенным по-гречески, вызывает у грекоговорящего собеседника сразу несколько ассоциаций. Прежде всего, с заходящим солнцем — греч. *ήλιος εβασίλευε* ‘солнце зашло, погасло’ — и тогда выражение *κούτσουρο βασίλευε* будет прочитываться как ‘полено догорело, погасло’. Кроме того, *βασίλευε* отсылает нас к св. Василию и Васильеву дню, когда должно догореть полено (уникальное свидетельство, потому что полено, как правило, держат в очаге до Крещения), чем и оправдан перевод «овасилилось». Известно, что в разных славянских традициях имя св. Василия ассоциировалось с весельем и в день св. Василия предписывалось веселиться, чтобы новогодняя магия первого дня обеспечила на весь год удачу и здоровье (см. статью *Новый год* [СД III, 2004: 415–419]). В этой связи обращает на себя внимание продолжение фразы: *ασφαλώς είναι χαρούμενο και για το σπίτι* [без сомнения, сулит дому веселье]. Имеющегося в нашем распоряжении материала не очень много, чтобы наверняка утверждать, что внутри греческой традиции имя св. Василия связано с концептом веселья, так же как и в традициях славян. Однако его достаточно, чтобы привлечь внимание к этому вопросу, тем более что в центральной зоне Южной Славии (западная Сербия, восточная Босния и Герцеговина, Черногория) компактный ареал формируют табуированные названия рождественского полена, связанные с корнем *vesel- [Плотникова 2004: 97].

Картографируя славянские названия *бадняка*, А. А. Плотникова пишет, что «в периферийных зонах, на крайнем западе (западная Словения, п-ов Истрия в Хорватии) и на востоке (Пирин в юго-западной Болгарии) отмечаются два типа названий, во-первых, непосредственно соотносимых с антропоморфным образом «бадняка»: ю.-зап. *дедник*, *бабка*; во-вторых, наименования с общим родовым значением ‘полено’, ‘пень’, ‘ствол дерева’, ‘корень’, ‘балка’. <...> Ряд словенских и болгарских названий «бадняка» — производные от наименований рождественских праздников: <...> ю.-з.-болг., в.-болг. *коладник* (Котел, западные Родопы), *коледско дърво* (Странджа) [Плотникова

ва 2004: 98–99]. Очевидно, что выделенные номинационные модели реализуются и на греческом материале: *полено, колядник, христово дерево, бабка*. Исключение составляет *скаркандзал*, возможно, позднего происхождения, которое отражает современные новогреческие представления о том, что подерживая огонь в очаге в продолжение двенадцати дней, можно отпугнуть от дома каликандзаров. Отметим, однако, что, несмотря на сохранившиеся названия, внутренний смысл обряда утрачен, и в практике жечь на Святки полено видят лишь средство защиты от святочных демонов.

В то же самое время в ряде локальных традиций продолжает существовать обряд «женильбы огня (очага)», представляющий собой вариант ритуала получения «живого» огня в новом году и в силу своей архаичности имеющий большее количество сходжений со славянским *бадняком*.

Литература

- Гура 2012 — *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. Москва, 2012.
- Зайковские 2001 — *Зайковская Т. В., Зайковский В. В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции [с. Эратира, округ Козани] // Исследования по славянской диалектологии 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 152–182.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Седакова 1998 — *Седакова И. А.* Святочно-новогодняя терминология и обрядность болгар в свете ареологии. К постановке проблемы // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 5: Актуальные проблемы славянской лингвогеографии. М., 1998. С. 284–313.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. I–V. М., 1995–2012.
- Pamfile 2005 — *Pamfile T.* Sărbătorile la români. București, 2005.
- Δεληγιάννης 1934 — *Δεληγιάννης Β.* Σύμμεκτα λαογραφικά του χωριού Δογαν – και Μαλγαρων // Αρχεῖον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Περιοδικόν σύγγραμμα εκδιδόμενον υπό υποτροπής Θρακων, διευθυντής Πολυδ. Παπαχριστοδούλου. Εν Αθήναις, 1934–35. Τ. Α'. Σσ. 32–37, 143–146.
- Διαμάντης 1980 — *Διαμάντης Κ. Α.* Λεξιλόγιο του χωριού Ροδαυγή των Τζουμέρκων // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1980. Έτος ΚΘ'. Σσ. 827–836.

- Καρπατάκης 1981 — *Καρπατάκης Κ.* Παλιά χριστουγεννιάτικα ήθη και έθιμα [το Δωδεκάμερο των Χριστουγέννων] 3. Αθήνα, 1981.
- Κοσμάς 1965 — *Κοσμάς Ν. Β.* Λαογραφικά της Μπαλάφτσας // Μακεδονικά. Τ. 6 (1964-1965). Εν Θεσσαλονίκη, 1965. Σσ. 211-236.
- Λαζαρίδης 1977 — *Λαζαρίδης Κ. Π.* Από τα λαογραφικά του χωριού μου [Κουκουλιού-Ζαγοριού] «Παραδοσιακά έθιμα σύμφωνα με το εορτολόγιο και τους μήνες» // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1977. Έτος ΚΣΤ΄. Σσ. 706-719.
- ΛΑΙ — Χειρόγραφα Λαογραφίας. Θεσσαλικά. Φοιτητών Φ. Ιωαννίνων. Σειρά 1-3. 1964-1967. Έδρα Λαογραφίας, καθ. Δ. Λουκάτος. Χειρόγραφα Λαογραφίας. Θεσσαλικά. Φοιτητών Φ. Ιωαννίνων. Σειρά I-III. 1964-1967. Έδρα Λαογραφίας, καθ. Δ. Λουκάτος. Από τα Χριστουγεννιάτικα έθιμα του χωριού Λαζαρίνα Καρδίτσας. φοιτ. Γ΄ έτους, Βασιλική Μαγκούλη από τη Λαζαρίνα Καρδίτσας. Σσ. 53-56.
- Λουκάτος 1979 — *Λουκάτος Δ. Σ.* Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών. Αθήνα, 1979.
- Μέγας 1949 — *Μέγας Γ. Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Εκδομένη επιμελεία του διευθυντού του αρχείου. Πέμπτον και Εκτόν έτος, 1943-1944. Εν Αθήναις, 1949.
- Μήτσης 1990 — *Μήτσης Β. Δ.* Το δωδεκαήμερο στο Παγώνι [Ηθη και έθιμα - παραδόσεις - κάλαντα - γλωσσάρι] // Ηπειρωτική εστία. Ιωάννινα, 1990. Έτος ΛΘ΄. Σσ. 463-472.
- Σιέττος 1975 — *Σιέττος Γ. Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.
- Παπαποστόλου 1964 — *Παπαποστόλου Τ.* Λαογραφικά της Ευβοίας. Ευβοία, 1964.
- Σαμαράς 1964 — *Σαμαράς Η. Κ.* Λαογραφία Κλειστού Ευρυτανίας. Αθήνα, 1964.

*М. М. Валенцова,
М. Н. Толстая
(Москва)*

Ткаческая традиция в закарпатском селе Синевир

Материалы полевых исследований порой долго ждут своей публикации. Так произошло и с записями, сделанными во время комплексной этнолингвистической экспедиции Института славяноведения РАН¹ в украинские Карпаты, состоявшейся в 2001 г. Материал собирался по двум направлениям: 1. фонетика, акцентология, лексика местных говоров и 2. традиционная народная культура и ее терминология (по Полесской программе [ПЭС: 21–49], скорректированной для карпатского ареала).

Для данной публикации был выбран фрагмент интервью из с. Синевир Межгорского района Закарпатской области Украины² по программе «Ткачество», что обусловлено редкостью и малодоступностью материалов по ткачеству в целом, а также значительным количеством диалектных терминов, относящихся в том числе и к материальной культуре и отражающих технический процесс производства тканей.

Способы производства тканей и их терминология в целом отличаются значительным единством в славянском мире, однако в деталях могут иметь региональные различия.

В представленном ниже тексте информанты подробно рассказывают о «житии конопля», то есть о последовательности работ при севе, уборке, обработке (мочении, сушке, ломании, трепке, чесании), о прядении нитей и тканье полотна. В поле их зрения попадают и обрядовые детали этого домашнего производства, прежде всего запреты и предписания.

Обрядовое и магическое поведение при прядении и тканье также в целом имеет общеславянский характер. Закарпатские материалы имеют много общего с украинскими и специально — полесскими данными, с одной стороны,

¹ О комплексных этнолингвистических экспедициях Института славяноведения РАН, проводившихся под руководством С. Л. Николаева в конце 1980-х — начале 2000-х гг., см. [Бушкевич, Николаев, Толстая 1993; Николаев, Толстая 2008].

² Собиратели: М. Н. Толстая, М. М. Валенцова; информанты: Цимбота Анна Степановна, 1940 г. р., при участии Цимбота Василия Степановича, 1934 г. р. Благодарим Анну Степановну за вдумчивую и терпеливую работу и внимание к нам.

и со словацкими, с другой. Можно наблюдать постепенный переход в обрядовой сфере и терминологии в направлении восток–запад, что при пристальном изучении даст картину той «развернутой в пространстве диахронии», о которой писал акад. Н. И. Толстой.

Комментируя сходство и различие этих трех традиций, мы не стремились к точной документации данных³, поскольку это не было целью данной публикации, но хотели указать на тот факт, что полесский, закарпатский и словацкий ареалы составляют непрерывный этнолингвистический континуум.

Уже сама техническая терминология — названия приспособлений, инструментов и их частей, мер волокна, пряжи, нитей, основы — имеет много общего, отличаясь незначительно либо семантикой, либо словообразовательными формантами, больше — фонетикой. Например, в трех названных регионах (Полесье, Закарпатье, Словакия) используются одни и те же термины: *жменя* (*жмень*, *жменька*) ‘мера стеблей конопли, умещающихся в одну горсть’ (слц. *žmeň, žmienka*, карп.-укр. *жменя*, полес. *жмэня*), *повесмо* ‘мера волокна, равная одной (или двум) горстям’ (словац. *povesience*, карп.-укр. *повісмо*, полес. *повісмо*), *кльчье* ‘отходы при чесании конопли’ (словац. *klky, zrebä, račesy* — по мере улучшения качества оческов, карп.-укр. *кльча*, полес. *кльч*), *паздерье* ‘костра, одревеневшие части стебля, которые очищают для получения волокна’ (словац. *pazderie, pazder(o)*, карп.-укр. *паздір’я*), практически нет терминологических различий в обозначениях ткацкого станка и его частей: *кросна*, *ничельницы* (*ниты*), *бердо* и т. п.

Наблюдается общность названных зон и в обрядовой стороне ткачества. Например, практически совпадают запреты на прядение, снование и тканье. Одинаково и гадание с выпавшим прутком (синевирск. *ціпок*) при окончании тканья, с которым выбегали, зажмурившись, на улицу и замечали пол первого встречного: если мужчина, то беременная родственница (или знакомая) родит мальчика, если женщина — девочку. При этом могут варьировать мотивировки запретов, что объясняется отличающимся укладом жизни, конфессиональными особенностями и географическими причинами.

Запреты на прядение относились в основном к зимним и ранневесенним датам (до Пасхи должно быть все спрядено). Так, широко распространены во всех трех традициях запреты прясть на *Савву* (5/18.XII) и на *Варвару* (4/17. XII), так как верили, что иначе придут сами эти святые или ряженные, их изобра-

³ Были использованы следующие источники: [Socháň 1941; Zajonc 2004; Владимирская 1983; Павлова 1990; ПА; Валенцова 2012; Валенцова, Узенева 2012]. См. также [Боряк 1997].

жающие, которые ходили по селу и не позволяли прясть. Интересно, что в Синевире информанты оговариваются, употребляя имя Сава в женском роде, но потом исправляются («Одевались в лохмотья — ну как будто это *пришла Сава... или Варвара, бо Сава то був чоловік*»). В Восточной Словакии *Sava* уже определено воспринимается как женское имя.

Запреты на снование более представлены в украинской традиции, у словаков они в основном связаны с днями недели (нельзя сновать в пятницу и среду, а также в субботу, во избежание неудачи в тканье или болезни овец), а также с беременностью работницы. В Синевире запрет сновать между Рождеством и Крещением и в первую неделю Великого поста мотивировался тем, что иначе волки будут «сноваться», то есть бегать в село. Аналогичные мотивировки запрета представлены и в Полесье. Этот животноводческий акцент (опасность от волков была, прежде всего, для овец) прослеживается и в поверьях, связанных с одалживанием инвентаря. В Синевире считают, что его можно давать взаймы, исключая некоторые дни. Например, вообще ничего не давали из дома в страстную пятницу, перед большими праздниками, но особенно строго следили за тем, чтобы ничего не выносили из дома в день, когда отелилась корова или окотилась овца — иначе корова бы бодалась, не любила теленка, овца бы не кормила ягненка (не стояла на месте, пока он сосет).

В закарпатской традиции обращает на себя внимание маркированность пятниц накануне больших церковных праздников (перед Сретением, Богоявлением (*Три сяті*) и др.), называемых *великие пятницы*, когда запрещено сновать: «В великую пятницу перед чем-нибудь не снуют, если перед каким-нибудь праздником <...> ну например пятница там какая-нибудь перед.. праздником там *Стрітиня* зимой, *Три сяті*, перед этими, эта великая пятница, и уже в эту пятницу не идут сновать».

Типологически идентичными можно считать и запреты работать с нитками в понедельник на *Федоровиці*⁴ — *пониділок по Пушчаню* (карп.-укр.), у *запуски* (и всю первую неделю Великого поста) (полес.) и на Пепельную среду той же недели (словац.), которые обозначают первый день Великого поста соответственно в православной и католической традиции. Нарушителям запрета грозит опасность того, что во всех продуктах у них заведутся черви. Универсальным можно считать и привязывание красной нитки, ленточки — от сглаза во время тканья, от *уроков*. Красную нитку привязывали от сглаза и корове — на хвост, на цепь, на колокольчик.

⁴ *Федоровиця* — первая неделя Великого поста.

Некоторые поверья зафиксированы только в диалектах закарпатской традиции, но не отмечены в словацкой. К ним относится, например, вера в то, что если во время навивания кросен (начала тканья) в дом войдет женщина, то не хватит пряжи на уток (будут *недюстатки*, *не стане потыкати*, *тканя не стане*). Другое такое поверье отражено в запрете оставлять недотканые кросна на лето, что может вызвать засуху. В Синевире, если случалась засуха, говорили, что наверняка у какой-нибудь хозяйки *мартові кросна* [мартовские кросна (т. е. на станке осталась недотканная до Пасхи основа)] — из-за них и дождя нет. И в Полесье, и в Закарпатье воротило с полотном, оставленное на лето, в случае засухи отбирали и мочили в семи (девяти) криницах — верили, что тогда пойдет дождь. Как видно по записям, представленным ниже, хозяйка могла и сама тайком намочить свое воротило в любом источнике или ручье.

Характерной особенностью записанных в виде свободной беседы с носителями традиции обширных текстов является наличие в них информации также по другим темам, вспоминаемой à propos. В нашей записи таким образом «всплыли» детали поминальных обрядов и представлений о загробном мире, что объяснимо, поскольку ткачество связано с понятиями жизни и смерти, судьбы, предков.

Обусловленность запретов поминальными днями свойственна, например, золению, т. е. отбеливанию пряжи с помощью золы из печи. О запретах на золение в данном тексте напрямую не говорится, но такие запреты известны в других местах, в том числе в Полесье. В Синевире вспомнили, что золу не выгребают из печи в «великие пятницы» и в задушные субботы, да и вообще в любую субботу старались не выносить. Поясняли, что поступают так из-за умерших, «чтобы глаза не засыпать» (в течение года и в поминальные дни). Поминальных суббот (*задушна субота*) перечислили много — ими оказались субботы перед большими праздниками: *перед Пушчаня великого*, *перед Богородиці*, *перед Главосік*, *перед Митря*, *перед Михайля*, *перед Сятої ниділи*, *перед Рюздва*, во время Великого поста. В эти дни опасались засыпать золой глаза умершим. Кроме того, золу не выносили и вечером, после заката, с той же мотивировкой.

С почитанием умерших связан и запрет белить дом (*не масцят хыжу*) в первый год после смерти кого-нибудь из домашних, а если очень изба закурилась, то белят, но оставляют в углу небольшой кусок недобеленным (подобная практика неоднократно отмечалась и в Полесье; известна она и в Словакии). Говоря о поминальных днях, информанты вспомнили также, что

в задушную субботу надо отнести какие-либо дары в церковь — за умерших, или, по крайней мере, покормить или угостить кого-нибудь — нищего, прожогого, соседа.

Публикуемые тексты⁵ характеризуются связностью и последовательностью, мало прерываются вопросами собирателей; наши собеседники практически не отступали от местного говора, что особенно ценно для диалектологических исследований⁶.

Обработка конопли

Poś'fjut.. pak ór'ut nívu. Pòkòpl'ut..
 <МВ А что закапывают?> *ynóju vóz'at na nívu, rojnoját. Poś'fjut kòlòpn'i, prikòpl'ut fájno – dátko grápaw, dátko prikòpovaw..*
Dále jak kòlòpn'i wúrostut, ta jdút ta.. oní s'a ýe na dvá sórtow d'íl'at, bíl'i taj zelén'i w nás kazáli. Ta bíl'i s'a móócut maj skóro. Namóóče.. <МВ То мычут из земли?> *Iz zím'l'i móóče, ta óták u rúku ták, ta s'ák pòwnu rúku namóóče, ta totó oná žmén'a, káže. Dále totó s'a tág zajáže, ta kúll'ko žmén' namóóče, totó dále ták oní úsxnut; jak úsxnut ta nesút jix u moóčlo. A dále pòt..*

Посеют... ну пашут ниву. Вскопают..
 <МВ А что закапывают?> Навоз возят на ниву, унавозят. Посеют коноплю, хорошо прикопают – некоторые пригребали, некоторые прикапывали. Потом, когда конопля вырастет, идут и.. она вот на два сорта делится, белая и зеленая, у нас говорили. И белую дергают раньше. Надергают.. <МВ Это дергают из земли?> Из земли дергают, вот так в руку так, и так полную горсть надергают, и это одна жменя, говорят. Потом это так завязывают, сколько жмень надергают, и дальше так она сохнет; когда высохнет, ее несут в мочило.

⁵ Публикации текстов по традиционной народной культуре села Синевир см. также: [Толстая 1999; 2001; 2006а; 2006б; 2011].

⁶ Диалектный материал приводится в аллофонической транскрипции, принятой в карпатских экспедициях (см. [Николаев 1995: 107]; отметим лишь, что буква *ω* обозначает задний гласный средневверхнего подъема, соответствующий этимологическому *у [рус. *ы*]). В диалектных записях в квадратных скобках даются пояснения; также в квадратные скобки заключаются не вполне ясные отрезки диалектной речи. В угловых скобках приводятся вопросы собирателей, обращенные к информанту. Пауза или перебив в речи информанта обозначается двумя точками, перерыв в записи или в расшифровке — знаком [...]. Знаки препинания отражают фразовую интонацию и синтаксическое членение текста. Основной текст принадлежит А. С. Цимбота; реплики В. С. Цимбота даются с пометой «ВЦ»; вопросы собирателей помечены соответствующими инициалами.

Текст представляет собой единое интервью; опущены лишь фрагменты записи, содержащие уточнение фонетики, морфологии, семантики и сочетаемости отдельных слов. Оригинал записи хранится в Восточнославянской диалектной фонотеке Института славяноведения — кассета № К-sin.85А.

sesé bíl'i s'ák, a.. ta nesút.. čekáj, (za)kl'učí ras, náj ja sobí totó s'a.. ják totó máje bóti. Jak úsxnut, ta nesút jix u močilo, a zelén'i potómu s'a dále móčut. Ta potómu za zelén'i bdú kazáti. Nó ta nesút jix u močilo, móčat jix, stoját.. dvá tóžn'i u vòd'í. Jak úmòknut, idút ix ta úmečut iz močila, pòpòl'óčut, bo móže dožž'í pádali, ta zajšló.. to-ýó.. namúlu, takóje ýr'áz'i. <МВ А мочило это природное?> Močilo wúkopl'ut dēs' kolo pótoka, ták šo obó móš pustítu tudó vòdu. Totám oní mòknut, prikládujút jix ták izléxka.. kamí.. zvér'xò málo jakí.. úlòmn'at iz verbó, ci š čóyos' rüskó, ta prikládu, kamín'om fájno, obó totó ws'ó bólo w vòd'í. Ta wní ták mòknut, dále jix.. koj došć padé, ta vodá kalamútna, ta méčut ix ontám u vòdu w čístu, ta pòpòl'óčut, obó w nix ni bólo.. pak is.. vodó kalamútnóji jakóje osátkø. U nás kázut namúl. Ta obó w nix namúlu ni bólo, ta úpòl'óčut jix, ta wní stečút, a ják istečút, ta nesút jix.. vüd vodó stečút, nesút jiy domú, ta kladút dēs' ci kolo plóta, ci píut xóžow, de sónce ýr'íje, obó pòwsøxáli. Nó ta pag dále.. totó jak úsxnut.. jak úsxnut kòlòpn'i, ta stoját suxí, ta wžé dótü s'a i zelén'i úmòčut, a zelén'i jak úmòčut, tóže ták pò.. žmèn'amu. Toták jix iskládujút ýòlòwkó w vórox, ta ták máln'ko i pòynilícat s'a ýòlòwkó. A dále jix roskláduť obó wúsxli, ta topxčút s'ínn'a z níx ubrivájut, iz zelénøx, iz bíløx n'éť, w bíløx nijé. A z zelénøx s'ínn'a ubrivájut, ta tóže ták, jak úsxnut málo, ta nesút jix ta móčat i zelén'i. Ta pak totó dále uw osení, s'ák kolí fájna poyóda, suxóje, ta térníc'a je taká, ta trúť kòlòpn'i. Na térnici. To s tóyo je pòvismø, a ščó dēs' s'a málo píurve, ta totó zázubl'a upáduje, taj zázubl'a dále pòwberájut, ta

А потом.. это белую так, а.. и несут.. погоди, выключи пока, дай я соображу, как это должно быть. Когда высохнет, несут ее в мочило, а зеленую дергают потом. Про зеленую потом скажу. Ну и несут ее в мочило, мочат ее, лежат.. две недели в воде. Когда вымокнет, идут и вынут ее из мочила, прополоскают, потому что, может быть, дожди шли, и нанесло.. того.. илу, такой грязи. <МВ А мочило это природное?> Мочило выкопают где-нибудь около ручья, так чтобы можно было пустить туда воду. Там она мокнет, притискивают ее так слегка.. сверху немножко.. выломают из вербы или из чего-нибудь прутья, притиснут как следует камнями, чтобы это всё было в воде. И она так мокнет, потом ее.. когда дождь идет, вода мутная, и кладут ее там в воду чистую, и прополоскают, чтобы в ней не было.. ну из воды мутной какой осадок. У нас говорят намул [ил]. И чтобы в ней не было ила, и выполоскают ее, и с нее стечет, а как стечет, несут ее.. стечет вода, несут ее домой, и кладут где-нибудь или около забора, или под домом, где солнце, чтобы высохла. Ну и потом.. когда она высохнет.. когда высохнет конопля, то лежит сухая, и уже к этому времени и зеленую надергают, а зеленую как вымочат, тоже так.. жменями. И так ее складывают головками вместе, и так немножко и попреют головки. А потом ее раскладывают, чтобы высохла, и толкут, семя из нее выбивают, из зеленой, из белой нет, в белой нету. А из зеленой выбивают семя, и тоже так, когда высохнет немного, несут ее и мочат и зеленую. И потом это дальше осенью, так, когда хорошая погода, сухо, и есть такая терница [трепало, мялка], и трут коноплю. На терници. И с этого получается повисмо [кудель], а что порвется немножко где-нибудь, то это зázубля выпадает, и за-

poŋismo skládajut, ta káždu žmĕn'u, šó tĕút.. pŭtrut [...] <МВ Это не паздіря называется?> Paz'd'ir'a totó ščo upáduje z nŭx, totó paz'd'ir'a nazoŋájĕt s'a, ta tám padé málo 1 takógo zá.. klóča takógo, liš totó dále uberájut. <МТ А зазубля что то?> Čekáj. A sesé kladút káždu žmĕn'u ták ta s'ák iskrŭttit ta kladé, a dále totó zjážut, ta jé taká.. kótička, kážut, kótič'i takí najážut. A.. totó zázubl'a tóže poŋbivájut, poŋutr'ásujut pa.. vŭt paz'd'ir'a. No ta totó tóže soŋbí kladút, ta totó dawnó s tóyo pr'áli ta mŭxw tkáli. Iz zázubl'a. A sesé wžé poŋismo, ščo.. šq útk.. natĕlli, ta súšat iščé na pečí fájno obw úsxlo, ta pak na ščĕti dĕr'gajut, ta jak údĕr'gajut, ta totó ščĕ.. tóže zázubl'a z nŭx s'a údĕr'gajut, a s poŋivma pr'adút, užé pr'adé tám, oná mótok mótat; a z mútka dále zberáj.. iz moto.. na motovílo motájut, ta wĕmŭt s'a mótok. A mútkw dále zól'at.. Zól'at. U nás kážut "zól'at", namóčajut u vođ.. namóčat u vođu, pošwápajut spúzow, kladút u zvar'álnic'u – taká gelétka zdól'ü bóla d'iráva. <МТ Як ся называт?> Zvar'álnic'a. Taka gelétka, bóčečka taká, a zdól'ü na n'új d'iročka. <МТ Деревляна?> Dirŭwl'ána bóčečka, a zdól'ü na n'új d'iročka, a d'iročka s'a zakládovala takóm čimŋs', ščóbw pŭd n'óyo vodá teklá, ta kladút s'a w totó mútkw, spúzow peresópan'i, a zvĕr'xw tóže pokláde s'a jakás'.. verútčina, takóje, is staróyo vilaxá, tkánoyo, domášnoyo, u nás kazáli verútčina. Ta pokláde s'a na totó s'a ta kláde spúzow, ta na toŭú spúzu sópl'ut ɣor'áčoyo koŋjatkú, ta sópl'ut, ta sópl'ut, ta wsé tám na toŭú d'iročku, 1 róŭtajut ci užé ɣor'áča vodá jdé. Aš idé ɣor'áča vodá, ta zatkájut čópikom. Bo náras studéna proxódit, ta dók studéna

зубля дальше повыбирают, и *poŋivma* складывают, и каждую жмено, что ткут, потрут. [...] <МВ Это не паздіря называется?> *Pazдіря* это то, что выпадает из них, это называется *паздіря*, и там падает немного и такого.. пакли такой, но это потом выбирают. <МТ А зазубля что такое?> *Погоди*. А это кладут каждую жменю так и так скручивают и кладут, а потом это свяжут, и есть такая.. *кѳтичка* [пучочек], говорят, *кѳтици* [пучки] такие навяжут. А.. это *зázubl'a* тоже повыбивают, повыгрывают от *паздіря*. И это тоже себе кладут, и из этого раньше пряли и ткали мешки. Из *зázubl'a*. А это уже *poŋivma*, что.. что натерли, и сушат еще на печи, как следует чтобы высохло, и потом на *ščĕti* чешут, и как вычешут, это еще.. тоже *зázubl'a* из них вычесывается, а из *poŋivma* прядут, уже прядут там, мотают на *mótok*; а из *motka* потом.. на *motovílo* мотают, и получится *mótok*. А мотки потом золят.. Золят. У нас говорят "золят", намачивают в воде.. намочат в воде, посыпают золой, кладут в *zvar'álnicu* – такая *gelétka* [кадушка] была дырявая снизу. <МТ Как называется?> *Зваряльница*. Такая *gelétka*, бочечка такая, а снизу в ней дырочка. <МТ Деревянная?> *Деревянная бочечка*, а снизу в ней дырочка, а дырочка затыкалась таким чем-нибудь, чтобы под нее вода текла, и кладутся туда *motki*, пересыпанные золой, а сверху тоже положат какую-нибудь.. *verútčina* ["простынина"], такое, из старого покрывала, тканого, домашнего, у нас говорят *verútčina*. И положат на это, и положат золы, и на эту золу льют горячий кипяток, и льют, и льют, и все время там на эту дырочку, и пробуют, горячая ли уже вода идет. Если идет горячая вода, затыкают затычкой. Потому что сначала холодная проходит, и пока идет холодная, то все

proxódit, ta wśe γορ'άκοji sópl'ut, ta naj sobí jdé. Wśe zayr'ítjut, zakopjačá.. zakop-l'at'át vodó, káže, zakopl'atíli vodó, ta wśópl'ut, dók ni jdé tépla vodá. A ják tépla vodá jdé, ta tám je takój čópik na túj bócc'i, gęłęc'i, na zvar'álnici, ta zátkne, ta naj s'a málo upíkat totó. Úpeče s'a, totó mútko, ta dále ráno šče.. powtor'ájut ták, opját drúwoj děn' powtor'ájut, ta ják fájno jix úzql'at.. ta pag berút totú spízu yét, mókru, iz tów verútčmow, a totó mútko berút u ščós', ci w košárku, ci.. ci w ščós' u takóje, ta nesút na pótük, pol'ócut, úpol'ócut míxw ta p-wiš.. mútko. Pwńšajut na totó, na γ'átku, obó fájno steklí, obó málo wúmerzli, bo tó wže w Pilpovic' morózow. <МТ То у Пилиповец.> Jó. Ta pak oní málo úmerznut, fájn'i, úzolili fájno, málo s'a wčín'at.. maj fájn'i, né taki zelén'i γ.. γi toγdó kolí s'a napr'áli. A dále mútko, bóli taki wér't'alko. Taká bóta, na totó s'a klálo wér't'alkü. Dví wér't'alko, toták totó.. s'a čmílo, a na totó čotówri kútw bólo takóje zrobléno.. ВЦ Качкó. АЦ Та klíkalo s'a "káčka", ta túj s'a zapmálo taj túj s'a zapmálo – kobóo totó i podografoválo. <смех>. Ta totó.. γl'ádajut kōněc', u mútkovi, dé kōněc', ta konéz' bōw totó klíkalo s'a w xrés'c'i kōněc', ta dé.. [...], jak s'a mótat, ta túj dé s'a peremítuje, ta totó xrésť klíkalo s'a. No ta nájde kōněc', ta pak wjút totó mútko, wjút u klúpkw, no ta totó ščo maj fájnoje s'a tonkóje napr'áde s fájnoγo powísma, z micnóγo, ta totó pr'áli maj fájno na wsnóvu, s tóom snováli. A totó wže kotróje.. kotróom tkáli, totó málo maj ták, máj móž bólo i máj is slabóγo, i máj.. [m] áž bō wś'ó powno ták i ni napr'álo, tóom s'a tkálo. Ščo šče?

время льют горячую, и пусть себе идет. Нагреют, накипятя.. накипятят воды, говорят, накиптали воды, и вливают, пока не пойдет теплая вода. А как теплая вода пойдет, то там есть такая затычка в этой бочечке, *гелетке*, в *зваряльнице*, и заткнут, и пусть это немного заварится. Заварятся, эти мотки, и потом утром еще.. повторяют так, опять на другой день повторяют, и так хорошо их вызолят.. и потом забирают эту золу, мокрую, с этой *верютчиной*, а эти мотки берут во что-нибудь, или в корзинку, или.. во что-нибудь такое, и несут к ручью, полоскают, выполоскают.. мотки. Повесят на это, на перекладину, чтобы хорошо стекли, чтобы немного вымерзли, потому что это уже в *Пилиповец* [Рождественский пост] морозы. <МТ Это в Пилиповец.> Да. И они немного вымерзнут, хорошие, хорошо вызолили, немножко сделаются.. лучше, не такие зеленые, как тогда, когда были выпрядены. А потом мотки, были такие *вертялки* [мотовила]. Такая палка, на нее клались *вертялки*. Две *вертялки*, так это.. делалось, а на эти четыре угла было такое сделано.. {ВЦ *Качкы* [моталки].} И называлось *качка* [моталка], и тут зацеплялось и тут зацеплялось – [букв. если бы это фотографировало]. И это.. ищут конец, в мотке, где конец, а конец был – это называлось в *кресті* конец, и где.. когда мотается, то здесь, где перемаывается, это называлось *крест*. Ну, найдут конец, и вьют эти мотки, вьют в клубки, и то, что самое лучшее, тонкое напрядено, из хорошего *повісма*, из крепкого, то это пряли на основу, этим сновали. А уже то, которое.. которым ткали, это немножко уже так, можно было и из более слабого, и.. если бы всё так ровно и не спрялось, этим ткали. Что еще?

Календарные запреты

Tóždm' γοvín'a ni snoválo s'a, ni snujút. Bo kázut šo vówc'i s'a bdút snováti, taj meži s'átami tóže ni snujút. Jak s'áta rüz'd'an'í taj Vqđqřšči dále, ta meži s'átami tám ni snujút. Taj.. u mn'asníc'i dále snujút. Vat' na γοvín'u, na velikoje γοvín'a pered Velíkqđn'a, ta tóže péršqj tóždm' ni.. ni snujút. <МВ Как он называется?> Féđqřovic'a. Tót tóždm' s'a klíče. <МВ А чому не снуют?> Pak.. jednó kázut šo vówc'i obó s'a ni snováli w seló, a jednó.. a péršqj dn'á na Féđorovici, pŋnid'ílok po Púščan'u vopřčě s nitkámí u nás ni rŋbl'at níč, ni z jákomi. Až bŋ na tŋbi s'a ščŋs' rozderlo, i ni pŋzvŋl'at tì zašiti, bo.. červakó s'a u ws'ŋmu dále rŋbl'at, ta pozat tŋyo. I w pŋđúktax, i w mŋlŋc'í, i w us'ŋmu, w us'ŋmu s'a rŋbl'at červakó. I tó jé práwda. Já s'a perekonála samá. Šo tó jé práwda. Uw us'ŋmu ščŋ w t'a jé, w us'ŋmu s'a rŋbl'at, dáže i w solonín'i s'a narŋbl'at. <МТ Шчось так у вас было?> Ščŋs' ták jé, otŋyo odnŋyo dn'á jak z nitkámí robítu. Pérš.. na Velíkaje γοvín'a ta péršqj đén' po Púščan'u, u pŋnid'ílok, na Féđorovici, ni móš iz nitkámí, zakázujut robítu. <МТ А як ся называт тот понеділок?> Pak péršqj tóž.. péršqj đén' γοvín'a Velíkogo, pak péršqj.. pŋnid'ílok, s'ák i káže, w pŋnid'ílok.. po Púščan'u. <МТ А што, вы шчось зробили з..> Já ščŋs' izrobíla bóla, ščŋs' i ni znáju ščŋ totó, ta já s'a perek.. dáže i molokó stojít.. skvas'n'íje, ta jak postŋjít dvá dnŋ, ta i w tŋmu červák s'a zrŋbit. Ni w čo.. ta já dúže s'a šokŋču tŋyo. <МТ То цілий гюд так?> C'ilŋj ýít tót tág budé. Aýá. <МВ А в пят-

Неделю поста не сновали, не снуют. Потому что говорят, волки будут сноваться, и между праздниками тоже не снуют. Как праздники рождественские и *Водóрици* [Крещение] потом, то между праздниками там не снуют. И.. в *мяснiци* [мясоед] дальше снуют. Или в пост, в Великий пост перед Пасхой, то тоже первую неделю не снуют. <МВ Как она называется?> *Фéđоровиця*. Эта неделя называется. <МВ А почему не снуют?> Ну.. одни говорят, что волки чтобы не "сновались" в село, а другие.. а в первый день на *Федоровици*, в понедельник после *Пуцаня*, вообще с нитками у нас не работают ничего, ни с какими. Если бы даже на тебе что-то порвалось, не позволят тебе зашить, потому что.. черви потом во всём заводятся, так из-за этого. И в продуктах, и в молоке, и во всём, во всём заводятся черви. И это правда. Я испытала это на себе, что это правда. Во всём, что у тебя есть, во всём заводятся, даже в сале заводятся. <МТ Что-то такое у вас было?> Что-то такое есть, в этот один день если с нитками работать. В Великий пост первый день после *Пуцаня*, в понедельник на *Федоровице*, нельзя с нитками, запрещают работать. <МТ А как называется этот понедельник?> Ну первый.. первый день поста Великого, первый.. понедельник, так и говорят, в понедельник после *Пуцаня*. <МТ А что, вы что-то сделали с..> Я что-то сделала, что-то и не знаю, что это было, и я испытала.. даже и молоко стоит.. скиснет, и как постоянно два дня, то и в нем заведется червяк. Ни в чем.. И я очень берегусь от этого. <МТ Это целый год так?> Целый год тот так будет. Ага. <МВ А в пятницу мож-

ницу можно снова?> *Nə u velíku pját-nic' u peret čóyos' ni snujút, jak jé pered jakóyos' s'áta, vat'.. a ták prósto u pjátnic' u xot' u kótru mó.. snujút.* <МВ И в среду?> *I w séredu tóže.* <МВ А не рассказывали, что ходит жінка пятница, или среда, или неділька?> *Šo-šo?*

но снова?> Ну в великую пятницу перед чем-нибудь не спуют, если перед каким-нибудь праздником, или.. а так просто в пятницу в любую.. спуют. <МВ И в среду?> И в среду тоже. <МВ А не рассказывали, что ходит женщина-пятница, или среда, или воскресенье?> Что-что?

Савва и Варвара

[...] *tóyo, na Sávu ta na Varváru peret.. totó toydá, dúmaju, ně xot' kóli, aj Sávo ta Varváro pered Nikúli totó tám jé, totó.. totó dnó, ta ni móš, ta príjde.. tág yi tó kážeš, príjde žoná.. dawnó, dawnó totó s'a wberáli ta išli ta ni pözvoľ'áli.. pr'ásti. A tpré' totó toyo užé nijé, totó..* <МТ Но так то давно мы и пытаем.> *No dawnó.. dawnó ni pr'áli, ni móž bólo kážut pr'ásti.* <МВ Кто приходил?> *Pak ubére s'a jakás', tág yi bis' tó s'a ubrála ták xot' u ščo, takóje laxmí[t't']a jakójes', nó ta.. ta n'ibwoti totó prijšlá Sáva. Ci Varvára, Varvára, bo Sáva tó bów čloľwik.* <МТ Варвара?> *Varvára.* <МТ А як то, коли?>

[...] *Pag dawnó s'a sxodili na večümic'i pr'ásti mnóyo níx. A ták ni prijšlá, jak tó samá sid'íla biz' dóma ta pr'ála, [da] oták ni jšlí, aj děs' jak s'a zójudut vičümic'i, ta dl'a s'míxu prósto.. obó totó ščós'.. tpré'kw idút u klúp, tán'c'i, sé, véselo, a dawnó totó liš u xóži bólo. Ta móže bo.. vat' tkós' dọ t'a, jakójz' dọ t'a xot'iw lgin' prijít, tó šče d'íwka, malá, molodá, ta xot'iw dọ t'a lgin' prijít, na múx s'a i lgin' ubráti ták ta prijít, ta napúditu t'a. No pak.. pak ják, pak wz'áv.. tó lgin', ta wz'ála, prijšlá-s', tó zo mnów znakóma, já tobi dála svúj plát, šríňku, svéter, i tó s'a ubrála,*

[...] того, на Саву и на Варвару перед.. это тогда, думаю, не когда угодно, а Савы и Варвары перед Николами там есть, эти.. эти дни, то нельзя, это придет.. так, как ты говоришь, придет женщина.. раньше, раньше одевались и шли и не позволяли.. пряхь. А теперь этого уже нет.. <МТ Ну мы про раньше и спрашиваем.> Это раньше.. раньше не пряхь, нельзя было, говорят, пряхь. <МВ Кто приходил?> Ну оденется какая-нибудь, так как бы ты оделась так во что попало, такие лохмотья какие-то, ну и якобы это пришла Сава. Или Варвара, Варвара, потому что Сава это был мужчина. <МТ Варвара?> Варвара. <МТ А как это, когда?>

[...] Ну давно сходились на посиделки пряхь много их. А так не приходила, если ты одна сидела бы дома и пряхь, то так не шли, а где-нибудь, где сойдутся на посиделки, и для смеха просто.. чтобы это что-то.. теперь идут в клуб, танцы, весело, а раньше только дома было. И может быть.. или кто-то к тебе, какой-нибудь к тебе хотел парень прийти, ты еще девушка, маленькая, молодая, и хотел бы к тебе парень прийти, и мог и парень одеться так и прийти, и испугать тебя. Ну и.. ну как, я.. ты парень, и ты взяла, пришла, ты со мной знакома, я тебе дала свой фартук, платок, свитер, и ты оделась, и ку-

taj kudél'u-m ti privila, taj tó püslá. Bo tó májež d'áku tám zajítí, bo tám tó.. tó tám znakóma, vat' májež d'áku u xóží tám bóti. <МВ А як не мож прясти на Варвару, так.. яки вечюрници?> *Pak isxód'at s'a i ták, bo.. bo totó peret s'át rüz'd'anóx, ta.. d'iwkó s'a sxód'at, bo u tóji ontót znakómaj, u ontóji ontót znakómaj, ta á móže prijde pösíd'iti.* <МВ Так не обязательно..> *Ni qb'azát'il'no pr'ásti! Aj liš prósto sid'át. Nó, i ták liš.* <МВ А говорили, зачем это они ходят?> *Ščo? [...] ščo totó totá sáma. Ščo totó totá sáma, ščo ni móš robítí, ta čoyó tó robíla.* <МВ А, то наблюдает.> *Ájno.* <МВ Она может наказать?> *ВЦ А-а. АЦ Nó pak móže i móže, á ja znáju, pak u nás starájut s'a ni robítí.*

[...] *Ájno.* <МТ А вот это тота Варвара?> *Jó. Jó. Totó dawnó bólo, totó tpep' toyó nuje, a dz' dawnó totó iág bólo, dawnó ščós' návísno bólo.. totó l'úd'om takóje, ta dës'.. dës' takóje bováje, nó. Ta kážut tóčno bóla, bo.. a owc'ák mal'í d'ítí, jak totó dis' víd'at, nó napríklat u méne bo bóli mal'í túj d'ítí žjut, a.. taj.. taj prijšlí d' n'á vičürnic'i, ta kážud' d'ítí – tóčno, tat' mó víd'ili, ščo bóla. Ta[t] pütvép'd'at, šo tó bóla oná. No tó tág dále idé, z róta w rót. šo.. Jój, prijšlá, kážut, pr'ála taj prijšlá.*

[...] *dále.. čekáj. Čekáj-čekáj.* [...] *Pak rozberut u xóží, bo na s'áta rozberájut, ta totó dis' us'ó pönós'at, ta né – já ni znáju, [...] prósto obó ni bólo, obó ni.. móže obó ni mišálo, a w s'át'ix totó.. pak tó je trí dnó s'át u s'át'ix, ta.. obó toyó ni bólo. Nó a kolí dis' prósto u subótu-s' u večép'i pr'ála, ta yé dis' dawnó w kút poklála, ta ták perestójalo i nid'il'u. Né on' pr'átali*

дель я тебе привязала, и ты пошла. Потому что ты хочешь туда зайти, потому что там ты.. ты там знакома, или хочешь в доме там быть. <МВ А если нельзя прясть на Варвару, то какие посиделки?> Ну сходятся и так, потому что.. потому что это перед праздниками рождественскими, и.. девушки сходятся, потому что у этой этот знакомый, у той тот знакомый, а вдруг придет посидеть. <МВ Так не обязательно..> Не обязательно прясть! А просто так сидят. Ну, и просто так. <МВ А говорили, зачем это они ходят?> Что? [...] что это она сама. Что она сама, что нельзя работать, так зачем ты работала. <МВ А, наблюдает.> Да. <МВ Она может наказать?> Ну, может, и может, я не знаю, но у нас стараются не работать.

[...] Да. <МТ А вот это эта Варвара?> Да. Да. Это раньше было, это теперь этого нет, а когда-то давно это так было, раньше что-то нравилось.. это людям такое, и где-то.. где-то такое бывает, ну. И говорят, "точно была", потому что.. а вот так маленькие дети, как эти где-нибудь видят, ну например у меня бы жили тут маленькие дети, и.. и пришли ко мне посиделки, и говорят дети – точно, да мы видели, что была. И подтвердят, что это была она. Ну это так дальше идет, из уст в уста, что.. Ой, пришла, говорят, пряла, – и пришла.

[...] потом.. погоди. Погоди-погоди. [...] Ну разберут в доме, потому что на святки разбирают, и это куда-то всё вынесут, да не – я не знаю [...] просто чтобы не было, может, чтобы не мешало, а на святки это.. ну это есть три дня праздников в святки, и.. чтобы этого не было. Ну а когда как-нибудь просто ты пряла в субботу вечером, и раньше вон в угол положила [бы], и так перебыло в воскресенье. Не очень

diz' daléko. <МВ Не говорили, что нельзя смотреть?> [Нет.] <МВ Чтоб на глаза не попадалось?> *Nó, a na s'áta užé ni lišáti u xóžti.* <МВ И про веретена?> *N'é.*

прятали куда-нибудь далеко. <МВ Не говорили, что нельзя смотреть?> [Нет.] <МВ Чтоб на глаза не попадалось?> Ну, а на святки уже не оставляли в доме. <МВ И веретена?> Не.

Снование

[...] *čekáj, náj ji zaz'vídaju, rás ni wkl'u-čáj.* – *Tóbi tréba obó dūjšló ják s'a tčé sesé, ci ják?* <МВ Да.> *No ta.. ta s'ák užé, já tobí kazála, ščó úzolili mútkw, povíli u klúpkw, a dále totó berút ta jdút snováti totó klúpkw, berút ta jdút snováti, snujút..* <МВ А когда можно, когда нельзя?> *No pak já tobí kážu, šo kolí liš ni móš. Snováti ni móš pėršoyo.. mezi s'átami ni snujút, taj pėršoj tóždin' γovín'a, no taj onták jak pjátnic'a, nó napríklat pjátnic'a tám jakás' pėred.. s'áta tam Str'ít'in'a w zími, Trí s'at'í, peret tóx, ta velíka pjátnic'a, ta wže w totú pjátnic'u ni jdút snováti.* <МВ А в воскресенье?> *A, ta dé! U nás nikóli ni rǒbl'at u.. vaskresén'a, i tipér'. Ta obó.. i w s'áto ta w vaskresén'a.. u nid'il'u nikóli ni robíli. Nó ta.. aj u takí dnó, u poned'ílok, vútórok, takí. čtvér'..* <МВ А на постные дни?> *Seredá, pjátnic'a? Móš.. pak móš.. móš. Nó ta jdút ta snujút, dále totó wže kúl'ko.. dátko snováw püt xóžow, a dágde bóli snová'nic'i kručėn'i w xóžti, ta užé wsnujé sǒbi tám kúl'ko s'c'ín, ci dví s'c'i-nó, ci trí s'cmó, ta dví-trí ni snováli, čotóri, pját', s'ím. Kúl'ko.. užé wsnujé, kúl'ko u něji pr'áži jé, taj kúl'ko tojó stáne i obw ikáti bólo u něji nutkó, ta wsnujé sǒbi. Dále totó zbírat, iz.. is tóyo, is snová'nic', ta takój mótok, takóje γi mótok izbėre, ták fájno poskláduje, ták sǒbi skláde ta ták.. u tájstru, ci w.. ci w jakóje mišćá,*

[...] Погоди, [дай ее] спрошу, пока не включай. – Тебе нужно, чтобы дошло, как это ткется, или как? <МВ Да.> Ну так.. да так уже, я тебе говорила, что вызолили мотки, свили в клубки, а потом это берут и идут снова эти клубки, берут и идут снова, снуют.. <МВ А когда можно, когда нельзя?> Ну так я тебе говорю, что когда только нельзя. Снова нельзя в первый.. между праздниками не снуют, и в первую неделю поста, ну и так вот как пятница, ну например пятница там какая-нибудь перед.. праздником там *Стрiтiнiя* зимой, *Три сятi*, перед этими, эта великая пятница, и уже в эту пятницу не идут снова. <МВ А в воскресенье?> Ты что! У нас никогда не работают в воскресенье, и теперь. И чтобы.. в праздник и в воскресенье.. в воскресенье никогда не работали. Ну и.. а в такие дни, в понедельник, вторник, такие, четверг.. <МВ А на постные дни?> Среда, пятница? Можно.. так можно.. можно. Ну и идут и снуют, потом это уже сколько.. некоторые сновали около дома, а кое-где были *сновальниці* крученые в доме, и уже оснуют себе там сколько стен, две стены, или три стены, да две-три не сновали – четыре, пять, семь. Сколько.. уже оснует, сколько у нее пряжи есть, и на сколько этого хватит, и чтобы ткать было у нее ниток, и оснует себе. Потом это собирает, из.. из этого, из *сновальниц*, и такой моток, такое как моток соберет, так хорошо сложит, так себе сложит и так.. в сумку

ta ták sǒbi prǎmése dǒmú, pokláde obó toťo ne.. dǛž' d'ítu ni po.. vat' samá obw dǛs' ne.. obw s'a toťo ni poplǛlo, ták toťo vážno stojít. <МВ А ничего не делали, чтоб она была твердая? Та мощная? Не садились, не били?> N'é. N'é.

или.. или в какой мешочек, и так себе принесет домой, положит, чтобы это не.. дети где не.. или сама чтобы где не.. чтобы это не запуталось, так это осторожно лежит. <МВ А ничего не делали, чтоб она была твердая? И крепкая? Не садились, не били?> Нет. Нет.

Тканье

A dále jak uže xǒt'at tkáti, ta nesút s'a do xǒš krósna, zanésut s'a, napaníjut s'a krósna, ták jak májud bóti, beré s'a toťa pr'áža, i.. na..t'íyat s'a na vorotílo, tám s'a fájno c'ipkátu objáže na zádnomu vǒrǒtíl'i, ták po.. řosnujé s'a řopüt toťo, ják máje xodítu, obw túj dǒbre řossuváti, navívájut na vorotílo, kladút c'ipkǒ, obw s'a nitkǒ ni ssuváli, obw s'a ni potoločítu u vǒrǒtíl'i, kladút s'a c'ipkǒ, návje s'a vorotílo.. <МВ А ципок это такая палочка тонкая?> Návje s'a vorotílo. Ta jak uže s'a zǒvje ws'á toťa pr'áža na vorotílo, toydǒ.. na tím, na vǒrǒtíl'i jé túj izbǒku taká řǒlǒwka, na túj řǒlǒwc'i návskrüs'.. na.. d'iročkǒ jé ták čotǒři proverčéno, s'ák taj s'ák. Ta kladé s'a pripuščálnik u toťu d'írku; pripuščálnik s'a zapínat túj na krósnač jé takǒje.. dágde bólo, w dákoyo liš mǒtuzína zajázana, u dákotroyo bów takǒj čǐp.. prikrut.. priverčénǒj, ta na toť šče čǐp kla.. na toť čǐp toťu bótu kláti. Totó.. obw deržálo. A túj s'a kladút níčilnic'i, ta nabírat s'a toťa pr'áža, fájno tám za toťm činóm, bo kolí s'a snujé ta rǒbit s'a čín, ta za toťm činóm navódit s'a.. nabírájut s'a nitkǒ w níčilnic'i, a ják s'a nabére w níčilnic'i, toydǒ nabírájut u bérdo – takǒje bérdo, tkáti, toydǒ naberájut u bérdo, beré s'a u káždu trüs'c' nítká, obw s'a ni propusítu. Bo ják-řes' jednú

А дальше уже когда хотят ткать, вносят кросна в дом, вносят, приготовят кросна, так, как надо, берется эта пряжа, и.. натягивается на *воротило*, там хорошо *цпками* обвяжут на заднем воротиле, так.. пошнуют под это, как должно ходить, чтобы тут хорошо разделить, навивают на *воротило*, кладут *цпкы*, чтобы нитки не сходились, чтобы не спутались в *воротиле*, кладутся *цпкы*, навивается *воротило*.. <МВ А *цпнок* это такая палочка тонкая?> Навивается *воротило*. И как уже навьется вся эта пряжа на *воротило*, тогда.. на этом на *воротиле* есть тут *сбоку* такая головка, на этой головке *насквозь*.. дырочки есть, так четыре проверчено, так и так. И кладется *припуцáлник* [*припуцати* 'ослаблять нитки основы'] в эту дырку; *припуцáлник* задевается – тут на *кроснах* есть такое.. кое-где было, у некоторых лишь *веревочка* завязана, а у некоторых была такая *затычка*.. *прикрученная*, и на эту еще *затычку*.. на эту *затычку* *клали* эту палку. Это чтобы держало. А тут *кладутся* *ничилници* [ниты], и набирается эта пряжа, хорошо там за этим *чином*, потому что когда *снуют*, делают *чин*, и за этим *чином* *наводится*.. набираются нитки в *ничилници*, а когда наберется в *ничилници*, тогда *набирают* в *бердо* – такое *бердо*, чтобы ткать, тогда *набирают* в *бердо*, берется в каждую *трюсць* [букв. "грозть"]

propustila, ta ttó uže tám d'irávoje, ta kážut star'í – ws'c'ála-s' s'a. Jak jednú propustila trús'c', "us'c'ála-s' s'a". "Us'c'ála-s' s'a", kaže, jak propustila. Ta beré s'a w káždu. Nó a dále bérdo kladé s'a na.. tújkw spéredu kladé s'a ođnóručka, a w ođnóručku zakláduje s'a bérdo. Taká ođnóručka, šo wže tóom s'a bjé. A níčilnic'i jážut s'a.. – zakl'učí. Do.. – ВЦ Пóножі. АЦ Агá, dо póножі. – Нíчilnic'i jážut s'a dо póножі, a póноžamu.. dоs'íyaš noyámu, ta níčilnic'i xóđ'at yor'í-dólí. Síw noyów dоs'ányeš.. prítisneš – püđójde tudó, ta ták meži ntkámu, meži níčilnic'amu, bo beré s'a 1 w toťú, 1 w toťú, ta róbit s'a z'íw. Ta tudó s'a.. navívat s'a nitók, iz drúyoyo klúpka navívat s'a na c'íwku. A jé takój.. čówník. čówník, ta kladé s'a.. tám na čówník kladé s'a flúdik nat'íyat s'a, tót.. prútk, flúdik s'a klíče. Na flúdik nat'íyat s'a c'íwka, taj tčéš. U tód z'íw méčeš s'udó-tudó ta tčéš užé. Perebiraš noyámu, obó ti s'a wsé.. ták robilo. Та.. ta tčéš užé. Tóom pribívaš, nítkow wsé pribívaš, ta ták s'a tčé, ta pólúčit s'a polotmó. A jak útkala-s' us'ó, užé-s' dütkála, dütkála-s' pów-nüs'c'u, wúbrala-s'.. vorotílo is.. tám užé yét is krósen, ta jdé tám išče ták pōza-rúbovano je, ta ták s'a kladé, kladé, kladé, yéd dok ni dújje do níčilnic'. Jag düjšló do níčilnic' – to toydó rozjázuje s'a wže, jak s'a wže ni móš nič tkáti, užé liš ostálo s'a málo nitók.

Гадание о поле будущего младенца

Toydó s'a rozjázuje, 1 tód zádnoj c'ipók, šo máj zádnoj bów prijázanowj u ntkáx, obow mícno bólo, obó s'a ni krutílo, pri-

нитка, чтобы не пропустить. Потому что если пропустишь одну, то это уже там дырявое, и говорят старшие – "ты обоссалась". Если одну пропустила *трюсы* – "обоссалась". "Обоссалась ты", говорят, когда пропустила. И берется в каждую. Ну а потом бердо кладется на.. здесь спереди кладется *одноручка*, а в *одноручку* закладывается бердо. Такая *одноручка*, чем бьют. А *ничилници* привязываются.. выключи. К.. {ВЦ *Поножи*.} Ага, к *поножи*. *Ничилници* привязываются к *поножи*, а *поножами*.. достаешь ногами, и *ничилници* ходят вверх-вниз. Этой ногой достаешь.. нажимаешь – подойдет туда, и так между нитками, между *ничилницами*, там берется и в эту, и в эту, и делается *зів* [промежуток между нитками основы]. И туда.. навиваются нитки, из другого клубка навиваются на *цівку*. А есть такой.. *чóвник*, *човник*, и кладется.. там на *човник* кладется *флудик* надевается, тот.. прутик, *флудик* называется. На *флудик* надевается *цівка*, и ткешь. В этот *зів* двигаешь туда-сюда и ткешь уже. Перебираешь ногами, чтобы у тебя всё.. так делалось. И.. и ткешь уже. Этим прибиваешь, ниткой все время прибиваешь, и так ткется, и получается полотно. А когда ты выткала всё, уже доткала, доткала полностью, вынимаешь воротило из.. там уже прочь из кросен, и идет там еще так подвернутое есть, и так кладется, кладется, кладется, до тех пор пока не дойдет до *ничилниц*. Как дошло до *ничилниц* – то тогда развязывают уже, когда уже нельзя ничего ткать, уже осталось мало ниток.

Тогда развязывают, и тот последний *ципок*, что самый последний был привязан в нитках [на конце], чтобы прочно было, чтобы

jázuješ, – ta tód zádnoj c'ipók ut'íyaš, ta berěš.. berěš c'ipók.. berěš c'ipók, aš xóčeš, jé w t'a dēs' ci znakóma, ci sus'ída, ci jakás' xot' kótra béremenna. Ta xóčež znátí ščo wna wródit. Ta tót c'ipók berěš u zúbw, s'ák, ta zažmúrís' s'a u xóží, ta jděš na dvúr. Iděš na dvúr, ta újšla-s' peret xóží, tak užé xóčeš, tudó s'a oberní peret xóží, kudó.. kudó t.. kudó tobí.. kudó xóčeš, tudó s'a oberní w kotrój búk, kudó mur'kúješ, ščo tkóz' budé jí. Ta pak tót c'ipók iz zubúw úberěš, taj náras podíviš. Ta koyó-s' uvid'ila, uvid'ila-z' žónú – uródid d'íwku, uvid'ila-s'.. čłqłwika ci d'it.. xlópcika, uródit xlópcika. Nó, sesé bóło s'akóje.

не закручивалось, привязываешь, – и этот последний *цiнок* вынимаешь, и берешь.. берешь *цiнок*.. берешь *цiнок*, если хочешь, есть у тебя где-то или знакомая, или соседка, или какая-нибудь любая беременная. И хочешь знать, кто у нее родится. И этот *цiнок* берешь в зубы, так, и зажмуришься в доме, и идешь на двор. Идешь на двор, и выходишь перед домом, так уже хочешь, туда обернись перед домом, куда.. куда хочешь, туда обернись в ту сторону, где думаешь, что кто-нибудь будет идти. И этот *цiнок* из зубов вынешь, и сразу посмотришь. И кого ты увидела, увидела ты женщину – родится девочка, увидела ты мужчину или мальчика – родится мальчик. Ну, это было такое.

Беление полотна

A dále.. zajšlá-s' do xóš, pritmájut.. poprí polotnó, obměče polotnó, obó s'a ni sópalo – kazáli, "obó s'a ni sópalo", obó s'a ni točtío, ci ják.. bis' tó rožumíla. Obó s'a ni sópalo, pritmájut, i totó nitkó zbirájut iz vorotíla, totó s'a klíkalo wr'íznikw. Totó.. takí nitočkó wže s'a wstajút nedówyi, ta tóm pak dáščo zašíváti, pošíváti, prišíváti, totó s'a pól'zúje na takóje dále. Nó. ta.. A totó polotnó dále – stojít, kolí wže xóče s'n'íy yónuti, s'ák u martú, ták šq wže dágde i kúpno, dágde šče s'n'íyu mnóyo jé, ta mócat u wódu, nesút.. takóje, užé s'akóje kłqłpn'ánoje, ci zí lénu, s takóyo ščós'. Nesút ta ros.. namočénoje, polotnó mókroje, ta roškót'at na s'n'ix, dé mnóyo s'n'íyu jé, ta roškót'at dqlü ws'óm s'n'íyom. Ta ták c'ilój dēn' stojít. Mókroje, ta sónce na n'óyo yr'íje – bo káže "bilit s'a". Ta wnó i spráwd'i bíloje s'a maj

А потом.. зашла в дом, подрезают.. у полотна, обмечут полотно, чтобы не сыпалось – говорят, "чтобы не сыпалось", чтобы не распускалось, или как.. чтобы ты поняла. Чтобы не сыпалось, подрезают, и эти нитки собирают из *воротила*, это называлось *вpízники*. Это.. такие ниточки уже остаются короткие, и этим потом что-нибудь зашивать, шить, пришивать, это используется для такого потом. Ну. И.. а это полотно потом.. лежит, когда уже снег начинает таять, так в марте, так что уже кое-где и проталина, кое-где еще снегу есть много, и мочат в воде, несут.. такое, уже такое конопляное, или из льна, из такого чего-нибудь. Несут и.. намоченное, полотно мокрое, и раскатывают на снегу, где много есть снегу, и раскатывают по всему снегу. И так целый день лежит. Мокрое, и солнце на него светит – говорят "белится". И оно и вправду белее делается. Ну и некоторые белят

učínt. Nó ta dátko bilít na obá bókø, obø bólo odnákoje, jak na viláx – dawnó viláx.. tkáli viláx dawnó. Nó ta jak na viláx, ta bil'át na obá bókø, obø bólo bíloje. Nó a ják na tájstru, na ščòs' takóje, ta káže – z jedného boku dósta, a w spòdú naj bdé j takóje, ta liš tojðó na odén búk kladút. Vat' obó viláx maj dobre šíti, ta liš málo véržut ta na odén búk, obø bólo, káže, na.. obø vítko, dé nárubø, dé nálice, bo z jedného boku maj bíloje.

с двух сторон, чтобы было одинаковое, как на покрывало – раньше покрывало.. ткали покрывала раньше. Ну и если на покрывало, то белят с обеих сторон, чтобы было белое. Ну а если на сумку, на что-нибудь такое, то говорят – с одной стороны достаточно, а с изнанки пусть будет и такое, и тогда только на одну сторону кладут. Или чтобы покрывало лучше шить, то только немного кладут и на одну сторону, чтобы было, говорят.. чтобы было видно, где изнанка, где лицо, потому что с одной стороны белее.

Ткаческие орудия

[...] *Pripuččálnuk. Tót ščo dèržit vorotílo, ta obó s'a ni rozvílo, užé jak náwjut s'a na vorotílo.. totá pr'áža. <МТ А вюн с чего?> Bóta! ВЦ Bóta prósto. АЦ U kóyo š čóyo, pak prósto bóta. Aj u nás maj búl'š l'iščána s'udó taká bóta, ci dèš' motóčílno staróje zatéšut, ci.. a w kóyos' jé ščo spec'ijál'no wsé wodno stojít is krósnami. Dé stoját u t'a krósna, taj c'ipkó, takóje šo vorotílo navivátu, tám stojít i pripuččálnuk, i ws'ó totó stojít tám. <МТ И овюн один, так?> Odén. <МТ А якый товстый?> Nó. Pak.. nó o takóje. Jag yrabélnø. Jag yrabélnø, čút'-čút' maj tojstóje, bo yrabélnø bø s'a móže i wlomílo, kolí s'a tčé. Čút'-čút' maj tojstóje y rabélnø. Y i na yrab-l'ox totá.. [y rabél']. <МВ А на переднем воротиле нет такого?> Ščó? ВЦ N'é, na perédním n'ét. <МВ На переднем нет?> N'ét, na perédním n'é, na perédním vø-rot'íli obó deržálo ta kladút s'a ogníwci. Jé takóje drøwó, úrubano, ta s'ág d'irávoje. Ta totó tótm s'a krúut, a do.. túj do krósna prijázana taká dóška, taká dówyca, ta d'iročók na n'új mnóyo-mnóyo-mnóyo d'iročók,*

[...] *Pripuččálnuk. Tot, čo dèržit vorotílo, aby ne rozvílo, užé navjút na vorotílo.. etu prjazu. <МТ А он с чего?> Палка! {ВЦ Палка просто.} У кого с чего, или просто палка. Но у нас больше всего оrehовая здесь такая палка, или где ручку от мотыги старую затешут, или.. а у некоторых бывает, что специально всегда хранится вместе с кроснами. Где стоят у тебя кросна, и ципкы, такое что навивать воротило, там стоит и pripuččálnuk, и всё это стоит там. <МТ И он один, да?> Один. <МТ А насколько толстый?> Ну.. ну вот такой. Как ручка грабель. Как ручка грабель, чуть-чуть толще, потому что ручка грабель может быть и сломалась бы, когда ткется, чуть-чуть толще, чем ручка грабель, как на граблях эта.. грядка. <МВ А на переднем воротиле нет такого?> Что? {ВЦ Нет, на переднем нет.} <МВ На переднем нет?> Нет, на переднем нет, а на переднем воротиле, чтобы держалось, кладутся ogníwci. Есть такая деревяшка, вырубленная, и так с дыркой. И это там крутится, а.. здесь к кроснам привязана такая доска, такая длинная, и дырочек на ней много-мно-*

*ta útesanowj čópik, ta tqúú.. doščínu zad'íje s'a u toto ta liš pokládeš tuj čópik, ják ti túj šiwmúje obów ti túyo bóolo polotno. Ják zátu-
 γo xóčeš. Nó, sesé na perédnüm vorotíli bóolo. <МТ Як, огнивци кажут?> Oγníwci kazáli totó, ayá. Oγníwci, a dátqos' kazáw "d'ído ta bába". <МТ "Дідо та баба"?> Jó. Dátqos' kazáw, a sámó búl'se kazáli "oγníwci". Oγníwci, ták sámó búl'se kazáli.. [dágnena] čél'at' "oγníwci". Oγníwci, táy γi bω "woní". Oγníwci. <МТ А один?> Ábo totó dvóje tám do túyo jé. To totó bóolo nɪ odín, to bóolo.. oní.. totó.. totó takóje drōwó pɾəd'iráwleno, taj totá dóška z d'iročkámi, totó bóoli.. totó bes túyo nɪ móž bóolo, taj čópik tót – klásti w tqúú d'írku, obów s'a nɪ ssúnula dóška totá, nɪ wúsunu-
 la, nɪ wúrvala, obów s'a vorotílo nɪ rozvílo túj u [túbí] s polotnóm de tčéš. Nó ta totó bóolo oγníwci. <МТ То вони.> Woní. Nó ta woní. <МТ И "дідо та баба" то за ти огнивци?> Totó.. d'ído.. dátqos' kazáw "d'ído ta bába", abo totó r'ítko kazáli, sámó búl'se taj po právilu – "oγníwci" star'í kazáli.*

го-много дырочек, и вытесанная шпилька, и эта.. деревяшка задевается там и затыкается шпилька, как тебе тут нужно чтобы у тебя туго было полотно. Как туго хочешь. Ну, это на переднем воротиле было. <МТ Как, огнивци говорят?> Огнівци называли это, ага. Огнивци, а некоторые говорили "дед и баба". <МТ "Дед и баба"?> Да. Некоторые говорили, а больше всего говорили огнивци. Огнивци, так больше всего говорили раньше люди, огнивци. Огнивци, как бы "они". Огнівци. <МТ А один (как называется)?> Но там два для этого есть. Это было не один, это было.. они.. эти.. это такая деревяшка продырявленная, и это доска с дырочками, это были.. это без этого было нельзя, и шпилька эта – задевать в эту дырку, чтобы не сдвинулась эта доска. Не выдвинулась, не вырвалась, чтобы воротило не развилось тут в тубе с полотном, где ткешь. Ну и это было огнивци. <МТ Это они.> Они. Так они. <МТ И "дідо та баба" говорили о них?> Это.. некоторые говорили "дед и баба", но это редко говорили, больше всего и правильно – огнивци старые говорили.

Полазник при начале тканья

[...] *kolí načmájut krósna privívati, kolí s'a privívajut krósna, ta kážut maj dóbre jak príjde čqlōwík, do xóži, péršowj rás. Bo.. jak príjde žoná péršowj rás, ta kážut nedústatkō. A nedústatkō totó bóolo takóje šo nɪ stáne tqbí.. tka.. toγó, osnóva w t'a jé, aj toγó ščo tčéš. Nó. Potōkátu, tkan'á nɪ stáne, kazáli. <МВ Почему?> Pak prósto.. prósto taká bóla jakás' privóčka. A jak čqlōwík, ta kážut – nó jág dóbre, prijšōw čqlōwík, stáne.*

[...] когда начинают прививать кросна, когда прививаются кросна, говорят, что лучше, если придет мужчина в дом, первый раз. Потому что.. если придет женщина первый раз, то, говорят, [будут] *nedústatky* [недостаток]. А недостаток это было такое, что не хватит тебе.. того, основа у тебя есть, а того, что ткешь. Ну. Потыкать, тканья не хватит, говорили. <МВ Почему?> Ну просто.. просто такая была какая-то привычка. А если мужчина, то говорят – ну как хорошо, пришел мужчина, хватит.

[...] (š)čítajú. Jó. Ta nasnovála maj búl'š. Nasnovála môže vús'ím s'c'ín, a tréa jüj bólo liš s'ím. Bô súl'ko w néji bólo. Ta ni.. ni roščítála kúll'ko, ta..

[...] считают. Да. И насновала больше. Насновала, может, восемь стен, а нужно ей было только семь. Потому что столько у нее было. И не.. не рассчитала, сколько, и..

Обереги

<МВ Шчо треба казати, шоб не зурочити, не зглазити?> Ni znáju, mó ščós'.. tčeté mnóyo, i séji zímω Xrestína tkála, ščós' mó ni kazáli nič. <МВ А шчось не клали в кросна, шоб не сурочили..> Á, čellenmú dátko ščo jáže. Pak totó obó ne.. urókω, kážut, obó ni wpáli. Pak totó dátko jáže málo čellénoyi nítkω, ci čellénoyo pándlika, ščós' takóyo. Abo totó ne.. Totó r'ítko tkó takóje on' dítvi, u nás totó.. <МВ А куда эту черленую нитку?> Pag dēs' xqđ' dé. Nó pak.. pak totó j na kōřōwu jážut, na xvúst prijážut, vat' na.. kōľkúil na kōřōwi, na řet'az'i jüj málo óde čellénoyo prijážut. <МВ А так на кросна не вяжут?> Pak xobá kolí žéřyu.. žéřyu tčút, ta dēs' pándlikω prósto vál'at s'a kolo krósen čerlénōj, tákōj ták, šo viüt'r'ála-s' takójj velíkōj, ta wžé vún tobí neyóžōj, ta tám s'a ták i wstáw dēs' tudó, ta xobá liš totó, a ták ni.. já ni znáju. Móže.. móže dēs' i kláli, no já totó ni.. Já totó ni znáju.

<МВ Что нужно говорить, чтобы не сглазить?> Не знаю, мы что-то.. ткем много, и этой зимой Хрестина ткала, что-то мы не говорили ничего. <МВ А не клали что-нибудь в кросна, чтобы не сглазили?> А, красным некоторые повязывают. Но это чтобы не.. урокы, говорят, чтобы не упали [чтобы не пристал глаз]. И некоторые повязывают немножко красной нитки, или красной ленточки, что-нибудь такого. Но это не.. это редко кто так за этим следит, у нас это.. <МВ А куда эту красную нитку?> Да куда хочешь. Ну.. ну это и на корову привязывают, на хвост привязывают, или.. на колокольчик на корове, на цепь ей немного там красного привяжут. <МВ А так на кросна не привязывают?> Разве что когда джергу [толстое покрывало, коврик] ткут, то бывает ленточки просто падают около кросен, красная, так, что ты отрезала такую большую, и уже она тебе не подходит, и там так и остался где-то, то разве что это, а так не.. я не знаю. Может.. может где и клали, но я этого не.. Я этого не знаю.

Укрепление ткацкого стана

[...] N'é. Püt krósna ontám.. Püt krósna ontám s'a pribivála.. lác'ka pribivájud, bo j malójj Xrestínin séji zímω pribiv baw.. obó znáješ jak tčéš, ta obó za tobōw krósna s'a ni súnuli, aj obó túyo stojáli ták, ta pribjut takú na mōs'c'i lác'ku. No a dawnó s'a

[...] Нет. Под кросна там.. Под кросна там прибивали.. планку прибивали, это и малой Хрестинин этой зимой прибил.. чтобы, знаешь, когда ткешь, чтобы за тобой кросна не двигались, а чтобы крепко так стояли, то прибивают такую на полу планку. Ну а раньше,

móže i ni súnuli, kolí bóla šče zml'á, dawnó, dawnó, kolí mósta w xóž'i ni bólo dawnó, dawnóm dawnó, aj liš totó, zml'á bóla. A tǫpér' na mós'c'i, a šče múst.. u kóyo polagóvanǫj ták čítavo, ta ták s'a súné. Xrestína navéla krósna, ta totó ták, ta pak malój zad'ǫw s'a tám ta pribíw jǫj lác'ku, ta ták i stojála, tǫtú lác'ku sme vǫdorválí ta ták is tómu gǫvǫzdamu pokláli sme tám za xóžǫw u kúču, u drǫvǫt'n'u, gǫ mó kázeme, bo oná s'a šče ladíla tkátu, aj no totó ščǫs' u l'ít'i n'íkoli, ta bdé tkátu ni znáju kolí.

может быть, они и не двигались, когда была еще земля, давно, давно, когда пола в доме не было раньше, давным-давно, а только это, земля была. А теперь на полу, а еще полы.. у кого полированный так сильно, то так двигаются. Хрестина поставила кросна, и так, а малой споткнулся там – и прибил ей планку, и так и была, эту планку мы оторвали и так с этими гвоздями положили там за дом в сарае, в *дрывóтню* [дровяник], как мы говорим, потому что она еще собиралась ткать, но летом что-то некогда, и будет ткать не знаю когда.

Запрет оставлять на лето недотканые кросна во избежание засухи

[...] *pǫd osnǫvǫw ni.. u nás ni lišájut, xǫbá bǫ ščǫs'.. já ni znáju, jág bǫ totó bǫlo, a ni lišájut ná nǫč. Bo prósto.. já ni znáju, ǫza čǫyo, vát' obǫ s'a ni zorváló, var' ščǫs'.. A kolí ičút, ta jág bǫ ti ni stálo.. tkan'á, wže tó.. tkan'á jag bǫ ni stálo, ta u mártu mís'ac'u jag bǫ..s' dǫtkála krósna, ta ni stálo ti tkan'á, a tǫ skrútila vorotílo z níčlǫnic'amu, ta dǫs' poklála náj stojít, ta dǫs' kolí.. [da] já dǫparíju, ta.. tǫydǫ dǫitčú. Ta s'ák u l'ít'i kázut dǫžžú za totó nijé. <МВ Что незаконченные кросна?> ščo neza.. martǫví, kázut, biz'ǫwno w jakǫjis' martǫví krósna, ta dǫžžú nijé. Nó ta totó jag bǫ znátu, w kóyo nijé, napríklat tǫ.. tǫ nǫd[o]tkála, ta poklála-s'. A já bǫm znála šo tǫ nedǫtkála, ta já bǫm upǫwíla šče kǫmús', ščo w tǫji nedǫtkan'i krósna. Ta trǫba brátu, totó.. tǫ bis' ni pozvólila, abo w sílu bǫ wz'álí – liš tǫpér' totó w sílu nǫ jǫúd brátu, – ta ponéstí u dǫwǫjat' kǫwǫníc' ta namočítí vorotílo ta pǫjde dǫšč. <МТ То намочить и вернуть на место?>*

[...] Под основой не.. у нас не оставляют, разве что.. я не знаю, как бы это было, а не оставляют на ночь. Потому что просто.. я не знаю, из-за чего, или чтобы не сорвалось, или.. А когда ткут, и если бы тебе не хватило.. тканья, уже.. тканья если бы не хватило, и в марте месяце если бы ты доткала кросна, и не хватило тебе тканья, а ты скрутила *воротило* с *ничелницами*, и куда-нибудь положила, пусть лежит, и когда я приготовлю [недостающее], тогда дотку. И так летом, говорят, дождя из-за этого нет. <МВ Что незаконченные кросна?> Что.. *мартовье*, говорят, наверно у кого-нибудь *мартовые кросна*, и дождя нет. Ну а это как знать, у кого нет, например, ты.. ты недоткала, и положила. А я бы знала, что ты недоткала, и я бы сказала еще кому-то, что "у той недотканые кросна". И надо брать, это.. ты бы не позволила, но насильно бы взяли – но теперь это насильно не идут брать, – и понести в девять источников и намочить воротило, и пойдет дождь. <МТ Намочить и вер-

Us'ó namočítu, i pr'ážu. Vorotilo s tów pr'ážow, no ábo totó bō níkótra ni dála, bo tó bō dále potúrúplexo. <МВ А там уже накручено.> A totó nakrúčeno, ta ták šo obó dále ni perekrúčovati nánovo, ta ták uz'.. dákotra potíxn'kō obó nitkó ni znáw, ta potíxn'kō uz'mé totó, ta skrúttit, iz níčlinc'ami ws'ó rázom taj iz bérdom, obó ni perebrátu, ta dēs' poklála dēs' u takóje místico, obō móšči ni pojíli. <МВ То с кросен снимают?> Is krósen s'a vorotíla poznímájut. Nó ta totó ponése s'a ta potíxō pokláde, a jak u néji totó búde, to doróbit, jak u néji búde tkan'á. Nó ta kážut ščo za tó dále w l'ít'i dožžú njé. <МТ Но та юй бы тоже треба было дожджу?> Pak i júj bō tréba, ajbo wna [... (брак записи)]

[...] *Nó abo i ni nesút, bo ni xó'at. Liš kážut, šo tág bō tréba. A ja ni znáju, ci môže krác'kō dále i ponésut potíxō, obó nitkó ni znáw. <МТ А вона сама шчо, а як...> Pag dütkáti n'é, bo.. w néji n'íčim dütkáti, a liš ponésti ta dēs' u kōrnici.. pag znáješ jakóje to kōrníc'a? <МТ Вона сама може?> Móže samá, potíxēn'kō dēs' u večēr'i namočítu, obó nitkó ni znáw, taj i ws'ó. <МТ А у які кырници, у...?> No pak ónde kōrníc'a w nas jé, vad' dēs' xqd' dé kōrníc'a jé dis'.. dé vodó.. ci dé beréš vodó vidróm, ci dēs' môže liš malá kōrníc'a, ščo liš koróva z néji pjé, ci dēs' môže pótük.. <МТ Да, тото все равно?> Jó. Pótük u nás kážut. Ci zvórma, ci ščós' takóje. Ws'ó rownó, dé bō ni bólo, namočítu.*

[...] *<МВ А на праздики?> Nó pak a na práznikō strml'át s'a áž bō w noč' tkála, ta dütkáti, obó s'a ni wstaváli. Pak prósto obó ni bóli, á ja znáju. Pak.. –zakl'učí. [...]*

нуть на место?> Всё намочить, и пряжу. Воротило с этой пряжей, но это бы никто не дал, потому что это бы потом погнило. <МВ А там уже накручено.> А это накручено, и так чтобы потом не перекручивать заново, то так.. некоторые потихоньку, чтобы никто не знал, потихоньку возьмет это, и скрутит, и с ничелницами все вместе и с бердом, чтобы не перебирать, и где-нибудь положит в такое место, чтобы мыши не поели. <МВ Это с кросен снимают?> С кросен снимаются воротила. Ну а это понесет и потихоньку положит, и когда у нее это будет, то доделает, когда у нее будет ткань. Ну и говорят, что от этого потом летом дождя нету. <МТ Ну а ей тоже бы нужен был дождь?> Ну и ей нужен, но она [...]

[...] *Ну или и не несут, не хотят. Говорят только, что так бы надо. А я не знаю, может быть, украдкой потом и понесут потихоньку, чтобы никто не знал. <МТ А она сама что, а если...> Так доткать нет, потому что.. у нее нечем доткать, а только понести и где-то в источник.. ты знаешь, что такое кырница? <МТ Она сама может?> Может сама, потихоньку как-нибудь вечером намочить, чтобы никто не знал, и всё. <МТ А в какие источники?> Ну вон там источник у нас есть, или где-нибудь где угодно, где есть источник где-то.. где воды.. или где берешь воды ведром, или где, может, только маленький источник, что только корова из него пьет, или где, может, ручей.. <МТ Это все равно?> Да. Пóтук [ручей] у нас говорят. Или ключ, или что-то такое. Всё равно, где угодно, намочить.*

[...] *<МВ А на праздики?> Ну а на праздики стремятся, хоть бы даже ночью ткала, но доткать, чтобы не оставались [кросна]. Ну просто чтобы их не было, я не знаю.*

<МТ Звої кажут?> Zvojí. Pag zvúj no útkala, ta zvúj, iskrútila u zvúj, ta poklála na škáf.

Ну.. выключи. [...] <МТ Звої говорят?> Звої. Ну звою выткала, это звою, скрутила в звою и положила на шкаф.

Ткаческие термины

<МВ Как называются остатки кудели на прялке, то что прядешь-прядешь, а остатки останутся? Или мычка останется? [...] Как прялка называется?> Kudél'a. Kudél'a, a na kudéli jak s'a ostajé liš málo, ta káže u věčér'i – náj užé sesé dopr'ádu, bo wžé obó s'a borodá.. Pak užé totó káže totó, obó s'a s'a borodá ni wstavála. Ta wžé totó spr'áde ws'ó. No ják liš máln'ko tóyo je, no áš je mnóyo, ta wstajé s'a i nazáwt-
<МВ А как называется вот это, что привязывается на кудели?> Pak.. na kudéli, pak mótuzína. Mótuzínow prijázuješ, pak ta ščo prijázuješ, ci prijázuješ sobí vównu, ci povismo. Já wže ni znáju.. <МВ повисмо.> [Kój] is kónópil' ta povismo, a xot' vównu, jak ščó's' vównu pr'adéš, ščo pri.. taj ták s'a i klíče. Ci povismo, ci vówna, užé ščó-s' sobí privíla. Privívajú na kudél'u.

<МВ Как называются остатки кудели на прялке, то что прядешь-прядешь, а остатки останутся? Или мычка останется? [...] Как прялка называется?> Кудэля. Куделя, а на кудели если остается немножко, то говорят вечером – дай уже я это допряду, чтобы уже борода.. Ну уже говорят это, чтобы борода не оставалась. И уже это допрядет все. Ну если только немножко того есть, а если много, то остается и назавтра. <МВ А как называется вот это, что привязывается на кудели?> Ну.. на кудели, так веревочка. Веревочкой привяжешь, и что привязываешь – или привязываешь себе шерсть, или повисмо. Я уже не знаю.. <МВ Повисмо.> Может, из конопли – это повисмо, а хоть шерсть, если шерсть прядешь, что при.. так и называется. Или повисмо, или шерсть, уже что ты себе привила. Прививают на куделю.

Супрядки

<МВ А если девушка возьмет на вечерки мало пряжи, возьмет и.. недостанет.> Ta ispr'áde. <МВ Да, и спрядет. Ее не дразнили, что она мало взяла?> N'é. Pak totó príjdu xlópc'i dawnó, ta.. aš i málo wz'ála, taj totó ni popr'áde, vat' ni.. vat' klúbok ni úplete, bo ni dájut! Xlópc'i prikázujut, ta.. ta.. ta ni dájut pr'ástu, bo obó.. obó d'iwkó ws'é, obó maj dówoyo xodíla s tów robótow. Ta tág bə s'a zmayála,

<МВ А если девушка возьмет на вечерки мало пряжи, возьмет и.. недостанет.> То спрядет. <МВ Да, и спрядет. Ее не дразнили, что она мало взяла?> Нет. Так это придут хлопцы давно, и.. если и мало взяла, и того не спрядет, или не.. или клубок не наматает, потому что не дают! Хлопцы говорят, и.. и не дают прясть, чтобы.. чтобы девушки все время, чтобы подольше ходила с этой работой. А если бы старалась, то сле-

ta porobila bō, a š čim bō dále čeres tōž-
dm' prijšlá, n'í š čim! Náj bō xodíla c'ílož
Pillpovec'. <МВ А как играли на вечер-
ках? Какие игры были на прядках?> *No
pak veret.. pr'adé.. d'íwka, ták ruków
pr'áli, bo tųpér' pr'alkó súť takí ws'áki. A
dawnó koli pr'ála ruków, ta pr'adé ta na-
róčno ligin' ji istúsne vereténo, obó wpało.
Pr'adéš, ta stúsne vereténo, a vereténo
wpađe, a ligin' uxópit ta ni dájé, aj tréba
poc'ul'ováti yo. Aš n'é, ta ni predás'c'
vereténo. A xot' káže "s'píváj". Nó pak a
jakás'.. jakás' pr'okl'áta bdé i s'píváti, a
jakáz' blayá yan'bít s'a. Nó ta znáješ
kúl'ko užé wúsid'at ta prikázujut užé, ta tót
vereténo ni dájé. A jé takój, šo j dqmú
wz'mé ta ponése, a dále drúyoy věčür
primése! [...]*

<МТ Стуснути кажут?> *Pak kōné ták
málo, ta káže stúsnuw vereténo. Vat' sa-
móje, pag bōwáje šo j samóje upáde. {ВЦ
Jak pównoje.} АЦ Jak pównoje vereténo,
ta šós' pr'adé, ta šós' prikázuje, ta jakós'
onó.. pr'adéš vereténo, ta wúpađe jakós'
nenárokot. [брак записи] .. úpálo, bo vún
uxópit ta ni dájé, káže s'píváj, vat'
poc'ul'új yo, vat'.. nó. Kotr'í jaktz' dvóje
znakómi, napríklat, já ligin', a tó d'íwka,
ta mó znakómi, ta já xóču obís' n'a..
poc'ul'ovála. Та.. vat' ligin' d'íwku xóče
poc'ul'ováti, ta n'í bōti wná joyó c'ul'úje,
ta pričímť s'a, ta wže s'a oní poc'ul'újut!*

[...] *nó pak na vičürnic'ax liš ták, šós'
prikázujut, s'mijút s'a, ta liš s'akóje. Vat'..
áš pleté d'íwka, ta klúbok vüđ něju wüz'mé
ta dēržit. Jakójs' dēržit čésno, ta klúbok s'a
roškrúčuje, ta ják oná pléte, ták roškrúčuje,
a jakójs' mít ta ni púšcat. Klúbok. <МВ А
когда палили кудели?> Ё? <МВ Когда*

лала бы работу, а с чем бы потом через не-
делю пришла, не с чем! Пусть бы ходила
весь *Пилиповець*. <МВ А как играли на ве-
черках? Какие игры были на прядках?> Ну
верет.. Прядет.. девушка, так рукой пряли,
это теперь прялки такие всякие. А раньше,
когда пряла рукой, то прядет и нарочно па-
рень ей толкнет веретено, чтобы упало.
Прядешь, и толкнет веретено, а веретено
упадет, а парень схватит и не дает, пока не
поцелуешь его. Если нет, то не отдаст вере-
тено. А или говорит "пой". Ну а какая-ни-
будь.. какая-нибудь бедовая станет и петь, а
какая-нибудь скромная стыдится. Ну и зна-
ешь, сколько уже высидят и разговаривают,
а тот веретено не дает. А бывает такой, что
и домой возьмет и унесет, а потом на следу-
ющий вечер принесет! [...]

<МТ Стуснути *говорят*?> Ну двинет так
немножко, говорят, *стуснул* веретено. Или
само, ну бывает что и само упадет. {ВЦ:
Когда полное.} Когда полное веретено, и
как-то прядет, и о чем-нибудь разговарива-
ет, то как-то оно.. прядешь веретено, и упа-
дет как-то ненароком. [...] упало, а он схва-
тит и не дает, говорит – пой, или поцелуй
его, или.. Ну. Которые какие-нибудь двое
знакомые, например, я парень, а ты девуш-
ка, и мы знакомы, и я хочу, чтобы ты меня..
поцеловала. И.. Или парень девушку хочет
поцеловать, то как будто она его целует,
притворится, и уже они поцелуются!

[...] Ну на вечерницах только так, о чем-
нибудь разговаривают, смеются, только так.
Или.. если вяжет девушка, то клубок у нее
возьмет и держит. Один держит честно, и клу-
бок раскручивается, и как она вяжет, так (он)
раскручивает, а другой схватит и не пускает.
Клубок. <МВ А когда палили кудели?> А?

палили?> *Koyó?* <МВ Кудели. Так не играла, парни не спаливали?> *Xwabá tkós'.. A ták ni palíli, n'é. Xwabá tkós' na zbwót. Nó a ták ni bwáváto, totó ščo ščós'..* <МТ А шчо то "на збыт"?> *No pak.. nó, ščós'-iz' za jakóyos' kazála, vat' svátaw t'a ta ni pūšlá-z' za n'óyo, vat'.. vát'-is'.. kazála, ščo s'akój-takój, vat' ščós'.. nó. Na.. na zbwót ščós', a.. totó ták nijé, ščobó ščós'.* <МТ То як бы вюдомстит?> *Vūd.. jó, jó.* <МТ То кажут "на збыт"?> *Jó, "na zbwót".* ВЦ *Vüdomstíw s'a.*

<МВ *Когда палили?*> Кого? <МВ *Кудели. Так не играла, парни не спаливали?*> Разве что кто-нибудь.. А так не палили, нет. Разве что кто-нибудь *на збыт*. Ну а так не бывало, чтобы.. <МТ *А шчо то "на збыт"?*> Ну.. ну, что-то ты про кого-то говорила, или сватал тебя, а ты не пошла за него, или.. или ты.. говорила, что такой-сякой, или что-то.. ну. *На.. на збыт* как-то, а.. это так не бывает, чтобы что-то. <МТ *Это как бы отомстит?*> От.. да, да. <МТ *Это говорят "на збыт"?*> Да, *на збыт*. ВЦ *Отomстил*.

Запрет отдавать что-либо из дома в день отела коровы

[...] *ni móže.. ni móžu já sesé, káže, navésti, obó sesé ijšló táy yi tréba, ščós' káže ják mi totó.. pa s'ák i káže, šo ni jde.* <МВ А что тогда треба робити?> *Nó pak pop.. tám ci w níčilnic'ax ščós' pə..pūd-jázuje, ci popústít, ci..* <МВ Мени такого шчось... якісь таки ворожки..> ВЦ *A móže totó..* [...] АЦ *Á totó.. kolí.. totó pūd-máščovalí dawnó takóje, jó, kəlopn'ánoje, jak ni.. z'íw ni wstajé, bo pelexátít s'a nítka, jak níčilnic'amu, ta pūdmáščovalí lénom, ci jakóməš' čiróm varíli ta pūdmáščovalí, ta dále totó pūtsúšujut, obó totó ijšló.* <МВ А так чтоб мужскими штанами.. [...] а веретено?> *Móš..* <МВ В любой день?> *N'é, u pjátnic'u.. u velíku ni dajút. Xət' ščo s xəži ni dajút, né liš, aj xət' ščo. Jakás' pjátnic'a peret čóyos', vat'..* <МТ Перет сята?> *Peret s'áta, jó.* ВЦ *Vat' koróva wtélit s'a..* АЦ *Vat' koróva kolí s'a wtélit, vüc'a s'a wkótít. Ta toydó vopšé s xəži níč s'a ni dajé, níč!* <МТ То оден день тот?> *Tót jedén dən', napríklat u méne s'a nóon'i ráno koróva wtélila, já*

[...] не может.. не могу я это, говорят, навести, чтобы это шло так, как надо, что-то, говорят, как мне это.. ну так и говорят, что не идет. <МВ *А что тогда нужно делать?*> Ну.. там или в нитах что-то по.. подвяжет, или ослабит, или.. <МВ *Мне такого чего-нибудь.. какие-нибудь "ворожки"..*> {ВЦ А может это..} А это.. когда.. это подмазывали давно такое, да, конопляное, когда не.. *зев "не встает" (?)*, потому что махрится нитка, когда нитами, то подмазывали льном, или каким-нибудь варевом варили и подмазывали, и потом это подсушивают, чтобы оно шло. [С мужскими штанами не ворожили.] <МВ *Можно ли давать займы*> *веретено?*> Можно. <МВ *В любой день?*> Нет, в пятницу в великую не дают. Что угодно из дома не дают, не только [веретено], а что угодно. Какая-нибудь пятница перед чем-нибудь.. или.. <МТ *Перед праздником?*> Перед праздником, да. {ВЦ Или корова отелится..} Или корова когда отелится, овца окотится. То тогда вообще из дома ничего не дается, ничего! <МТ *Это в один этот день?*> Этот один день, например у меня се-

tóbi ni dám nič, obów tóv vüð méne ponésła. Nič, tákoj nič s'a ni dajé. Šós' ták jé. Vat' vüc'á s'a wkotíła. Sis'í dví réči, vüc'á abo koróva. <МВ А что кажут, почему?> Bo kážut, koróva búde bíti, vat' til'á ni bdé l'ubíti, vat' vüc'á ni bdé jáyn'a xót'iti, vat'.. ni bdé vüc'á [ja] jáyn'ati stojáti, obów ssálo. Pozat tóyo n'ibwoti. <МТ А як коза?> Nó pak taj kozá. <МВ А когда дают бердо, его нужно оборачивать? [...] в другое село?> Nesút i w drúyoje seló, nesút i čeres pótük, nesút ták nezavítoje, a prósto w ruc'í vüz'mé ta ponése táj. <МВ Это ничем не страшно?> Já níkóli ni vížu bw dátko.. čímqs'.. ščós'. <МВ А возвращать как нужно?> Nó pak ják-is' útkala sobí, užé ti ni tréba, ta wz'ála-s' ta ponésła táj, vútko.. do tóx. <МВ А не надо на нем оставлять ниток, ни.. завязывать?> [Нет.]

годня утром корова отелилась, я тебе не дам ничего, чтобы ты от меня унесла. Ничего, так ничего не дается, как-то так заведено. Или овца окотилась. Эти две вещи, овца или корова. <МВ А что говорят, почему?> Потому что, говорят, корова будет бить [ногой], или теленка не будет любить, или овца не будет ягненка хотеть, или.. не будет овца стоять при ягненке, чтобы сосал. Из-за этого вроде бы. <МТ А если коза?> Ну и коза. <МВ А когда дают бердо, его нужно оборачивать? [Можно ли отдавать] в другое село?> Несут и в соседнее село, несут и через речку, несут так необернутое, а просто в руку возьмет и понесет, и всё. <МВ Это ничем не страшно?> Я никогда не вижу, чтобы кто-нибудь.. чем-то.. что-то. <МВ А возвращать как нужно?> Ну так когда ты выткала себе, уже тебе не нужно, то взяла и понесла и всё.. откуда.. к тем. <МВ А не надо на нем оставлять ниток, завязывать?> [Нет.]

Использование костры

[...] *Dawnó paz'd'ír'om i jámu króli. <МТ Як то?> R'ípu w jámi. Nó napríklat na dvor'í w t'a, na.. úkorana jáma, na r'ípu, ta na zímu, vüð mörózu, tréba ji ščós'.. ta i jámu króli, a dátko takójj dák robíli iz paz'd'ír'a, wsé 'pswpáli paz'd'ír'om. A dátko palíw totó. <МТ Дах де?> Na jámi. Pak obów ne.. dósč.. táy yt.. króšu takú robíli, ta ták na jámu zrobíli, taj dátko s paz'd'ír'a robíw is tóyo paz'd'ír'a, bo totó téploje, toydów ni tréba mnóyo wkróvati jámu, bo totó tépla jáma, s paz'd'ír'a kážut izrobléna, tépla. Pak a dágde.. i spalíli, a dágde á ja znáju, dé d'íli. Pak totó wže dawnó.*

[...] Раньше кострой и яму покрывали. <МТ Как это?> Картошку в яме. Ну, например, на дворе у тебя, на.. выкопана яма для картошки, и на зиму, от мороза, нужно ее как-то.. и яму крыли, а некоторые такую крышу делали из костры, всё обсыпали кострой. А некоторые сжигали это [костру]. <МТ Крышу где?> На яме. Ну чтобы не.. дождь.. как бы.. крышу такую делали, и так над ямой делали, и некоторые делали из костры, потому что она теплая, тогда не нужно очень укрывать яму, потому что это теплая яма, из костры, говорят, сделана, теплая. Ну а где-то.. и сжигали, а где-то я не знаю, куда девали. Ну это уже давно.

«Чтобы не засыпать глаза умершим»; поминальные субботы

<МВ А не говорили, что это паздіря когда сыплется, что оно глаза засыпает умершим?> *Totó. u. já ni znáju za paz'd'ir'a uméršom, totó kolí umérlo ta do ýódu xóžu w nás ni más'c'at, a áš liš mú-saj mastítu, bə dúže s'a zakuríla, ta lišájut málo w kútax.. ne.. nedomáščujuť u kut'í, vat' qc'ák za pòs't'il'ow túj úlišiti, ws'ó ni pomastítu, ci za políc'ow.* <МВ В одном, или во всех кутах?> *É, pak móž uwo ws'óx, a móš.. tág dis', u i ođnúm. Nó.. ták lišájut. Vat' spúzu.. u velíku pjátnic'u vat' u subótu zadúšnu tóže ni nesút. I vopšé w subótu r'ítko tkó nesé.* <МТ Шчо?> *Spúzu, spúzu s fitóva. Na dvúr. Pozad uméršox ni nesút u subótu.* <МТ А чому позад умерших?> *Nó pak a táy ýi woná káe, šo móže óči zasópat, móže tkó znáje ščós'..* <МВ Это когда, это на поминальные вот эти дни?> *Ауá.* <МВ Или в течение года после смерти?> *Usé. Usé w subótu ni nesút.* <МТ Николи, ни в яку суботу?> *U subótu zadúšnu vopšče ni nesút, a w takú subótu nó, [y]dés' tkòs' móže zabúde s'a taj ponése, ábo sámó búl'se stríml'át s'a ni nesú.* <МТ А задушна субота то коли?> *Zadúšna subóta – pak totó kolí peret s'áta jakóyos' velíkojo, ta je taká subóta. Peret púščan'a velíkojo, ci.. tǵpér'kø búde ónde subóta zadúšna, kolí budé.. jag budé pered Bəyqoródc'i, ta dēs'.. pered ýlavos'ík, dále pered Mítr'a, pered Mixájl'a.. péret.. S'atóji nu'd'il'i totá subóta tóže zadúšna, péred Rüzdvá. Nó a w ýowín'a w velíkoje je níx tám maj búl's, zadúšnøx. Nó to za.. subóta, ta wtótu subótu w zadúšnu ta vopšče dúže sokóut s'a, spúza vopšé s'a s*

<МВ А не говорили, что эта костра когда сыплется, что она глаза засыпает умершим?> Это.. я не знаю про костру умершим, это когда человек умрет, то в течение года хату у нас не белят, а если уж нужно белять, потому что очень закопчилась, то оставляют немножко в углах.. не.. недобеливают в углу, ну так за кроватью здесь оставить, не добеливать всё, или за полкой. <МВ В одном, или во всех углах?> Ну, можно во всех, а можно.. так где-нибудь, и в одном. Ну.. так оставляют. Или золу.. в великую пятницу или в субботу задушную тоже не выносят. И вообще в субботу редко кто выносит. <МТ Что?> Золу, зола из плиты. На двор. Из-за умерших не выносят в субботу. <МТ А почему из-за умерших?> Ну так вот так как она говорит, что может глаза засыпать, может кто знает что.. <МВ Это когда, это на поминальные вот эти дни?> Ага. <МВ Или в течение года после смерти?> Всегда. Всегда в субботу не выносят. <МТ Никогда, ни в какую субботу?> В субботу задушную вообще не выносят, а в такую субботу ну, где-нибудь кто-нибудь, может, забудется и вынесет, но в основном стремятся не выносить. <МТ А задушная суббота это когда?> Задушная суббота – так это когда перед праздником каким-нибудь большим, то есть такая суббота. Перед *Луцанем* великим, или.. теперь будет там суббота задушная, когда будет.. когда будет перед *Богородицей*, и где-то.. перед *Главосеками*, потом перед *Мутря*, перед *Михайля*.. перед.. *Святой неделей* (Троицей) та суббота тоже задушная, перед Рождеством. Ну а в великий пост есть их там больше всего, задушных. Ну и за.. суббота, и в эту субботу задушную вообще очень оберегаются, зола

xóži ni nesé pozad mértvõx. <МТ А як точно кажут, бо..?> *Á-a jó, iščé s'ák u večér'i tóže s'a spúza s xóži ni nesé.* <МТ Як сонце зайде?> *Ajá, jak sónce zájde, tóže kážut, šo mértvõm óči zafúkujut.* *Za[v]úkujut s'a.* <МТ Что очи?> *Mérvõm óči zafúkuješ.* <МТ Зафук-?> *F-fú!* <МТ Зафукаеш?> *Zafúkaješ. Ni tréba mértvõm óči zafúkovati, ta ni nesé s'a.* <МВ Это тоже только в задушну суботу?> *N'é, vopščé u večér'i! Nó napríklat ni yorít oýén', bo pówñaj fitú spúzõ. Nó ta já bim trép'kõ ni wúbrala spúzu, ta ni nésla vón, bo toió.. pozad mértvõx, jak užé sónce zájde.* <МТ А ци мож убрати так, най стоит у хыжи?> *A já wz'mú drowó ta stínsnu u fitóvi tákoj tám táj, ta náj sobí tám stojít.* <МТ А то шо мастити, то тоже позад мертвых?> *Pak pozad mértvõx, jó, ni más'c'at.* <МТ А шчо кажут, бо шчо?> *Pak.. pozad mértvõx, pak a s'ák kážut, šobõ mu ni zamáščovati mértvõmu óči.* *Jak mástiš xóžu do ýõdu. Do ýõdu, líše do ýõdu ulíšti s'a w kut'í, a pover ýõda wžé móš.* <МТ Но кажут, шо лучше не мастити взагалі, так?> *Pak uzajal'í bõ tréa ni mastítu, no ábo jak músaj, ta kuríla s'a xóža ta músaj mastítu, bo w nás.. dñvi š, w oýén' s'a kladé w špór'i, ta [da] ják s'a zakúr'uje, ta tré bde mastítu. No ta músaj toydõ dis' ulíšti málo, obõ ws'ó ni.. ni pomastítu.*

[...] *u zadúšnu subõtu nesúd dášto do cérkve, pozad mértvõx. Vat' áš ni s'.. ni ponésla do cérkve, ta dëz' bídnõmu ščõs' ponésu, obõ s'a pomólílo. Vat' tkõz' do t'a prijšõw, ta posíluj ýo dáščo obõ iz'jív, pozad mértvõx.* <МТ То у задушну суботу?> *U zadúšnu subõtu, jó. Јо. Јój, káže,*

вообще из хаты не выносятся из-за мертвых. <МК А как точно говорят, потому что..?> – А-а да, еще так вечером тоже зола из хаты не выносятся. <МТ После захода солнца?> Ага, после захода солнца, тоже говорят, что мертвым глаза зафукают. Зафукиваются. <МТ Что глаза?> Мертвым глаза зафукиваются. <МТ Зафук-?> Ф-фу! <МТ Зафукаеш?> Зафукаеш. Нельзя мертвым глаза зафукивать, и поэтому не выносят. <МВ Это тоже только в задушную суботу?> Нет, вообще вечером! Ну, например, не горит огонь, потому что полная печка золы. Ну так я бы сейчас не выгребала золу и не выносила на двор, потому что это.. из-за мертвых, когда уже солнце зайдет. <МТ А так можно выгрести, чтобы осталась в хате?> А я возьму дрова и запихну в печку как-нибудь и все, и пусть там остается. <МТ А то что белишь, это тоже из-за мертвых?> Ну из-за мертвых, да, не белят. <МТ А что говорят, из-за чего?> Ну.. из-за мертвых, ну а так говорят, чтобы ему не замазывать, мертвому, глаза. Когда белишь хату до года [после смерти]. До года, только до года оставляется в углу, а после года уже можно. <МТ Но говорят, что лучше вообще не белишь, да?> Ну вообще бы нужно не белишь, но если приходится, закопчилась хата и приходится белишь, потому что у нас.. смотри, огонь разводится в плите, так вон как коптится, и надо будет белишь. Ну и надо тогда где-нибудь оставить немножко, чтобы всё не.. не побелить.

[...] В задушную суботу несут что-нибудь в церковь, ради мертвых. Или если не.. не отнесла в церковь, то где-то бедному что-нибудь отнести, чтобы он помолится. Или кто-то к тебе пришел, то принудь его, чтобы что-нибудь съел, ради мертвых. <МТ Это в задушную суботу?> В задушную суботу, да. Да. "Ой", –

ráz do méne.. túj isme sid'íli ž žonámi, ta jakójs'.. išów ci cíyan, ni tó cíyan, ni tó.. jój, takój-im, káže, yólođen, – a já ščós' u oňtú subótu nič i ni ponésla do cérkve, – anúš, kážu, pót', ta dám ti.. ta já.. a ni bólo w n'a nič varénoyo, no ščo dáti d'ídovi iz'jísti? Kážu – ci iz'jíl biste málo xl'íba z molokóm? – Iz'jív bóm, káže. Nó ta já oň' dovól'na bóla, ščo prijšów, bo iz'jív kusóček xl'íba, taj yorn'átko moloká wúpiw, ta já wže taká bóla dovól'na, bo totó bóla subóta zadúšna, a já ni ponésla nič, ta dúmaju – Bóže, xód' bidn'ák prijšów ta iz'jív ta.. pak ovún podoróžňoj, pak ovin xódit po selú.. kówdajuči dáščo. "Kówdajuči" kážut, star'í kazáli, žěbr'učí, ci jág bis' rozumíla? Nó ta.. ta dúmaju, [bóle] šo prijšów ta málo iz'jív. Bo wts'ák jag dís' ikós' xot' t'kó jde, ta ják zaklíkatí, ščo "pót' málo iz'jíš, xot' rás u rót dáščo wuz'mí", móže bis' s'a rosséridíla, ščo já t'a zaklíkala. No pak ták sobí dúmat čil'ád-ník, no a wže jak takóje dēs' idé ščo.. ta wže oň' [...]

говорит, однажды ко мне.. тут мы сидели с женщинами, и какой-то.. шел или цыган, не то цыган, не то.. "Ой, такой я, – говорит, – голодный", – а я что-то в ту субботу ничего и не понесла в церковь, – "Ну-ка, – говорю, – зайди, дам тебе.." и я.. а не было у меня ничего сварено, ну что дать деду поесть? Говорю – "Вы не хотите немного хлеба с молоком?" – "Хочу", – говорит. Ну и я очень довольна была, что он пришел, потому что съел кусочек хлеба и кружечку молока выпил, и я уже так была довольна, потому что это была задущая суббота, а я не понесла ничего, и думаю – Боже, хоть бедняк пришел и поел и.. ну он подорожный, ну он ходит по селу.. ководячи (просит милостыню). "Ковдячи", говорят, старики говорили, жэбручи, или как тебе лучше понятно? Ну и.. и думаю, хорошо, что пришел и немножко поел. Потому что так когда где-нибудь кто-нибудь кто угодно идет, то как позвать, что "зайди немного поешь, хоть раз в рот что-нибудь возьми", – ты, может быть, рассердилась бы, что я тебя позвала. Ну так себе думает человек, а уже как такой где-нибудь идет что [...]

Литература

- Боряк 1997 — Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX — початок XX ст.). Київ, 1997.
- Бушкевич, Николаев, Толстая 1993 — Бушкевич С. П., Николаев С. Л., Толстая С. М. Этнолингвистические экспедиции в Украинские Карпаты // Славяноведение. 1994. № 3. С. 62–83.
- Валенцова 2012 — Валенцова М. М. Сновать, снование // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 86–90.
- Валенцова, Узенева 2012 — Валенцова М. М., Узенева Е. С. Тканье // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 271–278.

- Владимирская 1983 — *Владимирская Н. Г.* Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 225–246.
- Николаев 1995 — *С. Л. Николаев.* Вокализм карпатоукраинских говоров. 1. Покутско-буковинско-гуцульский ареал // *Славяноведение.* 1995. № 3. С. 105–122.
- Николаев, Толстая 2008 — *Николаев С. Л., Толстая М. Н.* Карпатские экспедиции Института славяноведения // *Діалектна мова: сучасний стан і динаміка в часі.* Київ, 2008. С. 146–149.
- ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Павлова 1990 — *Павлова М. Р.* Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983.
- Толстая 1999 — *Толстая М. Н.* Несколько текстов из с. Синевир // *Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой.* М., 1999. С. 477–490.
- Толстая 2001 — *Толстая М. Н.* Из материалов карпатских экспедиций // *Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы.* М., 2001. С. 477–495.
- Толстая 2006а — *Толстая М. Н.* Домашний скот в обычаях восточных славян (из диалектных записей) // *Исследования по славянской диалектологии.* Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 345–378.
- Толстая 2006б — *Толстая М. Н.* Несколько народных христианских легенд из Закарпатья // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста.* М., 2006. С. 522–537.
- Толстая 2011 — *Толстая М. Н.* *Потинка* и *баяние* в закарпатском селе Синевир // *Славянский и балканский фольклор: Виноградье. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой.* М., 2011. С. 149–156.
- Socháň 1941 — *Socháň P.* Výroba ľanu a konopí a ich vlastností // *Národopisný sborník.* Zv. 2. Matica Slovenská, 1941. S. 7–22.
- Zajonc 2004 — *Zajonc J.* Tradičné predstavy a názory spojené s pradením a tkaním // *Slovenský národopis.* R. 52. 2004, № 4. S. 349–403.

III

Д. Ю. Ващенко
(Москва)

Этнолингвистические материалы из села Шашка (западная Венгрия)

Шашка находится в Северо-Западной Венгрии, на южных склонах холмистого массива Баконь, на высоте около 400–450 м над уровнем моря. Деревня относится к Задунайской Венгрии, жители говорят, соответственно, на задунайском диалекте, который существенно отличается от литературного языка. Первое упоминание о поселении относится к середине XIII в., около 150 лет Шашка находилась под властью турок, однако это не повлекло за собой уменьшения населения. Все жители Шашки одноязычны и в подавляющем большинстве имеют среднее образование. Расстояние от деревни до Будапешта составляет около 200 км. Расстояние от Шашки до ближайшего города Тапольца — около 9 км. Школа в Шашке отсутствует, дети ездят учиться в город либо в соседнее село Залахалап. В Шашке живет около 312 автохтонных венгров и около 50 венгров с немецкими фамилиями. По вероисповеданию жители Шашки — исключительно католики, в деревне есть католический храм Святого Имре. Для локального самосознания жителей Шашки характерны несколько специфических черт. Во-первых, это сильная удаленность от Будапешта и связанное с этим дистанцирование от литературного языка. Во-вторых, жители Шашки точно так же подчеркнуто дистанцируются от западнозадунайских областей (район города Залаэгерсег (Зала), который расположен ближе к австрийской границе). Диалект, на котором говорят в удаленной от Шашки на 50 км. Зале, жители Шашки квалифицируют как непонятный и даже смешной. В-третьих, это относительная симпатия к немцам, определенный процент местных семей носит немецкие фамилии, однако признавать какое бы то ни было немецкое влияние информанты отказываются. Всё это способствует формированию локального самосознания, основанного на этнокультурном самоотождествлении с жителями сел, расположенных к северу от Балатона (фактически между массивами Бадачонь и Баконь) вдоль северной части озера. Среди занятий местного населения, наряду с культивированием злаков, широкое распространение имеет также виноградарство.

Культурная традиция региона Балатон-Баконь в целом изучена значительно меньше, нежели палочкая, земпленская или трансильванская, из опубликованных источников приведем здесь только сборник [Laskovits, Lukács, Vargó 1995], представляющий собой запись цикла радиопередач познавательно-просветительского характера, которые проходили в 1980–1990-е гг. по радио г. Секешфехервар. Шашка в число населенных пунктов, упомянутых в этом сборнике, не входит.

Отметим некоторую неравномерность в сохранности культурной традиции в обследованном населенном пункте. Так, в Шашке календарный цикл представлялся информантам некоторой формальностью, связанной с необходимостью посещать католическую церковь, опрошенные достаточно скупо говорили о праздновании Рождества и Пасхи. Немного сведений удалось собрать о родинной обрядности. Центральное место в рассказах информантов занимало празднование Масленицы, Троицы, «праздника прощания», а также хозяйственные обычаи — равно праздник освящения пшеницы и праздник окончания сбора винограда, которые в целом имеют ключевую позицию в локальном самосознании. Кроме того, в Шашке достаточно подробно представлена народная мифология. Рассказы о конкретных встречах со сверхъестественными существами занимают важное (если не главное) место в локальной традиции, мифологические персонажи в Шашке часто имеют конкретные имена и биографии, в этом селе находилось минимум по три-четыре очевидца встречи с ними.

Опросник, по которому проводилось исследование [Плотникова 2009], был переведен на венгерский язык в 2009 г. Запись венгерских названий дается в фонетической транскрипции.

1 С Народный календарь (обряды, обычаи, верования)

1. ДЕНЬ СВ. АНДРЕЯ (13.XII)

- 1.1. Название праздника: *Andra:sh napja* ‘день Андрея’.
- 1.2. Угощение для медведя в этот день: нет.
- 1.доп. За четыре недели до Рождества был *Advent* (рождественский пост), начинались приготовления к Рождеству (МК).

2. ДЕНЬ СВ. ВАРВАРЫ (17.XII)

- 2.1. Название праздника: *Borba:la napja*.
- 2.2. Приготавливаемое в этот день блюдо из семян различного вида: нет.
- 2.3. Человек, приходивший в дом и исполнявший ритуалы, чтобы в хозяйстве велись куры: нет.

3. ДЕНЬ СВ. НИКОЛАЯ (19.XII)

3.1. Название праздника: *Miklo:sh napja*.

4. ДЕНЬ СВ. АННЫ (9.XII/22.XII)

4.1. Название праздника: нет.

4 доп. 13 декабря *Luca napja* ‘день Луцы’.

Информанты из Шашки отмечали обычай изготовления *lucase:k* ‘стул Луцы’. Этот стул начинали делать 10 декабря, заканчивали к Рождеству и на Рождественскую мессу вносили в церковь. Считалось, что тот, кто сядет на него, сможет увидеть ведьму. Стул изготавливался в течение 13 дней из 13 различных частей, каждая в идеале из отдельной породы дерева (т. е. из 13 пород деревьев). На следующий день после мессы его обязательно надо было сжечь. Тот, кто на нем сидел, должен был опроретью мчаться домой, чтобы ведьмы не догнали его: «Стул надо было сжечь и окропить себя водой и бежать что есть силы домой, чтобы ведьмы, которые за тобой гонятся, тебе не навредили» (ИК).

5. ДЕНЬ СВ. ИГНАТА (20.XII/2.I)

5.1. Название праздника («Куриное Рождество» и др.): нет.

5.2. Человек, первым приходящий в дом и приносящий счастье, здоровье, урожайный год и т.п.: см. Рождество.

5.3. Ветка, которую приносит «полазник» и кладет в огонь: нет.

5.4. Полено, возлагаемое в очаг накануне праздника: нет

5.5. Ряженые, совершающие в этот день (и в последующие дни) обходы: см. Святки.

6. КАНУН СОЧЕЛЬНИКА

6.1. Название дня (“День убиения” — режут животное для рождественской трапезы, отметьте и другие названия): нет.

7. СВЯТКИ

7.1. Название святочного периода (от Рождества до Крещения): *mindsentek* ‘все святые’.

7.2. Полночь в дни святков: нет названия.

7.3. Нечистая сила, действующая в этот период: специального названия нет. Информанты отмечали, что в эти дни активизируются ведьмы и Луца (св. Люция).

7.4. Святочные ряженые, колядники: *mashkara:k* (*mashkura:k*). Из трех распространенных в венгерской традиции слов, обозначающих колядование (*mashkura*, *kolleda*, *kanta*), в Шашке наибольшее распространение имеет первый термин.

7.5. Предводитель ряженых: нет.

7.6. Колядующий, который произносит благопожелания: нет.

- 7.7. Песня, исполняемая колядующими: нет. Информанты говорили, что *maskura:k* ходили под окна просто *e:nekö:ni* (петь).
- 7.8. Пара ряженных в мужчину и женщину персонажей: нет.
- 7.9. Палка, посох, с которым ходят ряженные: нет.
- 7.10. Место захоронения ряженных, убитых в бою между группами участников обходов: нет.
- 7.11. Колядующие-дети: *regöshök*.
- 7.12. Обычай колядования детьми: Существуют детские обходы на Рождество, Новый Год и Масленицу. В Шашке детские обходы носят название *regöle:sh* (в древнейшей венгерской мифологической традиции словом *regös* называли исполнителя экстатических песнопений или *betlehemze:sh* (от слова *Betlehem* — Вифлеем + *e:sh* как суффикс отглагольного существительного, соотв. глагол *betlehemezni*), данные обходы совершаются только в Новый год. «Мы брали большой мешок и шли по домам петь Рождественские песни, и получали за это в подарок яйцо или яблоко, и потом в конце делили их поровну» (ЭС). При этом дети должны были сильно бить палкой в пол. Участники детских рождественских обходов под названием *betlehemze:sh* дополнительно носили с собой макет пещеры/яслей с Девой Марией, Иосифом и младенцем Иисусом.
- 7.13. Кизилковый (реже — дубовый, буковый, ореховый) прут, палочка, которую носит колядующий ребенок: нет.

8. СОЧЕЛЬНИК И РОЖДЕСТВО

- 8.1. Сочельник: *Kishkara:chon* 'малое Рождество'.
- 8.2. Вечер Сочельника: *Kara:chon' eshtje* 'вечер малого Рождества'. В Сочельник хозяин дома торжественно вносил в помещение корзину с соломой, и затем солому торжественно возлагали под окно: «В Рождество клали солому под окно, говорили, что это для младенца Иисуса» (МК).
- 8.2.доп. Под Рождество, как правило, гадали — писали на бумажках имена суженых и потом бумажки засовывали в вареники. С каким именем бумажка достанется девушке, за человека с таким именем она выйдет замуж; важное значение также имел порядок всплывания этих галушек (последовательность выхода замуж собравшихся девушек).
- 8.3. Рождество: *Kara:chon*'.
- 8.4. Ночь под Рождество: нет.
- 8.5. Дети, родившиеся в ночь на Рождество, а потому, по народным представлениям, способные распознавать нечистую силу: нет.
- 8.6. Сжигаемое в ночь на Рождество полено, дерево, пень.
- 8.6.1. Сжигаемое под Рождество одно (или «главное» среди других полено): нет.

- 8.6.2. Полено, которое сжигают вместе с «главным бадняком»: нет.
- 8.6.3. Небольшие поленья («дети»), которые сжигают вместе с «главным бадняком»: нет.
- 8.6.4. Утолщенный конец полена — «голова»: нет.
- 8.6.5. Углубление в полене — «рот», через который «кормят» полено: нет.
- 8.6.6. Часть полена в том месте, где ствол сломался при рубке дерева: нет.
- 8.6.7. Человек, который торжественно вносит полено в дом: нет.
- 8.7. Обрядовый хлеб.
- 8.7.1. Большой каравай — главный обрядовый хлеб, выпекаемый для ритуальной трапезы в Сочельник или на Рождество, в который замешиваются палочки, зерна и/или монета с целью определения доли, счастья каждого члена семьи: нет.
- 8.7.2. Большой каравай с украшениями на поверхности:
- 8.7.3. Хлеб, предназначенный «в подарок новорожденному Богу»: нет.
- 8.7.4. Небольшие хлебцы, выпекаемые в форме животных, предметов хозяйства и орудий труда: нет.
- 8.7.5. Хлеб с христианской символикой на поверхности: нет.
- 8.7.6. Хлеб, выпекаемый для одаривания колядующих: нет.
- 8.7.7. Хлеб, выпекаемый для одаривания колядующих детей: нет. Колядующим детям дарят яблоки.
- 8.7.8. Хлеб, выпекаемый для одаривания «полазника»: нет.
- 8.7.9. Хлеб, выпекаемый для вола (волов) в доме: нет. Скотине дают часть крошек с рождественского стола.
- 8.7.доп. Нежирный или постный обрядовый хлеб носит название *osht'a*.
- 8.8. Первый приход в дом на Рождество, Новый год постороннего человека, самого хозяина в качестве «высокого гостя», почитаемого животного. В канун Сочельника существовала традиция пастушеских обходов, пастух шел по деревне, держа в руке связку ивовых прутьев. Он входил в дом, произносил благопожелания, отдавал прут хозяйке дома, получал от нее вознаграждение, и затем уходил.
- 8.8.доп. На Новый год особенно отмечали первого приходящего, значение имел пол приходящего. Считалось, что если пришел мужчина, то будет счастье в доме, пришла женщина — не будет счастья. Хорошей приметой считалось, если первым тебя с Новым Годом поздравит цыган, поэтому где-то до начала 1960-х гг. в Шашке практиковались также «цыганские» обходы.
- 8.8.1. Человек, первым приходящий на Рождество: нет.
- 8.8.2. Животное (вол, овца, конь, петух), которое вводят в дом на Рождество с целью способствовать счастью дома в следующем году: нет.
- 8.8.3. Процесс посещения дома человеком, приносящим счастье: нет.
- 8.8.4. Действия «полазника» с огнем, углями в очаге: нет.

- 8.9. Животное определенного вида, пола, возраста, которое режут и запекают для ритуальной трапезы на Рождество: нет.
- 8.9.1. Голова запеченного животного, которую оставляют до Нового года: нет.
- 8.10. Костер, возжигаемый от дня св. Игната до Рождества: нет.
- 8.11. Костер, возжигаемый на Рождество: нет.

9. НОВЫЙ ГОД

- 9.1. Название праздника: *Silvester*, *U:je:v* 'Новый год'. В Шашке на Новый год устраивались балы.
- 9.2. Обрядовая вечерняя трапеза в канун праздника: названия нет, реалія есть.
- 9.3. Обрядовый хлеб.
- 9.3.1. Большой каравай или слоеный пирог, выпекаемый для новогодней трапезы (или трапезы в канун Нового года), в который замешиваются палочки, зерна (символы здоровья, скота, урожая и т.п.) или/и монета с целью определения доли, счастья каждого члена семьи: нет.
- 9.3.2. Новогодний хлеб без знаков для гадания: нет.
- 9.3.3. Большой хлеб без знаков для гадания (часто из кукурузной муки), рисунок на котором делают трубочками из бузины (при выпечке получаются шарики, скармливаемые затем скоту для здоровья): нет.
- 9.3.4. Хлеб (или каша) — дар медведю: нет.
- 9.3.5. Небольшие булочки, выпекаемые «за упокой души мертвых»: нет.
- 9.3.6. Небольшие хлебцы, предназначенные детям: нет.
- 9.3.7. Хлеб для одаривания колядующих: нет. Колядующим дарили яблоки и грецкие орехи.
- 9.3.8. Хлеб для вола в доме: нет.
- 9.4. Обычай новогоднего колядования (с сопровождающими его ритуалами «пахоты», «посевания» и др.): см. 7.12.
- 9.5. Новогодние ряженые: нет.
- 9.6. Деревянная палка, посох, с которым ходят ряженые, колядующие: нет.
- 9.7. Гадание с опусканием колец (или других предметов) в сосуд с водой: нет. Гадали по вареникам / галушкам с записками.

10. КАНУН БОГОЯВЛЕНИЯ (5.I/18.I)

- 10.1. Название дня («день Крещения» и др.): нет.
- 10.2. Обычай обхода домов девушками, «прогоняющими» злых духов: нет.

11. БОГОЯВЛЕНИЕ, или КРЕЩЕНИЕ (19.I)

- 11.1. Название праздника: *vi:zkerest* 'водный крест'.
- 11.2. Обычай обхода домов процессией парней или красиво одетых девушек: нет.

12. ДЕНЬ ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ (20.I)

12.1. Название праздника: *Ja:nosh kerestelö: napja*.

12.2. Ряженые (в старую одежду, козлиные шкуры), совершающие в этот день обходы домов и пугающие селян: нет.

13. «БАБИН» ДЕНЬ или ДЕНЬ СВ. ДОМИНИКИ (8.I/21.I)

13.1. Название праздника: нет.

13.2. Ритуальное приглашение повивальной бабки в дом на праздник: нет.

13.3. Дар повивальной бабке — предмет в форме фаллоса и др.: нет.

14. ДЕНЬ СВ. АФНАСИЯ (18.I/31.I)

14.1. Название праздника: нет.

14.2. Следующий день, когда соблюдается множество запретов, чтобы не заболеть, не умереть: нет.

15. ТРИФОНОВ ДЕНЬ (1.II/14.II)

15.1. Название праздника: нет.

16. СРЕТЕНИЕ (15.II)

16.1. Название праздника: *D'ert'asentele:sh* 'освящение свечей', *D'ert'asenteleö: Boldogasson* 'Богородица, освящающая свечи'.

В этот день был торжественный «взрослый» обход деревни молодыми людьми, участники несли в руках флаги и зажженные свечи.

17. СИМЕОНОВ ДЕНЬ (16.II)

17.1. Название праздника: *Bala:zh napja* 'день св. Балажа'.

18. ХАРЛАМПИЕВ ДЕНЬ (10.II/23.II)

18.1. Название праздника (празднуется во избежание болезней): нет.

19. СВ. ВЛАСИЙ (11.II/24.II)

19.1. Название праздника: нет.

20. ПРИХОД ВЕСНЫ — ПЕРВОЕ МАРТА (у албанцев — 1 или 14 марта)

20.1. Название дня: нет.

20.2. Украшение из разноцветных ниток, которое носят в этот день на руке, на одежде, привязывают животным и т.д.: нет.

21. ПЕРВЫЕ или ПОСЛЕДНИЕ ДНИ МАРТА (3 дня или 9–12)

21.1. Название первых (последних) дней марта, связанное с резким похолоданием в эти дни и легендами о рассерженной «бабе Марте» (или другом весеннем месяце), взявшей взаймы несколько дней у зимних месяцев: нет.

- 21.2. Живущие в воде мифические существа в образе женщин, которые активизируются в три первых, три средних или три последних дня месяца марта (а также в первые дни августа): нет.

22. СОРОК МУЧЕНИКОВ (22.III)

- 22.1. Название дня: *Ned'ven marti:r* 'Сорок мучеников'.
22.2. Костер в этот день: нет.
22.3. Булочки, калачики (не более 40), выпекаемые на праздник: нет.

23. БЛАГОВЕЩЕНИЕ (7.IV)

- 23.1. Название праздника: *D'umölcholto: Boldogasson'* 'Богородица (досл. «счастливая, блаженная женщина»), прививающая фруктовые деревья».
23.2. Костер в этот день: нет.

24. ПЯТНИЦА ПЕРЕД ЮРЬЕВЫМ ДНЕМ

24. Название дня («Растительная пятница» и др.): нет.

25. ДЕНЬ СВ. ГЕОРГИЯ (ЮРЬЕВ ДЕНЬ) (6.V)

- 25.1. Название праздника: *sent D'ord' napja*.
25.3. Хлеб в форме кольца (через который совершается первое доение): нет.
25.4. Жертвенное животное: нет.
25.5. Первое доение: нет.
25.6. Следующий день: нет.

26. ДЕНЬ СВ. ЕРЕМЕЯ (1.V/14.V)

- 26.1. Название праздника: нет.
26.2. Обрядовая зелень, которой украшают двери, окна: нет.

27. ДЕНЬ СВ. КОНСТАНТИНА И ЕЛЕНЫ (21.V/3.VI)

- 27.1. Название праздника: нет.
27.2. Участники обрядовых игр и шествий, совершаемых в этот день: нет.

28. ДЕНЬ СВ. ВАРФОЛОМЕЯ (11.VI/24.VI)

- 28.1. Название праздника: нет.

29. ДЕНЬ СВ. ВИТА (15.VI/28.VI)

- 29.1. Название праздника: нет.

30. ИВАНОВ ДЕНЬ (7.VII)

- 30.1. Название праздника (день «сбора трав» и др.): *Ja:nosh napja* 'день Яноша'.

- 30.2. Костер накануне этого дня: нет.
- 30.3. Обычай обхода полей с маленькой девочкой на плечах: нет.
- 30.4. Маленькая девочка — центральный персонаж детских обходов в этот день: нет.
- 30.5. Взрослая девушка — предводительница девичьих обходов, танцующая и поющая ритуальные песни: нет.
- 30.6. Гадание с предметами, опускаемыми в воду: нет.
- 30.7. Игра солнца в этот день: нет.

Передвижные праздники пасхального цикла

31. МАСЛЕНИЦА

- 31.1. Масленичная неделя: *Farshanghe:t*, *Hu:shhad'o:he:t* (досл. 'покидающая, оставляющая мясо') 'Масленичная неделя', второе наименование использовалось в Шашке значительно чаще, нежели первое. «Бал, прекрасный большой бал, проходил в три дня: *Hu:shhad'o: vasha:rnep* (масленичное воскресенье), затем *Hu:shhad'o: he:tfö:* (масленичный понедельник), *Hu:shhad'o: kedd* (масленичный вторник), и затем *Hamvazo: serda* (досл. «пепельная, сочащаяся пеплом, среда») и в пепельную среду уже начинался Великий Пост» (ИС).
- 31.2. Последний день (или последняя ночь) Масленицы: специального названия нет, на Масленицу устраивали бал: «На Масленицу был бал, приходили парни, звали девушек» (ИС).
- 31.3. Ряженые на Масленицу: На Масленицу фиксируются «взрослые» обходы. Для участников обхода специального обозначения не было, однако был принят определенный тип ряжения: обычно участники обряда — парни — с ног до головы обвязывались соломой.
- 31.4. «Мужской» персонаж, сопровождающий «женщину»: нет.
- 31.5. «Женский» персонаж процессии (мужчина наряженный в женскую одежду): нет.
- 31.6. Палки, с которыми ходят ряженые: названия нет, ходят с перевернутыми метлами.
- 31.7. Масленичная кукла: нет.
- 31.8. Костер (или обычай возжигания костра и ритуалы, с ним связанные) в последний день Масленицы: нет.
- 31.9. Факел, который вертят в последний день масленицы (или на последней неделе перед Великим постом): нет.
- 31.10. Огненные стрелы, которые пускают в последний день Масленицы: нет.
- 31.11. Состязание в последний день Масленицы, игра с подвешенным над столом яйцом (и/или другими предметами), которое имеет право съесть тот, кто его ухватит зубами: нет.
31. доп. На Масленицу парни обходили дома девушек, держа в руках прутья, они входили, хлестали прутьями девушек и приговаривали: «Будь свежей!» (ТН).

Также на Масленицу был распространен обычай *torzhokhu:za:sh* или *tushko:hu:za:sh* (досл. «тягание чурбана»). Ряженые являлись к девушке, которая не вышла замуж в этом году, привязывали веревкой чурбан к кухонной двери и звали ее выйти на улицу. Когда та появлялась в дверях, ей кричали: «Тяни чурбан!» или пели: *Helye, huja, kapuja, hamvazo szerda, huztok el a torzsokot, a leanyat a sukolo dombra* — «Хей, хой, ворота, пепельная среда, потяните за чурбан и утащите девушку на темный холм». Девушки не выходили, это считалось плохой приметой — полагали, что тот, кто попадет на эту уловку, вообще не выйдет замуж / не женится.

Период между Пасхой и Троицей носил название *zöldfarshang* (досл. «зеленая Масленица»).

32. ПОСТ КАЛЕНДАРНЫЙ

- 32.1. Воздержание от употребления мяса и др. скоромных продуктов в определенные периоды: *böjt, büjt*.
- 32.2. Название Великого поста: *Nad'böjt, Nad'büjt* 'Большой / Великий пост'.
- 32.3. Самодельный календарь, сделанный из картошки или лука с семью перьями, которые символизируют дни недели: нет.

33. ЧИСТЫЙ ПОНЕДЕЛЬНИК

- 33.1. Название дня: нет.
- 33.2. Выпекаемый в этот день хлеб в форме змеи: нет.

34. ПЕРВАЯ НЕДЕЛЯ ВЕЛИКОГО ПОСТА

- 34.1. Название недели: нет.
- 34.2. Название вторника на этой неделе: нет.
- 34.3. Название субботы на этой неделе: нет.
- 34.4. Мифологические существа, появляющиеся в это время в виде коней: нет.
- 34.5. Предводитель этих мифологических персонажей: нет.
- 34.6. Ритуальный хлеб, который пекли для мифических коней: нет.
- 34.7. Ряженые в это время: нет.

35. ВЕРБНАЯ СУББОТА

- 35.1. Название праздника: *vira:gsombat* 'цветочная суббота'.
- 35.2. Обычай обхода домов, исполняемый в этот день ряжеными девушками или детьми: нет.
- 35.3. Участницы обходов в этот день: нет.
- 35.4. Предводительница процессии: нет.
- 35.5. Пара обрядовых лиц, представляющих мужской и женский персонажи: нет.

- 35.6. Исполняемые участниками обряда песни: нет.
 35.7. Хлеб, предназначенный для одаривания участниц: нет.

36. ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

- 36.1. Название праздника: *vira:gvasa:rnar* 'цветочное воскресенье'.
 36.2. Освященная ветка, которую после праздника хранят в доме: нет.
 36.3. Общесельский костер в этот день: нет.

37. ПРЕДПАСХАЛЬНАЯ НЕДЕЛЯ

- 37.1. Название: *nad'he:t* 'большая / великая неделя'.

38. ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕРГ

- 38.1. Название праздника: *nad' csütörtök* 'большой / великий четверг' / *a:zo:* (истекающий, сочащийся) *csütörtök*.
 38.2. Грозное существо женского пола, появляющееся в этот день, чтобы наказать неумелых прях: нет.
 38.3. Выпекаемая в этот день лепешка для мертвых: нет.
 38.4. Пасхальные яйца (приготавливаемые в четверг или пятницу): *piroshtoja:sh* 'красные яйца': «Мы красили яйца, они должны были быть красного цвета, потому что у Иисуса красная кровь, и красные яйца в напоминание об этом» (ЭБ).
 38.5. Первое крашеное яйцо, которому приписывается магическая мощь (свойства оберега): нет.

39. ВЕЛИКАЯ ПЯТНИЦА

- 39.1. Название дня: *Nad'pe:ntek* 'большая, великая пятница'.
 В этот день жители деревни украшали церковь к пасхальной мессе.
 Суббота перед Пасхой носила название *Nad'* (большая, великая) *Vigilia*.

40. ПАСХА

- 40.1. Название праздника: *hu:shve:t*.
 40.2. Хлеб, каравай, украшенный яйцами: нет.

Накануне Пасхи всегда забивали свинью и делали из нее ветчину. На Пасху ели на завтрак *fon'ott kala:ch* 'плетеный пирог', ветчину, крашеные яйца и обязательно хрен в память о том, что Иисуса, когда тот уже находился на кресте, поили уксусом. Затем хозяйка собирала понемногу от каждого блюда в обязательно белое полотенце / белый мешок, отдавала детям, и те шли на утреннюю мессу, где священник благословлял эти продукты, обряд назывался *Hu:shsentele:sh* 'освящение мяса'. После этого дети возвращались домой, и взрослые дарили им подарки.

41. ПЕРВАЯ НЕДЕЛЯ ПОСЛЕ ПАСХИ

41.1. Название недели: нет.

«На Пасху всегда были развлечения, ходили друг к другу в гости, устраивали балы, но не на саму Пасху, а в следующий понедельник» (МХ). В этот же день парни ходили к девушкам *lo:cholni* ‘поливать’, где-то до начала 1970–80-х гг. поливали водой из ведра / из большой стеклянной бутылки, в последнее время стали прыскать из пульверизатора: «Я говорила маме, не отключай никому, а то войдут и оболят весь дом — и некоторые так обливали, что и пол, и кровать, и вся одежда, всё было насквозь мокрым» (ЭБ). Тем, кто всё же обливал хозяев водой, взамен вручали крашеное яйцо — как правило, парни тут же отдавали эти яйца девушкам, за которыми ухаживали, если таковые присутствовали в доме. Вечером того же дня устраивали большой бал: устроителей обычно было двое — кто-то из парней — они вдвоем, нарядившись в праздничную одежду, ходили по домам и спрашивали разрешения родителей, чтобы те разрешили дочерям пойти на танцы. «Те девушки, которых не позвали, на бал не могли пойти — им просто было стыдно» (МХ).

42. ПЕРВАЯ ПЯТНИЦА ПОСЛЕ ПАСХИ

42.1. Название дня: нет.

43. ПЕРВОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ ПОСЛЕ ПАСХИ (ФОМИНО ВОСКРЕСЕНЬЕ)

43.1. Название праздника: нет.

43.2. Песни, которые исполняют в этот день участники обряда: нет.

44. ПОНЕДЕЛЬНИК ЧЕРЕЗ НЕДЕЛЮ ПОСЛЕ ПАСХИ

44.1. Название дня: нет.

45. СЕРЕДИНА ПЕРИОДА МЕЖДУ ПАСХОЙ И ТРОИЦЕЙ
(25-Й ДЕНЬ ПОСЛЕ ПАСХИ)

45.1. Название дня: нет.

45.2. Обычай обхода детьми, которые собирают продукты для выпечки обрядового хлеба: нет.

46. ВОЗНЕСЕНИЕ (40-й день после Пасхи, четверг)

46.1. Название дня: нет.

46.2. Подношения соседям, пастухам: нет.

46.3. Общесельский праздник на горе: нет.

46.4. Обходы села с крестным ходом: нет.

47. ТРОИЦА

- 47.1. День Св. Троицы, Пятидесятница (воскресенье): *Pünköshd*, в Шашке этот день чаще называли *Pirosh Pünköshd* ‘Красная Троица’ или *Sentha:romsha:g vasha:rnajja* ‘Воскресенье святой Троицы’.
- 47.2. Духов день, Святой Дух — следующий после Пятидесятницы день (понедельник): нет.
- 47.3. Канун Пятидесятницы: нет.
- 47.4. Название Троицкой (следующей после Пятидесятницы) недели: нет.
- 47.5. Появляющиеся в это время мифологические существа женского пола, молодые, красивые, без одежды, с распущенными волосами: нет.
- 47.6. Обходы ряженных, исцеляющих от болезней в это время: нет.
- 47.7. Предводитель участников обхода: нет.
- 47.8. Место захоронения ряженных, убитых в бою между группами участников обхода: нет.
- 47.9. Причина болезни человека в это время: нет.
- 47.10. Лечебное растение, цветущее в это время: нет.
47. доп. На Троицу парни приносили из леса красивые деревца (ели) под названием *ma:jushfa*: ‘майское деревце’, привязывали на них разноцветные ленты и одну-две бутылки с вином (из-под вина) и ставили перед домом тех девушек, за которыми ухаживали. «Представляете, такие прекрасные елки приносили, мне приносили и моей старшей сестре тоже, вернее, парни еще накануне приходили к нашим родителям или ловили их на улице и спрашивали, можно поставить или нет, а мы-то и не знали сперва об этом. Моя елка была 18 метров высотой, а затем мы, как видели, что дерево стоит, танцевали вокруг него (досл. «обтанцовывали майское дерево» *kita:ncoltunk a ma:jushfa:t*). Мама много готовила, пекла печенье, пирог, готовила перкельт (тушеное мясо. — Д. В.) с рисом, папа приносил из погреба с холма 25 литров вина, ему помогали те же ребята, которые нам ставили майское деревце, и потом мы всей семьей их угощали. Обычно ставили майское деревце одной-двум девушкам в год. Это было либо на Троицу, либо на следующий день, накрывали стол во дворе, и на этот ужин собиралась вся молодежь из деревни, приглашали и музыкантов со скрипками, и потом все танцевали. Майское деревце считалось у нас вроде неофициальной помолвки, т. е. ставили дерево, и потом где-то через год девушка выходила замуж за этого парня, не было такого, чтобы ставили и потом не выходила» (МХ). Майское дерево впоследствии сжигали — его ни в коем случае нельзя было выкидывать или относить обратно в лес, считалось, что это навлечет беду на дом.

Также на Троицу устраивались выездные вечеринки на природе. «Ну, Троица не была таким уж обязательным праздником, мы шли на мессу, потом домой, обедали и потом шли на гору, откуда вся деревня видна, де-

вушки по трое и парни по трое, и там на горе так мы по трое и ели, девушки приносили печенье, парни — вино, это был вроде как торжественный обед» (ТН).

Через две недели после Троицы устраивался праздник *U:rnap* ‘день Господа’. В этот праздник, как и в «праздник прощания» (см. ниже), вокруг храма ставили шатры, символизирующие четыре времени года. Эти шатры украшали лентами и еловой зеленью, внутрь ставили фигуры святых и зажженные свечи. Священник сперва торжественно обходил церковь с молитвами, а затем становился на колени возле каждого шатра и молился.

В третье воскресенье после Троицы устраивался праздник *Je:zush si:ve vasha:rnarja* ‘воскресенье Иисусова сердца’. В этот день жители деревни в торжественной процессии с цветами, лентами и знаменами выходили из деревни и шли с песнями около 5 км в сторону Шюмега на священную гору, обязательно останавливаясь на кладбище, где перекладывали вещи и молились. На священной горе, которую называли *kerestsitomb* ‘крестный холм’ или ‘место прощания с Иисусовым сердцем’, служили молебен и отправлялись в обратный путь.

48. ЛЕТНИЙ ОККАЗИОНАЛЬНЫЙ ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ

- 48.1. Обряд вызывания дождя, во время которого участники (участницы) обходят дома, совершая ритуальные действия: нет.
- 48.2. Участницы обряда вызывания дождя: нет.
- 48.3. Основной персонаж процессии — девочка, украшенная зеленью, которая танцует перед домами, в то время как ее поливают водой: нет.
- 48.4. Участники обходов вызывания дождя, собирающие дары: нет.
- 48.5. Кукла из глины или соломы, которую «хоронят» (закапывают или бросают в воду) с целью вызвать дождь: нет.

49. ДЕНЬ КУЗЬМЫ И ДЕМЬЯНА (1.VII/14.VII)

- 49.1. Название праздника: нет.

50. «ГОРЯЩИЕ» ДНИ (между 15.VII/28.VII и 20.VII/2.VII)

- 50.1. Название периода, недели, дней: нет.
- 50.2. «Живой» огонь, добываемый трением сухих веток (для обновления огня в очаге в эти дни или для других обрядовых целей): нет.

51. ДЕНЬ СВ. ИЛЬИ (20.VII/2.VIII)

- 51.1. День св. Ильи, борца с дьяволом: нет.
- 51.2. Св. Илья (повелитель грома; бог солнца): нет.

51.3. Громы и молнии, которыми Св. Илья (или Бог) борется с дьяволом: нет.

51.4. Петух, которого в этот день приносят в жертву: нет.

52. ПЕРВЫЕ ДНИ АВГУСТА (3, 9, 12)

52.1. Название первых («несчастливых») дней августа, в течение которых якобы активизируется нечистая сила: нет.

53. ПРЕОБРАЖЕНИЕ (6.VIII/19.VIII)

53.1. Название праздника: нет.

54. ДЕНЬ СВ. БОГОРОДИЦЫ (15.VIII/28.VIII)

54.1. Название праздника: *Nad'boldogasson'* 'Большая Богородица'.

«Мы, девушки, в этот день пекли хлеб, обычный пшеничный хлеб, но делали его очень старательно, с большой любовью, и плели венок из колосьев, и перевязывали хлеб лентами, а сверху клали венок, потом мы шли в церковь, и священник благословлял наши хлеба» (ЭХ).

55. СИМЕОНОВ ДЕНЬ (1.IX/14.IX)

55.1. Название праздника: нет.

56. «МАЛАЯ» БОГОРОДИЦА (8.IX/21.IX)

56.1. Название праздника: *Kishboldogasson'*, *Kishasson'* 'Малая Богородица', 'малая женщина'.

«В этот день ничего особенного не было, это просто церковный праздник, вроде воскресенья, на работу не ходили, и в бокситную шахту не ходил, кто там работал, а шли в церковь на мессу» (ЭХ).

57. ВОЗДВИЖЕНИЕ ЧЕСТНОГО КРЕСТА (14.IX/27.IX)

57.1. Название праздника: нет.

58. ДЕНЬ СВ. ПЕТКИ — ПАРАСКЕВЫ-ПЯТНИЦЫ (14.X/27.X)

58.1. Название праздника: нет.

58.2. Основное (жертвенное) блюдо праздника: нет.

59. ДЕНЬ СВ. ДИМИТРИЯ (26.X/8.XI)

59.1. Название праздника: нет.

60. «МЫШИНЫЙ» ДЕНЬ (27.X/9.XI после дня св. Димитрия)

60.1. Название дня, празднующегося, чтобы в доме не было мышей: нет.

60.2. Как называли в этот день мышей (табу): нет.

61. «ВОЛЧЬЯ» НЕДЕЛЯ (или 3, 5, 7, 9 дней, празднующихся в честь волка)

- 61.1. Первый день — день св. Мраты (11. XI/ 24. XI): нет.
- 61.2. Седьмой день недели (периода), когда волки должны быть разогнаны: нет.
- 61.3. Дни «волчьей» недели (периода): нет.
- 61.4. Наиболее опасный в этот период предводитель волчьей стаи: нет.

62. ЗИМНИЙ ОККАЗИОНАЛЬНЫЙ (или РОЖДЕСТВЕНСКИЙ) ОБХОД
«ВОЛЧАТНИКОВ»

- 62.1. Обычай обхода мужчинами с волчьей шкурой, чучелом волка: нет.
- 62.2. Участники обхода с волчьей шкурой, чучелом и другими «волчьими» атрибутами: нет.

63. СЕМЕЙНЫЙ ПРАЗДНИК, «СЛАВА», КУРБАН

- 63.1. Название семейного годового праздника: нет.
 - 63.2. Вечер накануне праздника: нет.
 - 63.3. Ночь накануне праздника: нет.
 - 63.4. Первый день праздника: нет.
 - 63.5. Второй день праздника: нет.
 - 63.6. Третий день праздника: нет.
 - 63.7. Последний день многодневного праздника: нет.
 - 63.8. Повторное празднование в честь того же святого: нет.
 - 63.9. Дополнительный праздник в честь другого святого-покровителя: нет.
 - 63.10. Обрядовые лица, совершающие обход домов и собирающие ракию для праздника: нет.
 - 63.11. Главный гость на празднике: нет.
 - 63.12. Каравай, обрядовый хлеб на празднике: нет.
 - 63.13. Ритуал преломления, рассечения караваля: нет.
 - 63.14. Ритуал высказывания благопожеланий, тостов со словами благодарности святому-покровителю дома: нет.
63. доп. В Шашке большое значение имел праздник под названием *Bucusu*: ‘прощание’, который также связывался с покровителем местной церкви в Шашке — это святой Имре, «святой князь Имре». Информанты связывали эту дату не столько с религиозными предписаниями, сколько с тем, что праздник подтверждал древность деревни и ее существование, по их мнению, со времен прихода венгров в Паннонию. Праздник приходился на 5 ноября, в этот день вокруг церкви ставили четыре палатки-шатра, украшенных лентами и цветами, с изображениями святых внутри. Эти палатки символизировали четыре времени года. После мессы священник выходил из церкви и по очереди благословлял все четыре палатки.

II С Хозяйственные обряды и обычаи

1. ПАХОТА И СЕВ

- 1.1. Хлеб, который готовят для первого дня пахоты: нет.
- 1.1. доп. Весной, в день св. Марка (*Mark napja*) либо в следующее за ним воскресенье, существует обычай освящения пшеницы — *buzaszentele:sh*. Торжественное шествие из празднично одетых парней и девушек (парни и девушки были одеты одинаково) под предводительством священника двигалось по деревне. Священник нес ценности из алтарной части храма, молодые люди держали над ним большой зеленый четырехугольный зонт-балдахин из зеленых веток под названием *zumbella*. Также в сопровождение священника входили *ministra:nshok*, которые громко звонили в колокольчики. Вся процессия выходила из деревни, отправлялась на границу угодий, к ближайшей установленной *buzata:bla* ‘пшеничной табличке, дощечке’. Там священник произносил молитву и в конце говорил: «Пусть будет хорошо этой земле», поворачивался сначала на восток, затем на юг, на запад и в конце на север и говорил то же самое. После этого вся процессия возвращалась обратно в деревню, и как только они переступали границу самой деревни, звонарь в церкви начинал громко звонить в колокола и звонил до тех пор, пока ценности, вынесенные священником из алтаря, не возвращались обратно в алтарь.

2. ЖАТВА

- 2.1. Двойной колос: нет.
- 2.2. Хлеб, которой оставляют на недожатой ниве: нет.
- 2.3. «Борода», пучок из последних колосьев, украшенный цветами, красной нитью: нет.
- 2.4. Праздник жатвы: нет.
- 2.4. доп. В начале октября в Шашке проводили *szüreti ba:l* ‘бал сбора винограда’. Делали *szö:lö:harang* ‘виноградный колокол’, т. е. жестяной колокол на подкове, который оплетали виноградом, и затем с процессией обходили деревню. Глава процессии должен был символически прозвонить в «виноградный колокол». Помимо празднично одетых парней, процессию составляли девушки, сидящие на волах, которые одаривали всех виноградом. После этого вечером устраивали танцы.
- 2.5. Праздник по окончании молотбы: нет.

3. ЖИВОТНОВОДСТВО

- 3.1. Первое молоко у коровы: нет.
- 3.2. Праздник стрижки овец: нет.

4. СТРОИТЕЛЬСТВО

4.1. Первый огонь в новом доме: нет.

III С Семейная обрядность

1. РОЖДЕНИЕ

- 1.1. Бездетная, бесплодная женщина: *magtalan* 'без семени'.
- 1.2. Беременная женщина: *nehéz* 'тяжелая'.
- 1.3. Роженица: *szülő:asson'*.
- 1.4. Повивальная бабка, акушерка: *ba:ba*.
- 1.5. «Сорочка» (околоплодный пузырь), в которой рождаются некоторые дети, считающиеся счастливыми или наделенными свойствами демона: *burók*.
- 1.6. Детское место, послед: *lepe:n'* 'лепешка'.
- 1.7. Обрядовый хлеб — первое угощение на второй день после родов, на которое зовут женщин: нет.
- 1.8. Обрядовый хлеб — второе (или единственное) угощение для женщин на третий день после родов: нет.
- 1.9. Крошенный в воду с растопленным жиром хлеб в качестве угощения для женщин на третий день после родов: нет.
- 1.10. Праздник по случаю рождения ребенка, на который гости приносили подарки, как правило обрядовый хлеб (в день крещения или спустя одну-две недели: нет.
- 1.11. Угощение, которое гости приносят для роженицы: нет.
- 1.12. Подарки новорожденному ребенку (обычно — хлеб в день крещения): нет.
 Был распространен обычай *komata:l* 'тарелка кумы/крестной': «Крестная ребенка три дня носила матери завтрак, обед, три дня после рождения, потому что раньше рожали дома, а крестные три дня подряд были обязаны кормить мать крестника — носили мясо, пирог и обязательно красное вино» (ТН).
 У ребенка различались крестная при рождении (*kerestasson'*) и крестная при первом причастии (*be:rmakerestasson'*) — они могли совпадать, но могли и не совпадать. В первом случае крестную выбирали родители ребенка, во втором — сам ребенок.
- 1.13. Женщина, посещающая роженицу и новорожденного и приносящая подарки: нет.
- 1.14. Обычай, связанный с первыми шагами ребенка, — выпекание хлеба или слоеного пирога, который раздают всем, чтобы ребенок был здоровым: нет.
- 1.15. Ребенок, дважды отлученный от груди, в будущем человек с дурным глазом: нет.
- 1.16. Ритуал первой стрижки волос ребенка: нет.
- 1.17. Дети, родившиеся в один и тот же месяц, но в разные годы от одной матери, а потому связанные узами жизни и смерти на всю жизнь: нет.

- 1.18. Дети, родившиеся в один и тот же день недели от одной матери: нет.
 1.19. Внебрачный ребенок: нет.

2. СВАДЬБА

- 2.1. Посиделки — вечерние собрания девушек, женщин, молодежи: специального названия нет, реалия есть.
 2.2. Кража невесты: нет.
 2.3. Венчание в доме без свадебных обычаев: нет
 2.4. Молодая, венчавшаяся без свадебных обычаев:
 2.5. Сваты из родственников жениха, посредники, отправляемые в дом невесты: *vö:fej, vö:fen* ‘покупающая голова’, ‘главный покупающий’.
 2.6. Уговор о помолвке (или знакомство парня и девушки с целью женитьбы): *ke:zfogo*: ‘держание за руки’. Во время уговора о свадьбе родители невесты вывешивают в сени шубу, вывернутую наизнанку в знак согласия на брак. Если шуба висит в доме, родители невесты согласны, если же шуба вывешена во дворе — они ответили отказом.
 2.7. Помолвка (в случае, когда она единственная): *eljed'ze:sh* ‘запись, подписание’.
 2.8. Первая (малая) помолвка: нет.
 2.9. Дар просватанной девушке: специального названия нет.
 2.10. Основная помолвка, где оговариваются подробности предстоящей свадьбы: *eljed'ze:sh* ‘запись, подписание’.
 2.11. Каравай, который получает невеста на основной помолвке (или перед свадьбой): нет.
 2.12. Помолвленная девушка, обрученная, будущая жена: между помолвленной девушкой и девушкой в день свадьбы разницы нет (они называются одинаково: *men'asson* ‘выходящая женщина’), но разница в названии будет между девушкой до расплетания косы после свадьбы (*men'asson*) и после расплетания косы: *menn'echke* ‘невестушка’ (букв.: основа глагола «идти» + суффикс диминутива).
 2.13. Парень после помолвки, обрученный, будущий муж: между парнем после помолвки и женихом, мужчиной в день свадьбы разницы нет: *vö:lege:n*.
 2.14. Предсвадебное посещение семьи жениха или невесты, где стороны договариваются о подарках: нет.
 2.15. Жених, мужчина в день свадьбы: *vö:lege:n* ‘покупающий парень’.
 2.16. Невеста, женщина в день свадьбы: *men'asson* ‘выходящая женщина’.
 2.17. Новобрачные: *fiatalok* ‘молодые’.
 2.18. Свадьба: *lagzi*.
 2.19. Центральный обрядовый персонаж: *vö:fej, vö:fen* ‘покупающая голова’, ‘главный покупающий’. У него в руках была большая палка *vö:fen'bo:t*, к этой палке

- сверху привязывали небольшую фаянсовую тарелочку и приклепляли розмарин. Большую роль играют подружки невесты, женское сопровождение невесты называется *kosoru:sh la:n'ok* 'девушки в венках', они одеты в длинные платья, на головах у них венки из роз. Этим девушек обязательно должно быть двенадцать (по другим свидетельствам, десять). Процессию возглавлял отец невесты, затем шла мать жениха, затем отец жениха, затем мать невесты, затем старые сваты (*na:snad'*, их было двое), затем друзья жениха (*vö:fen'*) и подружки невесты и уже затем все приглашенные гости.
- 2.20. Второе почетное лицо на свадьбе, старый сват: *na:snad'* от слов *na:s* 'свадьба в религиозном смысле' и *nad'* 'большой, великий', *na:su:r*, досл. 'свадебный господин'.
- 2.21. Свадебный персонаж, функция которого — веселить, смешить участников: нет.
- 2.22. Свадебное знамя: *lagziza:slo*: 'свадебное знамя'.
- 2.23. Свадебное деревце: нет.
- 2.24. Фата, покрывало невесты: *pa:rta*.
- 2.24. доп. Свадебное платье невесты было достаточно коротким: юбка доходила до колен, была плиссированной и очень пышной. Жених носил шляпу, короткие, до колен, брюки и высокие сапоги. Символом девичьей чистоты считается розмарин. Если женщина выходит замуж вторым браком / уже беременная, розмарин к нарядам не привязывают. В Шашке розмарином украшали также одежду жениха и его друзей.
- 2.25. Ребенок, которого сажают на колени невесты или дают в руки, чтобы она его три раза подняла: нет.
- 2.26. Начальный комплекс свадебных ритуалов: названия нет. После свадьбы невеста сама уходит к родителям и возвращается к жениху только на свадебный обед.
- 2.27. Свадебный хлеб, каравай: выпекался обычный пирог к свадьбе, как правило, с начинкой из творога, специального названия он не имел.
- 2.28. Свадебный пир: специального названия нет, просто *vachora* 'ужин'.
- 2.29. Дары невесте от жениха, посылаемые накануне свадебной церемонии: накануне церемонии дарят яблоки и платки.
- 2.30. Дары жениху от невесты: специального названия нет.
- 2.31. Приданое, имущество, которое дают невесте при выходе замуж родные (отметьте, есть ли разные названия для денег, вещей, земли и т. п.): специального названия нет.
- 2.32. Дары сватов молодым: специального названия нет.
- 2.33. Символическая плата отца жениха за невесту во время свадьбы: названия нет.
- 2.34. Проводы молодоженов на первую брачную ночь: *elha:la:sh*. Отдельно отмечается обычай *men'asson'köszönte:she* 'поздравление/благодарение невесты' — невеста во время ужина ровно в полночь уходит, ей расплетают косу, завязы-

вают пучок, и на него надевают красный (обязательно красный) в белый горх платок, после этого ее название меняется с *men'asson* 'женщина на выданье' на *menn'echke* 'невестушка, досл. основа глагола «идти» + диминутив', и она может идти танцевать свадебный танец.

- 2.35. Танцевать: *ta:ncolni*.
- 2.36. Играть на музыкальном инструменте: отдельного названия нет. На музыкальных инструментах играли всегда цыгане.
- 2.37. Обрядовый танец («открытый» или «закрытый» круг): *men'asson'ta:nc* 'танец невесты'. С невестой танцуют все, кроме жениха, и после танца дают ей за это денег. При этом сам жених с невестой не танцует или танцует в последнюю очередь. Только после этих танцев невеста может уйти спать вместе с женихом.

3. ПОХОРОНЫ

- 3.1. Умиравший, человек в агонии: *haldoklo*.
- 3.2. Агония, предсмертные страдания: *haldokla:sh*.
- 3.3. Умерший, покойник: *hallott*.
- 3.4. Души умерших родителей, предки: нет.
- 3.5. Душа человека: *lelek*.
- 3.6. Загробный мир, 'тот свет': *tu:lvila:g* 'мир за границей'.
- 3.7. Ад: *pokol*.
- 3.8. Рай: *menn'orsa:g*.
- 3.9. Похороны, погребение умершего: *temete:s*.
- 3.10. Гроб: *koporso*.
- 3.11. Могила: *si:r*.
- 3.12. Кладбище: *temetö*.
- 3.13. Саван, риза, полотно, которым покрывают покойника: *lepel*.
- 3.14. Плакание покойника: *elshirata:sh* 'оплакивание', в Шашке официальное оплакивание было принято где-то до начала 1960-х гг.
При оплакивании покойника также молились и пели псалмы. Также было принято *virrasta:sh* — бодрствование при покойнике: «Была у нас в деревне одна женщина, ее все звали бодрствовать ночью при покойнике, она знала, как надо молиться, и пела потом, и после этого уже утром отправлялась домой» (БХ).
- 3.15. Женщины, которые оплакивают покойника: *shirato: asson'ok* 'оплакивающие женщины'.
- 3.16. Хлеб, который едят при покойнике: названия нет.
- 3.17. Обрядовый погребальный хлеб, связанный с народными представлениями об архангеле Михаиле, забирающем душу умирающего: нет.

- 3.18. Хлеб «для мертвого»: нет.
- 3.19. Маленькие булочки без украшений: нет.
- 3.20. Поминальное блюдо из жита — кутья, коливо: нет.
- 3.21. Поминальная трапеза в доме после погребения: *tor*.
- 3.22. Поминки, сопровождающиеся посещением могилы в течение года: нет.
- 3.23. Поминки по истечении года со дня смерти: нет.
- 3.24. Поминальные дни в течение календарного года: нет.
- 3.25. Обрядовый хлеб в форме креста на поминках: нет.
- 3.26. Маленькие булочки на поминках: нет.
- 3.27. Траур по покойнику: *d'a:s*.
- 3.28. Повторное погребение: нет.
- 3.29. Надгробный деревянный памятник (опишите его форму): *kerest* 'крест'.
- 3.30. Надгробный камень, плита (опишите его / ее форму): *shi:rkö*: 'могильный камень'.

IV С Народная мифология

1. ВАМПИР и аналогичные ему демоны

- 1.1. Ходячий мертвец в облике животного или человека, тени, большого кровавого мешка: *vampir*.
- 1.2. Ходячий мертвец в облике человека, покрытого шерстью (или в облике волка, пса): нет.
- 1.3. «Окостеневший» вампир — мертвец, приобретающий через 40 дней после смерти плоть и кровь, после чего живет среди людей: нет.
- 1.4. Дети, рожденные от вампира и обладающие способностью бороться с вампиром: нет.
- 1.5. Вампир, который прячется в рогах или шерсти домашних животных, выпивая у них кровь: нет.
- 1.6. Человек-вампир при жизни: нет.
- 1.7. Действия превращения в вампира: нет.

2. ЧЕЛОВЕК-ВОЛК

- 2.1. Человек, превратившийся в волка: нет.

3. ДЕМОН, ПОЖИРАЮЩИЙ СОЛНЦЕ, МЕСЯЦ

- 3.1. Демон, пожирающий солнце, месяц и вызывающий затмение: нет.

4. ВЕДЬМА

- 4.1. Женщина, обычно преклонного возраста, обладающая сверхъестественными свойствами, которые использует для нанесения вреда людям (отбирает урожай, молоко у коров, насылет болезни, порчу, а также пьет кровь людей, поедает младенцев и т.д.): В речи ин-

формантов фактически бытуют два варианта: *bosorka* и *bosorka:n'*. Данные слова при их параллельном бытовании не являются дублетными формами, но строго разграничены по значению. Словом *bosorka:n'* обозначают собственно ведьму как существо женского пола, наделенное сверхъестественной силой и способное причинять вред. Лексема *bosorka* употребляется для обозначения сумасшедшей, полоумной женщины, которая ведет себя необычным образом, но при этом никакого вреда не приносит.

Вред, который могут причинить ведьмы: а) проявляется в порче, сглазе (в основном ведьмы вредят маленьким детям); б) ведьмы забирают молоко у коров. В Шашке ведьмы представляются обутыми, они всегда повязывают платком голову, так как на голове у них растут рога: «Мой отец однажды в Рождество сел на стул Луцы и увидел, как в церковь входит женщина, а на голове у нее рога, прямо светятся через платок» (ЭП). Ведьма якобы перевоплощается в кошку: «Ведьмы в виде кошек заходят в хлев, портят коров, или коровы потом дают молоко с кровью, однажды так тетя Мари застала кошку в хлеву, проткнула ее вилами, а наутро увидели, что вместо кошки на полу лежит ведьма» (ЭБ).

- 4.2. Соответствующий мужской персонаж: нет.
- 4.3. Собрание, слет, «шабаш» ведьм: нет.
- 4.4. Девушка-ведьма, мучающая по ночам людей: нет.

5. ВИЛА (приблизительный рус. перевод *русалка*) и аналогичные ей мифологические персонажи

- 5.1. Молодое существо женского пола привлекательной внешности, помогающее людям или приносящее вред: нет.
- 5.2. Танец этих персонажей: нет.
- 5.3. Следы их пребывания: нет.
- 5.4. Попадание человека на место пребывания персонажей: нет.
- 5.5. Человек, возвращенный «виллой»: нет.

6. ВОДЯНЫЕ, ДЕМОНЫ ВОДЫ

- 6.1. Дух, демон воды: нет.
- 6.2. Предводитель водяных духов: нет.
- 6.3. Живущий на дне озера или моря змей-дракон (змея-дракон) с головой пса, с несколькими головами: нет.
- 6.4. Живущие в глубоких местах рек существа женского пола с распущенными волосами, с помощью которых они топят людей: нет.
- 6.5. Хозяин реки или колодца, происходящий от утопленника: нет.

7. ЛЕСНЫЕ ДУХИ

- 7.1. Господствующее в лесу мифологическое существо — красивая (или безобразная) женщина, способная превращаться в животных, копну сена и другие предметы: нет.
- 7.2. Дикая женщина, живущая в горах, пассивное существо, не причиняющее вреда чабанам: нет.

8. ВОЗДУШНЫЕ ДЕМОНЫ

- 8.1. Змей, дракон, невидимое существо, демон непогоды, приносящий град, тучи, уничтожающий, «пожиратель» посевы, урожай:

Воздушного демона называли словом *kid':o* 'змея, змей'. При вопросах о местных верованиях информанты говорили: «У нас верят в одного змея по имени Гарабонциаш (см. ниже), это такая местная особенность, в других районах нет» (ИТ). Термин *sha:rka:n'* в традиции села Шашка в принципе неизвестен, о чем дополнительно свидетельствует тот факт, что при вопросах типа «Рассказывают ли у вас про шарканя?» данное слово фонетически ассоциировали со словом *sha:ta:n* 'сатана': «А-а-а, шатан, так кто ж про него не рассказывает» (МХ). Воздушный демон-дракон имеет три головы и один хвост, которым он бьет по земле, он ассоциируется с природными стихиями, непогодой, облаком, грозой. Удары хвостом по земле нужны просто для запугивания жителей, вред состоит в том, что демон отбирает у людей молоко и яйца. Впрочем, причинение вреда посевам в Шашке является вторичной функцией демона, так как змей — это демон-оборотень (в Федемеше сам феномен каких бы то ни было оборотней неизвестен). Змей-оборотень называется *Garabancia:sh* «Гарабонциаш» (у слова латинская этимология, лат. *necromantes* через итал. *negromazia* > *gramanzia* — ср. [Кропей 2008]), Гарабонциаш появляется в человеческом облике, имеет длинные волосы, бельма на глазах, видит сквозь стены и носит в сумке книгу с заклинаниями. В таком виде он периодически посещает жителей деревни (в Шашке нашлось четыре очевидца «общения» с демоном), проникает к ним в хозяйственные постройки / в погреб, читает заклинания и исчезает — после чего у людей пропадают продукты питания: «У него были длинные волосы, и не было глазных яблок, но он видел через все стены, зашел во двор, сел и ворочал хвостом» (ИТ); «Он забирал молоко и яйца, т. е. он пришел, я побежала в погреб, а там уже ничего нет, ровно 27 яиц, он видел через стены, где молоко и яйца» (БХ); «Он зашел к тете Юлишке, оставил в сенях сумку, дети в нее залезли, так там была книга с заклинаниями, он вернулся и отобрал у детей книгу, но книга была жутко тяжелая» (ТН). После посещения он отправляется в ближайший лес, на гору, где он живет, там превращается в змея и насылает на деревню грозу

с целью запугать жителей, чтобы те и далее отдавали ему молоко и яйца: «Он обходил деревню и пил молоко, и ему надо было отдавать, так как, если он не получал, он вредил деревне, насылал вихрь, если поднималась буря, в деревне говорили, что Гарабонциаш не получил достаточно молока» (ИС), «А если ему всё удавалось, он шел в лес к трем холмам, открывал книжку, по ней шу-шу-шу, и после превращался в огромного змея, взлетал в небо и отправлял на деревню молнии, так он грозил людям, если он не получал еду — тогда что-то сгореть могло, а если он получал еду — тогда он просто грозил молниями» (ИТ). Отметим, что в Шашке чернокнижник именно перевоплощался в дракона, который уже затем вредил посевам: «Еще у нас есть такое местное поверье, змей по имени Гарабонциаш». Имя собственное в данном случае начинает фигурировать как нарицательное. Таким образом, в традиции Шашки представлена контаминация образов чернокнижника и дракона-змея.

- 8.2. Жертва, угощение для «алы»: нет.
- 8.3. Добрый демон, змей, дракон, защищающий свое село (поля, виноградники) от непогоды (или /и приносящий долгожданный дождь): нет.
- 8.4. Змей с головой человека (или способный превращаться в человека), летающий в виде вихря и вступающий в половые отношения с деревенскими женщинами: нет.
- 8.5. Обладающий сверхъестественными способностями человек (возможно, рожденный от змея и обычной женщины), дух которого во время сна защищает село и урожай от непогоды: нет.
- 8.6. Вихрь — воплощение (и место пребывания) нечистой силы (например, танцующей вилы): нет.

9. ДЕМОНЫ ДОМА, СТРОЕНИЯ, МЕСТА, ХРАНИТЕЛИ КЛАДОВ

- 9.1. Покровитель какого-либо места, строения, источника, колодца, надела земли: нет.
- 9.2. Дух какого-либо строения, хранитель дома, происходящий от тени человека (или самого человека), замурованной в стену строения: нет.
- 9.3. Змея-хранительница дома, живущая под порогом, очагом, в каменных стенах дома и т.д., приносит счастье дому: *faliked'o*: 'стенная змея', это «очень большая змея, живет в стене дома и питается молоком» (ТН). Если змею убить, в доме будет несчастье.
- 9.4. Покровитель села: нет.
- 9.5. Дух-сторож закопанного клада: нет.
- 9.6. Клад, охраняемый демоном-покровителем: нет.

10. ДЕМОНЫ СУДЬБЫ

- 10.1. Женские мифологические персонажи, определяющие судьбу младенца: нет.

11. ДЕМОНЫ–ДУШИ заложных покойников

- 11.1. Дух некрещеного ребенка, в облике птицы летающий со свистом (плачем, криком) и причиняющий зло людям, особенно новорожденным и их матерям: нет.
- 11.2. Души умерших рожениц и беременных женщин: нет.
- 11.3. Самоубийца (висельник, утопленник) или его душа — предводитель градоносных туч: нет.
11. доп. Покойников описывали как бледных людей в белых одеждах, которые встречались крестьянам по дороге с кладбища: «Когда мы шли мимо кладбища, мы видели двух людей в белых одеждах и белых штанах, они шли, взявшись за руки, это духи возвращались, точно говорю» (БХ).

12. ДЕМОНЫ БОЛЕЗНИ

- 12.1. Название любых болезней (особенно эпидемических) с целью их задабривания, налаживания отношений между ними: нет.
- 12.2. Злые демоны, появляющиеся при родах и приносящие болезнь матери и новорожденному: нет.
- 12.3. Название (персонификация) чумы, представленной как старушка, молодая девушка, кошка: нет.
- 12.4. Персонификация оспы: нет.
- 12.5. Персонификация скарлатины: нет.
- 12.6. Персонификация лихорадки, представленной в облике женщины (или как-либо иначе): нет.
- 12.7. Персонификация бессонницы, представленной в виде ужасной старухи (или как-либо иначе): нет.
- 12.8. Злой дух, вселяющийся в человека (или пса) и вызывающий бешенство: нет.
- 12.9. Заболевание от нечистой силы: нет.

13. НЕЧИСТАЯ СИЛА (черты, дьяволы и под.)

- 13.1. Собрательное название нечистой силы, «дьявольщины»: нет.
- 13.2. Дьявол — покрытой шерстью грозное существо, совмещающее черты человека и животного, с рогами, хвостом, крыльями: *ördög*.
- 13.3. Ночные существа, способные превращаться в животных и сбивающие людей с пути: нет.
- 13.4. Невидимая злая сила, ночные существа, нападающие на людей, душащие их и едящие верхом: нет.

14. СТРАШИЛИЩА, ПУГАЛА

- 14.1. Старуха, забирающая непослушных детей: нет.
- 14.2. Персонификация Великого поста — старуха, забирающая не соблюдающих пост детей и требующая за них выкуп пасхальными яйцами: нет.

14.3. Страшилище в облике животного: нет.

14.4. Привидение: *kish:ertet*.

Были отмечены поверья о демоне под названием *boltosh fūsh* ‘столб тумана’, который становился поперек дороги у путешествующих на повозке и пугал лошадей: «Было так, что, на кого он сердился, за тем он гнался, моему соседу он прицепился на заднее колесо, и звенел в колокольчик и потом встал посреди дороги, и лошади словно окаменели, так испугал их *boldash fūsh*» (ИТ). Кроме того, в Шашке широко распространена вера в *ludve:rc* ‘привидение’. Данный демон был описан информантами как большая вспышка, огненный столб, летевший по небу. Этот феномен, как правило, связывали с душами разбойников, действовавших в окрестностях Шашки в 30–40-е гг. XX в. — назывались конкретные имена (прозвища), в частности *Shavan'u: Jo:zhka*, досл. Йожка Кислый, *Shu:go: Jo:zhka*, досл. Йожка Шепчущий. «Йожка Кислый, он состоял в связи с очень многими женщинами и всех бросал, и еще он был разбойник, но он никого не убивал, просто грабил, а вот с женщинами грешил, и за этих загубленных женщин нет ему теперь ни сна ни покоя, я даже могу показать в лесу место, где он похоронен, говорили, туда его дух возвращается. Это ближе к Кестхею, между Кестхеем и Чарсагом, там есть корчма, и вот там во дворе лежит он и его два приспешника, они тем же самым занимались, но их имен люди уже не помнят» (ТН). «Йожка Шепчущий, тот убивал, и много, погиб в начале пятидесятых, и его дух теперь так и бродит по окрестностям, не может перейти на тот свет» (ИТ). «Говорили, что оно (привидение) ничего не боится; только когда колокол из Шашки трижды прозвонит, тогда оно потеряет свою силу. В церкви раньше был второй, сломанный колокол, который не звонил, а так звякал, его еще почему-то называли “собака пули” (ТН).

14.доп. В Шашке существовала вера в демона *Krisling* (нем. *Kriskindl*), который появляется под Рождество и пугает детей, обычно его квалифицировали как злого помощника Иисуса Христа: «Да, есть Крислинг, им всегда пугают детей в Рождество, потом успокаивают: не бойся, я дам сено ослу, и он уйдет».

15. ЗНАХАРЬ, ЗНАХАРКА

15.1. Знахарь, шептун, целитель: *kuruzhlo:*.

15.2. Знахарка, ворожея, шептунья, целительница: *kuruzhlo:, javashasson'*.

16. МАГИЯ

16.1. Магические действия: *vara:zhla:sh*.

16.2. Заговоры: *ra:olvasha:shok, megige:zeshek*.

16.3. Околдовать любовными чарами: нет.

16.доп. гадать — *'jo:sholni'*.

17. ПОРЧА, СГЛАЗ

17.1. Сглаз: *rossem*.

17.2. Наносить порчу: *rossemet vetni* 'бросить дурной глаз', *megi:jestetni* 'напугать', *a:rtatni* 'испортить'.

17.3. Человек, обладающий способностью к сглазу: *rossemü:*.

17.4. Подпасть под действие порчи, сглаза: *megi:jedni* 'испугаться'.

17.5. Результат действия сглаза, порчи: *a:rtata:sh*.

18. АМУЛЕТ

18.1. Талисман, защищающий от порчи, сглаза, а также от демонов и болезней: нет.

18.2. Металлическое (или из воска) изображение человека, части его тела, животного, которое приносят в церковь для исцеления от болезни: нет.

18.3. Магическая формула, записанная где-либо и охраняющая человека: нет.

Список информантов

БХ — Борбала Хедьы, 1942 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность, демонология

ИК — Илона Кеси, 1946 г. р.: календарный цикл, демонология

ИС — Илона Сигетвари, 1940 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность, демонология

ИТ — Иоахим Тот, 1939 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность, демонология

МК — Мария Куруц, 1920 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность

МХ — Мария Хоффманн, 1942 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность

ТН — Терез Надь, 1953 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность, демонология

ЭБ — Этелка Брадич, 1940 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность, демонология

ЭП — Эстер Прейнингер, 1971 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность, демонология

ЭС — Эрика Сабо, 1951 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность

ЭХ — Эмма Хоффманн, 1949 г. р.: календарный цикл, семейная обрядность, демонология

ЮК — Юдит Кишш, 1951 г. р.: календарный цикл, демонология

Литература

- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. 2-е изд., испр. и доп. М., 2009.
- Кропеч 2008 — *Кропеч М.* Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Ljubljana, 2008.
- Laskovits, Lukács, Varró 1995 — *Laskovits E., Lukács L., Varró Á.* Ime az én népem. Székesfehérvár, 1995.

*Д. Терзиева (Смолян),
Е. С. Узенева (Москва)*

Этнолингвистические материалы из болгарских сёл Виєво и Кутела (область Смоляна, регион Средние Родопы)

Полевые исследования родопских сёл Виєво и Кутела проходили в 2012–2014 гг. по этнолингвистической программе А. А. Плотниковой, созданной для изучения балканославянского ареала [Плотникова 2009]. В процессе работы были сформулированы и специальные темы и вопросы, связанные с особенностями мусульманской традиции. В 2012 г. экспедиция проводилась совместно с болгарской коллегой М. Китановой из Института болгарского языка Болгарской академии наук (БАН). Неоценимую помощь в сборе материала оказала местная жительница с. Виєво родом из с. Кутела Диана Терзиева, специалист в области болгарской филологии. В последующие годы в перерывах между нашими экспедициями в Родопы она продолжала самостоятельно собирать материал по программе, заполняя оставшиеся лакуны, и стала полноправным соавтором настоящей статьи.

Выбор болгарских мусульманских сел центральной части Средних Родоп (округ Смоляна) в Болгарии для этнолингвистического обследования был обусловлен слабой изученностью этой части Родоп с точки зрения традиционной духовной культуры. Сведения о явлениях народной культуры из данного региона отрывочны¹; ни одно из здешних сел до сих пор не было объектом специального исследования этнографов или этнолингвистов. По данным селам не существует так называемой «сельской» краеведческой монографии. Наиболее полные издания были посвящены соседним селам со смешанным населением: Славейно [Карпетков 1948; 1991; 1996; Митринов 2014] и Петково [Ташев 1966].

Село Виєво, где проходили наши исследования, расположено севернее г. Смоляна, в 18 км от с. Момчилковци, а с. Кутела — в 5 км от с. Виєво, на высоте 1500 м над уровнем моря. В настоящее время в Виєве и Кутеле проживают только болгары-мусульмане, общее число семей в Виєве — около 500, в Кутеле всего 235 зарегистрированных жителей. В с. Виєво существует мо-

¹ Даже архивы Института этнологии и фольклористики БАН и Института искусствознания БАН, где удалось поработать Е. С. Узеновой, обладают скудной информацией по данным селам.

лельный дом (*молитвен дом*), который открывается только по пятницам. Но в селе Виево нет мечети, что является сознательным выбором жителей села, не желающих демонстрировать свои религиозные пристрастия. В с. Кутела религиозных построек не существует вовсе. Между селами расположена могила (*турбе*) одного из местночтимых мусульманских святых (*алие*) *Саръ баба*. Здесь часто совершают жертвоприношения (*курбан*) для здоровья, после приобретения дорогих вещей (машины, например), в благодарность, что удалось избежать опасности, и пр. На пути к могиле читают молитвы, а на обратном пути этого делать нельзя, считается, что «забираешь свою молитву обратно». На могиле оставляют монеты и одежду больных людей, которые хотят вылечиться. С этим местом связано много легенд. Согласно одной из них, братьев было трое (*Инихан баба*, *Осман баба* и *Саръ баба*), Аллах спас их от смерти, спустившись на землю. По другой версии, братья сами отрубили себе головы (они являются людям, держа свои головы в руках) и отправились в разные стороны — кто куда дальше уйдет. С тех пор они охраняют свои места-холмы: гроб Инихан-бабы находится в с. Давидково, в 50 км от Виева, могила Осман-бабы — в области Хасково, в восточных Родопах. Рассказывают также, что в 1912 г., во время насильственного крещения мусульман, христиане из с. Момчиловцы направились в с. Виево со священником. Из-за *турбе* показалось войско великанов, которые несли свои головы под мышкой. Христиане испугались и больше не приходили менять веру помакам. И хотя жители обоих сел придерживаются мусульманских обычаев и правил в повседневной жизни, по большей части они считают себя скорее атеистами, чем верующими.

Диалект сёл Виево и Кутела относится к центральным (среднеродопским) говорам, а именно к смолянскому говору. Наиболее характерными особенностями являются широкие гласные *o* и *e*, аканье (произношение безударного *o* как *a*), тройная членная морфема у имен (*-ос* для близких предметов, *-он* для удаленных и *-от* для общепределенных), сохранение остатков падежных форм и др. (подробнее о говоре см. [Стойков 2002: 129–133; Милетич 2013]).

Село упоминается как Виево в издании «Исторически бележник» в 1669 г. [Карапетков 1991: 27]. Народные предания хранят память о существовании неподалеку от нынешнего старого христианского села Илинденя, в центре которого располагалась часовня св. Николая и церковь св. Ильи, уничтоженные турками во время нашествия. Согласно опубликованным историческим источникам, в 1669 г. произошло первое насильственное обращение в ислам

местного населения. По легенде, события состоялись во время пасхальной литургии в церкви, куда ворвались турецкие порабитители, убившие всех, кто отказался принять «правую» веру. Лишь пять семей приняли ислам, они позднее и основали нынешнее село, так как старое было полностью сожжено, за исключением домов мусульман. Большой же части жителей удалось тогда бежать в горы, им пришлось долго скитаться, прежде чем они смогли вернуться на старое место.

После завершения первой волны исламизации Родоп возвратившиеся на старые места христиане и новообращенные мусульмане стали жить вместе, отмечая общие праздники и помогая друг другу в работе. Но трагическая гибель девушки во время сельского праздника была расценена стариками как «знак» свыше, указывающий на необходимость разделения христиан и мусульман. Помаки ушли из Илинденя на северо-запад по течению малой реки (теперь она носит название Виевска река) и соединились с пятью семьями из Виева. С тех пор в Виеве селились только болгары-мусульмане [Карпетков 1991: 29–38].

По преданию, в с. Виево население пришло из соседних, расположенных напротив (*кърши*) местностей *Махалата* или *Старите къщи*, откуда и пошло название села *Каршилъ*. Они находились ранее юго-восточнее нынешнего села Славейно. В 1933 г. во время археологических раскопок между селами Виево и Кутела были открыты основы церкви св. Недели, относящейся к периоду, предшествующему исламизации Родоп. Эта местность до сих пор сохранила данное название света Неделя. Первые принявшие ислам болгары из рода Хаджиевых и Делиеминовых основали с. Виево. Они взяли в жены турчанок из области Гюмюрджина, за что получили от османских властей обширные земли под пастбища и право собирать десятину (*ондалък/десятьък*). Они являлись также «полномочными представителями» известного в те времена Салих-аги из Пашмакли (Смоляна), но были людьми упрямыми и непослушными, часто вступали в конфликты с турецкой властью, за что получили название *кърши хора* ('те, что противостоят'), *каршилийци*, а село — *Каршилъ*.

Местность, где расположено нынешнее с. Кутела, носила название Планината. Сюда Хаджиевы и Делиеминовы отправляли овец на летние пастбища. На полянке овцы пили воду и лизали соль из специального выдолбленного из дерева сосуда, называемого *кутел* или *хаван*. Так возникло и название села, которое разрослось здесь позднее.

Население села Кутела в XX в. было для своего времени очень активным и просвещенным и создало организацию болгар, исповедующих ислам, «Друж-

ба Родина», боровшуюся за разрешение отправлять религиозные службы на родном, болгарском языке, за предоставление женщинам различных прав, в том числе права учиться (тогда им разрешалось читать/учить только Коран), за отмену строгой одежды и множества запретов в поведении, которое основывалось на концепте стыда, и пр. Людей, поддерживающих и пропагандирующих подобные идеи, называли *кавурин*, *гяурин* (из тур. ‘неверный’, так презрительно обращались турки в прошлом к порабощенным болгарам [БЕР 1: 309]), или *култураджия* букв. ‘деятель культуры’, что звучало обидно².

Напомним, что в Родобах совместно проживают представители различных конфессий. Сожительство двух религий всегда было мирным, информанты гордятся своей толерантностью. Большая часть населения, исповедующего ислам, помнит о своих христианских корнях. В погребальной обрядности мусульман сохранились некоторые христианские реликты: покойника охраняют ночью, чтобы его не перепрыгнула кошка; жгут свечу при умершем или оставляют в течение трех дней зажженной лампу в доме; после поминок на 52 день (*мевлид*) произносят долгую молитву (*аминка*). Те же апотропейные действия совершали и в Юрьев день, желая защитить дом от «магии», т. е. от колдовства. В Юрьев день также старались взять из церкви (для чего специально ходили в православные храмы), немного ладана и съесть кусочек, чтобы предохранить себя от порчи. В народной медицине присутствуют защитные действия, производящиеся крест-накрест. В пятницу запрещалось стирать не только из-за пятничной молитвы, но и потому, что в пятницу был распят Христос. Если женщина будет стирать одежду своего мужа, он обязательно заболит.

Первое угощение после рождения ребенка у помаков во время обряда посещения новорожденного женщинами носит название *молитва*. Для ритуала готовили лепешки из кукурузной муки (*смидал'*), которые затем крошили в

² Основателем организации «Дружба Родина» стал Стоил Кумецов, прадед нашей основной информантки и соавтора статьи из с. Виево, работающей в мэрии, Дианы Терзиевой, родом из с. Кутела. Его книга о судьбе семьи и создании организации в этом году увидела свет в софийском издательстве [Кумецов 2014]. Стоил Кумецов сформировал театр в селе Кутела. Дед Дианы стал мусульманским священником (имамом) и одним из первых вел службы на болгарском языке. Сама Диана получила высшее образование по специальности «болгарская филология» в Пловдивском университете и ведет активную общественно ангажированную жизнь, пытаясь улучшить быт своих односельчан и разрушить старые, отжившие стереотипы в сознании местного населения. Именно эта высокообразованная женщина очень бережно относится к культурной традиции села. Во многом благодаря ее усилиям в селе создан небольшой этнографический музей, во время праздников проводятся реконструкции старых обычаев и обрядов, пишется книга об истории и культуре с. Виево. — Прим. Е. С. Узенева.

большом противне, обжаривали в масле и посыпали сахаром и грецкими орехами (у христиан соседнего села Момчиловци блюдо носит то же название и готовится по сходному рецепту).

На сороковой день после родов женщина совершает обряд «очищения» (*къркладисва*), подобный христианскому, провожая Богородицу (*Мехрем Анайка*)³, помогавшую в родах: печет лепешку, отламывает от нее четыре куса, капает на каждый грудное молоко и раскладывает по четырем углам дома (крест-накрест) вместе с сахаром. Оставшуюся лепешку, смоченную приготовленным щербетом, раздают соседям. Если ребенок родился слабым и много плакал, до сорокового дня ему меняли имя. Когда ребенок сильно болел, рано утром его несли в лес, где находили дерево с открытыми корнями, которые уже осветило солнце, трижды протаскивали ребенка сквозь корни, рисовали крест на лбу и зарывали одежду, в которую он был одет, под этим деревом.

Появление в среде мусульман «новых» обычаев, связанных с христианством, — посещение церквей, возжигание свеч, «тайное» крещение детей, ношение креста, лечение в святых для христиан местах, например на Крыстовой горе, — нельзя считать влиянием соседних христианских сел. Скорее это возвращение к своему прошлому, генетическая память, восходящая к глубоким корням. Возможно и другое объяснение: посещение с лечебными целями объектов культа других конфессий совершалось по причине веры в особую целительную силу «чужого» сакрального пространства или святого, о чем подробно писала О. В. Белова в своей монографии [Белова 2005].

Традиционная культура болгар-мусульман сёл Виево и Кутела содержит, помимо вышеописанных, и другие языческие компоненты: это и обряды Юрьева дня, Иванова дня (*Еньовден*), обычай установления ритуального родства (кумления) между девушками (*посестримство*), защита новорожденных детей от «сглаза» путем привязывания им к ручке красной нити и синей бусинки и др. У помаков девичьи гадания о замужестве совершались в канун Рождества (*Бъдни вечер*), также как и у христиан. Сохранилось и название недели с Рождества до Крещения, связанное с разгулом злых сил в этот период, *Буганска седмица* (*буганец*, ср. *поганец* ‘злой дух, караконджул, дух-покровитель дома’)⁴.

³ Культ Богородицы широко распространен в Родопах. Подробнее см. статью И.А. Седаковой [Седакова 2001].

⁴ Подробно терминология демонологических персонажей в Родопах проанализирована и частично картографирована в монографии Евгении Троевой-Григоровой, см. карту № 6 [Троева-Григорова 2003: 244].

В сфере народной мифологии интерес для нас представляет персонаж *перие* — молодая красивая женщина, одетая в белые или черные одежды, летящая по воздуху и приносящая вред увидевшему ее человеку в виде нервных болезней или смерти. По своим характеристикам и функциям она близка балканской *самовиле*, *самодиве*, *юде*. Термин *перие* распространен в родопских селах, населенных турками и помаками. Восходит к др.-иран. *pairika* > н.-перс. *pari* > тур. *peri* и означает ‘ведьма, колдунья’, ‘метеор’ [Троева-Григорова 2003: 115]. По мнению ряда авторов, этот демонический персонаж у болгар-мусульман функционально смешивается с персонажами типа *вампир* ‘ходячий покойник’ и *сайбия* ‘дух-покровитель локуса’ [Dukova 1997: 44] и имеет ряд отличительных особенностей [Бергельс 1979]⁵. Отметим, что для балканских мифологических представлений характерно заимствование тюркских и арабских терминов вместе с понятиями и реалиями мусульманской культуры.

В частности, информанты из с. Виево рассказывали о том, что *перие* можно узнать по слишком тонким ногам и передвижению по воздуху. С ней нельзя разговаривать, в противном случае болезнь будет очень тяжелой. Если человек танцевал с ними ритуальный танец хоро (*играят хоро перии*), он должен был хранить это в тайне, иначе его постигнет смерть. Запрещалось справлять малую нужду у воды и в местах, где могут обитать *перие*, поскольку можно внезапно заболеть (*можеш да урадисаш*). Чтобы защитить себя, нужно было трижды произнести *Бисмиллях* [Во имя Аллаха].

Водный демон, известный мусульманам Виева, носит заимствованное из арабского (через турецкий) название *жин*, ср. *джин* ‘злой лесной дух’ [БЕР 1: 364]. Он мог обитать в различных водоемах, у источников воды. Запрещалось брать воду рано утром, до восхода солнца, поскольку человек мог разбудить спящего у воды демона, а тот, рассердившись, обязательно причинит ему вред.

Отдельные архаические элементы обрядности связаны с определенными днями календаря, в частности с Юрьевым днем (6.V), который у болгар-мусульман сохранил славянское название *Гергивдень*⁶, *Празник на овчаря*, *Празник на селото* и считается одним из самых почитаемых праздников в году

⁵ Мифологический персонаж *пери* известен многим тюркоязычным народам, в том числе гагаузам, проживающим в Болгарии: по-болгарски *пери* называются *самодиви*, а по-гагаузски *пери къзлар*, т. е. ‘девушки пери’. Подробнее см. ст. О.В. Трефиловой [Трефилова 2007].

⁶ В других мусульманских селах региона праздник носит название *Хадерлез*, *Адерлез*, *Адрелез*, *Ъдрелез* [Райчевски 1998: 45].

после *Байряма*. Юрьев день здесь сохраняет семантику начала не только весеннего цикла, но и нового года: с ним связаны общие ритуалы первого умывания специально приготовленной накануне водой/росой, сбор трав, превентивные меры против магии, змей и др. В народе верили — что будешь делать в этот день, будешь делать целый год: если считаешь деньги, будешь их считать (иметь в изобилии) весь год.

Вечером накануне Юрьева дня хозяйка собирала распутившиеся ветки деревьев и дикую герань (*здравец*) и оставляла «переночевать» в сосуде с водой. Наутро умывала росой лицо и волосы «для здоровья и красоты», собирала крапиву и втыкала ее в притолоку входной двери «от злых сил и колдовства», подметала дом, складывала мусор из дома и хлева на лопату, зажигала ладан и окуривала дом и домочадцев «от злых сил, сглаза и укусов змей». Чтобы не встречать летом змей, в Юрьев день не прикасались к ножницам и иголкам. В этот день мусульмане обязательно приносили травы (42 веточки) в хлев животным, искали специальные травы *парово биле* для денег (*пари*), чтобы иметь их в изобилии в этом году, и травы для любви (*гальовно биле*), чтобы жениться / выйти замуж. Засушенные травы хранили до следующего года.

Дети должны были поваляться, покувыркаться в росе утром на Юрьев день, вымыть ею глаза, лицо и волосы, после чего отправлялись брызгать водой специально приготовленными накануне букетами из цветов и дикой герани дома своих родственников и соседей, за что получали от них вознаграждение в виде денег и лакомств. Уходя, дети оставляли в домах часть цветов и герани. Эти обходы домов детьми напоминают новогодние посещения домов у болгар-христиан, когда дети бьют кизилковыми прутиками всех домочадцев «для здоровья», за что также получают награду⁷.

В Юрьев день, единственный день в году, заквашивали молоко с помощью росы, а не закваски. До рассвета ходили на святые источники в христианские села (*аязмо*), приносили оттуда воду, поили домашних и готовили на ней пищу, обязательно «цельную» (клубни картофеля, фасоль, чечевицу), чтобы «всё было полным и ровным».

Ивановден (24.VI), связанный с летним солнцестоянием и сбором целебных трав, в селах Виево и Кутела отмечен ритуальными девичьими гадани-

⁷ По воспоминаниям пожилых информантов, в детстве они ходили на Новый год с кизилковыми прутиками (*сурвачки*) до домов, ударяя домочадцев «для здоровья», за что их одаривали монетами и бубликами. Но в рассказе информанта эти события стояли в ряду других мероприятий, проводившихся в рамках школьной программы. Например, в День славянской письменности, 24 мая, дети приходили в школу с небольшими факелами.

ями, которые совершались в этот день и болгарскими христианами. Накануне девушки собирали букеты из цветов, украшали их узнаваемыми деталями (мартеницей, цветными нитями, кольцами, синими бусинками) и оставляли «переночевать» в медном котелке под открытым небом под кустом дикой розы. На следующий день они собирались в центре села и доставали букеты, предсказывая будущее его обладательнице. Каждая из присутствующих забирала свой букет домой и вешала его на стену, сохраняя до следующего года. Праздник завершался общими посиделками, где девушки шили, вязали и пели песни, а в конце расчесывали волосы гребнем, который макали в воду из-под букетов, и заплетали друг другу по 60 мелких косичек, вплетая в их концы разноцветные бусинки в качестве украшения. Это ритуальное заплетание волос по мусульманскому обычаю носит славянское название *прениз*.

Изучая собранные нами материалы по традиционной культуре болгар-мусульман с. Виево и с. Кутела, мы пришли к выводу, что в ней присутствует ряд явлений, сходных с явлениями культуры соседнего христианского населения, что объясняется их общим происхождением. Эти элементы можно отнести к архаическим компонентам народной культуры, которые могли модифицироваться под влиянием местной религиозной и региональной традиции. Нередко культура болгар-мусульман содержит «забытые» христианами знания из области народной медицины и сохраняет старые диалектные лексемы, связанные с обрядами (например, *кутене* ‘производящий обряд качания на коленях младенца невестой при входе в дом мужа на свадьбе, связанный с пожеланиями иметь потомство’, ср. рус. *кут*).

Элементы «мусульманской» культуры касаются, главным образом, религиозных отправлений и взглядов (обряды погребального цикла, *сюнет* ‘обрезание’ в родильной обрядности, религиозные праздники типа Байрама: *Курбан Байрем* или *Голем Байрем*, *Мальк Байрем* или *Шекер Байрем*, *Рамазан*, *Ашууров месец* и др.) и включены в общую канву праздничной обрядности, характерной для болгар-христиан.

Предлагаемая анкета содержит большой объем дополнительных сведений, не входящих в вопросник, поскольку в традиционной культуре мусульман при более компактном календаре в сравнении с разветвленной системой православной календарной обрядности действует компенсаторный механизм по принципу замещения, усиления магических действий в различных ритуалах и верованиях.

1 С Народный календарь (обряды, обычаи, верования)

1. ДЕНЬ СВ. АНДРЕЯ (30.XI/13.XII)

- 1.1. Название праздника: нет.
- 1.2. Угощение для медведя в этот день: нет обычаев и ритуалов.

2. ДЕНЬ СВ. ВАРВАРЫ (4.XII/17.XII)

- 2.1. Название праздника: нет.
- 2.2. Приготавливаемое в этот день блюдо из семян различного вида: нет.
- 2.3. Человек, приходивший в дом и исполнявший ритуалы, чтобы в хозяйстве велись куры: нет.

3. ДЕНЬ СВ. НИКОЛАЯ (6.XII/19.XII)

- 3.1. Название праздника: нет.

4. ДЕНЬ СВ. АННЫ (9.XII/22.XII)

- 4.1. Название праздника: нет.

5. ДЕНЬ СВ. ИГНАТА (20.XII/2.1)

- 5.1. Название праздника: нет.
- 5.2. Человек, первым приходящий в дом и приносящий счастье, здоровье, урожайный год и т. п.: нет.
- 5.3. Ветка, которую приносит «полазник» и кладет в огонь: нет.
- 5.4. Полено, возлагаемое в очаг накануне праздника: нет.
- 5.5. Ряженные, совершающие в этот день (и в последующие дни) обходы: нет.

6. КАНУН СОЧЕЛЬНИКА

- 6.1. Название дня: нет.

7. СВЯТКИ

- 7.1. Название святочного периода (от Рождества до Крещения): нет названия. См. 12.1.доп. *Бугана неделя.*
- 7.2. Полночь в дни святок: нет.
- 7.3. Нечистая сила, действующая в этот период: нет.
- 7.4. Святочные ряженные, колядники: нет.
- 7.5. Предводитель ряженных: нет.
- 7.6. Колядующий, который произносит благопожелания: нет.
- 7.7. Песня, исполняемая колядующими: нет.
- 7.8. Пара ряженных в мужчину и женщину персонажей: нет.
- 7.9. Палка, посох, с которым ходят ряженные: нет.
- 7.10. Место захоронения ряженных, убитых в бою между группами участников обходов: нет.
- 7.11. Колядующие-дети: нет.

- 7.12. Обычай колядования детьми: нет.
 7.13. Кизилковый (реже — дубовый, буковый, ореховый) прут, палочка, которую носит колядующий ребенок: нет.

8. СОЧЕЛЬНИК и РОЖДЕСТВО

- 8.1. Сочельник: нет.
 8.2. Вечер Сочельника: нет.
 8.3. Рождество: нет.
 8.4. Ночь под Рождество: нет термина.
 8.5. Дети, родившиеся в ночь на Рождество, а потому, по народным представлениям, способные распознавать нечистую силу: нет.
 8.6. Сжигаемое в ночь на Рождество полено: нет.
 8.6.1. Сжигаемое под Рождество одно (или «главное» среди других полено): нет.
 8.6.2. Полено, которое сжигают вместе с «главным бадняком»: нет.
 8.6.3. Небольшие поленья («дети»), которые сжигают вместе с «главным бадняком»: нет.
 8.6.4. Утолщенный конец полена — «голова»: нет.
 8.6.5. Углубление в полене — «рот», через который «кормят» полено: нет.
 8.6.6. Часть полена в том месте, где ствол сломался при рубке дерева: нет.
 8.6.7. Человек, который торжественно вносит полено в дом: нет.
 8.7. Обрядовый хлеб:
 8.7.1. Большой каравай — главный обрядовый хлеб, выпекаемый для ритуальной трапезы в Сочельник или на Рождество, в который замешиваются палочки, зерна и/или монета с целью определения доли, счастья каждого члена семьи: нет.
 8.7.2. Большой каравай с украшениями на поверхности: нет.
 8.7.3. Хлеб, предназначенный «в подарок новорожденному Богу»: нет.
 8.7.4. Небольшие хлебцы, выпекаемые в форме животных, предметов хозяйства и орудий труда: нет.
 8.7.5. Хлеб с христианской символикой на поверхности: нет.
 8.7.6. Хлеб, выпекаемый для одаривания колядующих: нет.
 8.7.7. Хлеб, выпекаемый для одаривания колядующих детей: нет.
 8.7.8. Хлеб, выпекаемый для одаривания «полазника»: нет.
 8.7.9. Хлеб, выпекаемый для вола (волов) в доме: нет.
 8.8. Первый приход в дом на Рождество, Новый год постороннего человека, самого хозяина в качестве «высокого гостя», почитаемого животного: нет.
 8.8.1. Человек, первым приходящий на Рождество: нет.
 8.8.2. Животное (вол, овца, конь, петух), которое вводят в дом на Рождество с целью способствовать счастью дома в следующем году: нет.
 8.8.3. Процесс посещения дома человеком, приносящим счастье: нет.
 8.8.4. Действия «полазника» с огнем, углями в очаге: нет.

- 8.9. Животное определенного вида, пола, возраста, которое режут и запекают для ритуальной трапезы на Рождество: нет.
- 8.9.1. Голова запеченного животного, которую оставляют до Нового года: нет.
- 8.10. Костер, зажигаемый от дня св. Игната до Рождества: нет.
- 8.11. Костер, зажигаемый на Рождество: нет.

9. НОВЫЙ ГОД

- 9.1. Название праздника: *Нова година* (ВС, ГК, АН, ТК).
- 9.2. Обрядовая вечерняя трапеза в канун праздника: не существует, каждый готовит ужин по своему вкусу (ВС, ГК, ТК, АН).
- 9.3. Обрядовый хлеб: нет.
- 9.3.1. Большой каравай или слоеный пирог, выпекаемый для новогодней трапезы (или трапезы в канун Нового года), в который замешиваются палочки, зерна (символы здоровья, скота, урожая и т. п.) или /и монета с целью определения доли, счастья каждого члена семьи: Пекут лепешку (*лѝта*), в которую запекают монету и веточки кизила (ГК, ТК, ИС). В последнее время кроме кизила и монеты в лепешку кладут листочки с описаниями других видов «счастья» (*късмѣтчета*): работа, любовь, дорога, обучение, брак и т. д. (Кутела, СК).
- 9.3.2. Новогодний хлеб без знаков для гадания: пекут сладкую пахлаву (*баклава*) (ВС, АН).
- 9.3.3. Большой хлеб без знаков для гадания: нет.
- 9.3.4. Хлеб (или каша) — дар медведю: нет.
- 9.3.5. Небольшие булочки, выпекаемые «за упокой души мертвых»: нет.
- 9.3.6. Небольшие хлебцы, предназначенные детям: нет.
- 9.3.7. Хлеб для одаривания колядующих: нет.
- 9.3.8. Хлеб для вола в доме: нет.
- 9.4. Обычай новогоднего колядования: *сурвакане* (обычай бытовал раньше). Для детей изготавливают *сурвачки* — прутики из кизила, чьи боковые веточки должны свиваться в виде буквы «Ф». Прутик украшают диким шиповником, воздушной кукурузой и красными нитями, сушеными дольками яблок (*шушѝлки*), добавляют волокна хлопка, — всё это нанизывается на нитку и вешается на ветку. Дети украшают веточки вместе с матерями и бабушками (ГК, ТК, ВГ, ИС).
- Рано утром 1 января дети обходят дома родственников и близких соседей (*да сурвакат*). Их одаривают монетами и различными лакомствами. Во время самого ритуала хозяин дома поворачивается спиной к посетившим его детям, а они ударяют его веточками, приговаривая при этом: *Сурва, сурва година, весела година, здрава гърбина, жив, здрав — до година, до година*,

до *аміна* [Новый год, веселый год, здоровая спина, живой и здоровый до следующего года, до следующего года, до скончания века].

- 9.5. Новогодние ряженые: нет.
 9.6. Деревянная палка, посох, с которым ходят ряженые, колядующие: *сурва́чка*.
 9.7. Гадание с опусканием колец (или других предметов) в сосуд с водой: нет.

10. КАНУН БОГОЯВЛЕНИЯ (5.I/18.I)

- 10.1. Название дня («день Крещения» и др.): нет.
 10.2. Обычай обхода домов девушками, «прогоняющими» злых духов: нет.

11. БОГОЯВЛЕНИЕ, или КРЕЩЕНИЕ (6.I/19.I)

- 11.1. Название праздника: нет.
 11.2. Обычай обхода домов процессией парней или красиво одетых девушек: нет.

12. ДЕНЬ ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ (7.I/20.I)

- 12.1. Название праздника: *Стара Кòледа, Водїци*.
 12.2. Ряженые, совершающие в этот день обходы домов: нет.
 12. доп.1. Неделя перед праздником носит название *Бугàна недєля*.

Чтобы злой дух *Бугàнец* не смог войти в дом, через него трижды перебрасывают небольшой заостренный деревянный кол или камень (Кутела).

Бугàнец, называемый еще *стопàн*, стучит в доме и пугает хозяев (ГК, ТК). *Бугàнец* может преобразаться в человека или животное. Когда у ребенка выпадают первые молочные зубы, их перебрасывают через крышу дома и говорят: *Нà ти, Бугàнец, кòкален, дай ми, Бугàнец, жєлезен* [На тебе, Буганец, костяной зуб, дай мне железный] (Кутела, СК).

Бугàнца е животно, но стàва и на човєк, то не седї да го вїдиши хубаво... [*Буганец* — это животное, но может становиться человеком, он подвижен, не стоит, чтобы его не могли хорошо рассмотреть] (ГК, ТК).

12. доп.2. Вечером в праздник *Водїци* совершают девичьи гадания о женитьбе. Берут *прєснєль* (деталь веретена, служащая ему противовесом) и в его отверстие кладут первый кусок хлеба (который отламывает девушка, садясь есть), а на него щепоть соли и вновь хлеб. После чего предмет кладется под подушку и девушка загадывает (*нарїча*), что увидит во сне того, за кого выйдет замуж (ТК, ГК, ИС).

Прєснєль (грузило) делают из дерева округлой формы (6–8 см диаметром), в него просовывают веретено, чтобы пряжа лучше навивалась. Когда пряжи станет много, *прєснєль* помогает веретену не вертеться хаотично и сохранять равновесие: *Да са не калдўпка* (ТК, ГК, ВГ).

13. «БАБИН» ДЕНЬ или ДЕНЬ СВ. ДОМИНИКИ (8.I/21.I)

- 13.1. Название праздника: нет праздника.
13.2. Ритуальное приглашение повивальной бабки в дом на праздник: нет.
13.3. Дар повивальной бабке — предмет в форме фаллоса и др.: нет.

14. ДЕНЬ СВ. АФАНАСИЯ (18.I/31.I)

- 14.1. Название праздника: нет.
14.2. Следующий день, когда соблюдается множество запретов, чтобы не заболеть, не умереть: нет.

15. ТРИФОНОВ ДЕНЬ (1.II/14.II)

- 15.1. Название праздника: нет.

16. СРЕТЕНИЕ (2.II/15.II)

- 16.1. Название праздника: нет.

17. СИМЕОНОВ ДЕНЬ (3.II/16.II)

- 17.1. Название праздника: нет.

18. ХАРЛАМПИЕВ ДЕНЬ (10.II/23.II)

- 18.1. Название праздника: нет.

19. СВ. ВЛАСИЙ (11.II/24.II)

- 19.1. Название праздника: нет.

20. ПРИХОД ВЕСНЫ — ПЕРВОЕ МАРТА

- 20.1. Название дня: *Ба̀ба Ма̀рта*.

С праздником поздравляют друг друга все, кто встречается в этот день.

Изготавливают для праздника специальные украшения *мартеници*, спряденные из белой и красной шерстяных ниток. Их привязывают на запястье, оставляют в хлеву, привязывают к телегам, а в настоящее время берут и в машины. Делают это «для здоровья» (ТК, ГК).

В конце месяца марта *мартеницу* обязательно привязывают к зеленому деревцу «для здоровья». Если привязать к сухому — принесет несчастье: *Ма̀ртеница на с̀ухо дъ̀рво носи ло̀шо* (АН). По другим сведениям, *мартеницу* привязывают к дереву, когда впервые услышат кукование кукушки⁸.

В Кутеле считали, что Марта приходила тогда, когда начинала сильно пахнуть специально приготовленная для зимы капуста (*ра̀сула*), которую

⁸ Считалось, что нужно обязательно иметь при себе деньги, когда услышишь впервые кукушку в новом году, иначе год будет «бедным». Если у тебя нет денег, но есть золотые серьги или перстень, то надо схватиться за золото.

хранили в бидоне или деревянной кадке. Капуста начинает зловонить, так как *Марта е пръцнала в него* [Марта пукнула в нее] (СК).

В последнее время в детский сад приходит одетая как *Баба Мърта* женщина и завязывает детям «мартеницы». Они стараются ее обрадовать и поют песенки (ВГ).

- 20.2. Украшение из разноцветных ниток: *мъртеница* (ТК, СК, ГК, ВГ), *мъретница* (Кутела, СК) — украшение из спряденных белых и красных нитей.

21. ПЕРВЫЕ или ПОСЛЕДНИЕ ДНИ МАРТА (3 дня или 9–12)

- 21.1. Название первых (последних) трех дней марта: нет.
 21.2. Живущие в воде мифические существа в образе женщин, которые активизируются в три первых, три средних или три последних дня месяца марта (а также в первые дни августа): нет.

22. СОРОК МУЧЕНИКОВ (9.П/22.П)

- 22.1. Название дня: нет.
 22.2. Костер в этот день: нет.
 22.3. Булочки, калачики, выпекаемые на праздник: нет.

23. БЛАГОВЕЩЕНИЕ (25.П/7.П)

- 23.1. Название праздника: *Благовест*.
 В этот день прокалывают уши девочкам, причем до того, как на деревьях появится листва. В селе этот ритуал совершала одна женщина, к которой приходили все девочки. Уши прокалывали заостренной с помощью пилы серебряной серьгой или иглой, нагретой над огнем. Если ухо покраснело или болит, то его мазали слюной или мочой ребенка. Сначала в дырочку вставляли шелковую нитку, а позднее, когда рана зарастала, — золотые серьги (*дбици*). Большинство родителей покупали такие серьги сразу, как рождалась девочка, или их дарила одна из ее бабушек (ГК).
 23.2. Костер в этот день: нет.

24. ПЯТНИЦА ПЕРЕД ЮРЬЕВЫМ ДНЕМ

24. Название дня: нет.

25. ДЕНЬ СВ. ГЕОРГИЯ (ЮРЬЕВ ДЕНЬ) (23.П/6.П)

- 25.1. Название праздника: *Гьргивдёнъ*, *Празник на овчаря* (ВС), *Празник на селото*.
 Один из самых почитаемых праздников после *Байряма* (ВГ, ИС, ТК, СК, ГК, ВС, АН).
 25.2. Праздничный каравай: нет.
 25.3. Хлеб в форме кольца (через который совершается первое доение): нет
 25.4. Жертвенное животное: нет.

25.5. Первое доение: нет.

В Юрьев день, единственный день в году, заквашивали молоко с помощью росы, а не закваски, так как считалось, что только в этот день молоко заквасится без закваски.

25.6. Следующий день: нет.

25.доп. Вечером накануне Юрьева дня хозяйка собирала распутившиеся ветки деревьев и дикую герань (*здравец*) и оставляла «переночевать» в сосуде с водой. Наутро умывала росой лицо и волосы «для здоровья и красоты», собирала крапиву и втыкала ее в притолоку входной двери «от злых сил и колдовства», подметала дом, складывала мусор из дома и хлева на лопату, зажигала ладан и окуривала (*се отурмва*) дом и домочадцев «от злых сил, сглаза и укусов змей». Чтобы не встречать летом змей, в этот день не прикасались к ножницам и иголкам.

В этот день приносили травы (42 веточки) в хлев животным, искали специальные травы *парово биле* для денег (*пари*), четырехлистный клевер, чтобы иметь их в изобилии в этом году, и травы для любви (*гальдвно биле*), чтобы жениться / выйти замуж. Засушенные травы хранили в портмоне (*пунге*) до следующего года, так как и букеты, принесенные детьми (ГК, ТК, ЗУ).

Рано утром в Юрьев день дети должны были поваляться (*овьргялят*), покувыркаться в росе, вымыть ею глаза, лицо и волосы, после чего отправлялись «брызгать» водой специально приготовленными накануне букетами из цветов и дикой герани дома своих родственников и соседей, за что получали от них вознаграждение в виде денег и лакомств (ГК, ТК, СК, ВГ, ИС). Уходя, дети оставляли в домах часть цветов и герани.

До рассвета (нельзя ходить поздно, последним, так как все оставят свои болезни и ты их соберешь: *Са си оставили болестите и ти хми ги зимаши*), ходили на святые источники (вода в чешме — каменном сооружении с крапом, через который выведен природный источник, — у местности Говедарника считалась целебной только в Юрьев день), в том числе в соседнее христианское село Момчиловцы на *аязмо* (святой источник), приносили оттуда воду, поили всех домашних и готовили на ней пищу, обязательно «цельную» (клубни картофеля, фасоль, чечевицу), чтобы «всё было полным и ровным». В качестве оберега от порчи и колдовства использовали ладан, взятый из христианской церкви: его надо было немного откусить (*къскаши, лапаш, хаваш*).

26. ДЕНЬ СВ. ЕРЕМЕЯ (1.V/14.V)

26.1. Название праздника: нет.

26.2. Обрядовая зелень, которой украшают двери, окна: нет.

27. ДЕНЬ СВ. КОНСТАНТИНА И ЕЛЕНЫ (21.V/3.VI)

27.1. Название праздника: нет.

27.2. Участники обрядовых игр и шествий, совершаемых в этот день: нет.

28. ДЕНЬ СВ. ВАРФОЛОМЕЯ (11.VI/24.VI)

28.1. Название праздника: нет.

29. ДЕНЬ СВ. ВИТА (15.VI/28.VI)

29.1. Название праздника: нет.

30. ИВАНОВ ДЕНЬ (24.VI/7.VII)

30.1. Название праздника (день «сбора трав» и др.): *Ёньов ден'*.

30.2. Костер накануне этого дня: нет.

30.3. Обычай обхода полей с маленькой девочкой на плечах: нет.

30.4. Маленькая девочка — центральный персонаж детских обходов в этот день: нет.

30.5. Взрослая девушка — предводительница девичьих обходов, танцующая и поющая ритуальные песни: нет.

30.6. Гадание с предметами, опускаемыми в воду: *наричат*.

В канун Енёва дня девушки села вместе собирали цветы и делали букеты (*кѹтки*).

Каждая отмечала свой букет каким-либо украшением, чтобы его можно было опознать, например цветными нитками, кольцами, бусинкой, мартеницей и пр. В каждый букет обязательно привязывали крапиву — оберег от колдовства и сглаза (*уроки*). Вечером букеты клали в ведро с водой под куст розы. Ранним утром девушки собирались в центре села и брызгали друг друга водой (как в день св. Георгия), пели песни, главным образом любовные, и гадали (*наричат*): одна из девушек (не имело значения, которая из них, обычно они чередовались) доставала букет из ведра и говорила (*нарича/нарежда*):

Кѹтро велико честѹто, на висок сарѹй да седѹ, жѣлти алтѣни да брой (т. е. *Да стане голедец*) [Та, что удачлива, высоко сидеть будет, желтые монеты считать будет, т. е. хозяйка букета станет важным, богатым человеком].

Кѹтро велико честѹто, жѣлти алтѣне да нѹже (*Да стане чорбаджия*) [Та, что удачлива, высоко сидеть будет, желтые монеты считать будет — хозяйка букета станет важным, богатым человеком];

Кѹтро велико честѹто, с кандѹр парѹте да тѣгли (*търговец*) [Та, что удачлива, деньги весами будет мерить — станет женой торговца];

Кѹтро велико честѹто, хергелѣ конѣ да кѹра (*за беден да се ожени*) [Та, что удачлива, на тощих конях будет ездить — выйдет замуж за бедняка];

Кўтро велико честито, до Касум да са ожениш [Та, что удачлива, сыграет свадьбу на праздник *Касъм*]⁹.

Пожелания не были четко определены, могли создаваться в процессе гадания. Каждая из присутствующих забирала свой букет домой и хранила его на стене до следующего года. Праздник завершался общими посиделками (*нопрёлка*), куда девушки приходили нарядно одетые в новой одежде и фесках, где шили, вязали и пели песни, а в конце расчесывали волосы гребнем, который макали в воду из-под букетов («чтобы волосы были длинными и красивыми»), и заплетали друг другу по 60 мелких косичек, вплетая в их концы разноцветные бусинки в качестве украшения, *кращёлни сѝнцета*, т. е. висящие на концах кос. Это ритуальное заплетание волос по мусульманскому обычаю носит славянское название *прениз*. Такая ритуальная прическа делалась не только в данный праздник. Обычно матери после мытья заплетали девочкам волосы таким образом «для красоты» и из-за гигиенических соображений (чтобы волосы не так быстро пачкались) (ТК, МБ).

30.7. Игра солнца в этот день: нет.

Передвижные праздники пасхального цикла

31. МАСЛЕНИЦА

31.1. Масленичная неделя: нет.

31.2. Последний день (или последняя ночь) масленицы: нет.

31.3. Ряженые на масленицу: нет.

31.4. «Мужской» персонаж, сопровождающий «женщину»: нет.

31.5. «Женский» персонаж процессии: нет.

31.6. Палки, с которыми ходят ряженые: нет.

31.7. Масленичная кукла: нет.

31.8. Костер (или обычай возжигания костра и ритуалы, с ним связанные) в последний день масленицы: нет.

31.9. Факел, который вертят в последний день масленицы: нет.

31.10. Огненные стрелы, которые пускают в последний день масленицы: нет.

31.11. Состязание, игра над повешенным над столом яйцом (и/или другими предметами) в последний день масленицы: нет.

⁹ *Касъм* здесь отмечают 8.XI, что совпадает с христианским праздником св. Димитрия по старому стилю. У болгар в настоящее время стиль новый, св. Димитрий сейчас отмечается 25 октября, а здесь он совпадает со св. Димитрием по старому стилю: 8 ноября в Болгарии отмечается Михайлов день (Архангеловден).

32. ПОСТ КАЛЕНДАРНЫЙ

- 32.1. Воздержание от употребления мяса и др. скоромных продуктов в определенные периоды: *нос*.
- 32.2. Название Великого поста: *нет*.
- 32.3. Самодельный календарь, сделанный из картошки или лука с семью перьями, которые символизируют дни недели: *нет*.

33. ЧИСТЫЙ ПОНЕДЕЛЬНИК

- 33.1. Название дня: *нет*.
- 33.2. Выпекаемый в этот день хлеб в форме змеи: *нет*.

34. ПЕРВАЯ НЕДЕЛЯ ВЕЛИКОГО ПОСТА

- 34.1. Название недели: *нет*.
- 34.2. Название вторника на этой неделе: *нет*.
- 34.3. Название субботы на этой неделе: *нет*.
- 34.4. Мифологические существа, появляющиеся в это время в виде коней: *нет*.
- 34.5. Предводитель этих мифологических персонажей: *нет*.
- 34.6. Ритуальный хлеб, который пекли для мифических коней: *нет*.
- 34.7. Ряженые в это время: *нет*.

35. ВЕРБНАЯ СУББОТА

- 35.1. Название праздника: *нет*.
- 35.2. Обычай обхода домов, исполняемый в этот день ряжеными девушками или детьми: *нет*.
- 35.3. Участницы обходов в этот день: *нет*.
- 35.4. Предводительница процессии: *нет*.
- 35.5. Пара обрядовых лиц, представляющих мужской и женский персонажи: *нет*.
- 35.6. Исполняемые участниками обряда песни: *нет*.
- 35.7. Хлеб, предназначенный для одаривания участниц: *нет*.

36. ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

- 36.1. Название праздника: *нет*.
- 36.2. Освященная ветка, которую после праздника хранят в доме: *нет*.
- 36.3. Общесельский костер в этот день: *нет*.

37. ПРЕДПАСХАЛЬНАЯ НЕДЕЛЯ

- 37.1. Название: *нет*.

38. ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕРГ

- 38.1. Название праздника: *нет*.
- 38.2. Грозное существо женского пола, появляющееся в этот день, чтобы наказать неумелых пряж: *нет*.

- 38.3. Выпекаемая в этот день лепешка для мертвых: нет.
- 38.4. Пасхальные яйца (приготавливаемые в четверг или пятницу): нет.
- 38.5. Первое крашеное яйцо, которому приписывается магическая мощь: нет.

39. ВЕЛИКАЯ ПЯТНИЦА

- 39.1. Название дня: нет.

40. ПАСХА

- 40.1. Название праздника: нет.
- 40.2. Хлеб, каравай, украшенный яйцами: нет.

41. ПЕРВАЯ НЕДЕЛЯ ПОСЛЕ ПАСХИ

- 41.1. Название: нет.

42. ПЕРВАЯ ПЯТНИЦА ПОСЛЕ ПАСХИ

- 42.1. Название дня: нет.

43. ПЕРВОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ ПОСЛЕ ПАСХИ (ФОМИНО ВОСКРЕСЕНЬЕ)

- 43.1. Название праздника: нет.
- 43.2. Песни, которые исполняют в этот день участники обряда: нет.

44. ПОНЕДЕЛЬНИК ЧЕРЕЗ НЕДЕЛЮ ПОСЛЕ ПАСХИ

- 44.1. Название дня: нет.

45. СЕРЕДИНА ПЕРИОДА МЕЖДУ ПАСХОЙ И ТРОИЦЕЙ (25-Й ДЕНЬ ПОСЛЕ ПАСХИ)

- 45.1. Название дня: нет.
- 45.2. Обычай обхода детьми: нет.

46. ВОЗНЕСЕНИЕ (40-й день после Пасхи, четверг)

- 46.1. Название дня: нет.
- 46.2. Подношения соседям, пастухам: нет.
- 46.3. Общесельский праздник на горе: нет.
- 46.4. Обходы села с крестным ходом: нет.

47. ТРОИЦА

- 47.1. День Св. Троицы, Пятидесятница (воскресенье): нет.
- 47.2. Духов день, Святой Дух — следующий после Пятидесятницы день (понедельник): нет.
- 47.3. Канун Пятидесятницы: нет.
- 47.4. Название Троицкой (следующей после Пятидесятницы) недели: нет.
- 47.5. Появляющиеся в это время мифологические существа женского пола, молодые, красивые, без одежды, с распущенными волосами: нет.
- 47.6. Обходы рязеных, исцеляющих от болезней в это время: нет.

- 47.7. Предводитель участников обхода: нет.
 47.8. Место захоронения ряженных, убитых в бою между группами участников обхода: нет.
 47.9. Причина болезни человека в это время: нет.
 47.10. Лечебное растение, цветущее в это время: нет.

48. ЛЕТНИЙ ОККАЗИОНАЛЬНЫЙ ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ

- 48.1. Обряд вызывания дождя, во время которого участники (участницы) обходят дома, совершая ритуальные действия: нет.
 48.2. Участницы обряда вызывания дождя: нет.
 48.3. Основной персонаж процессии — девочка, украшенная зеленью, которая танцует перед домами, в то время как ее поливают водой: нет.
 48.4. Участники обходов вызывания дождя, собирающие дары: нет.
 48.5. Кукла из глины или соломы, которую «хоронят» (закапывают или бросают в воду) с целью вызвать дождь: нет.
48. доп.1. Если случалась засуха (*сўшаво време*), жители села договаривались и отправлялись в один из дней на реку на специальное место, где обычно купались и стирали, так как раньше в домах не было водопровода (АН). Шли на реку преимущественно женщины, которые несли с собой молоко, муку и масло (МЗ, АН). Самая старшая женщина среди участниц замешивала тесто для жареных лепешек (*катмй*) (МЗ) или приготавливаемых на родине тонких лепешек (*марўнници*)¹⁰ (ВС, АН). Готовят их на основе айрыяна (*бърканица*) и смешанной муки (половина белой, пшеничной, половина кукурузной). Пекут лепешки с обеих сторон и обмазывают обжаренным сливочным и оливковым маслом, взятыми в равных количествах. Готовые блины-лепешки раздают всем присутствующим. Дети поют песни, танцуют, брызгают друг друга водой из реки и просят (*наричат*): *Лети, лети дѣж, да са роди рѣж* [Пойди, пойди, дождь, чтоб родилась рожь] (АН). Дети должны были украсть у старой женщины обувь (*папўцене*) или спрятать ее, «расплакать» бабушку, чтобы пошел дождь: *Та да са разплаче и да лети* (МЗ).
48. доп.2. Если летом часто шел дождь, то искали в селе круглого сироту и давали ему съесть (*да ги кѣсне*) три зернышка града, трижды подбросить соль и сказать: *От солта по-едро да не пада, бисмилех и рахмане рахѣм* (ТК) [Чтобы крупнее соли ничего не падало. Во имя Аллаха милостивого и милосердного].
- В случае выпадения града использовали также цветы, оставленные детьми, посещавшими дома на Юрьев день. Эти цветы сохраняли до следующего года, а в случае града клали сухие цветы и дикую герань, а также отломленную ветку кизила на лопату и поджигали, чтобы остановить град (ЗУ).

¹⁰ Данное наименование, согласно мнению информантов, является более старым.

В Кутеле, когда случался град, отрывали красную нитку и зажимали ее между двух камней (СК).

49. ДЕНЬ КУЗЬМЫ И ДЕМЬЯНА (1.VII/14.VII)

49.1. Название праздника: нет.

50. «ГОРЯЩИЕ» ДНИ (между 15.VII/28.VII и 20.VII/2.VII)

50.1. Название периода, недели, дней: нет.

50.2. «Живой» огонь, добываемый трением сухих веток (для обновления огня в очаге в эти дни или для других обрядовых целей): нет.

51. ДЕНЬ СВ. ИЛЬИ (20.VII/2.VIII)

51.1. День св. Ильи, борца с дьяволом: нет.

51.2. Св. Илья (повелитель грома; бог солнца): нет.

51.3. Громы и молнии, которыми Св. Илья (или Бог) борется с дьяволом: нет.

51.4. Петух, которого в этот день приносят в жертву: нет.

52. ПЕРВЫЕ ДНИ АВГУСТА (3, 9, 12)

52.1. Название первых («несчастливых») дней августа, в течение которых якобы активизируется нечистая сила: нет.

53. ПРЕОБРАЖЕНИЕ (6.VIII/19.VIII)

53.1. Название праздника: нет.

54. ДЕНЬ СВ. БОГОРОДИЦЫ (15.VIII/28.VIII)

54.1. Название праздника: нет.

55. СИМЕОНОВ ДЕНЬ (1.IX/14.IX)

55.1. Название праздника: нет.

56. «МАЛАЯ» БОГОРОДИЦА (8.IX/21.IX)

56.1. Название праздника: нет.

57. ВОЗДВИЖЕНИЕ ЧЕСТНОГО КРЕСТА (14.IX/27.IX)

57.1. Название праздника: нет.

58. ДЕНЬ СВ. ПЕТКИ — ПАРАСКЕВЫ-ПЯТНИЦЫ (14.X/27.X)

58.1. Название праздника: нет.

58.2. Основное (жертвенное) блюдо праздника: нет.

59. ДЕНЬ СВ. ДИМИТРИЯ (26.X/8.XI)

59.1. Название праздника: *Касум*.

8 ноября отмечают праздник *Kàsум*¹¹.

До *Kàsума* нужно было завершить все виды работ в поле и на огороде. После этого дня начинается зима. В этот день варили «целые» (*цáло*), округлые овощи и крупы: картофель, бобы, чечевицу. Считалось, что, какая погода будет на *Kасум*, такая продлится следующие 40 дней (ГК, ТК, ИС, АН).

60. «МЫШИНЫЙ» ДЕНЬ (27.X/9.XI после дня св. Димитрия)

60.1. Название дня, празднующегося, чтобы в доме не было мышей: нет.

60.2. Как называли в этот день мышей: нет.

61. «ВОЛЧЬЯ» НЕДЕЛЯ (или 5, 7, 9 дней, празднующихся в честь волка)

61.1. Первый день — день св. Мраты: нет.

61.2. Седьмой день недели (периода), когда волки должны быть разогнаны: нет.

61.3. Дни «волчьей» недели (периода): нет.

61.4. Наиболее опасный в этот период предводитель волчьей стаи: нет.

62. ЗИМНИЙ ОККАЗИОНАЛЬНЫЙ (или РОЖДЕСТВЕНСКИЙ) ОБХОД «ВОЛЧАТНИКОВ»

62.1. Обычай обхода мужчинами с волчьей шкурой, чучелом волка: нет.

62.2. Участники обхода с волчьей шкурой, чучелом и другими «волчьими» атрибутами: нет.

63. СЕМЕЙНЫЙ ПРАЗДНИК, «СЛАВА», КУРБАН

63.1. Название семейного годового праздника: нет.

63.2. Вечер накануне праздника: нет.

63.3. Ночь накануне праздника: нет.

63.4. Первый день праздника: нет.

63.5. Второй день праздника: нет.

63.6. Третий день праздника: нет.

63.7. Последний день многодневного праздника: нет.

63.8. Повторное празднование в честь того же святого: нет.

63.9. Дополнительный праздник в честь другого святого-покровителя: нет.

63.10. Обрядовые лица, совершающие обход домов и собирающие ракию для праздника: нет.

63.11. Главный гость на празднике: нет.

63.12. Каравай, обрядовый хлеб на празднике: нет.

63.13. Ритуал преломления, рассечения каравая: нет.

63.14. Ритуал высказывания благопожеланий, тостов со словами благодарности святому-покровителю дома: нет.

¹¹ Согласно [БЕР 2: 265], *касъм* букв. 'который разделяет'. Об этимологии названия *Касъм* и о различных версиях пишет в своей диссертации Евдокия Сорочану.

II С Хозяйственные обряды и обычаи

1. ПАХОТА И СЕВ

1.1. Хлеб, который готовят для первого дня пахоты: нет.

2. ЖАТВА

2.1. Двойной колос: нет.

2.2. Хлеб, который оставляют на недожатой ниве: нет.

2.3. «Борода», пучок из последних колосьев, украшенный цветами, красной нитью: нет.

2.4. Праздник жатвы: нет.

2.5. Праздник по окончании молотбы: нет.

2. доп. В Родопах главной сельскохозяйственной культурой является картофель.

Картофель сажают весной, когда погода станет теплой и земля согреется: *Влѐла е жеремѐта в земѐта* [Тепло вошло в землю]. Когда земля в огороде будет распахана, хозяйка собирает еду (*планнина*), и вся семья отправляется сажать картофель. Иногда приглашают за плату женщин (*гинльничийки* / *гинлюкчийки* < *гинлюк* 'поденщина'). Их кормят завтраком и обедом, каждая приносит с собой что-то приготовленное. Обычно готовят на обед пирог с картофелем или рисом (*клин патѐчив* или *оризов* < *патѐц* 'картофелина'), приносят и питье айрян (*бърканийца*). В конце, когда картофель будет уже посажен, все участники ритуала садятся в огороде «посидеть» (*да поседѐт, да натежат*), чтобы родилось много картофеля (МЗ).

3. ЖИВОТНОВОДСТВО

3.1. Первое молоко у коровы: *тѐленце* (ГК, ТК, ИС), *пресникàр'* (ЖТ).

3.2. Праздник стрижки овец: *каркъм*; те, кто стрижет, — *каркъмжѐ* (ЖТ).

3. доп.1. *Прѐдой* — ритуальное доение овец. Ритуал совершается между 15 и 20 мая.

Собственники, хозяева овец собираются на мандре (хлев для овец, построенный в горах), где оплачивают труд пастуха. Для ритуального доения хозяева овец собирают деньги и покупают годовалого барашка (*шѝле*) или овцу и варят мясо жертвенного барана в большом котле на открытом огне вместе с рисом, пока совершается ритуал доения¹².

¹² Каждый доит своих овец сам; для приготовления трапезы приглашают двух-трех поваров. Молоко доят в небольшое металлическое ведерко (*хàркума*), которое может поместиться под овцой. Количество выдоенного молока меряется небольшими деревянными чашками (*к̀тли*), около 50 мл, затем наливается в деревянные ведра (*ведрици*).

3. доп.2. Если корова отелится, когда кукушка уже откуковала (*когато кукувица се откукѡва*), совершается ритуальный диалог между свекровью (*андѡйка*) и снохой. Одна из них стоит у вымени коровы, собираясь ее доить, а другая стоит у головы животного и держит в руках *вѹльге* — обработанную особым способом кожу животного, в которой хранят муку, напоминает большой кошелек (*кесия*). Стоящая у вымени женщина начинает доить корову и громким голосом говорит другой (*вѡйка*): «Ку-Ку!» А вторая спрашивает: *Кинà ку̀каши?* [Что кукуешь?] Следует ответ: *Млѣко и ма̀сло* [Молоко и масло], — после чего та, что держит *вѹльге*, идет к вымени коровы и выдувает (*пуфка*) струю воздуха из меха к вымени. Действие повторяют трижды. Обряд исполняют для того, чтобы «корова сохраняла свое молоко». Затем молоко кипятят и заквашивают (ТК).

Когда корова отелится, из фуража, которым ее кормят, делают 4 лепешки (*пѹпунчета*) для каждого соска (*пѹнче*) вымени коровы: из фуража и воды замешивают небольшие лепешки, но не пекут их. При доении коровы в лепешках делают дырочку, через которую цедают немного молока (*се надàя*). Соски вымени соединяют крест-накрест. Затем намоченные молоком лепешки дают съесть корове, приговаривая: *Както си чѹваши очѹте, ейнѹ да си чѹваши млѣкото* [Как ты охраняешь свои глаза, так и сохраняй свое молоко] (ИС).

Чтобы корова легко отелилась, брали мыло, трижды обходили вокруг нее, бросали мыло от хвоста вниз и говорили: *Кàкнѹ са пѹска сапѹнес, ейнѹ да пàнне тѣлено* [Как падает мыло, так пусть (легко) упадет и теленок] (ИС, ВГ).

Плаценту (*пòследак*) коровы бросали в реку, чтобы у коровы было много молока (АН).

Чтобы корова хорошо доилась, брали немного ее фуража и зарывали на перекрестке. Через три дня выкапывали и давали съесть корове, приговаривая при этом: *От вѹить крàвине в сѣлосу нах теб да дòйде млѣконо* [Пусть от всех коров в селе к тебе потечет молоко] (ВГ).

В этот же день заквашивают и брынзу (*сѹрене*), вода от сцеженной брынзы называется *матàн*, а сваренный творог — *ѹрда*. Первая брынза кладется в сваренную кашу (*ушмàрь*) на воде из кукурузной муки, куда нарезают кубиками брынзу и масло (НТ).

Для «созревания» брынзу кладут в специальный мех из обработанной кожи овцы (в подобном «сосуде» (*вѹльге*) хранили и муку, но мех изготавливали для брынзы). Кожу овцы чистили и обрабатывали, отверстия от ног завязывали, а через отверстие от головы клали брынзу. Шкура выворачивалась мехом внутрь, который коротко стригли, чтобы не осталось волосков. Затем мех завязывали и трясли (*да се разобрѹща*), вертели вперед-назад, вверх-вниз, вправо-влево, пока брынза не созреет (ЖТ, НТ).

3. доп.4. Чтобы избавиться от бородавок у животных и людей, брали пену от воды, где она собирается в русле, и мазали бородавки, не моя после этого рук (ТК), или мазали бородавки кровью жертвенного животного (*курбанлък*), забитого на Байрам (СК, Кутела).

Отрывали растение с колючками (*стърнушка*), и этими колючками трижды слегка протыкали бородавку крест-накрест. Затем колючки втыкали в гнилое яблоко, снова крест-накрест, которое зарывали в коровий навоз. Прозносили специальные молитвы (*пѣят се дувѣ*) (ВГ).

4. СТРОИТЕЛЬСТВО

4.1. Первый огонь в новом доме: *Първият огън*.

Когда семья переселяется в новый дом, обычай называется *сѣдане*, а о людях говорят: *Те са сѣннали*. Первый огонь в доме зажигает самый старший член семьи. Самые старые домочадцы должны первыми переночевать в новом доме. Наутро пекут лепешки (*марунници* или *мекѣци*) и раздают всем соседям. Считалось, что то, что увидишь во сне в первую ночь, показывает, какой будет жизнь в новом доме: если сон хороший, то удачной, если плохой — несчастной (ТК, ГК).

4.1. доп. Когда вырывали основу дома, покупали барана или козла, обязательно черного цвета, так как считалось, что черный цвет приносит удачу (*късмет*) (АН). Забивали животное на правом углу дома и отдавали правую часть жертвы трем людям, а остальное готовили для строителей (ТГ, ГК).

Когда делали крышу, две зеленые ветки втыкали с двух сторон дома на верхние точки (*пѣпове*), которые держат основу дома. Ветки должны быть зелеными «для жизни и здоровья» (ГК, ТК).

Когда дом закрыт и крыша завершена, говорят что *къщата е чектѣсана*, т. е. дом покрыт, одаривают мастеров, которые делали крышу. В качестве даров выступают рубашка, носки, нательное белье, полотенце и пр. (ГК, ТК).

На дом не должна попадать тень дерева грецкого ореха, считали, что это приносит несчастье, дом может опустеть (Кутела).

III Семейная обрядность

1. РОЖДЕНИЕ

1.1. Бездетная, бесплодная женщина: *ялова, яловица* (ТГ, ГК, ИС, ВГ, МЗ).

Простыню от первой брачной ночи стирали и вешали сохнуть (или закапывали) на молодом фруктовом деревце, которое уже приносило плоды, чтобы молодая вскоре забеременела (ГК).

О мужчине, который не мог иметь детей, говорили, что «у него пустые (бесплодные) штаны» (*че му са прѣзни пантолене*) (ТК).

1.2. Беременная женщина: *кѡрместа* (ГК, ТК).

Беременная женщина не должна видеть покойника, иначе ребенок родится белым как мертвец (*бебето се ражда бѣло като мейтин*) (ТК, ГК, ИС).

1.2.доп. Считалось, что если женщина беременна мальчиком, то впервые толчки ребенка в животе она почувствует в доме, так как парень остается в своем доме, а если она носит девочку, то на улице, так как девушка уходит жить в другой дом (ТК). По другой версии, мальчика чувствуют, когда находятся на улице, поскольку мужчины постоянно в движении, в пути, а девочка будет сидеть в доме, станет хорошей хозяйкой (*домушарка* (ВГ), *кѣщѡвница*).

Молоко, недоеденное ребенком, сцеживали, сливали в бутылочки и за-капывали там, где никто не ходит (Кутела, СК), или выливали под молодое деревце (ГК).

Если приходили в дом с младенцем вечером, вначале хватались за печку, чтобы холод не вошел к ребенку (*да не влезе мраз/студ при бебето*) (ЗУ).

1.3. Роженица: *Родѣлка*.

Перед тем как родить, женщина должна просить помощи в родах у Богородицы: *Мехрѣм Анѣйко, / Майка Богородица / Мехрѣм-от Мириам, анѣйка-майка, раздели ма* [Богоматерь, освободи меня!], а не жаловаться, стонать: *Оле, Майко!* [Ой-ой-ой, мама!] (ТК).

Отправляясь рожать, женщина должна раздать белые предметы, в частности мыло, чтобы ребенок легко вышел, а также сахар, муку, чтобы ребенок родился белокожим (*да е бяло*).

Нельзя никому говорить, что начались роды, особенно матери роженицы, иначе роды будут тяжелыми. Если всё же по пути женщина кого-то встретит, мужчину или женщину, неважно кого, этот человек должен дать чего-то своего роженице, например нитку от одежды. Этот предмет беременная должна держать в руке, пока не родит (ТК).

Тем, кто сообщал родственникам о рождении ребенка, давали награду — *миждѣ* — деньги или угощение (ракию, конфеты) (ТК, ГК).

Роженица не должна сильно хотеть и надеяться, что близкие придут ее сразу навестить. Если с большим нетерпением будет ждать родных, которые не придут, то у нее пропадет молоко (ГК).

Обезжиренное молоко роженицы, непитательное для ребенка, называют *сѣни ѡчи* — оно пустое, ребенок остается голодным (ИС).

На сороковой день после родов считалось, что роженица очищается (*кѣр-кладѣсва*), поэтому пекли лепешку, чтобы проводить Богородицу (*пече се*

пита да се опрати Мехрём Анайка). От лепешки отламывали 4 куска, в которые роженица нацеживала грудного молока и клала в четырех углах дома (АН). В доме производили уборку, пекли лепешку и раздавали соседям, лепешку заливали сахарным сиропом (*шербет*). В четырех углах дома оставляли грудное молоко или сахар, раскладывая их крест-накрест (ГК).

1.4. Повивальная бабка, акушерка: нет термина.

В селах не было специальных акушерок. Старшие женщины в семье учили молодую пеленать ребенка и повивать, перевязывать повоем (*пòвуй*), который плели вручную. (ТК, ГК, ИС).

1.5. «Сорочка» (околоплодный пузырь), в которой рождаются некоторые дети, считающиеся счастливыми или наделенными свойствами демона: *рìза*.

Сорочку засушивали и хранили, передавая юношам, которые шли служить в армию. Они носили ее в портмоне у сердца, чтобы «в них не попала пуля» (*да ги не фàта / хваца куришуми*) (МЗ). То же делали с кожей змеи (ГК).

1.6. Детское место, послед: *пòследак*.

Бросали в реку, чтобы у роженицы было много молока. (МЗ, ИС)

1.7. Обрядовый хлеб — первое угощение на второй день после родов, на которое зовут женщин: нет.

1.8. Обрядовый хлеб — второе (или единственное) угощение для женщин на третий день после родов: нет.

1.9. Крошенный в воду с растопленным жиром хлеб в качестве угощения для женщин на третий день после родов: нет.

Женщины села начинают посещать роженицу уже через день-два после родов. Они приносят с собой подарки, конфеты и деньги, «чтобы здоровье у младенца было железным». Ребенку привязывают красную нитку или синюю бусинку на колыбель «от сглаза» (*против уроки*) (ТК).

1.10. Праздник по случаю рождения ребенка, на который гости приносили подарки, как правило, обрядовый хлеб (в день крещения или спустя одну-две недели): *мòлìтва*.

Ритуал совершается до сорокового дня после рождения ребенка. Готовят *курбан* (жертвенное блюдо) и обходят с ним вокруг (*се обигрàват*) матери и ребенка. Приглашают односельчан и угощают их блюдами: *тра̀хана* (традиционное родопское блюдо из кукурузы и фасоли), *мàнаху мèсу* (чистое вареное мясо), *смидàр'* (кукурузные лепешки, которые крошат в ночвы, заливают поджаренным маслом с сахаром и молотыми орехами, добавляют и изюм). Для питья готовят *лòто*, компот из сухофруктов. Гости приносят подарки: конфеты, деньги, одежду (по выбору) (ТК, ГК, ИС, ВГ).

1.11. Угощение, которое гости приносят для роженицы: нет.

- 1.12. Подарки новорожденному ребенку (обычно — хлеб в день крещения): *пѣти, мекѣци, клѣнове, маруници*.

Раньше приносили лепешки, пироги, блины (традиционные родопские блюда, приготовленные из теста). Сейчас приносят с собой деньги и одежду (ГК, ТК, СК, ВГ).

- 1.13. Женщина, посещающая роженицу и новорожденного и приносящая подарки: нет.
Роженицу может посетить любая женщина в селе (ТК, ГК, ИС, ВГ).

- 1.14. Обычай, связанный с первыми шагами ребенка, — выпекание хлеба или слоеного пирога, который раздают всем, чтобы ребенок был здоровым:

Когда ребенок начинал ходить, готовили лепешку *прѣстѣнница*, которую разламывали на пороге, чтобы у ребенка «преломилось сердце» (*за да му се прекъриши сърцето на детето*) и он не боялся ходить. Лепешку вместе с веткой кизила привязывали к спине ребенка, чтобы он так походил, потом этой веткой разжигали огонь в печи (ТК). Лепешку мать раздавала соседям, причем бежала, «чтобы ребенок был ловким, подвижным и гибким», стараясь не спотыкаться, иначе «ребенок будет часто спотыкаться, будет проказничать» (*да не е спѣнато детето, за да не е палаво*) (ГК).

- 1.15. Ребенок, дважды отлученный от груди, в будущем человек с дурным глазом: *дете е с парѣтики / лоши очи*.

Два пѣти отуѣвано от бѣска дете е с парѣтики, от неѣ яѣе са се уруѣсва [Ребенок, дважды отлученный от груди, имеет плохой глаз, от него сильно разболеваются] (МБ). [Ср. Народная мифология 17.3. Человек, обладающий способностью к сглазу: *с парѣтики / лоши очи, два пѣти захрѣнен* (МБ).]

- 1.16. Ритуал первой стрижки волос ребенка: нет.

Первые остриженные волосы закапывают под фруктовым деревом, чтобы у ребенка росли густые волосы (ГК). Подрезают и ресницы, чтобы были длинными (МЗ).

- 1.17. Дети, родившиеся в один и тот же месяц, но в разные годы от одной матери, а потому связанные узами жизни и смерти на всю жизнь: нет представлений.

- 1.18. Дети, родившиеся в один и тот же день недели от одной матери: нет представлений.

- 1.19. Внебрачный ребенок: *шумник* (ТК, ГК, ВГ).

1. доп. *Осоляване на бебето*.

Новорожденного младенца «солили» до 20 дня после рождения. В дом приглашали специальную женщину, которая умела это делать, смешивали сливочное домашнее масло с небольшим количеством соли, натирали тело ребенка и оставляли так на ночь. Наутро его купали. Женщину одаривали. Данный ритуал совершали для того, чтобы, «когда ребенок вырастет и будет потеть, его кожа не будет раздражаться, краснеть» (*да не се подсиѣа*).

1. доп.2. Когда ребенку исполнялось 40 дней, его несли в новый дом, где никто раньше не умирал. Хозяева дома одаривали младенца: в полотенце клали грецкие орехи и монетки, чтобы как звенят монетки и орехи, также и «звенел» ребенок, т. е. был здоровым и разговорчивым: *Както дрънкат орехите и стотинките, така да дрънка детето, да е здраво и приказливо* (ТК, ГК).

Если у матери не было грудного молока, ребенка вскармливала другая женщина, которая становилась ему второй матерью (*помайчимма*), а дети становились молочными братьями или сестрами. Их женитьба считалась грехом, как и у кровных родственников. Если ребенок собирался жениться, он собирал дары для *помайчимы* (ТК, ГК).

Если ребенок был слабым и все время плакал до 40 дня, ему меняли имя (ИС).

Если ребенок много болел, его трижды протаскивали под веткой шиповника и пели молитву (*дувъ*) (СХ). Больного ребенка рано утром водили в лес, находили дерево, чей корень уже осветило солнце, и ребенок пролезал под этим корнем, после чего ему на лбу трижды рисовали крестик, а одежду, в которой он был, зарывали в лесу.

До 40 дня детскую одежду не оставляют сушиться на улице, а младенца не оставляют одного в доме. Если матери надо выйти из дома, то рядом с ребенком оставляют зеркало, чтобы он смотрелся в него и не «был один» (ГК). По другой версии, ему дают зеркало смотреться в него, чтобы в семье вскоре родился еще один ребенок (ТК).

После захода солнца окна сразу закрывали шторами (*се запёрдва*), чтобы в дом не ворвался детский плач извне или из соседнего дома (*да не влиза плъчот*) (ГК) или чтобы «не входил мрак» (ИС).

По вечерам дети не должны играть и смеяться, иначе они заболеют (ГК, ИС, ТК).

Если в дом, где есть новорожденный, придет гостья с месячными, она должна вслух сказать об этом, иначе у ребенка появятся прыщи (ГК, ТК, ИС).

Мальчика нельзя целовать ниже пояса, иначе он станет развратником (*урапужйе*) (ВГ).

2. СВАДЬБА

- 2.1. Посиделки — вечерние собрания девушек, женщин, молодежи: *попрёлка* и *поседёлка* (ГК, ТК, ИС, ВГ).
- 2.2. Кража невесты: *краденье*, *окрадена невеста*.
- 2.3. Венчание в доме без свадебных обычаев: нет.
- 2.4. Молодая, венчавшаяся без свадебных обычаев: *избёгала*.

- 2.5. Сваты из родственников жениха, посредники, отправляемые в дом невесты: *момàре* (ТК).
- 2.6. Уговор о помолвке (или знакомство парня и девушки с целью женитьбы): нет термина. *Уговàрет ги да се съберат, кандардйсват ги, увещават ги* [Уговаривают их вступить в брак, увещевают] (ТК, ГК).
- 2.7. Помолвка (в случае, когда она единственная): нет.
- 2.8. Первая (малая) помолвка: нет.
- 2.9. Дар просватанной девушке: нет.
- 2.10. Основная помолвка, где оговариваются подробности предстоящей свадьбы: нет.
- 2.11. Каравай, который получает невеста на основной помолвке (или перед свадьбой): нет.
- 2.12. Помолвленная девушка, обрученная, будущая жена: *главенйца, заглавèна* (ГК, ТК).
- 2.13. Парень после помолвки, обрученный, будущий муж: *заглавен, главеник*.
- 2.14. Предсвадебное посещение семьи жениха или невесты, где стороны договариваются о подарках: нет.
- 2.15. Жених, мужчина в день свадьбы: *младожèнек* (Кутела), *младожèнец* (ГК, ТК), *инàк*.
- 2.16. Невеста, женщина в день свадьбы: *невèста* (ТК, ГК).
- 2.17. Новобрачные: *млàдине*.
- 2.18. Свадьба: *сватба, гезè, на гезèт*.

Совершают дважды: один раз у невесты, в ее доме собираются гости и угощаются. В этот же день перевозят приданое (*рўбата*). На следующей неделе ритуал повторяют у жениха (ТК, ГК).

Свадьбу не играют в период, когда луна уменьшается (*на крàтиши мèsечина*), иначе семья будет бедной, а выбирают начальную фазу, новолуние (*когато се е хвàнала нова мèsечина*) или когда луна растет.

В пятницу молодые должны посетить дом близких им людей (*сўботи се*), который находится выше дома молодых (они не должны спускаться вниз и не должны возвращаться назад, тогда им не будет везти в жизни: *ще им вьрви назад живота*). Для хозяев молодые собирают дары в цветную родопскую торбу, которую не завязывают, чтобы «не завязать их счастье» (*да не им се врьзва кьсмета*). Невеста не должна ходить в гости к родителям, пока не совершили обряд (*дўр не сўботят*).

В течение трех дней после свадьбы жених должен посетить родителей невесты и поцеловать им руку (*да либи рўка*) и назвать их *баба* и *дядо*, за что получает в награду деньги. Его сопровождают 3–5 человек. Свекровь готовит угощение — родопское блюдо из картофеля *клин*, на которое кладут лепешку, заворачивают в скатерть (*месàл'*), а сверху кладут красный букет, который символизирует девственность невесты. В доме невесты едят и пьют ракию. А в противень, из которого едят гости, присутствующие кладут моне-

- ты. Родители невесты готовят в ответ такое же угощение в скатерти и также ее не завязывают. От родительской лепешки дают кусочек близким родственникам, которые обязательно должны съесть лепешку, а не бросить кошке и собаке, чтобы молодые не ругались и не жили как кошка с собакой (ТК). В этот вечер близкие и родственники приходят на сладкую водку (*блѡга ракия*) (ТК, ГК).
- 2.19. Центральный обрядовый персонаж: нет.
Почетные лица на свадьбе — *свѡтуцината, свѡтовете*.
- 2.20. Второе почетное лицо на свадьбе, старый сват: нет.
- 2.21. Свадебный персонаж, функция которого — веселить, смешить участников: нет.
- 2.22. Свадебное знамя: нет.
- 2.23. Свадебное деревце: нет.
- 2.24. Фата, покрывало невесты: *мумиѐ* (ТК).
- 2.25. Ребенок, которого сажает на колени невесты, или дают в руки, чтобы она его три раза подняла вверх: нет термина.
Невеста держит на коленях ребенка в первый вечер, когда ее отводят в дом жениха. Ритуал называется *кѡтене*.
- 2.26. Начальный комплекс свадебных ритуалов: нет.
- 2.27. Свадебный хлеб, каравай: *пѡта*.
Свекровь кормит молодых (*захрѡнва младите*) в день свадьбы — отламывает кусочек от лепешки и обмакивает его в мед, чтобы их жизнь была сладкой как мед (*да им е сладѡк живота*), сначала кормит сноху, а потом сына (ТК, ГК).
Свекровь встречает молодых на пороге своего дома с двумя хлебами, которые невеста кладет под мышки и так входит в дом, опрокидывая перед собой ведро с водой, которая должна разлиться (ТК).
- 2.28. Свадебный пир: нет.
- 2.29. Дары невесте от жениха, посылаемые накануне свадебной церемонии: нет.
- 2.30. Дары жениху от невесты: нет.
- 2.31. Приданое, имущество, которое дают невесте при выходе замуж родные: *рѡба*.
- 2.32. Дары сватов молодым: *дѡрове*.
- 2.33. Символическая плата отца жениха за невесту во время свадьбы: нет.
Платят только за приданое.
- 2.34. Проводы молодоженов на первую брачную ночь: нет.
- 2.35. Танцевать: *игрѡт, рѡпкат*.
- 2.36. Играть на музыкальном инструменте: *свѡря*.
- 2.37. Обрядовый танец: *хѡро*.

3. ПОХОРОНЫ

- 3.1. Умиравший, человек в агонии: *Не излиза му душѐта, чѐка бунно* [Его душа не выходит, ждет кого-то] — так говорят, когда очень близкий умирающему человек едет издалека (ГК). Накануне смерти человек может спать долго и почти не просыпаться. Такой сон называется *илѐмски*: *Застѐ ли илѐмски сън* — *скѐро умѐра* [Если человек уснет ильымским сном, то вскорости умирает] (Кутела).

Говорят, что человек умирает, когда придет его час: *Умѐра са, ага ти дѐйде часѐ* (ТК). Умирают не от болезни, а когда завершатся твои дни и придет твой час: *Не умѐра са от болно ам от кратѐн ден*.

- 3.2. Агония, предсмертные страдания: *душѐта му излѐза* [его душа выходит] (ГК).
 3.3. Умерший, покойник: *мейтин* (ТК, ЗУ).
 3.4. Души умерших родителей, предки: нет.
 3.5. Душа человека: *дѐше*.
 3.6. Загробный мир, «тот свет»: *ейно свет, дрѐгана дѐньйѐ* (ГК, ЗУ)
 3.7. Ад: *жендѐм*.
 3.8. Рай: *женнѐт*’.
 3.9. Похороны, погребение умершего: *грѐб, грѐбие*.
 3.10. Гроб: *табѐт*.
 3.11. Могила: *грѐб*.
 3.12. Кладбище: *грѐбие*.
 3.13. Саван, риза, полотно, которым покрывают покойника: *кефѐн*’.
 3.14. Оплакивание покойника: *нарѐдане*.
 3.15. Женщины, которые оплакивают покойника: нет.
 3.16. Хлеб, который едят при покойнике: нет.
 При покойнике не едят. На 52-й день делают поминки *мевлѐд*’. Приглашают родных и близких, имам поет молитву (ГК, ТК). Закалывают животное (*кѐли се курбан*), готовят похлебку (*чѐрба*) и дают мясо (НТ, ГТ).
 3.17. Обрядовый погребальный хлеб, связанный с народными представлениями об архангеле Михаиле, забирающем душу умирающего: нет.
 3.18. Хлеб «для мертвого»: нет.
 3.19. Маленькие булочки без украшений: нет.
 3.20. Поминальное блюдо из жита — кутя, коливо: нет.
 Готовят блюдо из кукурузы и фасоли (*трахана*), как на родине, напоминает кашу.
 3.21. Поминальная трапеза в доме после погребения: нет названия.
 В день погребения кормят присутствующих, чтобы «еда встретила умершего на том свете» (*да го посрещне яденето на дрѐгана дѐньйѐ*).

На кладбище у края могилы родственник умершего дает уходящим по 1 леву (деньги эти называются *кеферет*) и по пакету печенья (ЗУ, ГК). Деньги нельзя тратить ни на что другое, кроме еды.

3.22. Поминки, сопровождающиеся посещением могилы в течение года: нет.

3.23. Поминки по истечении года со дня смерти: нет.

Главные поминки (*мевлид*) совершают на 52-й день. Тогда же раздают одежду (*се дава прѐмена*): покупают новую одежду и одевают одного человека с ног до головы. Считали, что именно в этот период тело покойника начинает разлагаться (*се разклѝчват кòкалене*), для покойного забивают животное (*кòдлѝ се курбан*) (ГК, ТК, ИС).

3.24. Поминальные дни в течение календарного года: *арфа̀*.

В этот день раздают «за (упокой душ) умерших» так называемые *фитри* — деньги по цене одного хлеба, спички, мыло, свечу (ГК). Фитры раздают до восхода солнца. Если нет возможности их раздать, то выносят из дома (НТ).

3.25. Обрядовый хлеб в форме креста на поминках: нет.

3.26. Маленькие булочки на поминках: нет.

3.27. Траур по покойнику: *б̀ал 'но*.

3.28. Повторное погребение: нет.

3.29. Надгробный деревянный памятник: нет.

3.30. Надгробный камень, плита: *плòче* (ЗУ, ГК).

3.доп. Если видишь во сне осла, значит, кто-то умрет. Осел и мул означают гроб (НТ).

Вой собак предвещает смерть (ИС). Если ворон каркает «го-го» — предвещает могилу в селе (НТ). Когда человек умирает в пятницу, считается, что до конца недели умрет еще один (НТ).

После погребения в доме и комнате, где был покойный, убирают основательно, всё моют и стирают. В соседних домах не должны стирать, пока не постирают всё в доме покойного, «иначе грязная вода от стирки попадет в глаза умершего».

Одежда, в которой был покойник (хоронят голое тело в мешке), равно как и все его вещи, закапывают. То место, на котором мыли покойника, обязательно моют сразу, иначе опять кто-то умрет (ЗУ, ИС).

Прежде чем закопать одежду, ее слегка замачивают, чтобы не заболеть (*да не са урадѝсва*).

Всё, что остается от мытья покойника (мыло, губка и пр.), закапывают, а воду выливают в тайное место, так как с этими предметами могут совершать магические действия, нанося порчу: опрыскивать «мертвой водой» или пербрасывать через человека песок со свежей могилы (ЗУ, ИС).

На ночь после погребения на окне в комнате, где лежал покойник, оставляют сосуд с водой и зажигают свет, так как считают, что душа умершего возвращается пить воду три ночи подряд в дом, который может найти по светящемуся в ночи окну.

Всю неделю после погребения раздают пищу «за умершего».

IV С Народная мифология

1. ВАМПИР и аналогичные ему демоны

- 1.1. Ходячий мертвец в облике животного или человека, тени, большого кровавого мешка: нет.
- 1.2. Ходячий мертвец в облике человека, покрытого шерстью (или в облике волка, пса): нет. Ср. *буганец* [см. 12. доп. 1].
- 1.3. «Окостеневший» вампир — мертвец, приобретающий через 40 дней после смерти плоть и кровь, после чего живет среди людей: нет представлений.
- 1.4. Дети, рожденные от вампира и обладающие способностью бороться с вампиром: нет.
- 1.5. Вампир, который прячется в рогах или шерсти домашних животных, выпивая у них кровь: нет.
- 1.6. Человек-вампир при жизни: нет.
- 1.7. Действия превращения в вампира: *жинёсва*.

Пока покойный в доме, запрещается передавать через него предметы, чтобы он не превратился в вампира (*жинёсва*). Рядом с покойным в доме всегда находятся люди, смотрят, чтобы через него не перепрыгнула кошка.

2. ЧЕЛОВЕК-ВОЛК

- 2.1. Человек, превратившийся в волка: нет.

3. ДЕМОН, ПОЖИРАЮЩИЙ СОЛНЦЕ, МЕСЯЦ

- 3.1. Демон, пожирающий солнце, месяц и вызывающий затмение: нет.

4. ВЕДЬМА

- 4.1. Женщина, обычно преклонного возраста, обладающая сверхъестественными свойствами, которые использует для нанесения вреда людям (отбирает урожай, молоко у коров, насыляет болезни, порчу, а также пьет кровь людей, поедает младенцев и т. д.): нет термина.
- 4.2. Соответствующий мужской персонаж: нет.
- 4.3. Собрание, слет, «шабаш» ведьм: нет.
- 4.4. Девушка-ведьма, мучающая по ночам людей: см. 13.4.

5. ВИЛА (приблизительный рус. перевод *русалка*)
и аналогичные ей мифологические персонажи

- 5.1. Молодое существо женского пола привлекательной внешности, помогающее людям или приносящее вред: *перие*.

Очень красивая молодая женщина, одетая в белое (редко в черное). Появляется в лесах и лугах. Она спускается сверху, говорить с ней нельзя. Если скажешь слово, то ты уже *запѝсан*, букв. ‘сохранен, записан’. Начинаешь страдать от нервных болезней. Распознать *перие* можно по очень тонким, как спички, ногам и по передвижению по воздуху (она как бы летит над землей) (СД).

- 5.1. доп. *Бѣлата жена*.

Молодая красивая женщина, одетая в длинные белые одежды. Появляется на кладбище и на полянах. На кладбище встречали часто и белую собаку — *бѣло куче* (РР).

- 5.2. Танец этих персонажей: *ѝграат хорѝ перѝѝ*.

Если увидишь танец этих персонажей и будешь с ними танцевать, нельзя никому говорить об этом, в противном случае можно умереть. Одна роженица увидела, как танцуют *перие*, и отправилась с ними. Вернулась вся вспотевшая, и муж подумал, что она была с другим мужчиной. Женщина отрицала это, но сказала, что не может признаться, с кем и где была. Как только муж догадался, что она танцевала с *перие*, женщина умерла (ТК).

- 5.3. Следы их пребывания: нет.

- 5.4. Попадание человека на место пребывания персонажей: *урадѝсваш*.

Если справляешь малую нужду около воды или на месте, где ходят *перие*, можешь заболеть (*да урадѝсашѝ*), поэтому обязательно надо трижды сказать: *Бѝсмѝллѝя̀х* [Во имя Аллаха] (ГК, ТК, ВГ).

Когда справляли нужду на открытом месте, трижды плевали и говорили: «Если ты мужчина, будь мне братом, если женщина — сестрой» (*Ако си мѝско брат да ми си, ако си жѝнско сестра да ми си*). Так делали, чтобы не заболеть от попадания на место, где закопали одежду умершего или где есть неизвестная могила (ИС, ЗУ).

- 5.5. Человек, возвращенный «виллой»: нет.

6. ВОДЯНЫЕ, ДЕМОНЫ ВОДЫ

- 6.1. Дух, демон воды: *жин*.

До рассвета нельзя ходить за водой, так как в воде живут *жинове*, которых можно разбудить и рассердить. Если выпить этой воды или умыться ей, можно заболеть (ВС). У воды нельзя справлять малую нужду — заболеешь (*урадѝсвашѝ*) (НТ, ГК).

- 6.2. Предводитель водяных духов: нет.
- 6.3. Живущий на дне озера или моря змей-дракон (змея-дракон) с головой пса, с несколькими головами: нет.
- 6.4. Живущие в глубоких местах рек существа женского пола с распущенными волосами, с помощью которых они топят людей: нет.
- 6.5. Хозяин реки или колодца, происходящий от утопленника: *сайбие* [хозяин, gospodarь].

7. ЛЕСНЫЕ ДУХИ

- 7.1. Господствующее в лесу мифологическое существо — красивая (или безобразная) женщина, способная превращаться в животных, копну сена и другие предметы: нет.
- 7.2. Дикая женщина, живущая в горах, пассивное существо, не причиняющее вреда чабанам: нет.

8. ВОЗДУШНЫЕ ДЕМОНЫ

- 8.1. Змей, дракон, невидимое существо, демон непогоды, приносящий град, тучи, уничтожающий, «пожирающий» посевы, урожай: нет.
- 8.2. Жертва, угощение для «алы»: нет.
- 8.3. Добрый демон, змей, дракон, защищающий свое село (поля, виноградники) от непогоды (или/и приносящий долгожданный дождь): нет.
- 8.4. Змей с головой человека (или способный превращаться в человека), летающий в виде вихря и вступающий в половые отношения с деревенскими женщинами: нет.
- 8.5. Обладающий сверхъестественными способностями человек (возможно, рожденный от змея и обычной женщины), дух которого во время сна защищает село и урожай от непогоды: нет.
- 8.6. Вихрь — воплощение (и место пребывания) нечистой силы (например, танцующей вилы): *юда*.

За несколько дней до того, как испортится погода, появлялся ветер — предвестник непогоды, который вертелся подобно маленькому вихрю, урагану. Этот ветер называли *юда*, о нем говорили: *Дига са юда, ще са развале хавъта* [Поднимается Юда, погода испортится].

9. ДЕМОНЫ ДОМА, СТРОЕНИЯ, МЕСТА, ХРАНИТЕЛИ КЛАДОВ

- 9.1. Покровитель какого-либо места, строения, источника, колодца, надела земли: *стопан*, *буганец*.
- 9.2. Дух какого-либо строения, хранитель дома, происходящий от тени человека (или самого человека), замурованной в стену строения: нет.
- 9.3. Змея-хранительница дома, живущая под порогом, очагом, в каменных стенах дома и т. д., приносит счастье дому: нет.
- 9.4. Покровитель села: нет.

- 9.5. Дух-сторож закопанного клада: *жѝньове, змиѝ*.
Закопанный клад охраняют духи и змеи (ГК).
- 9.6. Клад, охраняемый демоном-покровителем: *имане*.
Если кто-то найдет закопанный клад, он должен подождать одну ночь, прийти на следующий день и посмотреть, какие следы оставлены у клада — «какое животное оставило следы, такой курбан и надо сделать» (*каквото е стѝпило ноцѝска, такѝв курбан да направѝши*) прежде, чем выкопать клад. Если появятся человеческие следы, то дух хочет человеческую жертву (*човешки курбѝн*) (ЗУ).

10. ДЕМОНЫ СУДЬБЫ

- 10.1. Женские мифологические персонажи, определяющие судьбу младенца: нет.
- 10.доп. Говорят, что у всех на лбу написано, сколько будет длиться жизнь: *На врѝтъ ни е написано на челото колко ни е живота* (НТ).

11. ДЕМОНЫ-ДУШИ заложных покойников.

- 11.1. Дух некрещеного ребенка, в облике птицы летающий со свистом (плачем, криком) и причиняющий зло людям, особенно новорожденным и их матерям: нет.
- 11.2. Души умерших рожениц и беременных женщин: нет.
Души умерших в родах женщин отправляются сразу в рай (*в женнѝте*) (ГК).
- 11.3. Самоубийца (висельник, утопленник) или его душа — предводитель градоносных туч: нет.
Максѝзин ‘самоубийца’. Душа самоубийцы становится злым духом (*враг*), который пугает живых и заставляет их также покончить с собой (ТК).

12. ДЕМОНЫ БОЛЕЗНИ

- 12.1. Название любых болезней (особенно эпидемических) с целью их задабривания, налаживания отношений между ними: нет.
- 12.2. Злые демоны, появляющиеся при родах и приносящие болезнь матери и новорожденному: нет.
- 12.3. Название (персонификация) чумы, представленной как старушка, молодая девушка, кошка: нет.
- 12.4. Персонификация оспы: нет.
Название болезни *сѝпаница*, больной человек *изсѝтан*.
- 12.5. Персонификация скарлатины: нет.
- 12.6. Персонификация лихорадки, представленной в облике женщины (или как-либо иначе): нет.
- 12.7. Персонификация бессонницы, представленной в виде ужасной старухи (или как-либо иначе): нет.

- 12.8. Злой дух, вселяющийся в человека (или пса) и вызывающий бешенство: нет.
- 12.9. Заболевание от нечистой силы: *меживунясал е, записала го е перие* букв. ‘стал жином/вампиром’, букв. ‘отметила (сохранила, записала) его перие’ (ВГ, ГК).

13. НЕЧИСТАЯ СИЛА (черты, дьяволы и под.)

- 13.1. Собирательное название нечистой силы, «дьявольщины»: *жйнове*.
- 13.2. Дьявол — покрытой шерстью грозное существо, совмещающее черты человека и животного, с рогами, хвостом, крыльями: нет.
- 13.3. Ночные существа, способные превращаться в животных и сбивающие людей с пути: нет.
- 13.4. Невидимая злая сила, ночные существа, нападающие на людей, душащие их и ездящие верхом: *Морàва*.

Считали, что этот злой дух приходит ночью через дымоход и душит людей, давит им на грудь (*натиска го морàвата, притиснала го е морàва*), оставляя синяки на теле жертвы. Чтобы обезопасить человека от духа (*да не го яха моравата*), клали рядом с кроватью ножницы. Если проснешься и почувствуешь, что тебя что-то душит, надо дернуть себя за мизинец, и дух исчезнет (ВГ).

14. СТРАШИЛИЩА, ПУГАЛА

- 14.1. Старуха, забирающая непослушных детей: *баба Яга* (ГК).
- 14.2. Персонификация Великого поста — старуха, забирающая не соблюдающих пост детей и требующая за них выкуп пасхальными яйцами: нет.
- 14.3. Страшилище в облике животного: *бугàнец, стопàн, дракус* (ГК).
- 14.4. Привидение: *приказване* (ГК, ТК, ВГ).

15. ЗНАХАРЬ, ЗНАХАРКА

- 15.1. Знахарь, шептун, целитель: *врачка*.

16. МАГИЯ

- 16.1. Магические действия: *магйи*.
- 16.2. Заговоры: *баене*.
- 16.3. Околдовать любовными чарами: *нахранен*.

Магьодница, парясница — женщины, совершающие магические действия. «Кормят» мужчину менструальной кровью, капая несколько капель в еду или питье, после чего такой мужчина становится привязанным к женщине (*нахранен*) (МБ).

17. ПОРЧА, СГЛАЗ

- 17.1. Сглаз: *урочàсване*.
- 17.2. Наносить порчу: *урочèсвам*.

- 17.3. Человек, обладающий способностью к сглазу: *с парàтики / лоши òчи, двà п̀ти захр̀нен* (МБ).
- 17.4. Подпасть под действие порчи, сглаза: *уроч̀сал е, от ùруки*.
- 17.5. Результат действия сглаза, порчи: *ùроки* (ВГ, ИС).

18. АМУЛЕТ

- 18.1. Талисман, защищающий от порчи, сглаза, а также от демонов и болезней: нет термина. Используют красную нить, чеснок и синюю бусинку (монисто) (*б̀йник*) (ГК).
- 18.2. Металлическое (или из воска) изображение человека, части его тела, животного, которое приносят в церковь для исцеления от болезни: нет.
- 18.3. Магическая формула, записанная где-либо и охраняющая человека: *муск̀*. Молитва, написанная мусульманским служителем культа ходжой.

От сглаза и головной боли поют молитву и дуют в сторону больного три, пять или семь раз, бросая взгляд наружу, чтобы «сглаз уходил наружу» (*да идат ùруките нав̀н*). Нельзя смотреть на другого человека, иначе сглаз передастся ему.

Заговор: *Изл̀ла е змѝе от к̀мень, ан̀дну òко било в̀дно, др̀гуно òгне-но. П̀кна са в̀дно, то угас̀ òгнено* (ВГ) [Вылезла змея из-под камня, один глаз у нее был водяной, а другой огненный. Лопнул водяной глаз и угасил огненный].

IV Л Дополнительные (лексические) вопросы

1. ⁺*vrkolak*: нет.
2. ⁺*striga*: нет.
3. ⁺*mora*: *мор̀ва*.
4. ⁺*lamia*: нет.
5. ⁺*(h)ala*: нет.
6. ⁺*blavor*: нет.
7. ⁺*stihi*: нет.
8. ⁺*karakondzul*: нет.

Список информантов

1. Теменушка Кисова, 1957 г. р., образование 8 классов, с. Виево (ТК).
2. Галя Кисова, 1955 г. р., уроженка с. Кутела, замужем в Виево 37 лет (ГК).
3. Веселка Горялова, 1973 г. р., среднее образование, с. Кутела, родители из с. Виево (ВГ).
4. Захаринка Уллева, 1963 г. р., среднее образование, уроженка с. Кутела, замужем в с. Виево 32 года (ЗУ).
5. Наталия Терзиева, 1950 г. р., незаконченное высшее образование, с. Виево, мать из с. Кутела (НТ).
6. Миглена Заимова, 1955 г. р., образование 8 классов, с. Кутела, родители из с. Виево (МЗ).
7. Венета Станчева, 1950 г. р., незаконченное высшее образование, с. Виево (ВС).
8. Анка Немова, 1948 г. р., незаконченное высшее образование, с. Виево, мать из с. Кутела (АН).
9. Живко Терзиев, 1929 г. р., без образования, с. Кутела, родители из с. Виево (ЖТ).
10. Славяя Кумецова, 1930 г. р., без образования, с. Кутела (СК).
11. Нурия Салифова Даливеизова, 1934 г. р., образование 2 класса, с. Кутела.
12. Руска Крыстева Найденова, 1945 г. р., образование 7 классов, с. Кутела.
13. Софка Василева Кесимова, 1949 г. р., образование 8 классов, с. Кутела.
14. Фейме Найденова Келешова, 1928 г. р., образование 2 класса, с. Кутела.
15. Нойчо Горанов Горанов, 1938 г. р., образование 7 классов, с. Кутела.
16. Янко Стефанов Кумецов, 1950 г. р., среднее образование, с. Кутела.
17. Надка Димитрова Сердарска, 1934 г. р., образование 2 класса, с. Кутела.

Литература

- Белова 2005 — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- БЕР — Български етимологичен речник. Т. 1-. София, 1971-.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. 2-е изд. М., 2009.
- Карапетков 1948 — *Карапетков П.* Славейно минало. Пловдив, 1948.
- Карапетков 1991 — *Карапетков П.* Славейно. София, 1991.
- Карапетков 1996 — *Карапетков П.* Славейно — родовете. София, 1996.
- Кумецов 2014 — *Кумецов С.* Моят живот и патила в с. Кутела. София, 2014.
- Милетич 2013 — *Милетич Л.* Родопските говори на българския език. София, 2013.
- Митринов 2014 — *Митринов Г.* Пътят на народната песен за Злата Зенгин Милкова от село Петково, Смолянско. Смолян, 2014.
- Райчевски 1998 — *Райчевски Ст.* Родопски народен календар. София, 1998.

- Седакова 2001 — *Седакова И. А.* Культ Богородицы в славянских родинах // Родины, дети, повитухи в традиционной народной культуре. М., 2001. С. 151–163.
- Стойков 2002 — *Стойков Ст.* Българска диалектология / Изд. 3. София, 2002.
- Ташев 1966 — *Ташев Г.* Село Петково. София, 1966.
- Трефилова 2007 — *Трефилова О. В.* Легенды, предания и мифологические рассказы из гагаузского села Болгарево // Живая старина, 2007, № 4. С. 44–47.
- Троева-Григорова 2003 — *Троева-Григорова Е.* Демоните на Родопите. София, 2003.
- Dukova 1997 — *Dukova U.* Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen. Specimina philologiae slavicae. Bd. 115. München, 1997.
- Бергельс 1979 — *Бергельс А.* Пери // Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М., 1979. С. 123–128.

Научное издание

**Карпато-балканский диалектный ландшафт:
Язык и культура
2012–2014. Вып. 3.**

Сборник статей

Ответственный редактор *А. А. Плотникова*

Компьютерная верстка и оригинал-макет:
М. Н. Толстая

Обложка:
М. И. Леньшина

Утверждено к печати Институтом славяноведения РАН

Подписано в печать 06.10.2014 г. Объем 21,75 п.л.
Формат 60х90. Гарнитура Times.
Тираж 300 экз. Заказ №