

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

А. А. Плотникова

СЛАВЯНСКИЕ ОСТРОВНЫЕ АРЕАЛЫ:
АРХАИКА И ИННОВАЦИИ

Москва 2016

*Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ
(проект № 12-04-00009)*

Ответственный редактор:
доктор филологических наук С. М. Толстая

Рецензенты:
*доктор филологических наук Е. Л. Березович
кандидат филологических наук Г. П. Пилипенко*

Плотникова А. А.

Славянские островные ареалы: архаика и инновации / Отв. ред. С. М. Толстая. — М.: ИСл РАН, 2016. — 320 с.: карты.

ISBN 978-5-7576-0353-7

В монографии рассматриваются три традиции, имеющие типологические сходства как исторически изолированные от основного лингвокультурного массива, к которому они исконно принадлежат. Каждая из рассматриваемых традиций находится либо в иноязычном и иноэтничном (русские старообрядцы в румынской Добрудже; градищанские хорваты в Австрии), либо иноконфессиональном (боснийцы-мусульмане) окружении. Такое существование анклава обуславливает важную типологическую закономерность — сохранение архаических особенностей в языке и культуре как способ самоидентификации, и это касается всех трех рассматриваемых традиций независимо от того, что русские в Румынии и хорваты в Австрии являются переселенческими этносами, а боснийцы-мусульмане могут считаться «островом» лишь условно — по конфессиональному признаку. Появление многочисленных заимствований в языке и народной духовной культуре из традиций стран, на территории которых проживают славянские народы — русские (в Румынии) и хорваты (в Австрии), — также сопровождается рядом типологически сходных процессов и явлений.

В книге исследуются культурные диалекты трех традиций с точки зрения архаических явлений и заимствований в народной духовной культуре и терминологической лексике, обозначающей те или иные ее фрагменты.

Книга адресована специалистам разного профиля — этнолингвистам, диалектологам, лексикографам, фольклористам, этнографам, а также всем, кто интересуется традиционной духовной культурой славян, в том числе вне территории их первичного проживания.

В оформлении обложки использованы карты Google

ISBN 978-5-7576-0353-7

© А. А. Плотникова, текст, 2016
© Институт славяноведения РАН, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

О типологических признаках славянских островных ареалов	5
---	---

I. Старообрядцы Добруджи в Румынии

1. Расселение старообрядцев в Добрудже и этнолингвистическое обследование сел	17
2. Архаическая специфика в языке и народной традиции старообрядцев Добуджи в Румынии	35
3. Языковые и культурные заимствования старообрядцев Добруджи в Румынии	95

II. Градищанские хорваты в Австрии

1. Расположение сел хорватов Бургенланда и их изучение	114
2. Архаические черты в лексике и фольклорной традиции хорватов Бургенланда	135
3. Процессы адаптации: язык и народная культура градищанских хорватов	157

III. Боснийские мусульмане

1. Этнолингвистическое изучение боснийских сел	169
2. Архаические особенности языка и культуры боснийских мусульман	176
3. К вопросу о турцизмах в языке боснийских мусульман	205

Заключение	235
-------------------------	-----

<i>Приложение. Тексты к главе I</i>	242
---	-----

<i>Список информантов</i>	271
---------------------------------	-----

<i>Литература и источники</i>	277
-------------------------------------	-----

<i>Лексический указатель</i>	288
------------------------------------	-----

<i>Предметно-тематический указатель</i>	299
---	-----



Введение

О ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ПРИЗНАКАХ СЛАВЯНСКИХ ОСТРОВНЫХ АРЕАЛОВ

В книге рассматриваются три традиции, имеющие типологические сходства как исторически изолированные от основного лингвокультурного массива, к которому они исконно принадлежат. Каждая из рассматриваемых традиций находится либо в иноязычном и иноэтничном (русские старообрядцы в румынской Добрудже; градищанские хорваты в Австрии), либо иноконфессиональном (боснийцы-мусульмане) окружении. Такое существование анклава обуславливает важную типологическую закономерность — сохранение архаических особенностей в языке и культуре как способ самоидентификации, и это касается всех трех рассматриваемых традиций независимо от того, что русские в Румынии и хорваты в Австрии являются переселенческими этносами, а боснийцы-мусульмане могут считаться «островом» лишь условно — по конфессиональному признаку. Появление многочисленных заимствований в языке и народной духовной культуре из традиций стран, на территории которых проживают славянские народы — русские (в Румынии) и хорваты (в Австрии), — также сопровождается рядом типологически сходных процессов и явлений.

Используемый в монографии термин «островные ареалы» не является новым и широко используется в лингвогеографии (Аванесов 1962; Бородина 1966; Цыхун 1981; Вендина 2014 и др.). В настоящей работе делается попытка применить этот термин не только в лингвистическом, но и в этнолингвистическом аспектах, т. е. к сфере «культурной диалектологии». Как известно, сама этнолингвистика в узком смысле слова является частью языкознания¹, и ареальные методы изучения народной духовной культуры используются при этнолингвистическом изучении разных славянских традиций, в том числе южнославянских, см., например, (Плотникова 2004).

¹ Об этнолингвистике как разделе языкознания см. (Толстой 1995: 15–60; Толстой, Толстая 2013).

Для социолингвистического изучения проблем островного ареала имеет значение разработка понятий «интерференция» (взаимопроникновение языковых систем, находящихся в контакте) и «заимствование» (результат интерференции, закрепленный в языке); из последних работ на эту тему см. (Пилипенко 2013: 13–16). Сводный корпус теоретических установок по языковым контактам (их классификация, структуры языкового взаимодействия, особенности терминологии и т. д.) представлен в сборнике «Новое в лингвистике» (НЛ 1972), не утратившем актуальности до настоящего времени.

В отечественной этнографической литературе при изучении иноэтничных анклавов традиционно учитываются социолингвистические аспекты — билингвизм и полилингвизм (см., например, Губогло 1972; Губогло 1977; Арутюнов 1978); работы современных фольклористов также базируются на теоретических разработках лингвистов и этнографов², см. (Иванова 2015).

«Островная» терминология всё чаще встречается в новейшей литературе по культурологии, истории и социологии. В этом плане особенно интересен недавно вышедший польский сборник «Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe» (SWJK), т. е. «Славянские языковые и культурное острова», в котором деление на главы произведено по этноязыковому принципу. Несколько частей книги, которые называются «Польские острова на Востоке», «Восточные славяне в Польше», «Восточные славяне в неславянском окружении», «Славяне в Германии», «Старообрядцы в Польше» и т. д., содержат статьи по языку, культуре и истории поляков в России и Белоруссии, украинцев, белорусов и старообрядцев в Польше, лужицких сербов в Германии и многих других славян-переселенцев. Примечательно, что одна из глав сборника посвящена Боснии как «религиозному острову» в Юго-Восточной Европе; этот раздел так и называется: «Босния — остров по вероисповеданию». Три статьи в этой части посвящены специфике истории и религии «бошняков» (т. е. боснийцев-мусульман). Как видим, польский сборник об островных ареалах вклю-

² В этнографической литературе существует классификация взаимодействия этнокультурных общностей, анклавов и их окружения, например: «Под ассимиляцией мы понимаем <...> полную или почти полную утерю исконного состояния и столь же полное освоение нового состояния; под аккультурацией — приобретение основных черт нового состояния при сохранении основных черт исконного; консолидация — сложение нового, более крупного единства на основе ряда более мелких родственных общностей; сближением можно называть любое взаимное проникновение культурных черт различных общностей при сохранении ими основных черт своей специфики» (Арутюнов 1978: 3).

чает в качестве одного из разделов Боснию, которая рассматривается как островной ареал на основании своей иноконфессиональности: мусульманство в Европе, по мнению авторов, — явление необычное. В нашем исследовании третья глава книги — «Боснийские мусульмане» — посвящена этнокультурной специфике народной традиции, на основании которой возможно говорить о ее «островном» характере.

В отечественной этнографии термин «конфессиональные “острова”» используется по отношению к русскому старообрядческому населению в окружении православных официальной церкви (Черных 2015: 55–56), т. е. для ситуации, имеющей типологические сходства с боснийским конфессиональным «островом» в окружении православных и католических христианских традиций. По мнению А. В. Черныха, исследование изучаемых им русских «островов» в русском окружении «показывает сходные механизмы развития традиционной культуры, как и в случае иноэтничных анклавов» (там же: 48).

История рассматриваемых в настоящей монографии территорий («островов») различна. В первой и второй главах исследуются традиции собственно островных славянских ареалов в иноязычном и иноэтничном окружении — русских (старообрядцев) в Румынии (около 300 лет после переселения) и градицанских хорватов в Австрии (около 500 лет после переселения). На этом фоне особое место занимает центральный мусульманский ареал в Южной Славии. На обширной компактной территории в настоящее время проживают бошняки — мусульмане Боснии и Герцеговины³, являющиеся славянами, принявшими ислам в Средние века в условиях турецкого ига⁴. Если хорваты Бургенланда⁵ и старообрядцы Румынии в силу различных обстоятельств пришли осваивать новые земли и потому оказались в языковой (и конфессиональной, что касается старообрядцев) изоляции, то мусульмане Боснии — это те же южные славяне, которые в XIV–XV вв. приняли ислам в итоге нашествия турок на сла-

³ В самом государстве Босния и Герцеговина проживают также представители и иных конфессиональных групп — православные сербы и хорваты-католики.

⁴ Из последних работ по данной проблематике см. комплексный исследовательский сборник «Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность» (М., 2014), созданный совместными усилиями лингвистов, этнолингвистов, этнографов и фольклористов (СМБ).

⁵ Хорватский Бургенланд, или Градище (последнее наименование — хорватская калька с нем. *Burgenland*), — в настоящее время земля в Австрии, где проживает абсолютное большинство хорватов, которых называют градицанскими (небольшое число сел осталось и в соседних странах: главным образом в Венгрии, вдоль австро-венгерской границы, несколько сел сохранилось на юге Словакии и Чехии). В книге исследуются градицанские хорваты Австрии, о чем подробнее см. П.І.

вянские земли на Балканах, в результате чего сейчас возможно говорить об изолированности этой традиции в Южной Славии только в силу иной конфессиональной принадлежности носителей данной традиции. По этому признаку к бошнякам часто себя относят и другие мусульмане, говорящие на различных диалектах в рамках сербскохорватского континуума и проживающие сейчас в юго-западной Сербии, северной Черногории⁶.

Культурно-языковые традиции мусульманского населения Боснии и юго-западной Сербии и Черногории отчасти сопоставляются в третьей главе предлагаемой книги («Боснийские мусульмане»). Следует сразу подчеркнуть, что контакты мусульман Сербии с окружающим православным населением более тесные, чем в самой Боснии, поэтому взаимопроникновение элементов в языке и народной культуре гораздо ощутимее. Этот факт определяет анализ мусульманской традиции Боснии как особой островной традиции, тогда как сопоставительный материал из исследованных мусульманских сел юго-западной Сербии в ряде случаев лишь подчеркивает специфику тех или иных элементов традиции, что будет показано в третьей главе монографии.

Все три традиции — старообрядческая добруджанская в Румынии, градищанско-хорватская в Австрии и бошняцкая в Боснии и Герцеговине — исследовались в полевых условиях по этнолингвистическому вопроснику «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (Плотникова 1996)⁷, многократно применявшемуся в полевых исследованиях в южнославянских странах (Болгарии, Македонии, Сербии, Хорватии), а также в неславянских балканских и карпатских странах (Греции, Албании, Румынии, Венгрии)⁸, подробнее см. (Плотникова 2013б: 257–363). Сбор диалектной терминологической лексики народной духовной культуры требует обязательного анализа экстралингвистической характеристики термина, а именно подробного выяснения как основных составляющих, так и деталей ряда семейных обрядов (касающихся рождения, свадьбы, похорон, поминок и т. д.), народных обычаев в течение

⁶ В этом смысле «конфессиональный остров» бошняков не ограничивается Республикой Босния и Герцеговина, а составляет общий континуум с северной Черногорией и Санджаком в Сербии.

⁷ Первоначально создавался как часть программы исследований для «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ 1998), впоследствии приобрел более широкое значение, об этом подробнее см. (Плотникова 2013б: 257–322; Узёнова 2013: 277–278).

⁸ В связи с практическим использованием вопросника в разных славянских и неславянских странах был осуществлен его перевод не только на сербский (сербскохорватский) язык, но и на румынский, венгерский и др.

календарного года, во время хозяйственных работ и т. д.; включаются также вопросы, связанные с фольклорными персонажами так называемой низшей мифологии (например, для южных славян актуальными становятся такие мифологические образы, как с.-х. *вила* ‘существо наподобие лесной русалки’, *змај* ‘змей, дракон летающий’, *вештица* ‘ведьма’ и т. д.).

Вопросник строится по семантическому принципу (т. е. от значения к слову), что обусловлено обследованием генетически разных традиций, поскольку при однотипных явлениях народной духовной культуры их наименования могут восходить к лексемам генетически разных языков. Например, для выяснения особенностей персонажа *вила* в исследуемом регионе собиратель обращается к соответствующему разделу вопросника, включающему пять подпунктов с примерами лексем из всех балканских регионов для каждого подпункта: «**5.1.** Молодое существо женского пола привлекательной внешности, помогающее людям или наносящее вред: серб. *вила*, в.-серб. *самовила*, (Пирот) *самовила*, *самовилка*, *вила*, мак. *вила*, *самовила*, *самодива*, *јуда*, з.-болг. *самовила*, з.-болг. *самодива*, болг. (Пирин) *јуда*, (Пловдивско) *самодива*, *видефка*, *нидяфка*, *јуда*, родоп. *самовила*, *јуда*, *самодива*, *перия*, *юдяфка*, (Хасковско) *нидевки*, *видевки*, (Пазарджик) *немоция*, фрак. *юдефка*, *недефка*, *видяфка*, *дяфка*, *светинка*, *немоцийка* [возможны и иные названия-табу: *живи-зора*, *ви*, *медени*, *вонкаш*], рум. *rusalii* (pl.) [названия-табу: (pl.) *iele(le)*, *dînsele(le)*, *frumoase(le)*, *milostivnice* и др.], алб. *zanët*, ю.-алб. *jashhtësmeja* ‘находящаяся снаружи’, *pus’e mallet* ‘молодица гор’, греч. *Νεράιδα*, с.-греч. *Σαμοβίλα*; **5.2.** Танец этих персонажей: ю.-серб. *вилино коло*, в.-серб. *врзино коло*, мак. *самовилско оро*, болг. *врзулово хоро*, *самодивско хоро*, рум. *hora*, *rotogolul ielelor*; **5.3.** Следы, место их пребывания: серб. *вилино коло*, *виље коло*, в.-серб. *врзино коло*, болг. *самодивско играло*, (Пловдивско) *самодивска пътека*, *самодивско (видяфкино) оро*, *игравище*, *самодивска софра* (*трапеза*), родоп. *самодивско игравище*, *хорище*, *самодивска трапеза*, *самодивска софра*, *юдино хорище*, рум. *locul sfintelor*, *locul miluite-lor*, *hora*, *rotogolul ielelor*, *storiștea*; **5.4.** Попадание человека на место, где танцевали, пировали эти персонажи: в.-серб. *нагазио*, *нагазио на вилино оро*, (Пирот) *оградисување*, мак. *оградисување*, с.-з.-болг. *уградисва*, *пада от строшено*, *намираат го самодивите*, болг. (Пловдивско) *урама*, *уградисване*, родоп. *урадисване*, *урама*, *уграма*, *струшило го е*, *уградисал е*, *спуан е* [о человеке], рум. *a călcat în jocul (masa) ălor frumoase* ‘наступил на танец (стол) этих персонажей’; **5.5.** Человек, возвращенный “виллой” (или вступивший с нею в половую связь), а потому обладающий сверхъестественными свойствами (неподвластный сглазу, способный исцелять людей): серб. *вилењак*» (Плотникова 2009: 48–49). Кроме того, во-

просник содержит разделы, называемые «Темы для бесед», которые охватывают также и те важные подробности, которые не имеют терминологического выражения на уровне лексики, но значимы для пояснения особенностей того или иного персонажа, обрядового действия, запрета и т. д. Например, в случае с южнославянским персонажем *вила* в соответствующем разделе тем для бесед по мифологии находим: «11. Как выглядят «вилы» и сходные с ними существа? Как они одеты, как передвигаются по воздуху, по земле? 12. Как «вилы» и сходные с ними существа помогают или вредят людям? В каких случаях помогают или вредят? 13. Какие поверья существуют о местах недавнего пребывания «вил», «самодив» и подобных им демонов? Что там можно увидеть (круг смятой травы, круг выросших грибов и т. п.)? Почему считается опасным наступить на это место? Что произойдет с человеком?» (Там же: 72).

Все три традиции исследуются под единым углом зрения с целью выявить типологические особенности, которые объединяют эти различные по структуре иноконфессиональные и/или иноязычные анклавы. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что поскольку вопросник ориентирован на изучение балканославянских традиций, то при изучении восточнославянской традиции русских старообрядцев Румынии привлекались программы для изучения Полесья и донского казачества (подробнее см. I.1). Тем не менее вопросник оказался пригоден для полевого исследования и боснийцев-мусульман, и градищанских хорватов, а в большинстве случаев — и русских старообрядцев: если речь шла об универсальных реалиях (например, о начальных этапах рождения ребенка или свадебном пире), об общеславянских элементах традиции, а также о карпато-балканских элементах (например, о заимствованиях у старообрядцев из румынской традиции).

Работа велась в селах на территории Румынии⁹, Австрии¹⁰ и Боснии и Герцеговины. Были обследованы практически все села (12) старообрядческой Добруджи на протяжении восьми лет (2006–2013 гг.), некоторые из них обследовались дважды или трижды (Сарикёй — три раза; Жури-

⁹ Русские старообрядцы проживают в Румынии не только в Добрудже, но и на севере страны (окрестности города Яссы). В монографии традиция старообрядцев севера Румынии не исследуется, поскольку полевое изучение было направлено на собственно балканскую часть Румынии — Добруджу, где отмечаются достаточно тесные связи старообрядческих сел между собой, а также с селами старообрядцев в болгарской Добрудже: с Казашко и особенно — Татарницей.

¹⁰ Несмотря на то что полевые исследования по этнолингвистическому вопросу велись автором также и в хорватских селах на смежной территории Венгрии (Петрово Село, Нарда), эти данные привлекаются в книге лишь с целью сопоставления, поскольку основное внимание уделяется хорватской традиции, существующей ныне (с 1921 г.) в германоязычном (австрийском) окружении.

ловка и Черкесская Слава — два раза). В Австрии в 2007–2014 гг. были обследованы села-репрезентанты в Северном, Среднем и Южном Градище (всего — 14), причем повторная работа велась в селах Велики Бориштоф, нем. Grosswarasdorf, Мьеново, нем. Kroatisch Minihof (Среднее Градище) и Нова Гора, нем. Neuberg im Burgenland (Южное Градище). Наконец, среди сел Боснии и Герцеговины в 2011–2012 гг. были выбраны находящиеся в самом «сердце» боснийской территории, в гористых областях вблизи Сараева и Високском крае (всего — 9, причем два из них были обследованы дважды: находящееся в значительном удалении от цивилизации село Умоляни и село, вобравшее переселенцев из окрестного высокогорного края, — Хаджичи, или Ресник)¹¹.

Представляется важным в самом общем виде дать характеристику исследуемых островных ареалов по однотипным параметрам: язык анклава и окружения; религиозная принадлежность населения островного ареала и страны проживания; частичная общность / противопоставленность культурной традиции анклава и окружения; особенности совместного проживания с представителями иных этноконфессиональных групп; влияние гражданства страны проживания.

Старообрядцы Добруджи

1. Языки анклава и окружения резко противопоставлены по признаку славянский / романский (румынский язык).

2. Старообрядчество населения анклава противопоставлено каноническому православному вероисповеданию в Румынии.

3. Культурно-исторические традиции анклава и окружения никогда не имели совместных этапов развития, за исключением сегодняшней включенности старообрядцев в общую культурную реальность Румынии.

4. Жители анклава на период этнолингвистического обследования проживали в селах (и тем более в городах — Брэиле, Тулче, Сулине) вместе с румынами. Вместе с тем есть сёла, где процент румынских семей крайне невелик: например, 3–4 румынские семьи в большом селе (несколько сотен жителей) Сарикёй. Есть сёла, где приблизительно равный процент румын и русских-староверов: например, Журиловка, Русская Слава и др. В дельте Дуная проживают также и украинцы, поэтому в этих старообрядческих селах процент соотношения русских, украинских и румынских семей может быть в настоящее время приблизительно равным, хотя наблюдается рост румынского населения в селах, как, например, в Махмудии.

¹¹ Подробнее о полевой работе в селах см. в соответствующих главах: I.1; II.1; III.1.

5. Старообрядцы — граждане Румынии, с чем связано влияние на их язык и традицию средств массовой информации Румынии, обучения в румынской школе, службы в армии, работы на румынских предприятиях и т. п.

Хорваты Австрии

1. Языки анклава и окружения противопоставлены по признаку славянский / германский (немецкий язык).

2. В религиозном отношении градищанские хорваты вписываются в общее конфессиональное окружение — католичество, которое сильно способствует сближению народных культурных традиций.

3. Общая культурно-историческая традиция (длительное существование хорватских земель в рамках Австро-Венгрии) также способствует сближению. Ценности мира *Slavia Latina* сохраняются как на первичной территории проживания хорватов, так и в новом окружении — в Австрии.

4. Градищанские хорваты проживают вместе с австрийскими соседями, процент которых в селе может составлять и свыше 50%.

5. Градищанские хорваты — граждане Австрии, с чем связано влияние на их язык и традицию средств массовой информации Австрии, обучения в австрийской школе, службы в армии, работы на австрийских предприятиях и т. п.

Боснийцы-мусульмане Боснии и Герцеговины

В данном случае можно говорить об условной типологии: боснийские мусульмане в южнославянском христианском окружении, православном и католическом, — это те же этнические славяне, которых немало и в других частях Южной Славии, см., например, (СМБ). Сравнивая этот конфессиональный ареал с обозначенными выше, можно выделить следующее:

1. Языки «анклава» и южнославянского окружения очень близки (резко не противопоставлены друг другу).

2. Религиозная принадлежность населения этого островного ареала представляет собой самый характерный отличительный признак в данном сопоставлении: ислам в отличие от христианства.

3. Культурно-историческая традиция во многом является общей¹², это касается и проживания боснийских мусульман в составе Югославии на разных этапах развития «анклава».

¹² Этнографы отмечают, что исламизация населения в Боснии и Герцеговине во времена Османской империи была наиболее массовой, что в свою очередь в XVII–

4. Конкретные особенности проживания жителей анклава на период этнолингвистического обследования: на территории Республики Босния и Герцеговина преобладают боснийцы-мусульмане¹³, вместе с тем в обследованных селах проживают также частично православные сербы, хорваты-католики, цыгане. Например, в с. Пориечани и окрестностях до войны 1992–1995 гг. проживало 37% сербов, после войны, по словам жителей, «оставалось лишь 40 человек, на сегодняшний день — проживает только пять семей (13 человек), хорватов изначально было мало — 2–3%».

5. Гражданство Республики Босния и Герцеговина в настоящее время способствует процессам создания собственного литературного боснийского языка (с активным привлечением турцизмов в лексике), а также формированию культурных стереотипов на базе мусульманского вероисповедания, что в целом обуславливает определенную изоляцию боснийцев-мусульман в рамках Южной Славии.

* * *

Что делает эти этноязыковые (в случае хорватов Бургенланда) или этноконфессиональные¹⁴ (в случае старообрядцев Добруджи в Румынии, а также боснийских мусульман) сообщества островами и почему они так сильно интересовали и интересуют ученых многих стран в самые разные эпохи? Во-первых, сохранение (консервация) архаических черт языка и культуры прошлого того периода, когда те или иные народы покинули первичную территорию проживания (что применимо к старообрядцам Румынии и хорватам Австрии) или приняли новую веру (бошняки в центральной части Южной Славии). Во-вторых, многочисленные заимствования в языке, связанные с процессами вживания в новую этноязыковую среду и принадлежащие разным периодам жизни сообщества, которые в конечном итоге способствовали формированию специфического языка этого сообщества, включающего и архаические черты прошлого, и заимствования. Данные процессы касаются самых разных уровней языка — фонетического, морфологического, синтаксического, но нас в силу инте-

XIX вв. повлекло сюда приток «мусульман из разных югославянских краев (Боки, Далмации, Лики, Славонии, Сербии и др.), освобождавшихся от османского господства» (Мартынова 2014: 16).

¹³ По состоявшейся в 2013 г. переписи населения бошняки составили более половины населения Боснии и Герцеговины (54%), подробнее см. (Мартынова 2014: 16).

¹⁴ Ср. определение терминологического словосочетания «этноконфессиональная группа» С. Е. Никитиной: «Особое взаимодействие этнического и конфессионального, где второе подавляет первое, привело к возникновению в этнологии понятия *этноконфессиональная группа*» (Никитина 2013: 25).

реса к народной духовной культуре и фольклорной традиции славянских островов в иноэтничном, либо иноязыковом, либо иноконфессиональном окружении будет интересоваться именно лексика как способ отражения включенных культурных заимствований или переосмысления старого содержания традиции в новых условиях.

Книга начинается с лингвокультурного исследования старообрядцев Добруджи в Румынии, поскольку именно традиция данной этноконфессиональной группы существует и в иноэтничном, и в иноязыковом, и в иноконфессиональном окружении. Следующий раздел посвящен градищанским хорватам Австрии как этноконфессиональной группе, которая проживает в иноязычном и в иноэтничном окружении, но иноконфессиональность в данном случае отсутствует, что способствует более легкой адаптации культурной (фольклорной) и отражающей ее языковой традиции к внешним условиям. И наконец, боснийцев-мусульман в центре Южной Славии отличает лишь иная конфессиональная принадлежность, тогда как исторически это те же славяне, язык которых составляет неотъемлемую часть сербскохорватского диалектного континуума. Собственно, причисление данной традиции к славянскому островному ареалу, повторимся, носит несколько условный характер, оно дает возможность нового подхода к исследованию этой этноконфессиональной группы — возможность сопоставления с островными ареалами в целом, в том числе на территории других государств. Кроме того, следует отметить, что в пространстве Южной Славии мусульманских островных ареалов немало: они существуют и на территории таких государств, как Сербия, Черногория, Македония, Болгария. Выбор Боснии обусловлен большей обособленностью бошняков, проживающих в границах своего государства, от других народов Южной Славии, нежели мусульман, проживающих на территории Сербии, Черногории, Македонии, Болгарии, где они зачастую оказываются включенными (как это ни парадоксально для современных стереотипов) в окружающую православную среду, в результате чего их традиция нередко носит черты двоеверия; подробнее см. (Плотникова 2015).

Во всех трех разделах книги после каждой из вводных глав, характеризующих местоположение островного ареала и краткой истории его изучения (соответственно главы «Расселение старообрядцев в Добрудже и этнолингвистическое обследование сел», «Расположение сел хорватов Бургенланда и их изучение» и «Этнолингвистическое изучение боснийских сел»), следуют главы, посвященные архаической составляющей языковой и культурной традиции (соответственно: «Архаическая специфика в языке и народной традиции старообрядцев Добруджи в Румынии», «Архаические черты в лексике и фольклорной традиции хорватов Бур-

генланда» и «Архаические особенности языка и культуры боснийских мусульман»). Этнолингвистический полевой материал в каждой из этих глав располагается главным образом по тематическому принципу, например: свадьба, народный календарь, народная мифология (II.2). Во всех трех разделах в соответствующих главах большое внимание уделяется представлениям из области так называемой низшей мифологии, поскольку именно эта сфера в полной мере показывает степень сохранности языческих воззрений славян на окружающий мир. Выбор фрагментов народной культуры в каждом из разделов связан со спецификой изучаемого островного ареала, т. е. вниманию читателей предлагаются сохраняющиеся народные представления, обряды и ритуалы, наиболее ярко иллюстрирующие ту или иную традицию. Термин «архаический» употребляется для обозначения явлений языка и народной культуры, во-первых, принесенных с первичной территории проживания переселенцев (главы I и II); во-вторых, общих для ряда славянских или южнославянских традиций (главы I, II, III). Во втором случае мы часто прибегаем к сравнению с выводами и материалом из этнолингвистического словаря «Славянские древности» (СД), а также к сопоставлению с картографическими и иными данными книги «Этнолингвистическая география Южной Славии» (Плотникова 2004).

Затем в каждом из трех разделов следуют главы, раскрывающие степень адаптации в сфере языка и народной духовной культуры рассматриваемых традиций, соответственно: «Языковые и культурные заимствования старообрядцев Добруджи в Румынии», «Процессы адаптации: язык и народная культура градищанских хорватов» и «К вопросу о турцизмах в языке боснийских мусульман». Разумеется, исследования не претендуют на выявление всех случаев языковой и культурной интерференции, а также заимствований на самых разных уровнях языка и культуры, однако наиболее яркие инновационные черты, изменяющие первоначальную структуру традиции, мы стремились отметить (главы I и II). В III главе показано, что многочисленные турцизмы в речи боснийских мусульман маркируют одну из южнославянских конфессиональных традиций на фоне сербскохорватского диалектного континуума и служат источником пополнения лексики (наряду с некоторыми диалектизмами, которые, как правило, имеют то или иное лингвогеографическое «продолжение» и вне политических границ Боснии и Герцеговины) стандартного (т. е. литературного — в нашей терминологии) боснийского языка. Вместе с тем в терминологической лексике народной духовной культуры многочисленны дублеты-славизмы, употребляющиеся параллельно с турцизмами.

* * *

Приношу глубокую благодарность всем, кто оказал большую помощь в ходе работы над монографией: при организации полевых исследований в зарубежных экспедициях (Румынии, Австрии, Боснии и Герцеговине), при обсуждении затронутой проблематики, а также во время подготовки текста к изданию. От души благодарю научного редактора книги С. М. Толстую и всех коллег Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, взявших на себя труд изучить первый вариант книги и высказавших ряд важных замечаний, которые я старалась учесть в окончательной версии. Горячо благодарю за научную и дружескую помощь моих зарубежных коллег, которые читали подготовленные для публикации диалектные тексты и соответствующие разделы книги — Г. Невекловского (Австрия) и Б. Сикимич (Сербия), по сути ставших «внутренними» рецензентами соответственно второго и третьего разделов монографии. Особо хочется отметить, что книга не могла бы состояться без ценных советов М. Н. Толстой и О. В. Трефиловой, вдумчиво работавших над редактированием, корректурой и оформлением монографии.

Тематика и проблематика книги сформировались в 2006–2015 годах — за это время многие представленные сюжеты не раз приходилось обсуждать с коллегами — филологами, этнографами, историками — из разных городов и стран, многие из них активно помогали со сбором полевого материала и вдохновляли на написание монографии, за что искренне их благодарю, в первую очередь Е. С. Узенёву, А. Феноген, Т. Ю. Власкину, Н. А. Власкину, А. А. Пригарина, С. Халиловича, А. Геняц-Никичевич, З.-К. Берлакович, С. Буцоллич, И. Рончевича.



I

СТАРООБРЯДЦЫ ДОБРУДЖИ В РУМЫНИИ

I.1. *Расселение старообрядцев в Добрудже и этнолингвистическое обследование сел*

Заселение Добруджи старообрядцами началось в XVIII в., когда казаки-некрасовцы бежали с Дона через Кубань после разгрома Булавинского восстания в 1709 г. Один из сподвижников Кондратия Булавина — Игнат Некрасов — увел на территорию Османской империи уцелевшие части восставших вместе с их семьями, чтобы избежать их полного уничтожения. Признаки поселений обосновавшихся когда-то в Добрудже казаков-некрасовцев в крупнейшем селе Сарикей охотно показывают жители села (древние следы военного рва вокруг поселения, особенности сельской архитектуры и др.), о существовании некогда казацких поселений некрасовцев в Сарикее подробно рассказывает в своей книге местный историк С. И. Феноген (Феноген 2004); большая историческая документация по фактам переселения некрасовцев в Добруджу в XVIII в. приводится в книге А. А. Пригарина (Пригарин 2010: 56–78, 94).

Следует отметить, что в пришедшей на подунайские и черноморские земли группе были не только казаки, но и представители других категорий населения юга России, примкнувшие к восстанию¹: малороссийские крестьяне, раскольники, переместившиеся на Дон за несколько десятилетий до восстания, см., например, (Зудин 2011: 181–183; РНО: 369–370)². С переходом некрасовцев под юрисдикцию османского царства

¹ Ср.: «Со второй половины XVII века приток русского населения на Дон принимает все более масштабный характер. “С Дона выдачи нет” — принцип, наиболее ревностно соблюдаемый казаками...» (Зудин 2011: 183).

² «По современным данным, основу казачества составили выходцы из центральных и южных уездов России, но в его формировании принимали участие украинцы, поляки, литовцы, турки, татары, калмыки, горцы Кавказа. До конца XVIII в. прибывавшие пополняли казачество. Среди них было немало приходивших из ближней Малороссии, после 1782 г. их поселяли уже в качестве крестьян...» (РНО: 370).

вся этносоциальная военизированная группа получила собственный статус и стала называться «Игнатово войско», «Игнат-казаки», «некрасовцы». В условиях автономии группа сохраняла прежнюю веру, всё более осознавая ее как гонимую, а со временем религиозная обособленность (старообрядчество) стала приобретать особую значимость для некрасовцев в иноэтничном и иноконфессиональном (мусульманском) окружении. Вместе с тем в результате ряда социально-политических перипетий начала и середины XIX в. часть некрасовцев ушла в Малую Азию на побережье озера Майнос и остров Маду³.

Уже в XVIII в. началось постепенное подселение к некрасовцам в Добруджу старообрядцев неказачьего происхождения из различных регионов России (Иникова 2014: 27 и др.), что в конечном итоге способствовало смешению разных русских традиций среди старообрядцев Добруджи, основу которых, по мнению многих исследователей (см. Феноген 2004), все-таки составляют «некрасовские» устои. Известный румынский филолог М. Маринеску подчеркивает, что заселение добруджанских территорий старообрядцами было волнообразным и в конфессиональном плане: «...к первой волне колонистов-староверов у нас в стране, даже если эта волна включала в себя филиппонов-беспоповцев, прибавились другие — эмигранты-поповцы» (Marinescu 1988: 39). Среди стекавшихся на юго-запад самых разных групп старообрядцев была очень значительная оформленная группа липован — раскольников, спасавшихся от преследований за веру. Локализация первичной территории проживания пришедших в Добруджу липован несколько затруднена, их путь связывают с Веткой и Стародубьем⁴. При всей неоднозначности вопроса о бытовавших ранее на общей территории Добруджи границах

³ Именно оттуда, когда в XIX — начале XX в. положение некрасовцев в Турции значительно ухудшилось, казаки-некрасовцы вернулись в Россию, где их расселяли в различных местах, но основные поселения были организованы в Ставрополье и Краснодарском крае. Изучение языковых особенностей (лексики, фонетики и грамматики) вернувшихся казаков-некрасовцев привело лингвиста О. К. Сердюкову к выводу о генетической связи их говора с территориальной разновидностью донского диалекта — говоров верхне-среднего течения р. Дон (Сердюкова 2005: 14–18), где эти черты сохраняются до сих пор; подробнее об этих полевых исследованиях, проводившихся с 1963 г., см. (Власкина 2011: 105).

⁴ Учеными предполагаются «конвергентные процессы освоения пространств — *пилипоны* в рамках Речи Посполитой и *липоване* — на землях Молдово-Волошских» (Пригарин 2010: 38). Отметим, что слобода Ветка, основанная в 1685 г. староверами на землях, входивших в состав Речи Посполитой (ныне г. Ветка на Гомельщине в Белоруссии), — историческая родина и иных переселенных впоследствии групп старообрядцев, в частности семейских Забайкалья (ССБ: 50).

«между некрасовским и, условно, липованским населением» (подробнее см. Пригарин 2010: 93–94) очевидно, что важным фактором объединения липованского и некрасовского населения в единую этносоциальную группу была общая конфессиональная принадлежность (старообрядчество) в противовес любому «иноверию»⁵. Соответственно, вопросы социального статуса, как пишет А. А. Пригарин, уходили на второй план, тогда как консолидации группы способствовало диаспорное проживание в иноэтничном окружении и общность религиозных убеждений (там же: 78). Самоназвание «липоване» у русских старообрядцев как в Румынии (включая Буковину, т. е. север современной румынской территории⁶), так и на Украине, где рассматриваемый этноним тоже широко распространен, вызывает многочисленные дискуссии ученых⁷, их обзор и анализ см. (там же: 367–394).

В настоящее время термин «липоване» относится ко всем проживающим в румынской Добрудже старообрядцам независимо от времени заселения ими края. Еще раз подчеркнем заключение историков о том, что «общность старообрядцев на Дунае возникает не в результате одномоментной сепарации, как многие диаспорные образования, а путем длительных и сложных перемещений» (Пригарин 2010: 96).

Самоназвание «липованский» вошло и в современный румынский язык как обозначение русских старообрядцев в Румынии: *ruși-lipoveni*. В среде самих старообрядцев Румынии нет единого мнения о том, как они должны называться и как должен называться их язык — «русским» или

⁵ Во время полевых экспедиций нам не раз приходилось слышать о том, что ранее потомкам казаков запрещалось даже упоминать слово «казак» в повседневной жизни. В этом плане заслуживает внимания концепция С. И. Феногена: «исчезновение» некрасовцев из Добруджи как «заговор молчания» самих казаков (Феноген 2004: 23–27), см. также об этом (Пригарин 2010: 77–78).

⁶ Полевые исследования северной части территории Румынии, где также проживают старообрядцы (г. Яссы, Липовень, Климовцы, Мануиловка и др.), нами не проводились.

⁷ Существует большой корпус работ как научного, так и популярного характера, в которых объясняется возможное происхождение этнонима «липоване». Этимологические трактовки связывают его, в частности, с именем *Филиппа* Олонецкого: *липоване* как искаженное *пилиповцы*, *пилипоне* (подробнее об этих версиях см. Пригарин 2010: 377–380); с наименованием почитаемого здесь дерева — *липы*; впрочем, не исключено и участие в последовательном формировании данного этнонима как собственного имени, так и апеллятива. При этом необходимо отметить, что местная интеллигенция села Сарикей настаивает на употреблении этнонима *некрасовцы*, *казаки-некрасовцы*, связывая историю своего села, а также и ряда других русских сел на юго-востоке Румынии с казачьими поселениями в этой местности в XVIII в.; подробнее см. (Феноген 2004: 16–22).

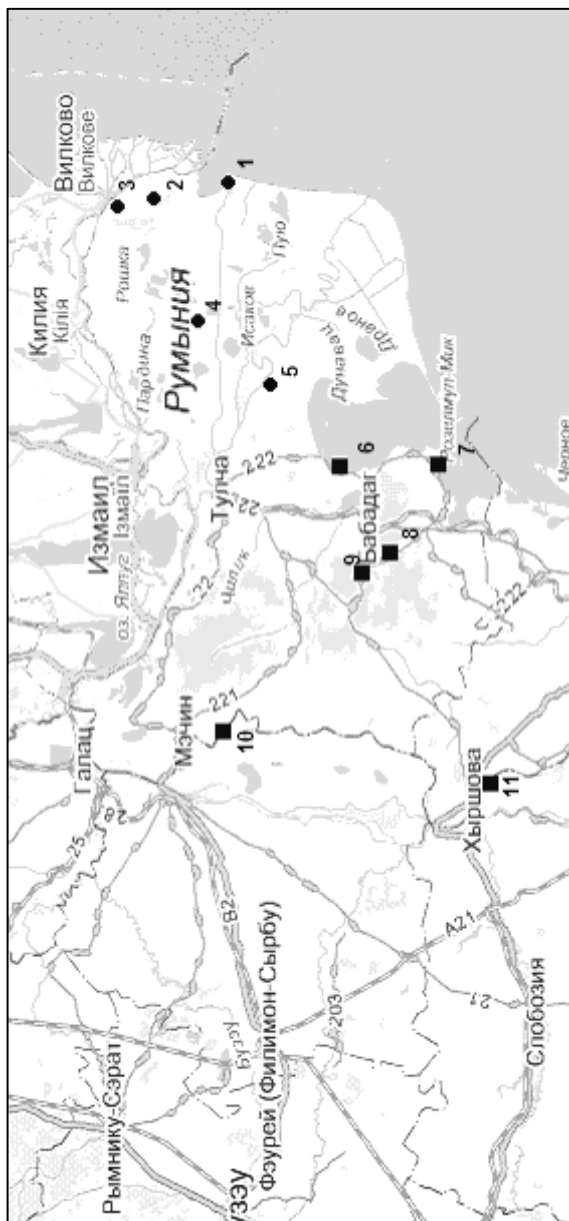
«липованским». По формальным языковым признакам это русский говор южнорусского наречия, сохранявшийся в иноязычной изоляции на протяжении 300 лет, впитавший ряд турцизмов, румынизмов и вместе с тем утративший некоторые грамматические черты (например, согласование существительных среднего рода с прилагательными осуществляется по парадигме не только женского, но и мужского рода)⁸. При общности «липованского языка» у старообрядцев Добруджи в настоящее время наблюдаются диалектные различия на уровне лексики; некоторые модификации в структуре народных обычаев и представлений также прослеживаются от села к селу, но они не затмевают яркие общие черты единого культурного комплекса на этой изолированной, но все-таки достаточно компактной территории.

Старообрядческие добруджанские села расположены как в дельте Дуная, так и в центре этой территории (в том числе на нижнем Дунае — Каркалиу, Гиндэрешть⁹), которую условно можно охарактеризовать как «материковую» в противоположность дельте, см. карту 1. К «материковой» (в нашей терминологии) части относятся крупные села Сарикей и Каркалиу, своего рода культурный центр старообрядчества — село Русская Слава (в котором находятся два старообрядческих монастыря, мужской и женский), близкое к нему село Черкесская Слава и несколько более удаленное — Журиловка на берегу озера Разим (*Разин*); наиболее удалено географически с. Гиндэрешть, находящееся на юго-западе Добруджи. Процессы заимствования румынской культурной лексики здесь не столь характерны: в этих селах, находящихся в степной «глубинке», они проходят значительно медленнее, чем, например, в старообрядческом квартале г. Брэила или среди старообрядцев в Тулче и Бухаресте. В более закрытой от внешнего влияния деревенской среде Добруджи архаическая лексика народной культуры русских вместе с корреспондирующими реалиями и поверьями сохраняется до сих пор.

Село **Сарикей** — одно из самых больших русских старообрядческих сел в Добрудже. Относится к жудецу (области, округу) Тулча и является районным центром, объединяющим несколько сел (рум. *comună*): румынские села — Зэбил, Энисала, Сабанджия. В Сарикее две церкви двух согласий — белокриницкого и новозыбковского. Первое принято называть «поповским», второе — «беглопоповским», в быту — «беспопов-

⁸ О говоре старообрядцев Добруджи в иноязычном окружении см. (Касаткин 2006).

⁹ Здесь и далее в названиях сел передается их румынское звучание.



Карта 1. Обследованные старообрядческие села в Добрудже (Румыния)

Населенные пункты

- в дельте Дуная:
- 1. Sulina (Сулин);
- 2. Svistofka (Свистовка);
- 3. Petiprava (Периправа);
- 4. Mla 23 (Мила 23);
- 5. Mahmudia (Махмудия).

■ в «материковой» части:

- 6. Sarichioi (Сарикей);
- 7. Jurilovca (Журиловка);
- 8. Slava Rusă (Русская Слава);
- 9. Slava Cercheză (Черкесская Слава);
- 10. Carcaliu (Каркалиу, или Камень);
- 11. Ghindărești (Новенькое).

ским»¹⁰. Расположено на берегу озера *Разим*, или *Разин* (рум. *Razelm*), бывшего морского залива (до строительства дамбы). Последнее — *Разин* — связано с легендами местных старообрядцев о пребывании здесь когда-то самого Степана Разина и его помощника попа Тришки-Расстрижки, откуда, по мнению местных жителей, возникло название ближайшего к селу острова *Попина*. Жители села Сарикей занимались в основном рыболовством, поэтому с удовольствием рассказывают о типах рыболовецких судов, снастях для рыбной ловли, приключениях рыбаков на море и на берегу. Среди этих рассказов встречаются былички о водяном, нарративы о чудесном спасении во время шторма благодаря обращению к Николетчудотворцу.

Село **Журиловка** расположено, как и Сарикей, на берегу озера Разин (лимана, как говорят здешние жители), является районным центром. Жители, так же как и в Сарикее, занимаются главным образом рыболовством. В последнее время это село приобретает черты местного туристического центра, по выражению сарикейских староверов, оно стало «космополитичным», т. е. там помимо русских проживает и немало румынских семей. По официальным сведениям на 2010 год здесь фиксируется приблизительно равный процент русских и румынских семей: 54,72% румын и 44,94% липован, при том что в этом селе, где всего проживает 5237 жителей (на 2010 г.), нет румынской церкви, нет румынского кладбища (всё это есть в соседнем румынском селе Вишина, где, соответственно, проходит похоронный обряд румын из Журиловки). Многие жители этого села помнят и о переселении к ним болгар, с которыми легко (по причине близости славянских языков) происходил обмен культурной информацией типа народного целительства и пр. Русский язык в этом селе поддерживается слабее, чем в Сарикее, включение румынской лексики в русскую речь гораздо значительнее.

Два села **Русская Слава (Слава Рўсэ)** и **Черкесская Слава (Слава Черкэзэ)**, названия которых созвучны, расположены недалеко друг от друга на одном участке шоссе Мэчин — Констанца. Село Русская Слава известно двумя своими монастырями (мужским и женским), куда во вре-

¹⁰ «Беглопоповцы» признавали наличие священнослужителя, но не белокриницкую иерархию. Священники, которых они принимали, переходили к ним из официальной церкви. Поскольку постоянного священника не было, то в народе прихожан этой церкви называли «беспоповцами», а также «сводными», так как в отсутствие священника молодых вместо венчания «сводили» (дьяк читал некую молитву). После распада СССР «беглопоповцы» восстановили церковную трёхчинную иерархию в Новозыбкове, в результате чего во всех храмах «новозыбковцев» появились священники.

мя местного храмового праздника съезжаются русские староверы — жители всех сел Добруджи. С женским монастырем связаны легенды о зачатии в его стенах девушки, истории о чудесных исцелениях. Происхождение названий сел довольно просто объясняется липованами: в одном селе первоначально жили русские, в другом — «черкезы»; и те и другие были храбрыми воинами, в честь них и названы сёла. В Черкесской Славе также существуют два согласия (соответственно, действуют две церкви), называемые в народе «попешниками» (белокриницкое согласие) и «раскольниками», «раздорниками» (т. е. «беглопоповцы», новозыбковское согласие). В обоих селах проживает немало румынских семей. Русская старообрядческая культура постепенно становится своего рода «сакральным знанием» отдельных уважаемых в селе женщин-старообрядок, берущих на себя роль представления этой культурной традиции внешнему миру: организацию выступлений местных ансамблей, общение со средствами массовой информации (в том числе и из России в последнее время), с учеными, изучающими местный быт и культуру. Этот феномен хорошо описан С. Е. Никитиной, указывающей на роль личности в сохранении и передаче культуры (Никитина 1995: 90)¹¹.

Село **Каркалиу**, или **Камень**, как его называют местные жители, — одно из самых крупных русских сел в Добрудже. Раньше оно располагалось на Дунае, но после строительства дамбы оказалось чуть поодаль Дуная; река тем не менее хорошо видна с колокольни местной церкви. Именно это село в настоящее время претерпевает большие изменения в связи с массовой миграцией его жителей в Италию. Многие известные в Румынии выдающиеся общественные деятели происходят из Каркалиу.

Село **Гиндэрешть** считается самым «молодым» из всех населенных русскими староверами мест Добруджи, откуда его русское название — **Новенькое**. По сведениям жителей окрестных сел, оно появилось только в XIX в. В селе многочисленны рассказы о тесных связях с жителями соседнего по Дунаю села Камень (Каркалиу), особенно это касается рассказов о прошлой жизни селян, когда совершались сплавы в обоих направлениях по соединяющему сёла рукаву Дуная. Традиция села отличается некоторыми специфическими особенностями, не известными ни в

¹¹ С. Е. Никитина считает, что «одной из лингвистических и одновременно культурологических задач исследования старообрядчества является создание языковых портретов таких личностей. Эти “портреты” должны включать не только диалектологический материал, построенный на текстах бытовой речи, но и весь устный репертуар — духовный и светский, поэтический, прозаический и певческий...» (Никитина 1995: 91).

одном другом старообрядческом селе Добруджи в Румынии: в частности, здесь известен ритуал первого выгона скота весной, уникальный свадебный ритуал «галушка» и др.

На черноморском побережье и вблизи него расположены старообрядческие поселения, образованные в результате перемещений жителей на территории самой Добруджи. Мы посетили Дой Май («Второе мая») и Нэводарь, сёла, в которых проживают старообрядцы, переселившиеся сюда уже в XX в. из вышеперечисленных сел — Сарикёй, Каркалиу, Русская Слава, Черкесская Слава и др., а также из села Татарица (в настоящее время находится на территории Болгарии на Дунае). Многие из собеседниц вышли замуж за старообрядцев из других сел на территории Румынии, после чего вся новая семья переселялась на море. Поэтому особенности культурно-языковой традиции в этих двух селах, хотя и дополняют некоторые элементы языка, обрядности и поверий сел, в которых проживали матери и отцы информантов, всё же имеют сугубо вспомогательный характер для предпринятого исследования.

Немало русских сел старообрядцев сосредоточено в дельте Дуная. Все они традиционно имеют тесные связи со старообрядческими поселениями Украины на другой стороне канала — Вилковым, Килией. На самой границе с Украиной находится два крупных села — **Килиа Веке** и **Периправа**, между Периправой и городом **Сулина** (старообр. *Су́лин*) — село **Свистовка**, в глубине дельты — село **Мила** **23**, протянувшееся вдоль одной из частей поймы и напоминающее «дунайскую Венецию», по описанию местных жителей¹². Ближайшее к «материковой» части старообрядческих сел — **Махмудия** — находится ближе других к Сарикёю и имеет с ним довольно тесные контакты.

Село **Махмудия** раскинулось на правом берегу Дуная недалеко от его устья. От Тулчи расстояние до села составляет около 30 км. Основная дорога, соединяющая Махмудию с Тулчей и следующим, по большей части украинским, прибрежным поселком Муригёл, называется местными «асфальт» (ср.: *они живут на асфальте* — так говорят о жителях, чьи дома расположены вдоль дороги). Дорога спускается к реке и делит село на две части: «русскую липованскую» и «румынскую». Деление это очень условно, поскольку в румынской части села живут также турки, цыгане, украинцы, а в русской — много румын, здесь же находится и единственная в селе румынская церковь. Всего село насчитывает

¹² Живописный рассказ об этом селе в дельте Дуная представлен в «Живой старине» в очерке В. С. Бахтина, который записывал там старинные песни (Бахтин 1998).

2900 жителей, из которых только 357 человек — липоване, т. е. русские по происхождению (по официальной переписи 2012 года). В «липованской» части села расположены две русские церкви, свидетельствующие о наличии в Махмудии как минимум белокрыницкого и новозыбковского согласий¹³.

В **Сулине** помимо румын и представителей разных других национальностей (в XIX в. это были греки, армяне, турки и многие другие, о чем напоминает интернациональное кладбище, состоящее из семи частей) проживает много русских старообрядцев, выходцев из окрестных сёл, главным образом из села Свистовка.

Село **Свистовка** в глазах старообрядцев «материковой» части Добруджи имеет образ угасающего, заброшенного села, где пустые дома, вокруг которых обитают дикие кони, брошенные своими хозяевами — потомками казаков-некрасовцев¹⁴. Действительно, в настоящее время в селе около 75 домов, однако имеются две действующие церкви, работает магазин, два раза в день в село заезжает маршрутный микроавтобус¹⁵.

Во всех селах дельты Дуная прослеживается влияние соседней восточнославянской традиции — украинской. При этом традиция села Махмудия, расположенного на правом берегу Дуная, может быть причислена к переходному культурно-языковому типу (см. [карту 1](#)).

В целом традиционная народная культура в русских селах румынской Добруджи имеет много общего с явлениями, отмеченными в южно-русских и среднерусских регионах. Несмотря на точечный тип заселения Добруджи старообрядцами, можно говорить об общности всех русских сёл в Добрудже, чему способствует ряд факторов (исторические процессы заселения новой территории; совместные полевые работы; «помочи»;

¹³ Общая картина конфессионального пространства Махмудии будет неполной, если не упомянуть еще и так называемую «моленную», «моленную» — небольшой домик с древлеправославным крестом на крыше почти на самом берегу Дуная «у рып» (рум. *ripă* ‘обрыв, овраг, яр’), т. е. рядом с канавой, оврагом, вокруг которого располагается крошечное кладбище. Там служит так называемый дяк, прихожан совсем мало (6–7 человек), но здание моленной поддерживается и периодически обновляется последователями «древлеправославной русской церкви», как называют здесь это «третье» (наряду с двумя вышеупомянутыми) согласие.

¹⁴ Именно эти романтические легенды подтолкнули автора книги к посещению Свистовки, где в результате был собран богатый материал по традиционной народной культуре местных жителей.

¹⁵ Дома и участки в селе потихоньку скупаются богатыми дачниками; раз в месяц в Свистовку приезжает «сам митрополит», мать которого живет в местном скиту.

браки с представителями иных русских сёл; общие сельские храмовые праздники — *храм* и др.). Двойная культурная изоляция (языковая и конфессиональная) способствовала тому, что на протяжении трех столетий культурный диалект старообрядцев Добруджи очень хорошо сохранился: вместе со специфическими особенностями старообрядческого феномена устойчивыми оказались архаические черты, связанные с традиционной духовной культурой в сфере народной мифологии, представлений о природе, семейной обрядности (особенно похоронно-поминальной), отчасти и в сфере народного календаря.

Общие черты народной культуры старообрядцев Добруджи в качестве некоторой «сборной» модели уже отчасти описаны силами как самих старообрядцев, интересующихся этнографией, так и румынских и зарубежных ученых, в частности в статьях, посвященных описаниям отдельных обрядов и опубликованных в сборниках по материалам международных конференций, которые регулярно проводятся Общиной русских липован в Румынии (Cultura 1998; Культура 2001; Культура 2006); в монографиях М. Маринеску, где наряду с публикацией свадебных песен отмечены некоторые термины и основные этапы свадебного обряда [см., например, (Marinescu 1978)]¹⁶, в школьном пособии по русской словесности добруджанского края Ф. Кирилэ (Кирилэ 2006). Вместе с тем диалектный характер явлений народной культуры и отражающей их терминологической лексики данного русского анклава в зарубежье ни в одной из указанных работ ранее не рассматривался.

Этнолингвистические экспедиции к старообрядцам Добруджи в Румынии стали проводиться регулярно с 2006 г. Ученые Института славяноведения, принадлежащие к Московской этнолингвистической школе, основанной акад. Н. И. Толстым в 70-е гг. прошлого века, начали регулярные полевые исследования в этом регионе¹⁷, применяя опыт опроса сельских жителей в Полесье и других архаических регионах Славии¹⁸. В Румынии

¹⁶ Фольклор русских липован в Румынии и их духовные стихи из архива М. Маринеску публиковались в России В. М. Гацаком и В. А. Бахтиной в журнале «Живая старина» (Маринеску 1995; Гацак 1997; Бахтина 1997).

¹⁷ В 2006 г. исследовались сёла Сарикёй, Черкесская Слава, Русская Слава, Журиловка (А. А. Плотниковой); в 2007 г. — Каркалиу, Гиндэрешть (А. А. Плотниковой); в 2008 — Сарикёй, Свистовка и более крупный населенный пункт Сулина, куда переселилось большое число старообрядцев из румынской дельты Дуная (А. А. Плотниковой в сотрудничестве с А. Феноген); в 2009 — Дой Май, Нэводарь (А. А. Плотниковой в сотрудничестве с А. Феноген); в 2012 — Черкесская Слава и Журиловка (А. А. Плотниковой).

¹⁸ Выражаю огромную благодарность жителям этих сел, прежде всего тем, которые не только стали замечательными собеседниками, но и оказали неоценимую

были обследованы: село Сарикёй (2006, 2008, 2009)¹⁹, село Каркалиу, или Камень (2007), село Гиндэрешть, или Новенькое (2007), сёла Слава Русэ, или Русская Слава (2006), Слава Черкезэ, или Черкесская Слава (2006, 2012), Журиловка (2006, 2012), село Свистовка и русские кварталы г. Сулина, населенные жителями дельты Дуная из сел Свистовка, Периправа, Мила 23 (2008), села Дой Май и Нэводарь (2009)²⁰, село Махмудия (2013). Разумеется, русских сел на территории румынской части Добруджи гораздо больше, но внимание привлекли, во-первых, крупные старообрядческие сёла (Сарикёй, Каркалиу, Журиловка, Черкесская Слава), во-вторых, сёла, находящиеся в достаточно удаленных друг от друга регионах (в частности, Гиндэрешть в южной части Подунавья Румынии и Свистовка, Мила 23, Периправа в дельте Дуная)²¹.

Старообрядческие поселения в Добрудже — русский анклав в Румынии, что позволяет исследовать язык, народную культуру и фольклор

помощь в организации полевого обследования, — Александре Феноген (Бухарест, Интер-радио Румынии), Севастьяну Феногену (Сарикёй), Ирине Михайлов (Черкесская Слава), Елене Федот (Русская Слава), Саломее Малай (Журиловка), Кириллу Липатову и Ольге Петуховой, Федору Петухову (Каркалиу), Федосии Мельников (Гиндэрешть), Якобу Галкину (Сулина). Во всех исследованиях 2006–2012 гг. организационную поддержку полевым исследованиям старообрядцев Румынии оказывала Румынская академия наук: экспедиции в русские села Румынии были организованы в сотрудничестве с Институтом этнографии и фольклора Румынской академии, в связи с чем благодарю его директора — чл.-корр. Сабину Испас. Искреннюю признательность выражаю сотруднице Румынской академии г-же Татьяне Опреску, а также директору фонда им. Ф. М. Достоевского Елене Логиновской, которые оказали большую помощь в организации экспедиций.

¹⁹ В двух экспедициях (2008 и 2009 гг.) участвовала филолог и писательница Александра Феноген; о научных аспектах совместного сбора данных см. ее работу (Феноген 2010); там же — краткий очерк о публикациях более ранних полевых записей из области фольклорной традиции русских липован в Румынии.

²⁰ Села Свистовка, г. Сулина (2008) и села Дой Май и Нэводарь (2009) исследовались совместно с А. Феноген.

²¹ Полевая работа по тем же вопросам велась также в с. Каркалиу и г. Брэила И. А. Седаковой (2007 г.), в селе Сарикёй этнолингвистом Е. С. Узенёвой и этнографом Н. Г. Голант в сентябре 2012 г. (однодневное посещение). Старообрядческие сёла Добруджи в Румынии исследовались фольклористом Е. В. Пауновой (Паунова 1999), этнографами С. А. Иниковой, В. А. Липинской, П. А. Сериным (2010 г.) и др., кроме того, этнографы из Института этнографии и антропологии РАН работали и в северной части Румынии с проживающими там с буковинскими липованами в селах Липовень, Климовцы, Мануиловка в окрестностях г. Яссы, см. (Иникова 2012). Что касается самой южной части Добруджи, находящейся в Болгарии, то там в двух старообрядческих селах — Кашашко и Татарца — проводились этнолингвистические исследования Е. С. Узенёвой (2006–2007 гг.) и И. А. Седаковой (2006 г.), см., в частности, (Узенёва 2008; Седакова 2008).

с точки зрения исконных и заимствованных явлений как в диахронии, так и на синхронном уровне. Очень быстро, уже в самом начале экспедиции, выяснилось, что сама местная интеллигенция стремится к тому, чтобы язык и культура предков, привнесенные на эти земли 300 лет назад, не остались в забвении и не растворились в иноэтничном окружении. Интерес к собственной истории, к началу заселения этой территории русскими, появлению здесь казаков-некрасовцев из южнорусских областей, а затем и так называемых «липован» из самых разных краев России, стремление к поиску корней, истоков своего происхождения — характерные черты научно-популярной и художественной литературы самих русских старообрядцев. Например, в начале XXI века в среде русских старообрядцев Добруджи стала популярной идея поиска своих корней (см., в частности, художественные произведения на эту тему — Фенюген 2005), что связано прежде всего с тем, что открылись границы российского государства и появились возможности посетить старообрядческие деревни в самой России и на Украине. Кроме того, тенденция к постепенному преобладанию румынского языка не только в официальном, но и в повседневном общении вызывает стремление сохранить и поддержать «липованский язык».

Применение этнолингвистического вопросника, ориентированного на изучение балканской специфики Юго-Восточной Европы, в русских старообрядческих селах было связано с предварительно поставленной двойной задачей: во-первых, выявить архаический пласт народной культуры, сохранившийся у русских в условиях иноязычного и инокультурного окружения; во-вторых, определить степень влияния иноэтничной культуры (в данном случае — румынской) на народную традицию русских старообрядцев. Вопросник, ориентированный на балканскую специфику традиционной народной культуры, стал важным инструментом в решении этой второй части поставленной цели, поскольку с его помощью определялись как заимствованные, так и не заимствованные, но известные жителям фрагменты соседней традиции. Для более детального изучения восточнославянской базы народной традиции старообрядцев была привлечена также «Программа полесского этнолингвистического атласа», прежде всего в тех ее частях, которые дополняли указанный вопросник «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (народный календарь, народная мифология). Кроме того, хорошим подспорьем в работе послужили вопросники Т. Ю. Власкиной («Программа сбора материала по обычаям и обрядам, связанным с рождением и ранним периодом жизни детей») и Н. И. Бондаря («Календарные обряды и праздники», «Свадебные обряды», «Вра-

чевание и фольклор», «Народные знания в прошлом и фольклор»). Все вопросники, нацеленные на изучение восточнославянской народной культуры, значительно облегчили задачу выявления характеристик базовой культурной традиции, связанной с первичной территорией русских старообрядцев. Помог также и многолетний опыт работы над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» (СД), целью создания которого является реконструкция мировоззрения древних славян на основе реликтов прошлого, сохранившихся в жизни славянской деревни двух последних веков.

В условиях иноязычного и инокультурного окружения русские старообрядцы Добруджи, в настоящее время известные как «липоване», сумели сохранить не только свой язык и религию, но и традиционную народную культуру, включающую впечатляющие по своей архаичности компоненты. Пожалуй, именно религиозная замкнутость общины способствовала, как это ни парадоксально, консервации и тех черт духовной культуры, которые самой церковью осуждались как «грех», «ересь». Так, в обыденной речи магические действия, ворожба, представления о мифологических персонажах оцениваются жителями как *грех*, а также и более экспрессивно: *ерести*, *дурости*²². Вместе с тем даже в народном календаре старообрядцев некоторые архаические компоненты уживались и уживаются с конфессиональной спецификой, подробнее см. раздел I.2.

Своеобразным «входом» в специфику традиционной народной культуры русских старообрядцев-липован, ее «визитной карточкой» можно считать (что осознают и сами жители) национальную одежду, в том числе праздничную для посещения церкви. Так, замужняя женщина, в отличие от девушки (прическа которой для церкви — одна коса с большой лентой на конце), постоянно должна носить *кичку*, т. е. маленькую шапочку, надеваемую на пучок из двух сплетенных кос²³, в церковь же поверх нее надевают еще *косяк* (косынку с кисточками из ниток), а затем — *платок*, из-под которого видны разноцветные кисточки. Ярких цветов длинные сарафаны и юбки (а также белые блузки с длинными рукавами, чтобы не видно было голых рук) — отличительная черта праздничной церковной одежды женщин. Праздничная одежда мужчины — рубаха (с вышивкой по воротнику-стойке) навыпуск. Пояса с длинными кистями — обязательный атрибут мужской и женской праздничной одежды. См. вклейки-иллюстрации в (РС 2008).

²² Фонетические особенности речи русских старообрядцев Добруджи (как, например, аканье) здесь и далее, как правило, не отражаются.

²³ Во селах румынской Добруджи *кичка* имеет вид чепчика, шапочки (без рогов).

Постороннему человеку сразу видны и особенности сохранившихся построек: ранее в сельской архитектуре преобладали так называемые *камышовые дома*, т. е. с покрытой камышом крышей и *ветреником* наверху («коньком» в виде фигурок зверей и др.), сейчас таких домов стало гораздо меньше²⁴.

Некоторые вводные замечания в связи со спецификой этнолингвистического обследования старообрядцев в Румынии следует сделать в связи со своеобразием народного календаря староверов. Народный календарь старообрядцев румынской Добруджи тесно связан с богослужебной практикой в силу специфики старообрядчества как движения в целом — за чистоту религиозной праведности, за старую веру и т. д. Переселяясь в XVII в. и позже, на протяжении двух столетий, на юго-восток Европы — на степные земли Добруджи, — старообрядцы из разных мест России вместе с конфессиональной, этнической и языковой обособленностью так или иначе сохраняли те элементы традиционной народной культуры, которые связываются с дохристианским мировоззрением славян на природу и социум. Поэтому полевые исследования народного календаря старообрядцев, проведенные во время шести экспедиций в регион Добруджи в Румынии, показали, что наряду с последовательным соблюдением церковных праздников жители-старообрядцы помнят или до сих пор отчасти практикуют отдельные ритуалы, которые имеют языческий характер. При этом носителями культуры подобные ритуалы, как правило, осознаются как неотъемлемая часть русской православной традиции. В отдельных же случаях особо подчеркивается «надуманное», или дополнительное — *лишнее* (т. е. привнесенное извне, избыточное по сравнению с правилами церкви) — происхождение некоторых ритуалов или обрядовых действий, что отражается в выражениях: *это лишнего*; (*на Новый год*) *лишних делают* (Гиндэрешть); *это ужэ прибаўки, нет закона* (Каркалиу) и т. п.

Не раз приходилось задумываться о причинах существования общей традиции в русских селах, несмотря на их удаленность друг от друга. Во многом общности традиции способствовало раннее заселение Добруджи казаками с Дона; затем постепенно и волнообразно происходило пополнение рядов староверов в Добрудже переселенцами из других районов России (см. об этом выше). Вместе с тем существуют факторы позднего времени (XX в.), повлиявшие на состояние, очевидцами кото-

²⁴ Следующий шаг в изучении материальной культуры и быта русских старообрядцев Добруджи потребовал бы тщательного исследования особенностей местных рыболовецких судов, снастей и способов рыбной ловли; полагаю, что здесь исследователя также ждет немало открытий, в том числе и в сфере терминологической лексики.

рого в начале третьего тысячелетия стали исследователи-этнолингвисты. К таким факторам можно отнести: (1) многочисленные случаи браков между выходцами из разных сел; (2) собрание жителей многих деревень на общих сельских и других праздниках, когда происходил активный обмен информацией между представителями разных русских сёл, например, на *храм* (праздник церкви в каком-либо селе) собирались старообрядцы из разных сел Добруджи; (3) совместные сельскохозяйственные или строительные работы в самих старообрядческих сёлах, а также в румынских поселках или даже больших городах (Констанце, Галаце и др.).

Важную роль в формировании единой этнокультурной традиции липован Добруджи играют общие идеи старообрядцев, идущие от христианских заповедей. Так, идея, поддерживающая общие представления социума о взаимопомощи и выживании в трудных ситуациях, — необходимость «раздать», «отдать» кому-либо часть своих приобретенных накоплений (это могут быть и деньги, и хлеб, и др., ср. известный всем ритуал, называемый *тайная милость*, *милостина*, по предписаниям которого забравший оставленное ночью на ограде или у колодца должен много молиться о подавшем приношение), лучше — в церковь, на службу, чтобы Бог или кто-нибудь из святых (например, святой Никола) помог подающему (Плотникова 2013в).

К общим чертам свадебной обрядности, которая в ряде деревень считается старой аутентичной особенностью «липован», в разных русских селах Добруджи следует отнести такие ритуалы, как *девишник*, *око́блишина* («мальчишник»), *перезв́а* (многократные свадебные процессии-переходы от дома жениха к дому невесты и обратно), *кашник* (свадебное блюдо), а также ряжение на второй или третий день свадьбы. При рождении ребенка — ритуальные действия бабки-повитухи, обязательное размывание рук с роженицей (*ис роди́хой*), ежегодный праздник повитухи — *бабы каши*. В похоронной обрядности также многочисленны общие черты, характерные для целого ряда старообрядческих сёл (в частности, подробно описанные в международном журнале «Коды славянской культуры»: Захарченко, Пригарин 2004). В народной мифологии — в силу изолированности данной культурной русской ветви — представления о домовом, дворе́вом (вплоть до сохранения единой структуры текста в таких быличках²⁵: «Одного коня любит, кормит, а другого под ясли запихает: придешь, а он ногами в гору лежит» и т. п.); устойчивое,

²⁵ Термин «быличка» здесь употребляется в общепринятом для современной фольклористики и этнолингвистики смысле — как рассказ о встрече человека с мифологическим персонажем.

до сих пор бытующее поверье о чертях, которым надо давать работу (нашедшее отражение в русских сказках); архаическая функция ведьмы «кататься верхом на человеке» (практически утраченная на первичной территории проживания русских) и многое другое (подробнее см. раздел I.2). При этом существуют черты, которые действительно различаются «от села к селу», в том числе — архаические особенности народной культуры, которые как-либо выделяют то или иное село на фоне других и на фоне общей традиционной народной культуры старообрядцев Добруджи.

Влияние иной восточнославянской (украинской) народной культуры ощущается в селах дельты Дуная, так называемая «материковая часть» старообрядцев Добруджи противопоставлена в этом плане дельте Дуная. Эти полевые наблюдения подтвердились после проведения экспедиции в левобережный старообрядческий поселок городского типа Вилково на Украине в 2010 г.²⁶ В Вилкове обнаружилось большое число совпадений с явлениями традиционной народной культуры в дельте Дуная (наряду с некоторыми прямыми поздними заимствованиями от украинцев, проживающих в смежной части «города»).

В результате проведенных этнолингвистических исследований стало возможным выделить несколько характерных особенностей фольклорной традиции в селах дельты Дуная, которые отличают эти села от «материковой части».

1. Роль обрядового хлеба в дельте Дуная несоизмеримо значительнее, чем в «материковой части». С *калачом* идут к священнику: *родиха* через 40 дней после родов идет к попу с хлебом (*калачом*) (Мила 23), к роженице приходят с хлебом женщины (Мила 23); выпекается также и свадебный хлеб — *каравай* (Периправа, Свистовка, Мила 23, г. Сулина). В случае, если невеста оказалось «нечестной», способы порицания родителей молодой также связаны с хлебом: им приносят калач с дыркой²⁷. В селах «материковой части» (Сарикей, Русская Слава и Черкесская Слава, Гиндэрешть) свадебного караваея как обрядовой реалии нет, за исключением Каркалиу, где известен *калач* и *святой калач* (см. подробнее I.2).

Рассказы о свадебном каравае в дельте Дуная изобилуют деталями, свидетельствующими о количестве выпекаемых караваев (например, один — для *девишника*, другой — для *околишны*, третий — для церкви

²⁶ Полевые исследования в Вилкове проводились совместно с Е. С. Узенёвой при организационной помощи в проведении экспедиции А. А. Пригарина.

²⁷ В селах «материковой» части насмешки над родителями «нечестной» невесты иного рода: *кабак бьютъ*, т. е. разбивают тыкву, показывая невестственность (*разбитная деўка*) выданной замуж дочери (Каркалиу), льют воду в стакан с дыркой (Гиндэрешть) и т. д.

во время венчания; Свистовка), об украшениях каравай из теста, в частности цветами, шишками, «рогатульками» и пр. (Свистовка, Периправа, г. Сулина), о преломлении каравай в заключение девичника, когда каждый из присутствующих старается поймать кусок побольше (Свистовка).

2. Обычай «собирать кур» (*сбирать курей*) на третий день свадьбы в селах дельты Дуная (в отличие от сел «материковой части»), что вписывается в общий контекст обязательных бесчинств во время свадьбы, отмеченных во всех старообрядческих селах Добруджи. В селах дельты Дуная ритуал с курами (отлов и отстрел домашней птицы во дворах гостей свадьбы ряжеными «охотниками») имеет и черты торжественного «выпровождения» гостей особым ритуальным блюдом (каждому хозяину, у которого забрали птицу, подается целая тушка на отдельном блюде).

3. В селах дельты Дуная помимо известного по всей «материковой части» новогоднего поздравления детьми стишком-песенкой «сею-вею» распространены обходы «с маланкой», а также совершается обход взрослых колядующих под вечер. И те и другие в Свистовке и окрестных селах назывались *колядбущики*. Только в Периправе отмечено еще и ряжение под Новый год — совершенно необычное действо для календарной обрядности старообрядцев, что связано, возможно, с периферийностью расположения данного села по отношению к основному центру поселения старообрядцев на юго-востоке Румынии. В селах дельты *маланку водють* (т. е. читают соответствующий стих с упоминанием «маланки») обычно вместе с «посеванием». «Маланка» характерна для украинского новогоднего народного календаря.

Следует подчеркнуть, что в селах «материковой части», несмотря на общую основу традиционной народной культуры, прослеживаются особенности, характеризующие и выделяющие то или иное село из ряда других в старообрядческой общине. Так, для с. Сарикей характерен ярко выраженный обряд весеннего вызывания дождя; в памяти старейших жителей этого села также сохранились рассказы о водяном, который либо помогал, либо мешал рыбакам в их промысле. В с. Гиндэрешть фиксируется хорошо сохранившийся ритуал *милостина*, сопровождающийся ночным обходом 40 дворов «подряд» и их тайным одариванием; предсвадебный обряд обхода невестой домов с просьбой благословить на брак, называемый *галушка*. Село Каркалиу выделяется несколько особенным празднованием Масленицы: в традиции села было принято не только водить *карагод* (*возле Каменских ворот*)²⁸, но и развезжать по селу в повоз-

²⁸ В рассказах информантов о своем селе широко цитируются слова из масленичной песни о хороводе, который ранее водили рядом с не сохранившимися в на-

ках вместе с парнями, которые держали в руках камышовые стебли (*камышинки*) с привязанными к ним платочками — подарками от девушек.

Сведения из народной мифологии также несколько различаются от села к селу. В селе Черкесская Слава, рядом с которым расположен лес, записаны народные рассказы о лесовике, которого здесь называют *лесовой*, *лесовик*. Им также пугали маленьких детей, чтобы те не ходили в лес («говорили, что *лесовик*, весь зеленый, с длинными ветвистыми руками защекочет их там», с. Черкесская Слава). Рассказы о мифологическом персонаже *упырь*, который является в облике высокого белого столба (привидения), характерны для Журиловки и Сарикёя, расположенных на берегу озера Разин. В Сарикёе также записаны былички о водяном, которого следовало кормить рыбой и всячески ублажать, чтобы обеспечить улов на озере и в море (Плотникова 2007). При этом во всех без исключения селах существуют представления о домовом (*домовой*, *домовик*, иногда его называют *дворовой*, *дворовик*), он ухаживает за скотом, главным образом за конями, которым заплетает хвост и гриву, если их любит, или опрокидывает копытами вверх в яслях, если не любит. Является якобы в образе маленького человечка в красной шапочке или змеи. Подобные представления о внешнем виде домового соответствуют антропоморфной и зооморфной ипостасям этого мифологического персонажа у восточных славян: взрослый человек маленького роста — преимущественно у русских на севере России и в Воронежской области (а змеи или ужа — практически повсеместно у восточных славян), см. (Левкиевская 2000: 104, 107, 144, 147).

Каждое из обследованных старообрядческих сел Добруджи показывает внутреннее единство сохраняемой языковой и фольклорной традиции, в которой обнаруживаются архаические компоненты, по большей части единые для всех сёл. Порой сложно разграничить явления диахронически: что-то утратилось с течением времени (например, представления о водяном у рыбаков Сарикёя); возможно, что каких-то элементов традиционной народной культуры не было в части сёл изначально (например, следы свадебного ритуала «галушка» обнаруживаются у старообрядцев Румынии только в с. Гиндэрешть). При этом возможна реконструкция вариантов народной культуры и сведение их к тому или иному архетипу, а также к соответствующим отдельным компонентам культуры, которые отмечаются на территории первичного расселения старообрядцев в различных регионах России.

стоящее время воротами в село Каркалиу (Камень): *Деўки водят карагод возле Каменских ворот....*

1.2. Архаическая специфика в языке и народной традиции старообрядцев Добруджи

Под архаической спецификой в данном случае понимаются двоякого рода явления: во-первых, принесенные с первичной территории проживания переселенцев, т. е. черты консервации особенностей традиции анклава, языковой и культурной, во-вторых, черты, общие для ряда славянских представлений, обрядов, поверий, по сути — языческие. В условиях иноязычного и инокультурного окружения русские старообрядцы Добруджи, известные в настоящее время как липоване, сумели сохранить не только свой язык, называемый ими липованским, конфессиональные особенности, но и традиционную народную культуру, включающую многочисленные архаичные дохристианские компоненты, на первый взгляд, казалось бы, несовместимые с глубокой религиозностью носителей традиции. Пожалуй, именно религиозная замкнутость общины способствовала, как это ни парадоксально, консервации и тех черт духовной культуры, которые самой церковью осуждались как «грех», «ересь». Практически сразу после начала общения с местными жителями становится очевидно, что в памяти народа до сих пор сохраняются следы общеславянских представлений об окружающем мире. Соответственно, в настоящей главе будет рассматриваться не только терминологическая лексика народной духовной культуры (и ее аналоги на территории первичного проживания старообрядцев, т. е. русская диалектная лексика), но и сами народные представления, обряды и ритуалы.

Как показали исследования терминологической лексики традиционной духовной культуры у липован Добруджи, этот пласт лексики соотносим с данными прежде всего из южнорусских и (реже) среднерусских областей, например: *бабы каши* ‘календарный праздник рожениц у повитухи’; *размывать руки* ‘проводить ритуал прощания с повитухой’; *весёле* ‘свадьба’; *перезвѣ* ‘гости на свадьбе; шествия от дома жениха к дому невесты на второй и третий день свадьбы’; *кашник* ‘свадебное блюдо в доме невесты’ и др. Многие из этих терминов отмечены в «Большом толковом словаре донского казачества» (БСДК)¹. Нередко, однако, свидетельства о той или иной диалектной лексеме прослеживаются в самых разных русских регионах: выражение *по двору / не по двору* ‘ведется / не ведется (о скоте)’; *тёмные* ‘умершие некрещеными младенцы’; *родіха* ‘роженица’; *бабить* ‘заниматься ремеслом повивальной бабки, принимать

¹ Часто эти термины в «Большом толковом словаре казачества» имеют очень краткое толкование (например: *размывать руки* ‘благодарить повитуху’ и др.).

детей'; *ворожка* 'ведьма'; *поветрие* 'заразная болезнь'; *упырь* 'утопленник; покойник, погребенный не по правилам; водяной, черт', *лесовик* 'леший'² и т. д.³ Это явление связано с волнообразным процессом заселения Добруджи старообрядцами из разных регионов России. Если начало переселений положено казаками-некрасовцами с Дона, то позднее пополнение деревень старообрядцами происходило из самых разных частей русской территории, прежде всего — из центральных и западных. В основе говора старообрядцев — южнорусский диалект, а специфика этнокультурных явлений, как правило, отсылает к традициям донского казачества и юго-западной части России. К характерным особенностям «липованского» языка иногда и сами носители относят различные архаизмы, историю которых можно проследить по диалектным и историческим словарям русского языка.

Отметим также, что терминологическая лексика народной культуры, зафиксированная у липован, только частично совпадает с той, которая отмечается лингвистами у старообрядческих этноконфессиональных групп в самой России, в частности у семейских Забайкалья, например: *начал* 'молитва у старообрядцев, предшествующая началу всякого дела' *кичка* 'часть головного убора замужней семейской женщины <...>',⁴ *родители* 'день, посвященный поминовению умерших родственников', *дворовик* 'сверхъестественное существо, якобы обитающее во дворе' (СГСЗ: 294, 200, 407, 115) и др.⁵

Далее предлагается анализ разных пластов терминологической лексики народной духовной культуры: семейной, календарной, мифологической. Через призму этой лексики дается обзор народной культурной тра-

² У русских старообрядцев Добруджи данный термин отмечен только в одном селе — Черкесская Слава.

³ Отмечаются и не встреченные нами в диалектных словарях термины, широко употребляемые в русских селах Добруджи в Румынии, например: *природный* (субстантивированное сущ.) 'человек, обладающий сверхъестественными способностями; ясновидящий; колдун' (все сёла); *водовий* в значении 'нечистая сила, обитающая в воде' (Свистовка) и др.

⁴ При этом сама форма кички иная, нежели у липован Румынии: у «семейских» это тоже шапочка, но с выступающим вперед «рогом» — *обручком*, см., например, (СГСЗ: 200).

⁵ О. М. Козина, исследуя фонетику и грамматику говоров старообрядцев Бурятии, приходит к выводу о том, что, сформировавшись под влиянием различных факторов в группу очень близких между собой говоров, они наиболее близки западнорусскому диалектному типу («на карте <...> занимают узкую полосу русско-белорусской и русско-украинской границ»). В качестве материнской основы изучаемых говоров исследователница выделяет бассейн Верхнего и Среднего Дона, указывая также и на близость их по ряду языковых черт к южнополювским (Козина 2006: 138).

диции старообрядцев, живой по воспоминаниям информантов и отчасти бытующей до сих пор в селах. При этом выбраны наиболее яркие фрагменты сохраняющейся традиции, показывающие архаическую (в обоих указанных выше смыслах) специфику анклава. Раздел включает анализ нарративов, связанных с локализацией известных духовных стихов на территории старообрядцев-переселенцев в румынской Добрудже.

Начнем с базовой лексики — терминов родства у русских в Румынии, которые будут неизменно встречаться в диалектных текстах, описывающих прежде всего семейную и календарную обрядность.

I. Рассказы информантов о семейной обрядности, отчасти также и о календарной обрядности (когда речь идет о социуме, о родне), иногда ответы на вопросы по народной медицине и мифологические нарративы — основные жанры функционирования терминологической лексики родства у русских старообрядцев Добруджи.

Частотность употребления терминов родства в одном отдельно взятом тексте может быть показана на примере рассказа о родах и предсказании судьбы, см. Т 1⁶. Следует сразу отметить, что обращения с усечением суффикса — *бабуш, дедуш, батюш, дочеч* — характерны для разговорной речи липован. Например: *Дэдуш, да зашто у тябе самые белые кони?*⁷ [Дедушка, почему у тебя только белые кони?]⁸ (Каркалиу, МДИ)⁹. Такого типа обращения при необходимости используются и в фольклорных жанрах, в частности в причитаниях: *Как вот ей ѱнучка шас помёрла, а мать яё умираит за ей. Причитывает же: «Дочеч, моя дочь, шо же ты меня оставила, одну больную?»* (Каркалиу, МДГ).

Термины родства с уменьшительным суффиксом *-ик-* — *мамíка, тятíка, бабíка* — возможны как в обращениях, так и в обычном повествовании о родителях. Так, например, в обращениях:

⁶ Часть диалектных текстов к этой главе дается в самостоятельном разделе, см. (Т 1 – Т 100).

⁷ Здесь и далее передаются только те особенности произношения старообрядцев Румынии, которые отличаются от нормы современного русского литературного языка: не отражается свойственное ему аканье, [w] лабиальный изображается как *ѱ*, [ɣ] фрикативный передается через *з* (у липован это регулярное произношение). Ударение ставится, когда есть отличия от современного русского литературного языка, а также в некоторых неочевидных случаях. Подробнее о наиболее ярких чертах диалекта старообрядцев см. в (Касаткин 2006: 282–288).

⁸ Имеются в виду кони определенной масти — той, которую любит домовый.

⁹ Указание на год (Каркалиу 2007, Гиндерешт 2007, Свистовка 2008 и т. д., подробнее см. с. 27) здесь и далее не ставится в случаях, когда старообрядческое село посещалось автором только один раз.

А я говорю: «Гайдэ [давай], доча, попросим нашего Денисия, — я говорю, — дядю — да иди на Дунай у двенадцать часоў, ды помой лицо над водички над тякущей, с Богородицы». Она: «Ой, бабийка, ды я, как мне страх бярёть, как боюся» (Каркалиу, МДГ).

При этом также возможны усеченные формы: «*Бабик*, ...», см. ниже.

В одном тексте могут быть разные лексемы, в зависимости от функциональной нагрузки каждой из них: например, в вербальной формуле — *бабка*, в рассказе об общении с бабушкой — ласковое *баби(й)ка*:

[А первый зуб куда бросали?] Кидаем на горішу [крышу] и кричим: «Бабка, бабка, на, тябе костяной, дай мне золотой зубик». Так бабийка нас учила, и мы: «Ой, бабийка, упал зубик». «Ну, валяй, кинь, ўзаўтре у тебе ўсе зубы повывастануть золотые». И мы бягим: «Бабка, бабка, на тябе костяной, дай мне золотой». Рано праснёмся — нема зуба. «Бабик, не вырос» (Гиндэрешть, ФММ).

Как утверждают сами староверы Румынии, осмысляющие «липованский» язык как особый «подтип» русского языка (например, как «смесь русских и румынских слов»), формы типа *мамика* издавна им известны, принесены со своей родины. Подтверждения таких наблюдений находим в «Словаре русских народных говоров» из Рязанской и Куйбышевской областей: *мамі́ка* и *маме́ка* ‘мама’, ‘матушка’ Куйбыш. 1951, Ряз. 1960–1963 (СРНГ 17: 350); *папі́ка* ‘папа’, ‘отец’ (чаще в обращении) Ряз. 1960–1963 (СРНГ 25: 205).

Сохраняются и старинные формы типа *мáтерь*, возможно, перешедшие в современную обиходную речь из церковнославянского дискурса¹⁰. Так, например, в рассказе о явлении ходячей покойницы под праздник Крещение:

Ўот моя матерь, моя матерь, и вот тутытка близенько Трефанова Фока живёть, будешь ты знать? <...> Села, узялася мыться: «Надо же, Матрёна помёрла, тутка со мной говорила, жалилася и помёрла». Када и рвануло двери, так тада на верёвочки заматывали двери, у бане, на верёвочки, не було там, как таперича — понаведено, тада верёвочки замотали <...>, как и рвануло, так верёвочку той и порвало! Она, када выбегла, моя матерь, с бани голая, давай чем-нибудь прикидываться, да пришла, да говорить: «Ой, я не знаю, как я пойду таперича наумываться, как что, голову дажесть не помыла, дятей помыла, а голову не помыла». И это усё — враг, нечистая сила: только чё-нёбудь подумай, вот тябе она и той (Сарикей, 2008, ЕАС).

¹⁰ Ср. соответствующие тексты, например об игре солнца: *Ежели ясно, дуже ясно бывает, и ты чичас только глянешь, будешь глядеть, перякрестисся: «Господи, Матерь святая Богородица», на восток на этот. И ежели как то сказал, показывается (Каркалиу, МДИ).*

Распространены диалектные формы *батька* ‘отец’, *матка* ‘мать’¹¹, частотные в нарративах, особенно в рассказах о свадьбе: *И тады кличуть батьку, матку, тех, делают водку красную* (Гиндэрешть, МИЛ) и под.

Необычайно продуктивным является сам корень *-род-*. Для обозначения родственников употребляется не только лексема *рѳдны́е*, но и *свое-рѳдны́е*:

Обычай «сею-вею»:

У шумочку [сумочку] бярёшь пианички и идёшь тады к своим рѳдным (Каркалиу, МДГ).

Из похоронно-поминальной обрядности:

Тады уже есть такие рѳдные, чи мáтьь, чи жана, хто есь, тады уже ездють у моныстырь и там службу служат, там подают (Каркалиу, МДГ).

[Голосят только близкие родственники?] *Близкие. Свое-рѳдные. Чужой не придёт голосить, а свое-рѳдный придёт. Кому же жалко — той и плачет, той голѳсит* (Каркалиу, МДГ).

...И собирали людей, шоб оне пришли покушали той день, кады с похоронки, придуть и тады угощаеш людей. Люди кушают, ўсе, хто хорѳнить, свое-рѳдные и нерѳдные приходють. Ўсех угощают (Каркалиу, МДГ).

Представление о родне как едином целом передается терминами *рѳда*, *рѳдина*¹². Особенно важными эти обозначения оказываются в контексте свадебной обрядности:

Тады и оне, придёт воскресенье, собираются, батька с матки, брат, сястра, такие што ближние, рѳда какая, и идуть сватать ик маладѳй (Гиндэрешть, МИЛ).

Ходили по сяле. Например, от молодого идуть к молодѳй чи от молодѳй идуть к молодому, теи рѳда молодѳй идуть к молодому (Гиндэрешть, МИЛ).

Изредка подобная терминология встречается в текстах иной тематики, например календарной, см. Т 40.

Термин *родители* отмечен в текстах в трех значениях: ‘родители’, ‘предки’, ‘родственники’. При этом второе значение ‘предки’ актуализируется также и в терминологии народного календаря — ‘календарный праздник поминовения усопших’, см. Т 49.

¹¹ Ср., например, в смоленских говорах: *батька* ‘отец’ (Добровольский 1914: 24), *матка* ‘мать’ (там же: 402).

¹² Если же речь идет не только о семье, но и о деревне, социуме в целом, употребляется лексема *мир* ‘люди’: *То Господь яѳ [смерть с молоточками и пилочками] послал как на умирание, на смерть, шоб мир умирал* (Каркалиу, МДГ).

Другие дериваты со значением агенса от *-род-*, наиболее часто встречающиеся в текстах, — *роді́ха* ‘роженица’ (например: *родиха тая, она ляжить фора́я*; Гиндэрешть), а также *приро́дный* ‘колдун, знахарь’ (подробнее см. подраздел о народной демонологии).

Терминология родства во вторичном употреблении у русских липован связана с экстраполяцией терминов в родинную обрядность. В этом контексте многочисленны термины *бабка* ‘повитуха’, *бабушка* ‘повитуха’, откуда *бабить*, *бабовать* ‘принимать роды’, *бабы кашки* ‘календарный праздник рожениц у повитухи’ (отмечается в день Нового года, реже — на Масленицу), см. ниже. Экстраполяцию терминологической лексики родства в сферу народного календаря отражают смешанные поверья — собственно русские, о мученице Евдокии, и румынские — о бабе Докии¹³. См. подробнее раздел I.3.

II. Целый ряд культурных терминов из сферы **родинной обрядности** имеет параллели в русских народных говорах, а связанные с ними народные представления¹⁴ показывают сходство с теми, которые фиксируются на первичной территории проживания старообрядцев.

Название роженицы у русских Добруджи аналогично названию родившей (или рожаящей) женщины в самых различных областях России как на юге, так и на севере от Москвы: *роді́ха* ‘роженица’, ср. (СРНГ 35: 138). Для названия праздника по случаю рождения ребенка, который у старообрядцев Добруджи проводится сразу после крещения (обычно на восьмой день после рождения ребенка), существуют различные формы: *ро́дина (роді́на)* (например, *приходить на ро́дину*) и *роді́ны (ро́дины)* (см. выше пример из региона дельты Дуная). В этом значении лексема *ро́дина (роді́на)* не зафиксирована ни в «Словаре русских народных говоров» (СРНГ), ни в «Большом толковом словаре донского казачества» (БСДК), однако регулярна в употреблении старообрядцами в селах Сарикёй, Черкесская Слава, Каркалиу, Гиндэрешть, например:

Приходят на ро́дину, приходят молодёи мамы, на ро́дины. И приносят подарочки для ребёнка (Черкесская Слава, 2006, ИФМ), см. также Т 4.

¹³ Целый ряд текстов в настоящее время включает подобные представления, основанные на румынских поверьях, связанных с днями, называемыми *babe(le)*, — 3 или 9 первых дней марта, когда наблюдают за погодой, соотнося ее с нравом реальных женщин в селе, которым заранее «отдают» каждый из этих дней.

¹⁴ Отметим, что собранные полевые этнолингвистические данные легко вписываются в списки тех или иных примеров в словаре «Славянские древности», увеличивая возможности реконструкции древней славянской народной культуры.

Для обозначения обряда крещения ребенка употребляется термин *крёсьбина* (*крёсьбины*):

Крёсьбины. У нас просто. Надо крестить — крёссную, крёссного возьмут да и пойдут, дитёнка перакрестят, да и домой (Сарикей, 2006, КИО).

Ребенка крестили, как правило, на восьмой день или сразу после рождения — на следующий или на второй, третий день, самое большее — через неделю (Русская Слава, 2006). В случае, если видели, что ребенок слабый и может умереть до крещения, бабка проводила обряд погружения его в воду — *погружала*¹⁵:

У нас говорюють, вот он плохой, плохой ребёнок, тада бабка была и погружала. Чё она делала, не знаю, и как кресьбина была (Сарикей, 2006, КРФ).

Обряд погружения младенца (равный крещению новорожденного) у старообрядцев румынской Добруджи в настоящее время проводит священник, приходящий домой в семью новорожденного, см. Т 3.

Умершие некрещеными младенцы назывались *тёмными* (*тёмные дети*: Сарикей, 2008, Журиловка, 2012; *тёмненький*: Черкесская Слава, 2012):

Это необычное несчастье было, значить, для родителей, что, значить, он тёмный, не принял крещение. Эти младенцы тёмные называются, за его не можно ни помолиться, за его не можно ни милостыню дать. Только тайную (Каркалиу, КМП).

Не исключено, что возникновение культурного термина *тёмный* (*ребенок*) у старообрядцев данного региона связано именно с ритуалом так называемой тайной милости¹⁶, которая именуется также и *тёмная милость* (*милостина*), поскольку осуществляется только в темное время суток и всячески скрывается от чужих глаз: например, женщина, у которой ребенок умер некрещеным (равно как и сделавшая аборт), оставляет деньги, хлеб, нитки, спички в четырех углах колодца, чтобы нашедший эти предметы принял их и помолился за спасение ушедшей души (Журиловка, 2012)¹⁷.

Большой комплекс терминологической лексики и устойчивых словосочетаний относится к старинным обрядам, которые связаны с бабкой-повитухой. Ее называли *бабка*, *бабушка* и звали перед родами в помощь

¹⁵ В СРНГ термин *погружать / погрузить* в значении ‘совершать обряд крещения’ дается с цитатами из Томской и Новосибирской областей (СРНГ 27: 315).

¹⁶ Автор не исключает и иного происхождения термина — связанного с церковнославянским дискурсом, где существует четкое противопоставление: тьма (отсутствие крещения) — свет, просвещение (крещение).

¹⁷ Подробнее см. (Плотникова 2013в).

роженице. *Бабка* или *бабушка* ходила *ба́бить* (*бабовать*), ср. *ба́бить* ‘заниматься ремеслом повивальной бабки, принимать детей’ Тихв. Новг., 1854. Пск., Смол., Калуж., Орл., Нижегород., Олон., Арх., Перм. [СРНГ 2: 20]: *Она яё бабовала чи как сказать...* (Гиндэрешть, 2007); *Бабовали, говорили раньше* (Мила 23 – Сулина, 2008), см. также Т 2.

Особым образом был организован ритуал заключительных общих действий матери-роженицы и повитухи, который назывался *ру́ки размы́вать*. Бабка «размывала руки» с роженицей, например, обе женщины лили друг другу на руки или поочередно мыли руки и вытирали их одним и тем же полотенцем, держась за его края, см. Т 5; Т 6. Повитуха проходила таким образом через обряд очищения после родов и общения с ритуально «нечистой» роженицей (СД 4: 84)¹⁸.

В настоящее время ритуал «размывание рук» не имеет архаической мотивации «очищения» повитухи после родов, чтобы в дальнейшем она была способна принимать и других детей (ср. СД 4: 84): *Размоешь руки, значит, она [бабка] тебе глядела у чистоте, да* (Свистовка, МОД). Однако о ритуальной «нечистоте» роженицы в течение первых сорока дней записано немало свидетельств от старообрядцев румынской Добруджи: ей нельзя было выходить из дома на улицу, брать воду из колодца, зажигать (*святи́ть*) лампадку перед домашним иконостасом. Якобы от соприкосновения «нечистой» роженицы с колодцем в чистой колодезной воде заводится нечисть — лягушки, червяки, см. Т 7.

По некоторым сведениям, роженице до 40 дней запрещалось выходить даже во двор своего дома. Только на крещение ребенка можно было с ним дойти до церкви, и на 40-й день после родов следовало *взять* у священника *сороковую молитву*. Иногда говорили, что на восьмой день роженица брала *восьмую молитву* (Сарикей, 2006), *восьмиде́нную молитву* (Русская Слава, 2006), см. Т 8.

Саму роженицу также оберегали от посторонних глаз, загораживая ее ложе занавеской и не пуская к ней посетительниц, поскольку считалось, что в течение всех 40 дней у нее *гробница открытая*, см. Т 9.

Прощание с повитухой, называемое *провожа́ть ба́бку*, происходило на восьмой день, как правило после крещения ребенка (Т 10). При проходах повитухи ее одаривали деньгами, мылом, хлебом, солью, куском материала, а в Каркалиу — также и спичками. Нередко для повитухи пекли специальный хлеб — *калач*. Жители сел подчеркивали, что мыло

¹⁸ Ср. также вопрос «Программы собирания сведений для “Лексического атласа русских народных говоров”» из раздела «Родильно-крестинные обряды»: «Л 5 203. Обряд очищения повивальной бабки после принятия родов и роженицы после родов: *размывание рук, размовы, зливки, обмывание...*» (ЛЯРНГ: 221).

является обязательной составляющей этого комплексного подарка. Собственно, все другие компоненты подарка также отражают символику пребывания повитухи в доме¹⁹: она питалась вместе с хозяевами, стирала одежду роженицы и пеленки новорожденного, поэтому дар повитухе символизировал пожелания чистоты, благополучия (сытости и пр.) самой повитухе. Составляющие подарка могли варьироваться только в определенных рамках (см. Т 11, Т 12).

Оба термина — *руки размывать* и *проводжать бабуку* — часто имеют один и тот же смысл прощания с ней. При этом сами ритуалы в представлениях старообрядцев Добруджи в ряде сел составляют одно неделимое целое, например, повитухе давали мыло и полотенце, которые она перед уходом использовала для «размывания рук» с роженицей:

...мыла кусок, рушничок какой-нибудь тамытка, када провожаеть. Ну, и чаво платили, може, даже. Я знаю, что мыло и рушничок, это давали бабушке же. Када руки размывать. А как размывали руки? Даже вот не знаю, как размывали руки. Чи подавали одна однэй, мыли да и размывали руки, рушнички дарили, не знаю, а знаю, что размывали руки. Ды руки размыли, а как? (Сарикёй, 2008, АГФ). См. также Т 13.

Заметим, что на территориях расселения казачества в южной России термин *размывать / размыть руки* отмечен в значении «Вознаградить бабуку повитуху за благополучный исход родов», при этом сам ритуал поливания водой на руки повитухе не упоминается (*Бабушка-повитуха принимает ребенка, и ей розмывают руки, дорють что-нибудь* и т. п.) (БСДК: 447). Вместе с тем Т. Ю. Власкина, рассматривая в своей книге о донском казачестве локализацию терминологии и форм благодарения повитух, отмечает, что на Дону наиболее распространенной была «традиция одаривания повитух после совершения очистительного обряда *размывания рук* на 3–5 день после родов», при этом подарок — мыло, полотенце, отрез ткани, хлеб — рассматривался как вознаграждение за труды (Власкина 2011: 187). Заметим, что приуроченность ритуала прощания с повитухой к восьмому дню у старообрядцев рассматриваемой нами группы в Румынии, возможно, связана именно со строгостью соблюдения у них ритуала крещения младенца в ранние сроки — на 8-й день, ср. *восьмую* или *восьмидённую молитву*, которую в некоторых селах совершала и сама роженица (Сарикёй, Русская Слава).

¹⁹ Глубинный архаический смысл подарков прослеживается исследователями и как символическое соотношение обычая отрезать кусок материи для повитухи и отрезания ею пуповины ребенка (см. СД 4: 84).

III. Некоторые устойчивые обороты и культурные термины родинной обрядности связаны с обеспечением доброй, счастливой **судьбы новорожденного**, с охраной его от злых сил, сглаза, порчи и т. п. Поверье о том, что ребенок будет счастливым, если родился с остатками амниона на тельце, отразилось в выражении *у рубашечке родился (говорят: у рубашечке родился, это счастливый)*. Похожую на паутинку рубашечку завязывали в платочек, тряпочку, и мать берегла ее всю жизнь как талисман, оберег для своего ребенка. Таким людям якобы везло всю жизнь, и их охотно приглашали с собой на рыбалку, поскольку пребывание такого человека в рыболовецкой бригаде сулило хороший улов и большую выручку. Знаки на тельце ребенка свидетельствовали также и о его необычной судьбе в будущем, о сверхъестественных свойствах такого человека: якобы он мог лечить людей заговорами или травами, был *природный* 'от рождения наделенный сверхъестественными свойствами'. Рождение «в рубашечке» могло быть и знаком особой избранности человека — его близости к Богу и церкви:

У нас, говорят, митрополит у рубашечке родился. Говорю, как родился он, как чичас он митрополит. Маленький был, как облачен. И дивовались: «Глянь, как он!» Он митрополитом был (Сарикей, 2006, КИО).

Иногда эту счастливую «рубашечку» называли «шапочкой», что, возможно, свидетельствует о влиянии румынского языка на язык старообрядцев (рум. *си tichie pe cap* букв. 'с шапочкой на голове', т. е. «родиться в рубашке»), а также о проникновении сходных народных представлений румын в культуру русских Добруджи²⁰:

Усё так говорили: у шапочках рождаются, у рубашечках, говорят, бывает. Ну, счастливые, говорят, теи дети бывают (Журиловка, 2006, СТМ). См. также Т 14.

Об удивительных свойствах «шапочки-рубашечки», в которой рождаются некоторые дети, ходили поверья, что украденное нечестной повитухой «одеяние» новорожденного и «надетое» впоследствии на другого («своего») ребенка (т. е. приложенное к его тельцу) приносит «своему» половину того счастья, которое предназначено рожденному «в рубашке». При этом младенец, оставшийся без своего амулета, хворает всю жизнь, теряет свою удачу, счастье, см. Т 15.

²⁰ При этом нельзя не отметить символику головного убора в некоторых полесских наименованиях остатков амниона на теле младенца: *капиу́к* (ПА, Житомирская, Черниговская, Гомельская обл.); *капелю́шник* (ПА, Житомир. обл., Овруч. р-н).

По некоторым сведениям, «пользительную» рубашечку владелец мог носить с собой на судебные разбирательства, чтобы выиграть дело, но недобросовестная повитуха могла оставить ее и себе, чтобы использовать во вредоносной магии (Т 16).

Выходящий после родов послед старообрядцы румынской Добруджи, как и во многих славянских регионах, в том числе русских, называют *мѣсто*. Чтобы уберечь ребенка от магических действий недобрых людей (ведьм), его следовало закопать или пустить по воде. Закапывали сакральный предмет, считавшийся частью самого человека, там, где его невозможно было найти и раскопать, нередко в самой хате около печи, где печная утварь якобы служила защитой для последа (Т 17).

Отлучение от материнской груди, по народным представлениям, возможно только один раз в жизни ребенка; если мать сжалится над плачущим младенцем и снова начнет кормить его грудным молоком, то такой человек впоследствии будет *гláзить*²¹, «*есть детей*» [взглядом] (Сарикей, 2008). Эта опасная для окружающих способность к сглазу у человека, дважды допущенного до груди при кормлении, остается на всю жизнь. Соответственно, дети подверженные сглазу, назывались *глазливые*, их лечили народными средствами (умывали водой, в которой гасили спички; купали в отваре, приготовленном из 9 шук, и т. п.): *Дети были у самой усе глазливые, и я больше с ними мучилась, с этими дядями* (Сарикей, 2008, ЕАС). Впрочем, тот же термин мог употребляться и для обозначения человека, обладающего «плохим глазом», который якобы возник вследствие того же повторного кормления грудью в детстве: *Говорять, да, той глázлив, он два раза сиську сосал* (Каркалиу, КМП)²².

Н. И. Толстой и С. М. Толстая, перечисляя полесско-балканославянские параллели, писали о вере в «дурной глаз» у детей, дважды отлученных от груди, в Полесье и соответствующем — у болгар (*повторено дете*), сербов (*повратњак*), словенцев Штирии (Толстой, Толстая 1983: 11),

²¹ В СРНГ *гláзить*, толкуемое как «по суеверным представлениям — приносить несчастье, болезнь, вредить кому-либо взглядом (дурным глазом)», дается с пометами из разных регионов: Курск., Орл, Калуж., Калуж., Моск., Волог., Иссyk-Куль. (СРНГ 6: 187–188).

²² Эта двоякость употребления термина отмечена и в русских народных говорах: «**Глазливый** 1. По суеверным представлениям — способный сглазить кого-либо... 2. По суеверным представлениям — способный заболеть от “дурного глаза”» (СРНГ 6: 188). В обоих случаях географические пометы к слову совпадают: оно употребляется в Курской губернии (1858 г.), кроме того, в первом значении термин зафиксирован еще и с пометами «Орл.» и «Калуж.», во втором только «Иссык-Куль». И в обоих значениях лексема *глазливый* дается в «Большом словаре донского казачества» (БСДК: 106).

см. также (Плотникова 2013д: 236–240). В данном случае можно говорить и о южнорусско-балканской параллели, поскольку на Дону запрет вторичного прикладывания ребенка к груди известен практически повсеместно и очень устойчив. По записям Т. Ю. Власкиной, «повторное прикладывание к груди строго запрещалось, поскольку грозило нарушить нормальную последовательность событий, повернуть время вспять. Именно поэтому считалось, что ребенок, повторно приложенный к груди, станет опасным для окружающих, будет способен “пожирать взглядом” (высокая степень нанесения вреда при помощи взгляда)» (Власкина 2011: 129). Подобные поверья существуют также у румын, например, в селах из окрестностей Бузэу ребенок, которого «вернули к груди» (*întòrs de la țâță, întòrs de la piépt, întòrs de la sân*), обладает способностью к особенно сильному взгляду (Голант, Плотникова 2012: 403). По всей видимости, исконные представления старообрядцев о таких детях как «глазливых» подкреплялись и соседствующей румынской традицией.

Дальнейший рост и воспитание ребенка сопровождалось рядом магических и обрядовых процедур, связанных с отрезанием первых волос ребенка, его первыми шагами, появлением (и выпадением) первого зуба и т. д. Как правило, в этих ритуально-магических действиях сохраняется архаическая основа, известная так или иначе в народной культуре различных других славянских регионов. В культурной терминологии, обозначающей те или иные действия с ребенком, также прослеживаются лексические соответствия, известные по русским диалектным словарям в том же или близком значении. Тем не менее некоторые ритуалы и относящаяся к ним терминологическая лексика обусловлены непосредственным влиянием современной румынской народной культуры и румынского языка, которым в разной степени владеют все жители русской Добруджи (например, новый обычай срезать волосы по исполнению ребенку года: «резать чуб», ср. рум. *tăierea mofului* букв. ‘срезание чуба’, *luarea mofului* букв. ‘взятие чуба’ и др. (Плотникова 2008), см. также раздел I.3).

IV. Ежегодное чествование повитухи — праздник в народном календаре старообрядцев Добруджи. Относится к числу женских праздников, куда мужчины, как правило, не допускаются. В день Нового года (или на Масленицу — в селах дельты Дуная) все женщины, у которых повивальная бабка принимала роды, собираются у своей «бабушки» с угощением и подарками. Праздник называется *бáбби кáшки* в связи со старинным обычаем, когда повитуха варила для всех пришедших кашу в качестве угощения. Термин *бáбби кáшки* (реже — *бáбкины кáшки*:

Черкесская Слава, 2012) известен во всех селах старообрядцев Добруджи, иногда трактуется жителями сел как *ба́бьи (с)ка́шки* (каждая свои сказки говорила, Русская Слава), поскольку первоначальная мотивация термина с течением времени утрачивается. В некоторых селах обычай варить кашу в этот день (ее варят женщины или сама повитуха) сохраняется в памяти жителей:

Ба́бьи ка́шки назывались. Собирались на Новый год и пойдём же, бабьи кашки, к бабушке. И тая бабушка, например, одна она, скажем, управляла пять-шесть и десять родих по сяле. И все теи собирались и шли к бабушке, нясли, хто чаво имела из дому, гостинца бабушке. И придуть и к бабушки, там наварють кашку, пирожкоу напаякут, и сидять, чайку нагреть. А посля у вечером идуть мужуки ихние туда за йими. И теи посадят-ся. После бабушку, кады зима же, Новый год, сажают на сани да вязут по сяле бабушку же (Гиндэрешть, МИЛ).

По сведениям, записанным от другой пожилой женщины из того же села Гиндэрешть, сама повитуха варила кашу в качестве угощения для рожениц, у которых принимала роды, считая всех принятых ею детей своими внуками (см. Т 18). Таким образом, даже в одном селе возможны оба варианта обычая: а) повитуха варит кашу; б) ей варят кашу приходящие женщины.

Т. Ю. Власкина подобный способ вынесения общественной благодарности, совершаемый на второй день Рождества, отмечает в традиции казаков Нижнего Дона: «На Нижнем Дону (в Усть-Донецком и Семикаракорском р-нах), а также в Задонье, в х. Быстрянском, населенном выходцами из Усть-Быстрянской, расположенной на р. Кундрючьей, локализован календарно приуроченный обряд выражения общественной благодарности повивальной бабке — *бабья / бабина каша*. На второй день Рождества (8 января) к повитухе приходили женщины, у которых она принимала роды в прошедший год. Женщины приносили угощения (*ссы-паюцца харчами*) и подарки. Повитуха готовила особую кашу из тыквы с пшеном, которую раздавала женщинам...» (Власкина 2011: 189)²³. Термин *бабья каша* как обозначение обряда дается также в «Большом словаре донского казачества» со следующим толкованием: «Рождественское гулянье женщин у повитухи, принимавшей у них детей в прошедшем году» (БСДК: 29). Есть сведения о том же и из Калужской области в «Словаре русских народных говоров»: а) *Бабьи каши (кашки)* «Угощение повивальной бабки на второй день Рождества». *На бабьи каши я по-*

²³ См. также вклейку-карту № 15 в той же монографии Т. Ю. Власкиной.

еду в гости. Ворон. Мещов. Калуж. (СРНГ 2: 18)²⁴. Несмотря на широкую географию термина и приуроченность обозначаемых им обрядов к Рождеству, а не к Новому году, наблюдаются как структурные сходства (приход женщин, приготовление каши, угощение кашей), так и общий календарный период действия — святочный цикл праздников. С учетом строгости собственно религиозных обрядов на Рождество у старообрядцев сдвиг чествования повитухи на день Нового года в исследуемых селах вполне объясним. Подобные аналогии опять-таки адресуют исследователя к поиску первичной территории старообрядцев южной Румынии на южнорусской территории.

Следует отметить, что в большинстве старообрядческих сёл Добруджи в Румынии уже не помнят, что в этот день повитуха должна была варить для приходящих женщин кашу²⁵. В селах Журиловка и Сарикей иногда вспоминают, что каждая из женщин — посетительниц повитухи в этот праздник должна была испечь для бабки большой праздничный хлеб — обрядовый *калач*:

[На св. Василия ходили женщины к бабушке?] *Да, ходили, носили хлеб, калач такой пекли большой, ну, рубашку носили, полотенце носили, мыльце одно носили. Брусок мыла раньше...* (Журиловка, 2006, СТМ). См. также Т 19.

Второй этап гулянья на «бабьих кашках» сохраняется в памяти старообрядцев Добруджи. Традиционное заключительное катание бабки на санях, на коляске или в корыте зафиксировано в рассказах о празднике и в Сарикее, и в Русской Славе, и в Черкесской Славе:

Идут одна однэй, как там, такеи ближние: «Ты пойдёшь на ба́бьи ка́шки?» Это называли, называли «бабьи кашки». Було у нас. [Бабушка готовила собравшимся женщинам кашу?] Нет. Не бывало каши. Не видала каши. Так называли у нас, это ба́бьи ка́шки. Принясут чаво, харчей каких, и тая готовить, и тая готовить. И снясут, и там сидят, чё упивают и разговаривают. Када трошечки зашло у голову, вот тебе и поигрывают песенки. [А потом катали ее?] Это потом катали, как уже посидят, на отход, и оне её прокатают, повозют и домой привяжут и тады расхаживаются по дома́х (Сарикей, 2008, ФАФ).

²⁴ Здесь же отмечено и второе значение термина, по всей видимости вторичное (по сути, семейный праздник, во время которого молодежь посещает старших родственников): «б) Праздник — второй день Рождества. “В этот день обыкновенно молодые едут в гости к тестю или к теще...”» Мещов. Калуж. Косогоров. 1916 (СРНГ 2: 18).

²⁵ Так, в Сарикее встречаются сведения об обычае в этот день варить кашу только как о реликте далекого прошлого: по воспоминаниям пожилой женщины, *это матки как наши говорили, гово́рют, што бабка кашу там варила, а я про это не знаю. Усё мамка моя говори́ла...* [но] у нас это уже не было (Сарикей, 2008, АГФ).

Катание повитухи именно в корыте объяснялось тем, что в нем она купала новорожденного (см. Т 20).

На юге России катание повитухи на саях отмечено на Нижнем Дону и у казаков-некрасовцев. Так, в станице Раздорской и окрестностях в заключение гулянья на «бабиной каше» женщины катали повитуху по хутору на салазках (Власкина 2011: 180). У казаков-некрасовцев на Ставрополье и в Краснодарском крае повитуху также катали на саях, в которые запрягались роженицы (там же: 111). Этот ареал обычая общественного благодарения повитух соответствует выделенной на карте Т. Ю. Власкиной «форме 9, полной, архаической» (там же, вклейка № 15).

Процесс постепенной утраты этого праздника выражается в сохранении одного лишь термина, без каких-либо подробностей о давних ритуалах во время чествования повитухи, например: *Уважали и чествовали усякий год [бабку], на ба́быи ка́шки ходили, это был закон* (Черкесская Слава, 2006, ИФМ). В крупном селе Каркалиу и термин, и сам обычай утрачены: *А де-ка, мы слышали, но это давнее было, мы уже этого не захватили, при нас этого не было, чтобы бабуку катали* (Каркалиу, КМП). Необходимо отметить, что церковь и старообрядческое общество очень строго относились к подобным гуляньям женщин (в том числе и в другие календарные праздники, например на Маслену, когда *стрелу пуцали (водили)*, и др.). По замечаниям рассказчиц, еще 30–40 лет назад, «если женщина *поиграла* (т. е. попела уличные песни) или *поскакала* (поплясала), ее ставили на молитву».

В целом можно заключить, что архаический обряд, принесенный старообрядцами с первичной территории проживания и исполнявшийся в первый день Нового года (на Василия Великого) и называемый *ба́быи ка́шки* (с. Русская Слава, с. Черкесская Слава, с. Сарикёй), жив в памяти женщин главным образом благодаря рассказам их бабушек. Смысл названия утратился вместе с исчезновением основного атрибута праздника — сваренной повитухой каши (поэтому рассказчицы пытаются дать свое объяснение термина, например ‘ба́быи сказки’). Повитуха накрывала стол для собравшихся с ее улицы матерей, у которых она принимала роды, а те приносили ей свои подарки: большой красивый хлеб, вино, сало, мыло (*14 января собирались родихи к бабушке на ба́быи ка́шки. Несли подарки и гуляли до утра. Пели разные песни*, с. Черкесская Слава). Утром повитуху сажали в корыто или на санки и возили по селу (с. Русская Слава, с. Черкесская Слава), если был снег, то катали ее с горки (с. Черкесская Слава). Мужчин на это гулянье не допускали, случайно попавшему туда мужчине приходилось туго: над ним шутили, он должен был возить и повитуху, и женщин (*И тогда на ём катались, и бабуку сажали*

на него, с. Черкесская Слава). Ритуальные насмешки и шутки над мужчинами, случайно оказавшимися на этом празднике, также фиксируются и на юге России, где известен обычай: зашедших мужчин пытались поймать и вымазать тестом (*дадут кашки*), на что они не обижались (Власкина 2011: 110–111).

У старообрядцев дельты Дуная встречаются в настоящее время уже видоизмененные формы термина, а время празднования переносится на именины повитухи. Так, в селах старообрядцев румынской части дельты Дуная чествование повитухи называется *кашки*, гораздо реже — *бабины кашки* и приурочивается строго к ее именинам, а ритуал катания бабки на детской коляске, корыте или санях не исполняется (см. Т 21).

V. Общая схема **свадьбы** старообрядцев румынской Добруджи и отдельные ее компоненты, такие как договоренность о свадьбе между парнем и девушкой — дарение девичьего платка (*шальчки*), сватовство и обручение (*зипив*), девичник (*девишник*, *дявишник*), «мальчишник» (*око́лишина*), венчание, ритуал перемены статуса молодой (смена прически, надевание кички), шествия от молодого к молодой и обратно (*перезва*), посещения родственников жениха родителей невесты (*идуть ис поклóном*), известны по целому ряду источников, существенно дополнивших полевые записи автора²⁶.

В XX в. последовательность обрядовых действий в самом общем виде была представлена в книге румынского фольклориста М. Маринеску, где он публикует записанные им в XX в. свадебные песни (Маринеску 1978). Особенности свадьбы староверов в Румынии неоднократно отмечали учителя, краеведы и ученые — выходцы из числа самих старообрядцев румынской Добруджи (см., например, отдельные статьи в выпусках сборника «Культура русских-липован в национальном и межнациональном контексте», Бухарест, 2001–2013; газете «Китеж-град»). О вариантах свадебного обряда как продолжения двух этнокультурных традиций, некрасовской и липованской, писали музыковеды, см. (Москети-Соколова 2009: 158–161). Собственно «некрасовская» свадьба исследовалась в XX и XXI вв. уже на территории России фольклористами и этнографами, работавшими с переселенцами с Майноса в Приморско-

²⁶ Следует отметить, что ряд компонентов в структуре свадьбы даже одного села, в частности Сарикёя, мог варьироваться от информанта к информанту. Если же о старинной свадьбе в Сарикёе рассказывали двое, то они часто спорили между собой по поводу наличия тех или иных элементов обряда, что может служить косвенным подтверждением существования в прошлом (и последующего наложения) двух традиций — некрасовской и липованской.

Ахтарском районе Краснодарского края, см. перепечатанную работу Ф. В. Тумилевича 1958 г. (Тумилевич 2012) и в том же сборнике ученых Ростова-на-Дону статью Л. А. Якоби по материалам из пос. Новокумского Левокумского района Ставропольского края (Якоби 2012). Обе работы отмечают особую структуру и терминологию «некрасовской» свадьбы, которая значительно отличается от той, которая была записана нами в разных селах старообрядцев Румынии. Наблюдавшийся нами в 2013 г. современный свадебный обряд старообрядцев в селе Махмудия с элементами сохраняющейся архаики и заимствованными румынскими включениями представлен в журнале «Живая старина», см. (Плотникова 2014в).

Наше внимание во время многолетних экспедиций к липованам неизменно привлекали такие проблемы, как сохранение терминологической лексики традиционной свадебной обрядности и ее связь с русской региональной свадебной лексикой, а также вариативность архаических компонентов старообрядческой свадьбы и их географическое распределение на территории самой румынской Добруджи.

Языковые параллели к терминологической лексике свадебной обрядности обнаруживаются в диалектных словарях и итоговой этнолингвистической монографии о свадьбе А. В. Гуры (Гура 2012). В целом свадебная терминология липован показывает некоторые устойчивые параллели с югом России (*затив*, *околишина*, *галушка*, *кашник*, *калач*), прежде всего донской традицией, а также северо-западными по отношению к Дону областями, тоже южнорусскими, — Орловской, Калужской, Курской. И напротив, ряд терминов, среди которых центральное место занимает символическое для липованской свадьбы *перезва*, сходен с белорусскими и украинскими наименованиями, особенно с полесскими.

Договоренность о свадьбе, в знак которой девушка дарит свой платок — *шалечку* — парню, является началом подготовки обряда. Парень показывает *платок* родителям, после чего начинается сватовство. При опросе жителей, особенно мужчин, именно *шалечка*, термин, имеющий лексические соответствия у казаков («*шалечка* — небольшой головной платок»; БСДК: 587), всегда становилась началом рассказов о свадьбе. Что касается сватовства (*затив*), то отметим, что выражение *запивать невесту* ‘просватать невесту’ также бытует у донских казаков (БСДК: 176); форма производного существительного, более распространенная у русских, отмечена в словаре кубанских говоров у вернувшихся в Россию некрасовцев: «*запóй*, обряд. Сватовство. *Сначáла запóй — згóвар у неvéсты* (Новонекрас., Новопокров.)» (Борисова 2005: 107). Нередко в селах старообрядцев можно услышать оба термина — «*зати́ў*, когда *запивають деўку*», например:

*Договор такой был же, что ежели оне [сваты] придуть, ўже оне поси-
дять, поговорють, деўка если согласная, о, и тады называется запіў же,
запивають деўку* (Гиндэрешть, МИЛ).

Девичник у старообрядцев румынской Добруджи, как правило, становится началом всей свадьбы, при этом он может проводиться в один день с венчанием, например в воскресенье. География распространения термина *деви́шник*, *дяви́шник* (прощание с добрачной жизнью у невесты в доме) у русских очень обширна, поэтому наличие его у русских старообрядцев Румынии не столь показательно для поиска первичного расселения исследуемой этносоциальной группы. Однако параллельное прощание с друзьями у жениха, называемое здесь *око́лишина*, позволяет строить некоторые предположения о происхождении традиции. Термин *околичное*, *околичные* в значении «выкуп, который требовали от жениха односельчане, преграждая дорогу свадебной процессии», известен на Орловщине, см. (Гура 2012: 204; СОГ 8: 114); вариации тех же значений даются в СРНГ для лексемы *околичная* (*околишина*): «обычай угощения водкой при проезде свадебного поезда через деревню»; «обычай одаривания деньгами всех подошедших... у церкви» с пометой «Калуж.» (СРНГ 23: 140). Особенно многочисленны упоминания термина как откупного дара жениха во время выкупа невесты, подстраиваемого односельчанами на пути свадебного поезда²⁷. Заметим, что аналогичные факты встречаются и в селах Добруджи: например, когда готовится повозка жениха, чтобы ехать за невестой, жители села снимают с нее колеса с целью получить откуп — *околишину* (Черкесская Слава). Вероятнее всего, этот обычай выделился в отдельный предсвадебный ритуал угощения женихом водкой молодых мужчин в ряде сел старообрядцев румынской Добруджи по аналогии с проводимым в доме невесты девичником. Иногда возможно совмещение обоих ритуалов в одном, например селе Мила 23:

Околишину дають прамо на девишнику. <...> Прамо на девишнику околишину дають хлопцам: ведро вина кладу́ть на скамейку, и кухлики, хто хочеть «иху-хуху», хто хочеть — цепляють сами кухличками (Мила 23 — Сулина, АГБ).

В строгих условиях соблюдения религиозных канонов в течение календарного года важные для народной культуры традиционные ритуаль-

²⁷ Так, в «Словаре орловских говоров» представлена форма *околичные* с толкованием: «В народном свадебном обряде: выкуп за невесту, который берется на окраине села при въезде свадебного поезда, тогда как *околица* — «преграда, которую устраивают, чтобы остановить свадебный поезд» (СОГ 8: 114), откуда очевидно изменение значения термина в результате семантического сдвига.

ные комплексы — ряжение и бесчинства — входят в ткань свадебного обряда, причем, само собой разумеется, исполняются после церковного венчания — как правило, на второй или третий день. Сам день венчания (первый) включает только церковные обряды: торжественное шествие во главе со священником в церковь, ритуалы во время венчания, встречу молодых после венчания родителями с иконой и хлебом-солью, см. (Плотникова 2014в).

Отмеченные у старообрядцев наименования одежды невесты до и после венчания обнаруживают сходство с южнорусскими. Вместе с тем некоторые важные термины свадебной одежды отсутствуют, тогда как сами реалии остаются в употреблении. Так, название *красота* — лента в волосах девушки перед венчанием, известная на Орловщине («вышитая лента», Костромичева 1994: 69), ср. также *красота* в русских говорах: «в свадебном обряде — лента (ленты), которую невеста дарит подругам, отдаёт в церковь как символ девичества» — с пометами из разных областей России, в том числе из Воронежской обл. (СРНГ 15: 198–199), нам у старообрядцев не встретилось. Однако сама лента, заплетенная в косу девушки перед свадьбой, считалась во всех селах старообрядцев румынской Добруджи обязательным свадебным атрибутом, символизирующим статус невесты как незамужней девушки. В церкви после венчания косу расплетали, ленту снимали и заплетали две косы, после чего на новую прическу надевали небольшую нарядную шапочку, называемую *кичка*, затем косынку — *косяк*, поверх нее — платок (*шалька*, *шальечка*), который уже был на девушке перед приходом в церковь. *Кичка* как головной убор после венчания в ряду других наименований до сих пор известна на Орловщине (Костромичева 1994: 69); в СРНГ термин фиксируется только как обозначение прически замужней женщины: «До замужества носила косу, а замуж вышла — носи кичку. Кичку из двух кос делали и на макушке их накручивали», Моск., 1968 (СРНГ 13: 247)²⁸. Термин *кичка* в значении «женский головной убор (с рогами)» отмечен и у донских казаков (БСДК: 217; Сердюкова 2005: 103); примечательно, что в «Словаре Академии Российской» конца XVIII в. *кика* (уменьш. *кичка*) в единственном значении «женский головной убор» дается со следующей иллюстрацией: *Козачки и нынѣ носятъ кички* (САР 3: 527). В современных кубанских говорах последовательно фиксируются все соответствующие лексемы, обозначающие части головного убора после венчания — *кичка* в значении «головной убор замужних женщин», *косяк* «косынка с кистя-

²⁸ Как слово литературного русского языка *кичка* с толкованием «в старом быту — головной убор замужней женщины, род шапочки, часто с двумя выдавшимися вперед остриями; кика» внесено в Большой академический словарь (БАС 5: 980).

ми', *шалка*: «Кагда павинчались, надели на мене чепчик (кичка называица) и касяк с кистачками, а сверху шалка» (Борисова 2005: 123).

В целом к наименованиям и формам свадебной одежды невесты на рассматриваемой островной территории проживания старообрядцев в Румынии применимы выводы, к которым приходит В. А. Липинская, делая обзор народной одежды населения бассейна Кубани: «Всё вышеизложенное позволяет заключить, что в одежде жителей приграничной части страны сохранялись русские традиции, но с заметным присутствием [черт] украинских и горских народов» (РНО: 394). Важным представляется и тезис о том, что на пограничье, где обычно размещались отряды казаков (несмотря на то что население там формировалось на полиэтнической основе), «сохранялись весьма архаичные элементы русской и общеславянской традиции... Они были ярче выражены у эмигрантов, длительное время находившихся в изоляции...» (там же: 418).

Среди блюд на свадебном пиру был обязателен *кашник* (в настоящее время отмечается в основном в Сарикее). *Кашник* — редкое сейчас, но в прошлом обязательное свадебное блюдо: отдельно варятся рис и очень тонкие макароны, затем всё смешивается с большим количеством яиц. После запекания этот «пирог», точнее запеканку, режут на небольшие ровные кубики и подают к столу в холодном виде, причем каждый макает свой кусочек в стоящую неподалеку миску с медом. Обычно *кашник* у старообрядцев Добруджи подносится при угощении участников свадьбы у родителей молодой. В русских диалектных словарях слово имеет несколько иные значения, которые могут быть связаны и со свадебным обрядом: «*кашники* — родственники и знакомые невесты, приезжающие к жениху на угощение — кашу. Пск.» (СРНГ 13: 153). Однако в говорах Кубани отмечено слово *кашник* в значении 'запеканка из каши' (Новонекрас., Новопокров.) (Борисова 2005: 122), правда, без соотнесения с ритуальным приготовлением этого блюда на свадьбе.

Ряжение и бесчинства на второй или третий день празднеств могут быть связаны с таким важным для старообрядческой свадьбы термином, как *перезва́*. В «Словаре русских народных говоров» *перезва́* дается в значении 'гулянье на второй день свадьбы' (СРНГ 26: 109) с указанием на Курскую губернию (XIX в.); у Даля без указания места в сходном значении «взаимный зов и посещения в продолжение свадебных празднеств, особенно после свадьбы», цит. по: (СРНГ 26: 109). Гораздо более широко представлен этот термин в свадебной обрядности у украинцев и белорусов: укр. *перезва* 'группа гостей и родителей на свадьбе' (Гура 2012: 115), укр. полтав., чернигов., винниц. *перезва* 'процессия из родственников невесты на второй день свадьбы' (там же: 193). Наиболее полное совпадение формы и значения термина с распространенным у старо-

обрядцев Добруджи обнаруживает слово, отмеченное в белорусском и украинском Полесье: гомел., брест., ровен. *перезва* (собр.) — взаимные визиты родственников в конце свадьбы с угощениями поочередно у жениха и невесты, см. (там же: 534–535)²⁹.

У старообрядцев румынской Добруджи *перезва́* имеет несколько значений: в разных селах обозначает и гостей, пришедших на свадьбу, и сами свадебные шествия от дома жениха к дому невесты и обратно, включая и вторую половину первого дня (венчания), а также и часть свадьбы, когда поются непристойные частушки и происходит ряжение с элементами эротического характера. При этом можно услышать словосочетание *играть перезву* ‘веселиться во время свадебного шествия от дома жениха к дому невесты и обратно’, см. Т 23. Иногда свадьба и «перезва» осмыслиются как противопоставленные друг другу элементы обряда, например в Журиловке: *На свадьбе поют песни свадебные, а на перезве — другие*³⁰ (2006, ИСЛ); *Садятся и гуляют опять, целый день ещэ. «Аца-ца» — скачуть банки* [ответ на вопрос «Что такое перезва?»] (2006, ЕТС)³¹. Очевидно, что во время «перезвы» у старообрядцев румынской Добруджи возможна уже некоторая свобода действий пришедших гостей, поэтому исполняются конфессионально не регламентированные традиционные народные ритуалы.

Как правило, женщины рядились в мужскую одежду, а мужчины — в женскую, изображая свадебную пару (Т 25). К такому ряжению непременно добавлялись и маски животных: осла, курицы (Т 26), козы, быка, медведя, в последние годы в этом веселье начал участвовать «дьявол» (Т 27): *Как вот дьявол — это вот таперича уздумали; Раньше тольке так — молодые наряжались*³² (Сарикей). Во время экспедиций было очевидно, что набор масок стал сильно варьироваться и заимствоваться

²⁹ Указывая географию термина *перезва* и родственных ему, но не зафиксированных нами у старообрядцев Добруджи, например *перезов* и т. п., А. В. Гура заключает: «...распространение названия послесвадебных визитов *перезва*, *перезов* и т. п. охватывает Минскую, Могилевскую обл. и восточное (гомельское) Полесье Белоруссии, а также Луганскую, Полтавскую, Киевскую, Черниговскую, Винницкую, Ровенскую и Волынскую обл. Украины» (Гура 2012: 778).

³⁰ Имеются в виду частушки и песни непристойного содержания.

³¹ Встречаются рассказы о *перезве* как дополнительном (втором) дне свадьбы без упоминания о каких-либо элементах эротики и т. п., например в Черкесской Славе (Т 24).

³² Имеется в виду имитация свадебной пары, причем женщина, изображающая молодого, надевает на себя старые *постолы* (лапти), мужчина («молодая») — старые туфли, *кисяю*, *вянок* какой-нибудь. Они ходят по селу со старой (*оборванной*) гармонью и бьют в разные предметы, т. е. в «барабан» (Сарикей, 2008, ЕАС).

из традиционных румынских маскарадных костюмов, что нам приходилось наблюдать воочию (например, маска Дракулы у старообрядцев на свадьбе в с. Махмудия).

Иногда мои собеседники объясняли, что ряжение происходит уже после свадьбы, *када похмеляются*; так, в селе Гиндэрешть — в среду (венчание — в понедельник), при этом из самого текста следует, что описывается та же «перезва», когда происходят взаимные посещения родственников невесты и жениха, см. Т 28.

Разнообразие порой очень разнородных по происхождению элементов свадьбы, о котором можно судить по соответствиям в лексике с первичной территорией проживания староверов — русским регионам, показывает, что в свадебном комплексе объединились традиции как минимум двух этноконфессиональных групп старообрядцев: некрасовской (донской) и липованской (вобравшей в себя раскольников из центральных и западных областей Российской империи).

На общем фоне «материковой» свадьбы выделяются обряды, записанные в селах Гиндэрешть (Новенькое) и Каркалиу (Камень). Так, только в с. Гиндэрешть фиксируется предсвадебный ритуал обряда, называемый *галушка*: за два дня до девичника, с которого начинается свадьба, невеста просит благословения во всех дворах села, которые обходит с платком на голове, нагнувшись и смиренно скрестив на груди руки; ее ведут, встав парами, девушки-подруги. В конце обхода дворов ее подводят к дому жениха, там жених встает с ней рядом, заводит в дом, где угощает всех пришедших девушек, см. Т 22. Этот свадебный ритуал — несомненно, след глубокой архаики, на что указывает статья *галушка* в «Словаре русских народных говоров»: там лексема дается с пометой «фольк. ласк.» и соответствующими цитатами, например: «Не летай, галушка, рано под зарю. Калуж.» (СРНГ 6: 120). Заслуживает, однако, внимания второе значение с пометой «иронич.», зафиксированное на Дону: «В дореволюционной России — прозвище семинариста» (там же), что явно вторично и по отношению к возможно бытовавшему там свадебному ритуалу *галушка* с покорной перед всем селом невестой.

В Каркалиу, по сообщениям самих информантов, изначально отсутствовало ряжение, тогда как сами «каркаливцы» наблюдали его в таких больших селах, как Сарикей и Русская Слава (*У нас это не було. Это у Славе и Сарикёе. У нас потом узяли.* Каркалиу, ККЛ). Вместе с тем двусмысленные шутки во время празднования также были обязательны, хотя они были и несколько иного рода: например, «фотограф» «делал хорошие фотографии», снимая гостей, специально измазавшихся в саже или обнажающих части тела (см. Т 29). Следует подчеркнуть, что *перезва* в Каркалиу — это свадебная процессия, которая после венчания шла от

дома молодого к дому невесты «людей поднимать», т. е. вести на пир родственников из дома невесты; затем процессия возвращалась к дому жениха: все пили, танцевали, угощали встречающих, причем сзади несли пять приготовленных невестой свадебных караваев, называемых *калачи*, см. Т 30.

Ритуальный свадебный хлеб — *калач* — имеет особую роль в свадебном обряде с. Каркалиу. Наименование *калач* для свадебного хлеба разного вида фиксируется в русских диалектах, причем на Дону это большие свадебные хлебы с отверстием посередине, которые дружка насаживает себе на руку, 5–6 штук (СРНГ 12: 338–339). В с. Каркалиу не только родители жениха встречают с этим хлебом молодоженов, возвращающихся из церкви, но и в семье невесты также выпекают пять калачей для угощения гостей во время свадебного пира в доме молодого³³. Все *калачи* круглые по форме, украшены листьями, цветами и птичками из теста; с ободком по краю и с розой в середине (*Из теста украшённые там цветочками, узорами, розами*. Каркалиу, ККЛ; *Листушками, птичку какую кла́дутъ, мак, розы*. Каркалиу, НТБ). Этот хлеб должен быть красивым, хорошо пропеченным и не горелым, иначе, как полагают, жизнь молодоженов будет «пропащей», см. Т 31. Со свадебным хлебом связан и специальный ритуал благодарения родителей «честной» невесты во время «перезвы»:

Батька и matka молодого нясуть как кусок калача, кусок хлеба ис соли, калача того отрезають, шо оне устречали, сваго калача, не молодэй. Идутъ молодэй как поблагодарить батьки матки, шо у йих была дочка, как надо (Каркалиу, ККЛ).

В с. Каркалиу отмечено также наличие специального блюда на свадебном пиру, знаменующего конец обряда, — им выпроваживают гостей после свадьбы. Тот же каравай, называемый *святой калач*, с которым родители жениха встречали возвращающихся от венца молодоженов, режут на маленькие кусочки и раздают всем гостям. Это означает конец свадьбы, после чего гости расходятся, см. Т 32. В других добруджанских селах «материковой» части *калач* не фиксируется — родители встречают молодоженов хлебом-солью. Свадебный хлеб, называемый *каравай* (круглый, украшенный орнаментом из теста), выпекается у старообрядцев в селах дельты Дуная³⁴, см. Т 33.

³³ С пятью калачами выходят встречать свадебный поезд от жениха за невестой пять женщин, каждая с караваем: мать, две бабушки и две крестные невесты.

³⁴ Аналогичные сведения о свадебном каравае отмечены и на украинской стороне Дуная — в Вилкове.

VI. Различия от села к селу в свадебном обряде старообрядцев в Румынии касаются и его специфики в дельте Дуная, испытывающей сильное украинское влияние, в частности со стороны проживающих в самой дельте украинцев. Именно в старообрядческих селах дельты Дуная в Румынии был зафиксирован обряд **купания родителей**, когда те отдавали замуж последнюю дочь или женили последнего сына:

У нас када последнего сына женишь, або последнюю дочку отдаешь, уже у тебе нема нічого, и тада беруть на коляски, кóтють и купают её [мать] на канал, де-нёбудь это. Называется — последнего это ты уже отдала. Называется — скапáла³⁵ уже, размыла ты усё. Содють тебе, купают. «Май»³⁶ не кидайте, бо я не знаю плавать!» (Свистовка, МОД).

Здесь обнаруживается уже более позднее влияние украинской народной культуры, а именно — бесчинства на свадьбе, связанные с катанием и последующим купанием в воде родителей, отдавших замуж (или женивших) последних детей. Подобные обычаи зафиксированы в старообрядческой части городка Вилкова, где сами жители признаются, что обряд «пародийной свадьбы» у них относится к недавнему времени (середина XX в.) и заимствован у соседей-украинцев, занимающих значительную часть городка. Один раз описание бесчинств, связанных с катанием родителей молодых, отдавших замуж (или женивших) последних детей, встретилось в Сарикёе, еще одно свидетельство подобного катания и купания таких родителей в Дунае — в рассказе об обычаях старообрядцев города Тулчи от жительницы из Свистовки.

В с. Махмудия до сих пор в конце свадьбы гости тщательно готовят и ожидают этого веселящего собравшихся события, стараясь всё делать втайне от родителей невесты. По утверждению жителей этого села, отдавших последнюю дочь замуж или женивших последнего родившегося в семье сына следует везти на Дунай, чтобы их искупать и «очистить» от деторождения. В случае, если участники свадьбы не идут на Дунай по каким-либо бытовым причинам, то родителям в конце застолья моют ноги. Наблюдавшийся автором ритуал исполнялся во дворе: воду незаметно налили в таз и приготовили таким образом, чтобы она напоминала речную, т. е. бросили туда листья, ветки, песок, землю. Мать и отца выданной замуж девушки, которая в семье была единственной дочерью, поочередно тащили к тазу с водой, усаживали и мыли им ноги. Отец девушки, будучи председателем местной общины, оказал некоторое сопротивление гостям — исполнителям ритуала: увидев, что ему сильно намочили празд-

³⁵ Из рум. *a scăpa* ‘освобождать, избавлять’.

³⁶ Рум. *mai* ‘больше’.

нические брюки, вылил эту воду на наиболее активных участников ритуала. Мокрых участников изумила эта неожиданная выходка «жертвы» омовения. По замечанию присутствовавших, отец не должен был «сердиться», ему нужно было терпеть всё, что с ним делали собравшиеся.

По рассказам жителей Махмудии, ранее родителей, которые выдали замуж (или женили) последних в семье детей, сажали на тачку или на повозку с соломой, запрягали осла и везли на Дунай, при этом перед самой водой солому сзади поджигали для общего веселья. После купания родители должны были облачиться в совершенно новую, заранее приготовленную для них одежду, чтобы идея очищения в полной мере реализовалась. Об обычае купания родителей «последних» детей в этом селе говорили, что его переняли от румын и что «давным-давно» его не было.

К бесчинствам второго дня свадьбы относятся отмеченные в дельте Дуная обычаи хватать кур во дворах гостей, присутствующих на свадьбе, чтобы им же их и приготовить. Так, по сведениям из Махмудии, группы ряженных второго дня свадьбы (*перезва́*) часто специально навещали дворы тех гостей, которые принимали участие в свадьбе, незаметно вылавливая и забирая у них одну-две курицы со двора, чтобы затем приготовить их в качестве жаркого для свадебного стола и им же подать... На такую «кражу» никто не сердился, это был обычай, распространенный именно в липованских селах в дельте Дуная. Женщины, вышедшие замуж в Махмудию из Сарикёя, о таком обычае даже не знали, поэтому одна из моих махмудийских собеседниц с радостным удивлением рассказывала, как она выдавала замуж свою дочь уже в Махмудии и в ходе свадьбы неожиданно обнаружила, что вместе с зашедшей к ней ряженой и веселящейся «перезвой» со двора исчезла пара кур, которую потом ей же и приготовили у жениха. Обычай кражи кур на второй или третий день свадьбы зафиксирован и в других селах дельты Дуная, в частности в Периправе, где на второй день свадьбы ходила «перезва» с ряженой парой новобрачных (известный во всех селах травестиизм), а на третий — охотники (*вэнатóры*)³⁷, которые ловили и убивали во дворах гостей кур, см. Т 34.

Следует отметить, что в целом в календарных обычаях старообрядцев Добруджи ритуальные бесчинства практически не встречаются³⁸ по причинам конфессионального характера, однако возможны, как правило, в рамках семейной обрядности — на второй или на третий день свадьбы, ср. ритуальные бесчинства молодежи в определенные дни народного календаря, характерные, например, для такого архаического славянского

³⁷ Рум. *vînător* ‘охотник’.

³⁸ Исключение — с. Каркалиу, см. текст о праздновании Масленицы: Т 37.

региона, как Полесье, где они приурочены не только к свадьбе, но и к Рождеству, Пасхе, дню Ивана Купалы и т. д., см. (Толстая 1986а).

VII. Вряд ли можно было ожидать архаических реликтов в **народном календаре** старообрядцев в отличие от других славянских зон. Здесь понятие «календарный праздник» (как и соответствующий термин *гodoвой праздник* ‘значимый праздник календарного года’) связывается только с торжественным посещением церкви (в соответствующей случаю особой нарядной одежде) и богослужением, см. Т 35. Вместе с тем даже в народном календаре старообрядцев некоторые архаические компоненты уживались с конфессиональной спецификой, например обливанием водой друг друга в определенный день календаря (*Иван Покупальный*, с. Сарикей; *Иван на Купайла*, с. Черкесская Слава) по возвращении из церкви (встречается и мотивировка: «вода смывает все грехи», с. Черкесская Слава), обходом домов на Новый год или Рождество (ходили *анулюкать* в с. Журиловка; *Примите сею-вею!*, с. Черкесская Слава), представление об активизации ведьмы под Пасху (с. Сарикей, с. Русская Слава), о целебной силе Троицкой зелени (*трёщица* ‘зелень для украшения церкви и дома на Троицу’, с. Черкесская Слава; *трёйческая трава*, с. Журиловка)³⁹, которой мыли тело, волосы, кормили животных (с. Сарикей, с. Журиловка, с. Черкесская Слава), см. Т 46. До сих пор в памяти липован сохраняются тексты новогодних колядок (как объясняли мне сами жители, «*колинда* у нас, по-русски»), см. Т 36, Т 36а.

Хорошо известен во всех селах старообрядцев румынской Добруджи старинный русский обычай наблюдать игру солнца на Благовещение, ср. (Лепер 1928). Используемый здесь термин для обозначения данного природного явления — *меняется*⁴⁰ (т. е. переливается разными цветами; показывается как маленькое и как большое; подпрыгивает и т. д.), см.,

³⁹ У церкви бывает вся, весь пол — трава, цветы, кусты, она вся в зелени, церковь тада. В середине, хочу сказать, внутри. А снаружи так: и где двери, и где столбики, кладут трёщицу. Но это обязательно, это наш обычай (Черкесская Слава, 2006, ИФМ). Н. И. Толстой пишет о том, что «Троицкая зелень широко распространена в славянской традиции, прежде всего в восточнославянской» (Толстой 1986: 14); обычай украшать на Троицу зеленью дом и церковь известен и румынам, см., например, (Голант, Плотникова 2012: 395). Термин *троицкая трава* в значении ‘чабрец обыкновенный’ с весьма характерным примером фиксируется в «Большом толковом словаре донского казачества»: «Ф Троицкую субботу косят траву, и ф хати расстилають Троицкую траву» (БСДК: 532).

⁴⁰ Картографирование терминов, обозначающих игру солнца в какой-либо церковный праздник — *купаются, играет, гуляет, радуется, сдвигается*, — на полеском материале осуществлено С. М. Толстой (Толстая 1986б).

например, Т 38. Отметим, что сами старообрядцы, выделяя Благовещение как особо важный праздник в календаре, указывают, что у соседей-румын подобного обычая не существует; в этой связи записаны рассказы о том, как носители традиции объясняли значимость данного дня румынам (*Нынче день такой, значить, отличный, не можно [работать], вот даже солнце этот меняется*, с. Каркалиу, КМП), что вызывало со стороны слушателей-румын всяческое уважение и даже разрешение не выходить в этот день на работу. В трактовках словосочетания *солнце меняется* мои собеседники, знающие богослужебные песнопения, указывают на его «низкое» происхождение: *...на просторечии говорим: меняется солнце. А у песнопении, там говорят: взыграше солнце радостью* (с. Каркалиу, КМП). Соответственно, мотивировка обычая наблюдать за солнцем именно в этот день часто носит религиозный характер (Т 39).

Примечательно, что ряд архаических ритуалов, традиционно связанных у славян с теми или иными календарными праздниками, липованами исполняется в иное время. Так, например, пугают фруктовые деревья с угрозой срубить неплодоносящее дерево (замахиваются топором и даже оставляют на стволе небольшую зарубку) только при первом громе. Говорят при этом, обращаясь к дереву: «Если не будешь родить, срублю» (с. Сарикёй). Эта типичная формула угрозы и само ритуальное действие известны во многих славянских регионах, в частности в Полесье и у южных славян, в составе рождественской обрядности. Ряжение в жениха и невесту, в животных с седоком и пр. здесь осуществлялось вне народного календаря (в отличие от большинства других славянских регионов), а именно только на третий день свадьбы (с. Журиловка, с. Сарикёй, с. Черкесская Слава). То же относится и к ритуальным бесчинствам молодежи — снимали калитку с ворот девушки, закидывали ее в колодец или озеро лишь в случае отказа невесты жениху (с. Журиловка, с. Черкесская Слава). Единичны свидетельства о подобных действиях на Масленицу, см. Т 37.

Указание на дополнительный, или необязательный, характер исполнения ряда ритуалов народного календаря может относиться и к заимствованным компонентам «чужой» культуры, а именно румынского (шире — карпато-балканского) происхождения, что обусловлено длительными контактами с проживающими по соседству румынами (в одном селе или в ближайших деревнях), влиянием средств массовой информации Румынии, обучения в румынской школе и т. д. В архаической сфере плувиальной магии (т. е. вызывания дождя во время засухи или заранее, для ее предотвращения) это могут быть достаточно редкие на сегодняшний день случаи культурной «интерференции», в том числе свидетельства староверов о том, что они знают, как вызывают дождь румыны в селах; о том,

как приглашенные в качестве «чужих», «посторонних» старообрядцы участвовали в румынских народных обрядах *peperuda*, *Caloian*, например в последнем — в роли священника в процессии похорон куклы Калояна (подробнее см. I.3). Далее в этом разделе рассмотрим те архаические компоненты народной обрядности, которые можно отнести к аутентичным, т. е. незаимствованным фрагментам традиционной духовной культуры старообрядцев после их переселения в румынскую Добруджу.

VIII. У всех славян одним из главных, своего рода универсальных действий при вызывании дождя во время засухи (или заблаговременно — с целью профилактики) являлось **обливание водой** (друг друга; кормящей матери; беременной; священника; пастуха и т. д.)⁴¹. Специально практикуемых окказиональных обрядов вызывания дождя типа «додола / пеперуда»⁴² у старообрядцев, неукоснительно следующих законам и предписаниям церкви, не было и, видимо, не могло быть. В случае засухи ими проводился молебен в церкви или с выходом в поле при участии священника, с церковной атрибутикой. Вместе с тем обливание как ритуальное действие, способное благоприятно воздействовать на приближение дождя, в некоторых селах входило в комплекс обрядности одного из календарных праздников, называемого соответствующим образом — *Иван Покупальны(й)* (Журиловка, Каркалиу), *Ивальна Покупальна* (Сарикей), *Ива(ль)на Купальна* и под. (Черкесская Слава) — и соотносимого с днем памяти Иоанна Богослова (8/21.V). Детские игры, включающие обрызгивание водой, обливание, также могли рассматриваться в качестве очевидной приметы того, что *Господь дождя даст* (Черкесская Слава). Кроме того, обливание, чаще — брызгание водой, причем обычно уже освященной, является составной частью молебна о дожде, который совершается в степи или на территории села (например, на ближайших к церкви улицах) в определенный день календаря либо при засухе⁴³. Известно, что благотворное в магическом плане обливание нередко отождествляется у славян с собственно купанием в естественном источнике — озере, реке, поэтому купание как значимое для вызывания дождя архаическое действие в рамках народного календаря в русских селах Добруджи также может составлять часть плювиальной магии.

⁴¹ См., например: (СД 2: 108).

⁴² Об обрядах типа «додола» / «пеперуда» у южных славян см. (Плотникова 2004: 141–145, 510–523).

⁴³ Кропление водой, как известно, характерно для любого водосвятного молебна; в данном случае можно говорить и о дополнительной семантике благотворного воздействия на появление дождя, о чем свидетельствуют рассказы носителей традиции, см. Т 43, Т 44.

Наиболее ярко выраженный характер действий обливания друг друга с целью вызывания дождя летом, совершаемых в день Иоанна Богослова (8/21.V), фиксируется в селе Сарикёй:

[А что делали на Ивана Купалу, как у вас говорят про это праздник?] *Ивальна Покупальна* говорили. Бежали же, один одного обливали. Кто ни идёт, с казаном стоишь, на яго — шу-у! Обливали же, целый день аж до вечера обливали же. Это лили, чтоб Ивальна Покупальна, чтоб дождь пошел. Восьмого мая, по-старому (Сарикёй, 2006, КИО).

Следует отметить, что в словаре «Славянские древности» при характеристике дня Иоанна Богослова у русских выделяются названия этого дня *Иван-градобой*, *Иван ведзьмариный*, а также действия по сбору целебных трав и разжигания очистительных костров в этот день, другими словами, семантика праздника явно перекликается с праздником Ивана Купалы: «8.V. И о а н н Б о г о с л о в. Рус. *Иванов день*, *Иван-градобой*, *Иван-пшеничник*. <...> Пекли обетные пироги и кормили ими странников и нищих. Бел.-полес. *Весновой Иван ведзьмариный*, собирали травы для магических целей, жгли костры ради урожая льна»⁴⁴. Как таковой праздник Ивана Купалы (24.VI/7.VII) старообрядцам не известен, однако архаические компоненты ритуальных действий в этот праздник и его народные наименования, видимо, переносятся на предшествующий ему весенний праздник Иоанна Богослова. Обливание с целью вызывания дождя совершались в течение всего этого дня после церковной службы, как следует из диалога с жителями Сарикёя, см. Т 41⁴⁵.

Мотивировка действий обливания в этот праздник с целью вызвать дождь летом в столь эксплицитном виде в других селах не встречается. Многие помнят, что люди обливали в этот день друг друга водой, но полагают, что это делалось в шутку, для веселья либо с целью привлечь внимание местных девушек. В этом случае праздник *Ивальна Покупальна* включался в ряд весенне-летних ритуальных забав сельской молодежи:

[Раньше отмечался «Иван Покупальный»?] *Да. Купались. О-о-о! Деўкам во-все не можно было выходить на вулицы на Ивана. Если увидали хлопцы, так стоять, вёдра ў них с водой и урмаряють*⁴⁶, *только какая вышла, думают, что може они её тама — шлёп водой! Облили, она бегіть уся*

⁴⁴ См. (СД 3: 168).

⁴⁵ В диалоге, как правило, *купать(ся)* употребляется в значении ‘обливать(ся)’: *её никто не мог обкупать; из криницы налить — покупаться-то* и т. д. Та же тенденция употребления лексемы *купать(ся)* в диффузном значении прослеживается во всех других русских селах Добруджи.

⁴⁶ От рум. *a urmări* ‘следить, внимательно наблюдать’.

мокрая на двор. Облили уже. Ой, таперь нема. Таперь уже нема традиции, это ўсе бросаю. [Как назывался праздник по-вашему?] Ионн. [А зачем обливали?] Ни разу никто не говорил, как что чего. Усё говорит: «Ой, Ивальна Купальна идёть, пропали деўки!», «Деўки пропали, не ходитя на ўулицы, пооблюють вас хлопцы, — говорит, — ни одна не скапаёт»⁴⁷. Ну, а ўже знают, что Ивальна — праздник же, звонюць, какой Ивальна Купальна. Мы ўже не будем уходить на вулицу, а то будут купать нас хлопцы. Другой раз посылають за чё-нибудь: «Беги, тут вот чё-нибудь!» Оне крутятся. Раньше же було во всех — хлопцеў, девок; таперь-то — по од-нем, да нема. И только выскочить, а он её облил! «Послала мене, да я ўже мокрая!» — «Ну, де он тебе?» — «Я только вышла, а он — ис ведром!» [Не для того, чтобы дождь пошел?] Не, это так. Хотели, може, смеяться чи как (Черкесская Слава, 2012, ФП).

В подобных случаях обыгрывалось также народное название праздника. Нередко подчеркивалась знаковая функция соответствующих действий — стремление отметить таким образом календарное начало купания в природных источниках:

Бывает летом Ивана Покупайло. Купаются же. Как починает Ивана Купайла, можеш водой купаться, можеш у воду опущаться. Ужеть починает теплеть вода. От Ивана Купайла починаеш купаться водой. Тада вода починает теплеть. А так, до Ивана Купайла, вода ещё холодная. А тада Господь уже даст, чтоб купались. [Как точно праздник называется?] Иван Покупайло. [И по селу все обливаются?] Да, так, обливаются, кидают водой. Облить кого-нёбудь, да он — тебе. И дети бегают с казанами, обливаются. [Означает, что уже можно купаться?] Это уже можно покупаться, не застынешь уже тада, не заболееш (Черкесская Слава, 2012, АНФ).

Аналогичных подтверждений в этом селе немало: *У нас от Ива́на Купа́льна начинают купаться* (Черкесская Слава, 2006); *У нас Иванна Купайла говорили. Кто идёть — кружку, канку, шо там, ведро, казан — на голову...* И кажется, от этого дня можно было купаться в воде. Уже тёплая вода (Черкесская Слава, 2012, МК). Связь обливания водой на св. Иоанна с началом купального сезона в русских селах Добруджи фиксируется и в дельте Дуная:

[Когда, в какой праздник, обливались водой?] (Опрос велся в конце мая.) *Да вот када, вот таперича прямо було это во, как его, на его говорят, праздник тэй? Прямо таперь, не дуже давно. Забыла, как на его называется, шо можно купаться. А то не можно бу́ло* (Свистовка, АПЖ).

⁴⁷ От рум. *a scăpa* 'избегнуть, спастись'.

Окончание периода купального сезона в этих селах также отмечено значимым для погодной магии праздником — днем Ильи-пророка (20.VII/2.VIII):

Считали, что можно купаться в озере начиная с Ивана Купалы [имеется в виду тот же майский праздник Иоанна Богослова]. До тех пор было запрещено. До Ильи. Вот Илья, как мне бабушка говорила, Илья насикал у озеро, уже нельзя купаться (Сарикей, 2008, АФ)⁴⁸.

Подобные представления зафиксированы и в селах дельты Дуная:

[А почему можно было купаться только до Ильи?] Другой раз, бывало, на Илью еще и дождичек поидеть, и т[ог]да бабки, мама говор[и]ли, что вот это ўже Боженька покропил водичку и ўже не маешь праву купаться. Не то что холодная вода. Гата⁴⁹, не маешь права купаться (Периправа — Сулина, ЕЕС).

В селе Черкесская Слава записана любопытная примета о приближении дождя, связанная с обливанием на улице и указывающая на сохранение дохристианских элементов в традиционной культуре старообрядцев, но при этом не относящаяся к какому-либо определенному дню народного календаря:

[Про дождь не говорили (когда обливались в день «Ивана Покупайла»)?] Ага, это вроде когда вот дети бегают, обливаются водой, тада говор[и]ть: бегают дети обливаются, шоб дождь, говор[и]ть, не был, на дождь это дети [делают]. Да, <...> так дети балуются, промеж собою, знаешь? На дождь. Не то, что тока на Ивана Купайла. Дети другой раз дурачутся, гуляют, да водой один одного обливают. Говорят: «Дети бегают, гуляют, всё равно, шоб Господь дождя не дал». [Дети как бы его призывают?] Призывают, да. Это вот дети, говор[и]ть, балуются, водой обливаются, говор[и]ть: «Господь вот дождя даст» (Черкесская Слава, 2012, АНФ).

В том же селе Черкесская Слава зафиксировано и единичное свидетельство, снабженное религиозным объяснением про очистительную роль воды при обливании в день Ивана Покупального, см. Т 42.

Отдельные и не очень определенные сведения о магических действиях по вызыванию дождя в весенне-летний период записаны в селе Журиловка (при этом не совсем ясно, совершалось ли действие в определенный день календаря весной или летом): [А было так, что обливали водой друг друга?] Поливали нонче, ета вот сейчас, что вот када летом, это брызгались, чтоб Господь дождичку дал (Журиловка, 2006, ААС). Упо-

⁴⁸ Бабушка собеседницы родом из Журиловки.

⁴⁹ Рум. *gata* 'готово, кончено; хватит'.

минание праздника Ивана Покупального иногда связано с несколько иной мотивировкой действий обливания и купания в этот день — для поддержания здоровья в течение календарного года:

[На Ивана Покупального обливались, купались?] *Находились. Это надо Ивана Купайла, пойдём покупаемся и тогда будем здоровы. [А не то что дождь пойдет?] Не, не. [В Разине надо искупаться?] У нас уот тут во озеро было раньше. Сейчас сделали — разводят рыбу, а раньше тут озеро было. Купаться можно было* (Журиловка, 2012, МВ).

В с. Каркалиу (Камень) сведения о вызывании дождя в день св. Иоанна Богослова жители соотносят лишь с давней традицией, которая сейчас не поддерживается, при этом упоминают и народные названия праздника, в который происходило обливание:

[А праздновался ли летний праздник, Иван Покупальный?] *При нашей памяти это уже не было, а как по наслышкам, у дреўности было это, Иван Покупальный. [А как вы называли?] Как хто мог, называл, Иван Купала, Покупальный. Это ещё раньше, как бабушки наши рассказывали, бу́ло. [Что делали в этот праздник?] Тожесть так, если как для урожая это делали, водой обливали, так один одного <...> так, обычай был. При мне уже это затерялось* (Каркалиу, КМП).

Во всех исследованных селах известны церковные обходы полей. Как правило, при засухе с целью вызывания дождя проводился молебен в церкви, а также совершался крестный ход в поле, при этом читали канон Илье-пророку, обращаясь к святому с просьбой дать дождь, см. Т 43.

Нередко молебен приурочивали к каким-либо весенне-летним праздникам: к дням Ильи-пророка и летнего Спаса (14.VIII), а также к передвижным праздникам пасхального цикла — к дню Жен-мироносиц (второе воскресенье после Пасхи), Преполовению (25-й день после Пасхи). Например:

[Что делали, когда не было дождя?] *Када дожжа не бу́ло, бу́ло празник: Илья, и Спас, и Жены-мироносицы, и вот в один понедельник. И тада брали, подымали феруги [хоругви], книги и уходили молилися, просили дождя. [А куда шли?] Вот вокруг сяла ишли. От церкви выйдуть и идутъ, и уходили дажесть на край сяла, на степ, где степ, уже нема домоў там. И там останавливались и пели, и читали, молилися. [Обходили вокруг села?] Вокруг церкви называется. Пойдѣшь у один край, суда и потом приходишь. [Вокруг церкви, но захватываешь больше?] Да, улиц. Вокруг села — трудновато. Крѣстный ход [называется]* (Сарикѣй, 2006, УММ).

Окропление, обрызгивание освященной водой окружающего пространства — важнейший элемент подобных обходов. Иногда это называ-

ют обливанием водой на обратном пути в село. Обливание детьми друг друга водой во время церковного обряда — крестного хода в поля — зафиксировано в селе Журиловка, см. Т 44. Любопытно, что в селе Гиндэрешть, расположенном на Дунае, молебен о дожде совершался прямо на воде, точнее — в плавнях (т. е. в тростниковых зарослях), см. Т 45.

Анализируя свидетельства о вызывании дождя в русских селах Добруджи, необходимо подчеркнуть, что многие архаические ритуалы и поверья известны на первичной территории проживания старообрядцев в разных регионах России, но связаны они с самим летним праздником Ивана Купалы (24.VI/7.VII). По свидетельствам В. К. Соколовой, к очистительным обрядам в этот день относилось купание, причем сохранению обычая купаться накануне праздника способствовало и название праздника (соответственно канун праздника у русских назывался *Аграфена-купальница* (23.VI/6.VII), с этой даты начинали купаться, а до этого дня вода считалась холодной)⁵⁰. Обливание же в день Ивана Купалы, по замечанию В. К. Соколовой, «зафиксировано главным образом в южных русских областях и Сибири и дополняло купание»; причем мотивировки данных обрядовых действий совпадают с теми, которые записаны нами, в частности, в Сарикёе: «обливались водой, чтобы дождь был» (из Орловской области); «обливались для дождя» (из Воронежской области)⁵¹. В последние десятилетия материалы об обливании (и купании) на Ивана Купалу с целью обеспечить дождь в летний период собраны не только в южнорусских, но и в центральнорусских регионах: в том числе в селах Рязанской области⁵², Нижегородском Поволжье⁵³ и др.

Совпадения и аналогии в ритуальных действиях и их мотивировках у старообрядцев Добруджи с данными южнорусских и центральнорусских областей, во-первых, подтверждают дохристианский характер ряда компонентов в традиции старообрядческих сел Румынии, во-вторых, свидетельствуют о тесной исторической связи именно южнорусских и центральнорусских зон со старообрядческими переселенческими селами Добруджи, в данном случае — по признаку наличия ритуалов плювиальной магии, связанных с обливанием водой друг друга в весенне-летние праздники, в частности в день Иоанна Богослова.

⁵⁰ См. (Соколова 1979: 234, 244).

⁵¹ (Соколова 1979: 245).

⁵² См. (Тулцева 2002: 216–217, 221; Морозов, Слепцова, Гилярова, Чижикина 2001).

⁵³ (Корепова 2009: 356).

IX. Хорошо сохранились в памяти старообрядцев Добруджи различные приемы **народной медицины** и народные наименования различных болезней. Нередко они бывают приурочены к церковным праздникам и объясняются силой воздействия церкви на здоровье человека, в частности, когда речь идет о реальных, которые были в контакте с церковью или находились там во время богослужения, например зелень на полу во время праздника Троицы, см. Т 46. Считается также, что целебной силой обладает и троицкая зелень, хранящаяся в доме: на Троицу ветки грецкого ореха ломают и затыкают повсюду во дворе и в комнатах, *чтоб врах не заходил*, затем в течение года собирают засохшие «кустики», распаривают и моются ими (Т 47).

Старообрядцы выделяли особую категорию людей, которые могут снять порчу, вылечить болезнь ребенка или взрослого: их называли *природнэ* (*природный*) (Журиловка, Сарикей), поскольку такие способности у них были от рождения (*от Бога дано*, Сарикей; *такой родился*, Журиловка)⁵⁴, считалось, что у них есть маленький хвостик (Сарикей).

Лечить и заговаривать (*отделать*) могли также *бабки*, *ворожки* от таких болезней, как *ляк*, *перепуг*, *сглаз*, *поветрие* (*поветрию поймаешь — заболеешь от чар, пущенных по ветру*), а также и детских болезней — *крикса*, *щетина*. Многие народные способы лечения (как и меры предосторожности, ср., например, обращение к молодой матери: «Закрывай окно, а то *крикса* войдёт в дом, ребёнок будет всю ночь плакать», Сарикей) были широко известны и практиковались без участия специальных лиц⁵⁵.

Наименование непрерывного крика новорожденного — *крикса* (*напала*) — известно в южнорусских говорах. В Курской губернии было известно выражение *криксы напали*: «О непрерывном плаче ребенка. Обоян., Курск., 1858», что фиксирует СРНГ: *крикса* в значении 2. «По суеверным представлениям — существо, вызывающее плач ребенка» (СРНГ 15: 255). Старообрядцы румынской Добруджи полагали, что следует закрывать окна в доме, где лежит младенец, чтобы не влетела внутрь некая «крикса» (Журиловка — Сарикей, 2006). По народным поверьям,

⁵⁴ В отличие от ведьмы, которая получала свои губительные для людей знания «по наследству» и должна была перед смертью обязательно их кому-нибудь передать (Русская Слава).

⁵⁵ Следует заметить, что, по словам собеседников, старики у старообрядцев-липован не только активно участвовали в лечении молодежи народными средствами, но и всегда старались брать на себя все возможные несчастья и даже порчу: например, закопанные кем-то в огороде яйца сожгла бабушка (с. Сарикей); подброшенные ведьмами под калитку новые ботинки выбросил дед, не разрешив молодым к ним прикасаться (с. Каркалиу) и т. д.

чтобы избавить младенца от этого недуга, мать должна была отнести его в курятник (Сарикёй) или пройти с ним три раза по курятнику (Журиловка), например:

Тада этого дятёнка бярёшь маленького, пихай-ка ты яго у курятник, ку-рям, рано, зарёй, и курам пихай того дятёнка, чтоб он не кричал (Сарикёй, 2008, ЕАС).

До захода солнца следовало убирать в дом детские пеленки (а также игрушки и любые другие вещи младенца и даже его матери), поскольку считалось (и считается до сих пор), что опасным для здоровья ребенка могут быть распространяемые в темноте чары или болезнь, от которой излечиваются местные жители, пуская ее «по ветру», см. Т 50.

Характерны отмеченные в селах термины магического перенесения болезни, например *повётрие* (*повётрию поймал* ‘заболел’: Журиловка, 2012), которое связано не только с перенесением любой болезни «через ветер» (*повётрие как одін удар*, Журиловка, 2012)⁵⁶, в связи с чем ребенка старались не выносить на улицу до 40 дней, но и через домашних животных, которых всячески избегали в этот период.

От сглазу брали из девяти колодцев воду до восхода солнца, заговаривали ее (например, читали молитву Богородице), крестя сосуд с водой три раза острием ножа, после чего нож острием вниз ставили у входа в дом; воду выливали на перекрестке (*на раздорожье*) или там, где никто не ходит (Журиловка, Сарикёй). Немедленным и быстродействующим средством считалось умывание чистой водой по приходе домой после встречи с предполагаемым *глазливый* человеком (Сарикёй, Русская Слава)⁵⁷, а все подозрительные, т. е. подброшенные, предметы следовало бросать в проточную воду (*нехай вода заберёт*, Русская Слава).

Х. Архаические контексты, сохраняемые староверами Румынии в иноязычной, инокультурной и иноконфессиональной изоляции, касаются прежде всего так называемой **низшей мифологии**, черты которой наблюдаются в народной картине мира старообрядцев и в соответствии с которой, в частности, дом, а также части окружающего природного пространства имеют своего «хозяина», покровителя.

Самое большое число быличек или бывальщин (т. е. «достоверных» рассказов о встрече с мифологическим персонажем) известно о *домовом*

⁵⁶ Ср. *повётрие* в значении ‘заразная болезнь’ (Вят., Влад., Калуж., Орл., Курск., Том., Кемер., Иркут.) (СРНГ 27: 235).

⁵⁷ *Глазливый* (человек) — тот, кто обладает способностью к сглазу (а также и тот, кто подвержен сглазу) (Русская Слава).

(домовике) или дворовом (дворовике)⁵⁸. Представления об этих функционально сходных мифологических персонажах в настоящее время здесь не различаются. Наименования и функции данного мифологического персонажа у восточных славян достаточно хорошо изучены, см. (Левкиевская 2000; там же литература и карты). Исследовательница отмечает, что лексемы с корнями *дом-* и *двор-* гораздо чаще употребляются параллельно как синонимические наименования одного персонажа, не только в севернорусских областях, но и центральных, западных и южных (моск., калуж., воронеж., смолен., орл., брян.,) а также в Витебской области Белоруссии (там же: 101).

У старообрядцев румынской Добруджи бытует не один десяток рассказов о встрече с домовым или дворовым, о наблюдении за результатами его действий в конюшне, в хлеву, о печальных последствиях для домашних животных в случае неудовольствия домового. Домовой или дворовой имеет облик человека, как правило, маленького роста (*маленький старичок, с бородкой, иногда в красных сапожках*⁵⁹; *в красном колпаке*⁶⁰; *в красненькой шапочке*⁶¹; *в красной рубашке*⁶²), или змеи (эта ипостась домового известна в Сарикёе, Журиловке, Русской Славе и Черкесской Славе).

Домовой (или дворовой) якобы обитал на чердаке и пугал людей шумом, звоном, грохотом (если осмотреть это место, то увидеть ничего нельзя, с. Сарикёй), ему следовало оставлять еду, для змеи — блюдечко молока (с. Черкесская Слава). В одной из быличек о домовом персонаж предстает маленьким человечком в красных сапожках, который обладает немереной силой: один тащит огромную копну сена (Т 51).

Особо следил домовой (дворовой) за домашними животными: тех, которых любил, он поил, кормил, холил (*если понравится, то лошадь красавицей становится: и прибрано, и вычищено всё, и помытая и причёсанная, даже косички заплетенные, с. Сарикёй*), а не полюбившихся животных мог даже убить (*это беда была, если лошади не понравятся домовому... обязательно нужно было избавиться от них и взять других, с. Сарикёй*). При покупке животных тщательно выбирали масть: если,

⁵⁸ Лексема *домовик* в этом значении известна в говорах донского казачества: «Мифологический персонаж, обитающий в жилище человека, домашний дух, покровительствующий семье» (БСДК: 137); из приведенных в словаре примеров явствует одна из его функций — стучать в доме в невидном для глаз месте (БСДК: 137);

⁵⁹ С. Сарикёй.

⁶⁰ С. Сарикёй.

⁶¹ Сёла Сарикёй, Каркалиу, Гиндэрешть. Иногда добавляли: *пикуляста красна шапочка (свóстреная на конце)* (с. Гиндэрешть).

⁶² С. Свистовка.

например, плодятся белые кони, то покупали белых лошадей, а также и белых поросят, другую живность белого цвета. Следует отметить, что поверье очень устойчиво у старообрядцев Добруджи — оно фиксировалось нами во всех исследованных селах, а также и на украинской стороне дельты Дуная — в Вилкове.

Соответственно, во всех селах известно выражение о содержании в хозяйстве скота: *по двору* (что значит ‘хорошо разводится’) — *не по двору* (‘не разводится’), см. Т 52; Т 53. Специфика этого выражения в русских диалектах в непосредственной связи с представлениями о домовом «хозяине» хорошо отражена в этнолингвистической литературе (СД 2: 31–33; Журавлев 1994: 82–84; Толстая М. 2006: 362–364). А. Ф. Журавлев приводит данные не только из севернорусских, но и из юго-западных русских областей (Орловская, Калужская, Смоленская, Воронежская губ.), например: *не по двору прилась* (смолен.), *по двору не идет* (воронеж.), *не по двору лошадь* (калуж.) и т. д. (Журавлев 1994: 83). На Смоленщине такие выражения напрямую связываются с нелюбовью к ней домового: «...домовой не залюбил яе» (Добровольский 1893: 313). Сходные поверья фиксируются в белорусском (Гомельщина) и украинском (Черниговщина) Полесье, где цвет покупаемого скота зависит от цвета ласки, выступающей в качестве «дворового» (ПА)⁶³.

Отметим, что та же функция — следить за домашним скотом — приписывалась старообрядцами румынской Добруджи и домовому-дворовому в облике змеи, например:

Дворовой как змей один был в хате. И когда взлюбит какую скотину, какого коня, и косочки плёл им, всё, а другой, не любит какой, той погибал. Вот так называли — дворовой. Я знаю, что есть дворовые такие, что всякий человек имеет у себе дворовую змею. Не видит всяк, а она есть у человека, есть, дворовая. Ведь она как одна хозяйка, хозяйка дому (Журиловка, 2006, ЕТС).

Представления о «дворовой змее», «домашнем уже» хорошо известны в западнорусских и южнорусских областях, ср. восточнославянскую народную мифологическую лексику, обозначающую домашнюю змею: з.-рус. *дворовая змея*, ю.-рус. *домашний уж*, *дворовая гадюка*, см. статью «Змея домашняя» (СД 2: 339). Е. Е. Левкиевская, анализируя зооморфный облик домового у восточных славян, приходит к выводу о том, что «змея как параллельная ипостась антропоморфного образа спорадически встречается на территории Белоруссии (мин., гродн.), в восточном

⁶³ Например: *Ласечка живе у дворах, у сарае. По той масте надо и карову держать. Лошадь, як любит ласечка, — косу заплетает* (ПА, с. Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., зап. А. Б. Ключевского).

Полесье (гом., черниг.), в западных областях России (смолен., твер., брян.) и западной части Русского Севера», отмечая, что к аналогичным выводам приходят О. А. Черепанова, А. В. Гура, Л. Н. Виноградова (Левкиевская 2000: 107).

О разновидности «домового-дворового» — баннике, более характерном для Русского Севера, у старообрядцев Добруджи наблюдались лишь единичные следы поверий, а именно в девичьем гадании из Журиловки: следует ночью пойти в баню и сунуть руку в трубу; если сядет мохнатым задом, выйдешь замуж за богатого жениха, голым — за бедного.

О водяном рассказы записаны главным образом в селе Сарикей⁶⁴, но уже и в этом селе редко можно услышать само наименование *водяной*⁶⁵. В селах дельты Дуная встречается термин *водовой* (Сулина, Свистовка), а в селах, расположенных вблизи озера, или лимана (Сарикей, Журиловка), чаще можно услышать *упырь*, или *утопишник* (мифологический персонаж, происходящий от утопленника, т. е. непогребенного покойного). *Упыри* (не прибранные земли, т. е. не погребенные по принятым правилам покойники) якобы обитали также и в заброшенных домах, обращались в дьявола, нечистую силу (с. Журиловка). Они внезапно появлялись перед рыбаками как видение и пугали их, см. Т 54. По другим поверьям, *упырь* — хозяин воды, имел облик человека и выходил из моря ночью:

Высокий народ. <...> обросший, не обстриженный <...> Это люди, они не знали свой дом, где он помер, и надходит, когда ему приходит время, он уходит с моря и лезет к рыбакам. Кто покорится, а кто не... Бог его знает. Мне случилось. Я жил на кровати, а он идёт. Крикнул, аж на море. А нам было метров сотня до моря от дормитора⁶⁶, от нашего. Он крикнул, я прохватился, идёт человек. Он кричит: «Давай сюда!» Я говорю: «Как он видит меня в дормиторе». А он меня видел, говорит: «Давай сюда». Идёт прямо на меня. Я туды, я ноги поджимаю, я так. Он идёт, и к мене. Я его

⁶⁴ Уже в мой первый приезд в с. Сарикей в 2006 г. представитель местной интеллигенции историк Севастьян Иванович Феноген сокрушался, узнав о моем стремлении записать рассказы о водяном: говорил, что такие рассказы раньше были известны у рыбаков Сарикей повсеместно, но теперь «придется вести меня к старому рыбаку, который это помнит». Человеком, который еще помнил подобные рассказы, был Севастьян Филимонович Кузьмин, от которого и записаны сарикейские былички о водяном.

⁶⁵ В СРНГ не только приводятся севернорусские и восточнорусские фиксации лексемы *водяной* в значении ‘дух воды’, но и дается ссылка на смоленские поверья из работ Добровольского (СРНГ 4: 352–354).

⁶⁶ *Дормитор* — один из видов временного жилища группы рыбаков на море (рум. *dormitor* ‘комната для сна’).

когда поймал за руку, а он как болото. Тело у него, так полезли мои пальцы у серёдку. И я прохватил. <...> Он такой, возьмёшь его за тело — как болото. <...> Через сколько-то лет выходят на берег. Выходит, поглядит и опять в воду. И если лёг на его место, уже не будешь спать там. Он будет тебе каждую ночь приходить и разорять будет (Сарикёй, 2006, СФК).

В этом рассказе отчетливо прослеживаются смешанные черты водяного и «утопленника».

По словам старых рыбаков, водяного сложно было увидеть (над водой показывались лишь части спины или головы страшилища), ему следовало оставлять рядом с лодкой рыбу, чтобы умиловить (Т 55). Соответственно, задобренный рыбаками водяной привязывал ночью оставленную лодку (Т 56).

Водяной мог поддержать в воде утопающего, но мог и наказать за непослушание. Так, однажды он обещал рыбакам большой улов рыбы, за что они должны были сжечь сети, но те, разумеется, не выполнили такое строгое указание и были наказаны: водяной *дал ветру*, которым перевернул и испортил их рыбацкие снасти (Т 57). При этом на вопрос, как водяной разговаривал с рыбаками, собеседник уверенно ответил: *Говорил по-нашему. Знал все языки, говорил и по-русски, и по-румынски. Выходил на берег, говорил* (Сарикёй, 2006, СФК). Следует отметить, что на воде всегда строго соблюдались запреты. В лодке нельзя было свистеть (все рыбацкие села), например: *Если свистнул — просвистишь целую лето, не будешь рыбку ловить* (Сарикёй). На одно судно с рыбаками не следовало брать женщину (*Пусть она сама едет, отдельно!*) (Сарикёй, 2006, СИФ).

Менее известны поверья о духах-хранителях иных частей пространства⁶⁷. *Лесовік, лесовій* известен только в с. Черкесская Слава. По поверьям, это демоническое существо якобы огромного роста (или, наоборот, маленький, как гномик) живет в лесу, у него длинные руки, похожие на ветки; якобы своими сучковатыми пальцами с когтями он может защекотать насмерть попавшихся ему в лесу людей, см. Т 58. По другим сведениям из этого села, *лесовик* являлся как «половина человека»: с одной рукой, с одним глазом, с половиной головы. Объясняли, что он наполовину скелет, наполовину человек, быстро бегающий по лесу или, наоборот, прыгающий по лесу «на одной ножке». Иногда говорят, что он появлялся как *куничка*. Им пугали детей, чтобы те не убегали в лес.

⁶⁷ По единичному свидетельству из с. Журиловка, *полевой*, стерегущий поле, как и все другие хранители различных частей пространства (домовой, водяной), имеет облик змеи (*всё змея*).

Лексема *лесовик* в значении ‘лесной дух; леший’ фиксируется на очень широкой территории, включающей помимо севернорусских регионов также и Смоленскую, Калужскую, Тульскую, Рязанскую, Воронежскую и ряд более восточных областей (СРНГ 17: 10). Форма *лесовой* в значении существительного, обозначающего тот же персонаж, с немногочисленными примерами (в частности, «Наверно, лесовой за им бежит») дается в диалектном словаре с географическими пометами, адресуящими нас не только к северу и востоку России (Енис., Олон., Яросл., Новг.), но и к юго-западу: «Смол., Калуж., Курск.» (СРНГ 17: 11).

В сфере народной мифологии до сих пор во живы и активно передаются из уст в уста рассказы о проделках сельской ведьмы, называемой во всех селах *ведьма*, реже — *ведьмоўка* и *вядьмоўка* (Каркалиу, Гиндэрешть), *ведьмушка* (Сарикей), *ведьмуга* (Журиловка), *чародейка*, *волшебница* (Каркалиу); мужской персонаж — *ведьма́к* (все сёла). Во всех селах известны былички об отбирании ведьмой молока у коровы⁶⁸, насылании болезни на людей, порчи на молодых и под. Утвердительным был и ответ на вопрос о способности превращения ведьмы в разных животных (собаку, кошку, осла).

Вредоносные действия ведьмы обсуждаются с видимым оживлением и неподдельным интересом особенно в случаях, когда рассказчиков несколько, при этом можно выделить несколько исходных установок, способствующих таким рассказам. Во-первых, это возможность для собеседника поделиться сокровенным знанием, а именно — впечатлениями о чудесах, связанных якобы с деятельностью местных ведьм. Чудеса в таких рассказах, разумеется, наблюдались неким третьим лицом, которому наш рассказчик вполне доверяет. В редких случаях рассказчик сам является свидетелем удивительных, с его точки зрения, событий. Часто такая беседа развивается как перечисление жалоб на причиненный ведьмами вред, причем в своих обличениях собеседники стараются выявить поименно местных ведьм и их потомков, которые что-то «знают» (типичный оборот, применяемый к ведьме: *тая знала*, и более конкретно — *тая знала чертей; чертей знает* и т. п.). Встречаются и философские рассуждения на тему самих рассказов о ведьме: в этих случаях при ироническом повествовании об их злокозненных действиях и чудесных превращениях собеседник сразу высказывает сомнение и дает некое логич-

⁶⁸ При этом в целом следует отметить высокую степень сохранности бытовых запретов в обследованных селах: так, полагают, что молоко у коровы могло пропасть и вследствие «небрежности» домочадцев: *Ну, вот, скажем, молоко когда пил, вместо того чтобы взять ложечкой или выпить нормально, вонзил туда, в молоко, то ли нож, то ли вилку — нельзя было* (Сарикей, 2006, СИФ).

ное для него самого объяснение того, откуда могут происходить такие рассказы. Нередко беседы о ведьмах сводятся к теме о том, как односельчане пугают друг друга, переодеваясь в ведьму, изображая ведьму, прячась в закоулке ночью и прыгая на спину прохожему (имитируя основную функцию местной ведьмы — кататься на людях), что порождает новый нарратив об игре в ведьму. Необходимо отметить, что рассказ о ведьме зачастую имеет развлекательный характер для собравшихся на праздник родных и соседей.

Сообществу ведьм приписывается некий иерархический порядок, поэтому встречаются былички о разоблачении ведьмы более сильным персонажем, кроме того, обнаружить способности ведьмы (в частности, увидеть, как она вылетает через печную трубу), по словам рассказчиков, можно случайно (Т 59). Женщина, которая приобрела сверхъестественные способности, должна их всё время использовать (ведьме *черти спокую не дають*), см. Т 60.

Важным архаическим компонентом исследуемой островной традиции старообрядцев в румынской Добрудже следует считать весьма живой и известный во всех селах мотив катания ведьмы верхом на человеке (Т 61), что значительно подзабыто в современных русских селах. Как пишет Л. Н. Виноградова, рассматриваемый мотив наиболее популярен в украинской демонологии, однако «по немногочисленным данным, он встречается также в западно- и южнорусской традиции (Брянская, Калужская, Воронежская, Липецкая обл.)» (Виноградова 2008: 17). Наличие функции ведьмы «кататься верхом на человеке» у старообрядцев в румынской Добрудже свидетельствует о высокой степени сохранности народной мифологии в русском анклав Румынии, причем отметим, что во всех быличках ведьма это делает в своем человеческом обличье, закладывая пальцы рук за щеки человеку наподобие уздечки: *и прыгнетъ, и уденетъ пальцы ѱ рот, и ворóчаить, как када коня замуздрѣешь; у рот пальцы заклáдеть иззáду, и сядетъ на спинѹ, и так тащитъ его* (с. Сарикѣй), см. также Т 62.

Многочисленны рассказы о превращениях ведьмы в различных животных (кошку, собаку и т. д.) с целью проникнуть на чужой двор и о разоблачении ее хозяевами, которым она стремится нанести ущерб. В ряде сел были записаны «достоверные» случаи, см., например, Т 63. Иногда встречаются иронические повествования о ведьмах, с попыткой рационального объяснения происходящих событий, в таких быличках существует возможность проследить ряд «оспариваемых» рассказчиком деталей — способность ведьмы вылетать в печную трубу, седлать человека, пролезать в замочную скважину и т. д. (Т 64).

В канун Пасхи некоторые остроумные жители в селе рядились в ведьму и имитировали ее возможные действия (например, преследовали прохожего сзади, прыгали ему на спину или сидели неподвижно у изгороди с белой простыней на голове), пугая соседей и односельчан, чтобы затем при разоблачении розыгрыша всем вместе посмеяться (Т 65).

Обобщая многие народные нарративы о ведьме у старообрядцев румынской Добруджи, можно заключить, что «портрет» местной ведьмы имеет следующие признаки⁶⁹.

Этот персонаж выступает в ипостаси женщины (реже — мужчины). Внешний облик — обычный вид женщины, не имеющий отличительных признаков, по которым ее можно было бы распознать. Атрибутами ведьмы могут быть ухват, веник (метла). Взаимоотношения данных мифологических персонажей друг с другом можно назвать «сложными»: они действуют в одиночку, однако распоряжения о том, кому куда отправляться вредить, получают от «старшей» ведьмы, для чего последняя собирает их вместе на перекрестке; отмечается и контакт с чертями (*черти спóку не дают*; другой вариант: неизвестно, кто у них там главный, черти или ведьма). Возможны также взаимоотношения с *природным* — знахарем, который обладает большими знаниями, чем ведьма, но использует их для полезных людям действий; ведьма обучается у него магии; знахарь может призвать к ответу навредивших людям ведьм. Происхождение этих сверхъестественных персонажей связано с передачей знания из поколения в поколение, умирающая ведьма может передать знание кому-либо случайно подошедшему к ней. Наиболее характерные локусы пребывания ведьм — перекресток, где ведьмы собираются, договариваются, кувыркаются или вредят прохожим, свадебной процессии; а также и небольшие улочки между домами, где ведьмы издеваются над припозднившимися соседями или пьяницами; большие дороги, где они «кувыркаются»; конечно, закрытые помещения для содержания скота представляют собой объекты для проникновения в них мифологических персонажей разными чудесными способами. Время активности ведьм — полночь, полдень, темное время суток; зафиксирована их активизация под Пасху⁷⁰. Свойства, способности, пристрастия — оборотничество (превращается в любой предмет или животное, особенно часто — в кошку или

⁶⁹ Далее используется схема описания мифологического персонажа, разработанная сотрудниками Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, см. (Виноградова, Толстая 1994: 16–44). Из всего корпуса русских поверий о демонологических персонажах в румынской Добрудже удалось составить наиболее полный «портрет» ведьмы.

⁷⁰ См, например, в Русской Славяне: *Раньше ведьмы были на каждом шагу. Майские пуд Паску, неделя большая, тая — Страшная неделя* (2006, АБЛ).

собаку), владение искусством колдовства, знание ядовитых и лечебных трав. Характерные занятия, действия, привычки — занятие ворожбой в любое время для реализации и тренировки своих способностей. Функции и предикаты — вредить: кататься верхом; сбивать с пути, строить невидимую стену для прохожих; пугать, преследовать, толкать, валять по дороге; насылать болезни, порчу, несчастья, ссоры; умерщвлять; мучить, отнимать молоко у домашних животных. Объекты, адресаты и реципиенты — объекты сферы действия: любой человек, не рожденный первым или последним в семье; роженица, новорожденный, жених и невеста, пьяницы; домашние животные (коровы, овцы); реципиенты: только рожденный первым и последним способен видеть ведьму и может противостоять ее действиям. Модусы передвижения — верхом на человеке (засунув человеку за щеки пальцы наподобие уздечки), верхом на метле, печной утвари; модусы исчезновения — через печную трубу. Коммуникация человека с мифологическими персонажами — распознавание возможно путем случайного подглядывания за действиями ведьмы; оберегом служит матерная брань (из предметов — колючие растения, печная утварь).

Мотивы быличек о ведьмах — шабаш; созыв всех ведьм села на расправу со стороны более сведущего, «знающего» заезжего колдуна; обучение самой ведьмы ворожбе и злокозненным действиям; подбрасывание вредоносных предметов; сбор росы с травы по ночам, чтобы отнять молоко у коров и другие злокозненные действия. Характеристика источников — поверья, былички, запреты, пословицы, поговорки; свадебные, родинные и похоронные обряды, игры.

Более высокий мифологический статус имеет в старообрядческих селах человек, называемый *природный*. Это термин в значении 'колдун, наделенный от природы сверхъестественными способностями' известен во всех русских селах румынской Добруджи. Термин употребляется только в контексте народной мифологии в форме субстантивированного прилагательного, не отмеченной в русских диалектных словарях. По объяснению собеседников, «настоящее» (т. е. добро людям) могли делать только «природные», ведьмы же могли лишь учиться у них, но использовали свои знания во вред людям (Т 66). «Природные» прежде всего умели *отговаривать* и лечить от порчи, сглаза и под. (Т 67); обладали ясновидением, всегда правильно определяя, что происходит в настоящий момент с отсутствующим человеком или что ожидает людей в ближайшем будущем (Т 68)⁷¹.

⁷¹ О человеке со сверхъестественными способностями, которого называли *природный*, а также *самовидец*, записаны сведения и на украинской стороне Дуная — в Вилкове (это дар Божий).

XI. Архаические контексты в традиции старообрядцев Добруджи находят отражение и в народных поверьях о **природе**⁷², которые в основном связываются с представлениями о действиях и атрибутах святых, об их борьбе с демоническими силами, с приметами о погоде, с некоторыми бытовыми запретами. В народных рассказах выделяются особенно яркие и не очень частые погодные явления — такие как гром, молния, град, вихрь, радуга и пр. В воззрениях староверов Добруджи на природу прослеживается главным образом архаическая общеславянская основа⁷³, на которую накладываются характерные мотивы народного православия.

В связи с появлением г р о м а и м о л н и и наиболее распространено поверье о том, что это орудия Бога или Ильи-пророка для охоты на дьявола, который прячется под деревом, в пустых домах, в опорожненных предметах быта (ср. статью «Полный — Пустой» в СД 4: 145–147), во рту у человека во время еды. У славян считается, что пустые и открытые места (полости, сосуды и т. п.) притягивают нечистую силу [рус. *В пустой хормине либо сыч, либо сова, либо сам сатана* (Афанасьев 1868/1994: 68)], у южных славян таким опасным местом считается и гумно. Широко известен у славян обычай переворачивать при грозе пустую домашнюю утварь и посуду, чтобы туда не спрятались гонимые (Богом, Ильей-пророком, змеем-защитником) злые духи, привлекающие таким образом удар грома (молнии). Этот общеславянский народно-православный мотив получает особое развитие на восточнославянской почве; отражение его находим в поверьях старообрядцев Румынии:

[Что говорят, когда гром гремит?] *Это Илья в повозке едет* (СИФ). *При грозе нельзя оставить дверь, окно открытыми* (АФ). *Нельзя кушать, открывать рот, потому что святой Илья преследовал дьявола, и помилуй Бог, чего доброго, дьявол мог вскочить в рот. Это Илья обязан был как раз громом ударить человека. Да, поэтому жевать не позволялось* (Сарикей, 2006, СИФ). См. также Т 69; Т 70.

Молния представлялась кнутом Ильи-пророка, несущегося на повозке по небу:

⁷² Этот корпус народных архаических представлений оказался за рамками вопросника по балканославянскому ареалу (Плотникова 2009), но был охвачен при использовании этнолингвистического вопросника по восточным славянам, а именно полесского — из «Полесского этнолингвистического сборника» (ПЭС: 21–47).

⁷³ И, пожалуй, только некоторые славянские представления о природе подкрепляются (или пополняются) типичными (или особенными) сведениями из соседствующей карпато-балканской традиции, которые составляют очень незначительные «вкрапления» позднего времени, общеславянская (архаическая) же основа поверий прослеживается повсеместно.

Гремитъ — Илья едетъ на повозке. <...> И кнутом погоняетъ лошадей. Маланя — это кнут (Сарикей, 2006, КРФ).

При объяснении подобных поверий жители нередко и охотно ссылаются на иконы, гравюры церковного происхождения. Так, в селе Журиловка, услышав вопрос о громах, бабушка тут же обратила мое внимание на картинку на стене своей комнаты (там был изображен Илья-пророк, едущий в повозке по небу), объясняя, что святой Илья с ангелами едет по небу на огненной колеснице (*на коляшке же он*):

А молния же он, глядите, как под колёсах, под колёсах, это как летит же его огненная колесница (Журиловка, 2006, СТМ).

Прослеживаются и мотивы молитвенного текста (заговора), который произносится при приближении грозы:

[А как раньше говорили — молния от чего? Может, святой Илья молнии кидает?] *Раньше говорили — от Бога, Илья. Просим: «Святые пророки, отверните от нас» (Журиловка, 2006, ААС).*

В селе Каркалиу отмечается и сюжет поражения человека молнией в открытый рот, и кара Божья за матерную брань:

Маланя — она есть маланя. <...> Ну вот, если сховаеся где-то, а сам сругаеся, ну скверные слова скажешь из рота, то Бог пошлёт тебе грозу, прямо в рот тебе стряду тую и убьёт. А там чёрт сховаеся у тебя в роте, а он шукает, дьявола шукает Бог. А если ты проговорил гадкое, некрасивое шо, ну сругался там или скверно сказал или матерное, да, то он тебе прямо в рот, и убивал человека. Бог убивал чёрта, а если чёрт сидел у твоём роте, то он тебе убивал (Каркалиу, ККЛ).

Известен и народный способ лечения зубной боли при помощи сакрального, по поверьям, предмета:

[А камешек белый оставался после грозы?] *Чиркалка. Дед [говорил]: «На, доча, это откололася гроза, зубы ковыряй, не мають болеть» (Каркалиу, НТБ).*

По народным представлениям, черт, дьявол прячется там, где ему вольготно: не только в пустых или заброшенных местах, но и среди отходов труда и быта человека, например, среди щепок от дров, порубленных в *свящённый день* — воскресенье (Т 71). Иногда полагают, что черт в любой день, когда на дворе гроза, «подлезает» под кору нарубаемых дров (Т 72).

Примечательны и магические действия носителей традиции с целью способствовать плодоношению фруктовых деревьев при первом

г р о м е, известные в ряде сел. Подобные архаические ритуальные действия у других славянских народов, как правило, приурочены к церковным праздникам. Так, у сербов ритуальная угроза неплодоносящему дереву осуществлялась на Рождество (например, на третий день Рождества): хозяин замахивался топором и спрашивал: «Будешь родить? Если не будешь родить, срублю» (Костић 1966: 203). У чехов схожая ритуальная угроза плодovому дереву осуществлялась в Сочельник (Hruška 1907: 111). При этом преимущественно у южных и западных славян ритуал устрашения плодovых деревьев исполнялся как диалог-ритуал (Толстой 1984: 30–37). Многочисленны подобные записи из украинского и белорусского Полесья, также относящиеся к рождественским праздникам (ПА). Приуроченность ритуала к первому грому в традиции старообрядцев свидетельствует о сохранении более древнего слоя поверий, связанных как с началом года, так и с приданием сверхвысокого статуса данному природному явлению. Любопытно, что старообрядцы не только угрожали плодovому дереву топором, но и зачастую оставляли небольшие зарубки на стволе, с той стороны, откуда слышится гром, в память об угрозе (Т 73). Такие действия могли сопровождаться обращением к Господу:

Топором рубашь, «Господи Иисусе» говоришь. Порубашь, вроде она жирная и той. Как первый гром загремел, и рубай, и тада она будет род давать (Сарикей, 2009, КИО).

В селе Сарикей записаны также и вербальные формулы угрозы плодovому дереву:

[А когда первый гром слышишь, что надо было делать?] *Дерево рубать, если не родить там. Не даёт, то вроде берёшь топор, рубишь и говоришь: «Роди, а то срубю, роди, а то срубю»* (УММ). *Угрожали* (СИФ). *Секáешь — там, там* (УММ). *Ну, конечно, первый гром — это обязательно надо было перекреститься. Перекреститься, потом смотреть: «Вот это дерево не родить уже пять лет, давай-ка»* (СИФ). *«Буишь родить, а то срублю!»* (Смеется.) *Праўда, бывает, что родить* (УММ) (Сарикей, 2006).

В селе Каркалиу данная традиция оказывается не столь ярко выраженной, сами ритуальные действия могут быть приурочены не только к звукам первого грома, но и к одному из первых весенних праздников, связанных с плодородием в садах и виноградниках у соседей-румын, например к дню св. Трифона:

[Что делали при первом громе, угрожали дереву?] *Да, это я слыжала то́-жесть, мы эта уже не знали. Возьмут этот и замахиваются или так, трошки порубють яво, чтобы родил.* [Когда?] *При первом громе или, этот, бывает праздник, Сретение када, и перед праздником бывает.*

Какой это мученика... Он был Мичурин. [Весной?] Вясной, да, не вясной, у феврале. Это бывает Сретение и этот... Вот как запам'ятав'аешся! [На Трифона?] На Трифона, да. Мученика Трифона. Тогда этот, сады, де-нибудь там подрежешь яго или какой не рожамый, то потюпаеш яго. Значит, и сейчас, хто держит, это делает (Каркалиу, КМП).

В селе Сарикей известны также и лечебные магические действия, связанные с раскатами первого грома, например, прикладывали камень к голове, читая молитву, а затем кидали его через голову (Т 74).

Архаические представления о в е т р е, в и х р е у старообрядцев в Румынии связаны с поверьями о насылании порчи и с превентативной магией против порчи. Повсеместно распространен запрет сушить пеленки ночью, когда вместе с ветром на них попадает «нечисть» (Т 75). Вихрь также представляется источником болезни, избежать которую можно с молитвой, если имеешь на теле крест (Т 76).

Оберегом от вихря мог служить и нож, брошенный в середину вихря, что известно многим славянам⁷⁴, в частности в Полесье, Польше и других регионах. Считалось, что ножом в центре вихря можно поразить сидящего там дьявола, в результате чего на ноже остаются следы крови:

[А когда вихрь крутит?] Это сатана, джавол. И если кинешь ножик у центр, будеть, свиснеть кроў. И попадешь её там, у вихрь той (Черкеская Слава, 2006, ИФМ).

Причиной возникновения вихря считается драка дьявола с ангелом, кувырки и верчение дьяволов (*У том вихре, то нечистые теи карбыкаются*), см. также Т 77. Одной из причин возникновения сильного ветра, вихря считали смерть висельника (*када сильный ветер, да это штось должно быть какой-небудь повесился*) или колдуна, «знавшегося с чертями», — в случае смерти хозяина служившие ему черти радуются (Т 78).

В рассказах носителей традиций из воспоминаний их детства прослеживается антропоморфный образ вихря, который живёт на вершине горы, куда относит пойманных людей (ср. многочисленные русские народные повествования о ветре или ветрах, живущих на вершине гор, прикованных цепями к скалам и т. п.), см. Т 79.

Представления о вихре, закручивающем и поднимающем в воздух людей, нередко не только пересекаются с поверьями о с м е р ч е (рус.-старообр. *рукав, труба* или из рум. *tornadă*), но и смешиваются с поверьями о р а д у г е (*рай-дуга*), которая опускает один край (*рукав*) в воду (в озеро Разин, в Дунай), выпивает её, «всасывает» с нее лодки, людей:

⁷⁴ См. в статье «Вихрь» (СД 1: 379–382).

То рай-дуга́, как труба. Этой вихорь, он, как труба, када идёт. И он на Разине, если поднйá, какого рыбáлка лодку, то саўсём разлетится. Это называется труба. Как вихрь, труба (Сарикей, 2006, КИО).

Это поверье рыбакоў. Они говорят, случается, что ни с того ни с сего над озером паявляется вроде какой-то трубы. В форме дуги, которая всасывает и в себя всё, что можно. В том числе и лодку ис рыбаками, ис снастями, и со всем может всосать и потом выбросить, кто знает где (Сарикей, 2006, СИФ).

У Журилофке говорюють: «Рукаў это» (Сарикей, 2006, КРФ).

*Торнада*⁷⁵ (Сарикей, 2006, АФ).

Известные всем славянам подобные рассказы о радуге, которая набирает, высасывает, «пьет» воду из озера, реки, моря (см. СД, ст. «Радуга» (СД 4: 387), фиксируются в разных старообрядческих селах румынской Добруджи (Т 80), в том числе и тех, которые расположены далеко от водоемов (Т 81). Записаны и поверья о «рогах» радуги, на которых она якобы может поднять вверх человека (Т 82).

Немало поверий и обычаев связано с появлением дождя и предотвращением засухи. Многие из них в настоящее время имеют церковное оформление, в частности обычай устраивать молебен с выходом в поле при отсутствии дождя; о связи обряда с народным календарем см. I.VIII. Иные окказиональные действия, относящиеся к плювиальной магии, у старообрядцев Добруджи фиксируются редко, главным образом в селах, расположенных на Дунае (Каркалиу, Гиндэрештъ, Свистовка). Один из таких магических ритуалов связан с поверьем о том, что появление в селе наложившего на себя руки человека (самоубийцы) вызывает засуху и сильный ветер (Т 83), ср. также:

*Говорили, шо дожжя́ не будет долго. У нас тутá вот у соседки повесился хлопец, молодой*⁷⁶ (Свистовка, АПЖ).

В подобных случаях предпринимались ритуально-магические действия, редкие для старообрядцев Добруджи, но имеющие параллели у восточных славян⁷⁷. Так, в придунайском селе Каркалиу (район Брэилы)

⁷⁵ Рум. *tornadă* — торнадо (тропический вихрь, ураган); смерч.

⁷⁶ Имеется в виду долгое отсутствие дождя в период, на который пришлось наше обследование села Свистовка.

⁷⁷ Подробнее см. (СД 2: 275). У русских известны свидетельства о выкапывании из могилы на кладбище и захоронении в лесу покойного — опойцы, убитого или утонувшего (Пензенская губ., XIX в.); об эксгумации на кладбище трупа пьяницы и выбрасывании его в реку или пруд, поскольку считалось, что после смерти пьяницу мучает нестерпимая жажда и он выпивает всю влагу вокруг (Саратовская губ., начало XX в.). См. об этом: (Зеленин 1991; Островский 2002: 146–147).

при длительном отсутствии дождя сельского самоубийцу выкапывали из земли и пускали по воде, в реку:

Наперёд старые люди так делали, если повесится, да привяжут яго да закопают, тута ў нас у кладбище, а дождей не бывает и год, и... не дают. Укапывают яго да ўтаскывают. Ўтаскывают, чтоб дождь пошёл. Раньше. Старинные люди. [А куда «утаскивают»?] Ўтаскывают и кидают яго по Дунаю, нехай плывёт, куда яго Бог пошлёт (Каркалиу, МАЗ).

В селе Гиндэрешть полагают, что особенно опасны те покойники, которых перевезли через реку, что в общеславянском контексте имеет различные параллели в запретах переправлять через реку покойных, тем более умерших неестественной смертью: полагают, что вместе с ними смерть как мифологический персонаж преодолевает водную преграду, см. (СД 4: 11–13). У старообрядцев Добруджи считается, что таким образом в село переносится бездождие, засуха (Т 84).

Для вызывания дождя следовало убить (и закопать) змею, лягушку (с. Сарикёй) — соответствующие архаические поверья известны у восточных славян (см. статью «Дождь», СД 2: 109):

Змею если убьёшь, надо закопать её, чтоб пошёл дождь. А если не закопаешь, не пойдёт дождь. Это хотя бы и убила, а не закопала, это уж не бует пользы. Надо закопать. (Сарикёй, 2006, УММ).

Лягушку када убьют, да дойжик пойдёт. Дети так говорили (Сарикёй, 2006, КРФ).

Мотив символических ключей, «открывающих» путь дождю, прослеживается в старообрядческих представлениях о солнце во время дождя (с. Черкесская Слава), см. Т 85.

В представлениях о животном мире выделяются п т и ц ы, в большей степени — кукушка и аист; из диких зверей — з м е и, тогда как другие дикие животные довольно редко отмечаются старообрядцами Добруджи. Народные представления, связанные с аистом, отражают общеславянские мифологические сюжеты, в частности следы легенды о превращении аиста из человека. Аист (*бу́сла*, *буслáк*) в представлениях русских в Румынии весьма активен и мстителен:

Буслиное не можешь разорять. Если разоришь буслиное гнездо, хату запалить. Жаріну⁷⁸ принесёт и запалить (Журиловка — Сарикёй, 2006, АУН). См. также Т 86.

⁷⁸ Жаріна — ‘уголь’ (старообр. Рум.).

Поверье о пожаре как наказании за нанесение вреда аисту, по исследованиям А. В. Гуры, распространено у белорусов, украинцев и поляков, встречается оно и у румын (Гура 1997: 163).

Кукушка повсеместно в поверьях старообрядцев — существо, нарушавшее конфессиональные запреты, за что и была наказана Богом: вила гнездо на Благовещение, т. е. работала в праздник, см. Т 87; Т 88. Этот мотив широко известен у русских (СД 1: 187). Тема наказания кукушки Богом, связанная с изменением голоса после определенных праздников, фиксируется в селах устья Дуная:

Говорють, что будто бы как она гнездо вила сама наперед праздник большой, и Господь это так дал, чтоб она хрипата была. Она же тока кукует же до Петра. От Петра до Великого дня — тада уже гата⁷⁹, она хрипата (Свистовка, МОД).

Мотив прекращения кукования кукушкой именно на Петров день распространен, по мнению А. В. Гуры, во всех восточнославянских регионах, известен он также южным славянам и лишь отчасти — западным (в восточной Польше), подробнее см. (Гура 1997: 687–688).

В некоторых селах наряду с традиционным сюжетом о наказании кукушки за несоблюдение календарного запрета сохраняются традиционные приметы о приобретении денег, сходные известным в Полесье и в других славянских регионах (в Польше, Словении, Словакии, ст. статью «Деньги» в словаре «Славянские древности» (СД 2: 58). Особенно распространены такие поверья в южных областях России, на Украине, в Белоруссии, Польше и у южных славян, см., например (Гура 1997: 702). Староверы румынской Добруджи полагают, что если при первом куковании кукушки имеешь с собой деньги, то будешь богат весь год (Т 89), и наоборот, если не имеешь их при себе в этот момент, будешь беден (Т 90).

Приметы, связываемые с первой прилетевшей птицей, могут относиться также и к аисту, и к любой птице вообще, соответственно, реализуется семантика «первого» как значимого, основополагающего в году; например, в Каркалиу:

Про первую птицу было так: если ты увидишь, что лягать, то будешь увесь год лягать, не будешь сидеть на одном месте. Если увидала первый раз буслака, шо он стоит, то будешь де-то при одном месте стоять, лягать уже ни будешь (ККЛ).

Это хто что мечтал. Если девушка увидеть, она мечтает, значить, она замуж выйдеть, если полетела птица. А если стоит, то, значить, не выйдеть (КМП).

⁷⁹ Рум. *gata* ‘достаточно, довольно, конец’.

Она будеть дома сидеть (ККЛ).

А другие чаво другое мечтали, на заработки, на другое, разное мечтали. (КМП).

Первый аист чаще всего в приметах и любовных гаданиях — символ одного из пары влюбленных: загадывающий о будущем при виде одного или пары аистов отождествляет себя с этой птицей (Т 91).

Змеям, по поверьям, осенью на праздник *Здвиженне* (тогда они «сдвигаются»)⁸⁰, т. е. на Воздвижение Честного Креста, предписано на зиму уходить в землю, что имеет аналогии во многих славянских регионах, в том числе и у русских Воронежской и Смоленской губерний, подробнее см. (Гура 1997: 337). Так, в с. Каркалии объясняют:

[Как говорили, сегодня (беседа происходила как раз в этот праздник — 27.09) все змеи куда-то собираются?] *Ну, змеям, значить, оне да этого дня свободные, лазюють повсюду, а сейчас оне уже прятаются под зем. Заходят у зямлю, эта уже для зимы. Или сказать: так им благословлено. Идут у зем аж до весны* (КМП). [Почему именно сегодня?] *Здвйжэнне* (ОСП). *Так назначено* (КМП).

В представлениях старообрядцев змея, укусившая человека, считается «согрешившей», ее земля не принимает (Т 92).

Многие перемещения животных и птиц в пространстве старообрядцы связывают с праздниками народного календаря: змеи «переплавляются» с одного берега Дуная на другой в праздник Преполовления Господня (*Пераплавлэние*), аисты собираются в стаю и улетают на зимовку в ночь под Успение и т. д., см. Т 48.

ХII. В заключение раздела об архаических элементах в языковой и фольклорной традиции старообрядцев Добруджи уделим внимание многочисленным нарративам, посвященным загадочным **локусам** и якобы существующим там **артефактам** (например, корабль Ноя, якорь и др.). Реальные локусы связываются с духовными стихами и их пересказами, с этимологическими легендами об окружающем ландшафте и остатках крепостей, древних руин и греко-римских развалин. Мифологическая трактовка лежит в основе народных представлений о находящихся вокруг горах, холмах, пещерах, а особенно — о водном пространстве вблизи поселений старообрядцев: о Дунае и его рукавах, об озере Разим и островах, см. также (Плотникова 2011: 88–109). С одной стороны, важной особен-

⁸⁰ О специфике механизма этимологической магии и связанных с ней народных представлений о календаре см. (Толстой, Толстая 1988).

ностью рассматриваемых мифологических рассказов и быличек является их тесная связь с религиозной составляющей народных представлений об окружающем мире: о противостоянии добра и зла, о вере и неверии, о святых-защитниках (прежде всего — о святом Георгии). Вместе с тем последовательно отражаются и общеславянские архаические представления о необратимой силе проклятия, чудесах в дни важных «годовых» (календарных) праздников, о летающих мифологических персонажах и людях со сверхъестественными способностями, оставляющих те или иные следы на камнях, стенах скалах, рельефе окружающей старообрядцев местности.

Ключевыми в таких рассказах становятся слова-символы, продуцирующие текст, насыщенный различными образами народной мифологии, к которым относится летающий змей; колдун, овладевший бывшей крепостью; ведьма *Вавилчиха*, восседающая на престоле (камне в остатках крепости *Долошман*) и т. д. Практически всегда при беседе с жителями из различных русских сел Добруджи можно услышать легенды, рассказы и даже духовные стихи в пересказе или в песенном исполнении в ответ на вопросы: «Что рассказывали ли про змея, который поедал всех людей (вариант: летал в окрестностях)?»; «Что говорят про следы на камне в крепости Энисала?»; «Что вы слышали про якорь в горах?» и под.

В старообрядческих селах Добруджи в Румынии до сих пор хорошо сохраняется духовный стих о «Егории и змии» — так называемый «малый стих», в котором повествуется о победе св. Егория (Георгия) над змеем, который в далекие времена прилетал в некое царство и пожирал людей до тех пор, пока очередь не дошла до царской дочери *Анны* (это имя фигурирует во всех версиях стиха у липован), спасенной святым от змея. Рассматриваемый духовный стих в разных вариантах исполняется старообрядцами Румынии во время Великого поста как один из очень немногих, которые можно «петь» в эти дни. Интересным фактом становятся полевые свидетельства о том, как он преобразуется в топонимическую легенду о местности, где проживают «липоване», главным персонажем повествований и поверий становится сам змей летающий, персонаж местной — и шире славянской — народной мифологии, см. (СД 2: 330–332). Варианты духовного стиха, известного как стих о св. Егории и царевне (о змии), многочисленны и разнообразны в разных селах (см., например, Т 99)⁸¹. Сами исполнители называют его «песня», «стих» (все

⁸¹ Аналогичные тексты с мотивом змеборчества и характерными для сюжета фрагментами (обращение Анны, опоясывание побежденного змея, обещание царем награды спасителю, наказ св. Георгия строить церкви) были записаны А. А. Пригариным в селе Мирном (Карячка), расположенном с другой стороны Дуная — на ук-

сёла), а также «стишок» и поясняют, что «так поют его люди, а в церкви его по-другому поют» (Сарикёй), указывая таким образом на отличия между устной и книжной версией стиха. В книжных версиях легенды именно христианское вероисповедание царевны в противовес языческой вере ее окружения является основой сюжета духовного стиха. Устное исполнение стиха, как правило, фрагментарно, с уточнениями «дальше я не помню», «здесь забыла» и стремлением пересказать части стиха или даже весь стих без пения, «своими словами».

Именно прозаические версии духовного стиха подтолкнули нас при полевом обследовании сел задать вопросы: «А где летал змей?», «А когда это было?» и под. Выяснилось, что всё описываемое действие переносится в сознании старообрядцев из библейского топоса в топос проживания исполнителей и пересказчиков текста. При этом в разных селах мотивирующей основой для такого перенесения служат представления об остатках крепости Энисала, иногда называемой замком, неподалеку от Сарикёя. Как правило, рассказывают, что все события духовного стиха (или его сюжета в пересказе) происходили в этой крепости-замке на горе, поскольку именно там якобы жил царь, оттуда отдавали царевну Анну «на съедение» змею, который обитал в море неподалеку (на острове Попина, в пещере, в яме, в воде и т. д.), и там же появился св. Георгий на коне:

...лятал на Эликрее змей, был тутытка (Сарикёй, 2008, ЕАС);

Попина называется, и до тэй горы лятал. Тута море была. И он тама появлялся. И проводили: нынче одного, заўтра другого, кончал людей (Сарикёй, 2008, ФАФ);

Царь Эраклий, он говорят, жил тутытка. Када этый самый змей лятал, тут, говорит, усё этый царь Эраклий жил. Тута усё история пишет церковная за этого, за царя этого за это яё Эракля назвали. Тут жил царь, Эраклий назывался (Сарикёй, 2008, АГФ).

Как известно, в опубликованных версиях рассматриваемого духовного стиха говорится о «царстве Рахрынском, Рахлейском, Рахлинском» (Бессонов 1861: 507, 511, 514) [подробнее о соотношении «Арахлейского царства стиха» с библейскими источниками см., например, (Хлыбова 1994: 19)], что может служить одной из мотиваций связи событий с крепостью, называемой по-румынски *Heraclee, Heraclia* (расположенной в непосредственной близости от румынского села Энисала). О специфике пространства и времени как характеристиках самого жанра духовных стихов см. в статье С. Е. Никитиной: (СД 2: 160–161).

раинской части территории проживания липован, и опубликованы им в сборнике об этом селе (Липоване 2007: 118–199).

Поскольку крепость в сознании русских жителей Добруджи тесно связана с событиями, которые описываются в духовном стихе о св. Георгии и змее, то и вся местность вокруг ее остатков (Энисала, рум. *Enisala*) в представлениях староверов связывается с патронажем этого святого, например, нельзя появляться вблизи крепости дебоширам, пьяницам и т. п., см. Т 93.

События, описываемые в духовных стихах и прозаических его переказах, могут связываться и с иными местами проживания старообрядцев, как правило с теми, где сохраняются остатки крепостей и замков. Например, месторасположение мифического царства соотносится с другими каменными стенами, что подкрепляется и самим названием поселка *Sfântu Gheorghe* (рус. *Святой Георгий*), поскольку по сюжету стиха именно св. Георгий побеждает змея и освобождает царевну Анну:

Как мама говорила, что там у Сфынтул Георгий, где море, там и были при её памяти еще стены каменные, как был дом царского... (Свистовка — Сулина, АКВ).

Рассказывают и об остатках замка, крепости, царского двора, в которые наведывался змей с моря, расположенные якобы недалеко от старообрядческого села Журиловка, что может быть связано как с крепостью Энисала, так и с иными крепостными руинами, более близкими к Журиловке (например, рум. *Capul Doloșman* ‘мыс Долошман’ — скалистый мыс, включающий остатки греко-римской крепости). Часто об этом упоминают жители других сел староверов в Добрудже:

Он деь там, у тым, Разин, Разин, то есь тые там стены, де царёва това. На Журилбўке, деь там, у море (Свистовка, ЛАК).

Отметим, однако, что жители Журиловки, расположенной недалеко от Сарикёя (и соответственно — Энисалы), твердо настаивают на том, что указанные в стихе события происходили «в Ераклёе», расположенной в Энисале (Т 94).

Про крепость же *Долошман* (или *Долошма*) в Журиловке можно услышать былички, повествующие о месте сбора нечистой силы, людей со сверхъестественными способностями, т. е. близкие тем, которые бытуют в самых разных славянских регионах. Подтверждением достоверности мифологического рассказа в данном случае служит камень особой формы — в виде трона, престола среди руин крепости:

...по разговору старых, был там какой-то... Вавилчин престол был. Вавилчиха была веьма большая. Летала на тую скалу на Долошме. И как называли — там камень какой-то — это Вавилчин престол. А это было, это не было...

Она была, Ваві́лчиха, эта самая ведьма, что звали её. Вроде бы она летала на тот престол, на тот камень, где-то там на скале на самой, на До-лошме, и так звали — Вавилчин престол. Обруши́лся. Он уже обруши́лся. Ведьма большая была. Но только она была, тая ведьма, уже летала. Старух много звали ведьмами, но теи были как домашние, а эта же летала. Ваві́л — отец чи дед, кто там был. Так её прозвали — Ваві́лчиха. [Других ведьм созывала?] Сама она там летала — на чем она летала: на венику, на метле, на коври — не знаю, но летала. Про её это всё, а больше ни про кого это не рассказывали! Та ведьма сделала, та ведьма — не знаю чего, две ведьмы встретились, одна другую напугала, а эта летала. Была особая, что-то такое (Журиловка, 2012, СМЛ).

Большой комплекс поверий связан с некими следами, оставленными на камнях и руинах крепостей. След на камне, сохранившийся как знак какого-либо божества или мифологического персонажа, — весьма распространенный мифологический концепт в различных славянских и неславянских регионах (подробнее см. СД 5: 39–42). Считается, что в Эни-сале это могли быть следы самого змея, который прилетал за девушкой. Встречается версия легенды, по которой змей якобы был в услужении у колдуна, стерег крепость и расправлялся со всеми неожиданными ее посетителями (Т 95). Иногда углубления в камне рассматриваются как следы царя, желавшего спасти свою дочь от змея:

Там как пещера была. И он как устал, как упёрся. Как у глину у́стрял, сделала́ся как холодец. Не мог перевернуть, и так выбился. [Это кто встал и уперся?] Царь хотел перевернуть гору́. [Там и остался царь?] Так и остал-ся тама. Он той, сделал как портрет один (Сарикей, 2008, ФАФ).

Довольно частый вариант объяснения знаков — это следы ног или плеч богатыря, который пришел на помощь украденной *ворожеем* девушке (либо ребенку, которого после неосторожно брошенного проклятия матери унесла в подвалы крепости нечистая сила). Девушка могла выходить из крепости лишь раз в году — во время праздника святой Пасхи — Воскресения Христова: *Когда впервые в полночь начинали петь «Христос воскресе», и девушка выходила, звала, просила о помощи: «Люди добрые, помогите, помогите!»* (Сарикей, 2006, СИФ). Многие, по словам рассказчика, пробовали туда добраться и разобраться со злодеем, но у них ничего не получалось — «всё заколдовано было»; при этом подчеркивается происхождение таких рыцарей-богатырей от казаков-некрасовцев (Т 96).

Нередко собеседники расходятся в мнениях о том, какому именно мифологическому персонажу принадлежат следы в крепости — богатырю или самому змею:

Говорят, что змей лятал, поедал людей. Не дуже я за это [знаю] (АГФ). [Откуда прилетал?] На Эриклее, говорят, жил, тутытка (АГФ). Ама⁸² не тут он жил! Говорили, дожидали ис плавня, под Эриклею сюды. Тут дожидали, которых говорить, на смерть давали яму. И там, я ходил у тую пещеру, заглядáл, праўда, что есть как, как усё одно място, где он подкладал плечи, хотел перакинуть яё, и так, или выдолбал кто там эты семны⁸³ и где он подлегал под яё и хотел... (НФФ). [А кто «подлегал»?] Змей (АГФ). Не змей, а один большой борец, сила такая, которая не можно инкипуит⁸⁴, что за человек был ета. А это, где уже змея убивали, уже тут показывают, как Георгий, этый кипурь⁸⁵. Тутытка яво уничтожили яво, этого змея. Ну эта тысячами лет. Дечь⁸⁶ тут, как рассказывают, тут была моря, окиян, тольки это тут, как оне говорят, была эта Эриклея, как одна для пароходбóу, которые приезжали суды. Эта тьма лет перавернулась, так, что мы слышали. [И этот борец хотел спасти всех?] Да, да. [Как рассказывали?] Говорили, что он яё [скалу] хотел подлечь и показать людям, что он может приподнять... А это булó, а не булó, а я ходил, глядел, она и сейчас, не знаю, може она и сейчас там. Мы ходили да Эриклеи и глядели, где той самый большой подвал. И подлягнул, выбитая под чало-века, тут умерá⁸⁷, плечи, усё, усё (Сарикей, 2008, НФФ).

Водное пространство представляется как локус обитания змея. Обитающий в море змей, по словам собеседников, прилетал к крепости-замку, чтобы забрать очередную жертву:

Он из моря уплывал. Уплывал суды, кажнова дня по однога человека и съедал. [К Хераклею выплывал?] Да. [К царским дворам?] Не, на низу́. [А внизу тоже люди были?] Да. Там же была, царство там была, чи что, село... Оне веровали змею этому. Не веровали Богу, змею веровали. И вот как рядка: «Кому? Идтия, хоть чтоб змей ел». Это как яму дара, чи чаво <...> змею тому. [Они к берегу выходили?] К берегу, да. И он, как рано, той, так по однём фатáл. Приходили туды, и, кому достаётся итить, иди! Тольке что Пресвятой Георгий ды спас эту Анну, царёву дочку (Журиловка — Сарикей, 2008, АУН).

Острова Попина, рус. старообр. Попин, и Попинец (крошечный островок рядом с Попиной) считались местами постоянного обитания змея. Оттуда змей навевывался каждое утро в замок, в результате чего на дне

⁸² Ама 'но'.

⁸³ Рум. *setn* 'знак'.

⁸⁴ От рум. а *inchipui* 'представить себе, вообразить'.

⁸⁵ От рум. *chip* 'образ, облик'.

⁸⁶ Рум. *deci* 'значит; таким образом'.

⁸⁷ Рум. *imăr* 'плечо'.

озера, бывшего раньше морем, осталась «дорога» по направлению к крепости, твердый участок дна, который нельзя пробить кольями при установке сетей. Считается также, что именно в этом месте змей *ещё законанный ляжить* и наступят «последние времена», когда он воскреснет:

<...> за этого за змея говорю́ть: говори́ли, ну, он, змей, тутытка у́сё ляжить, как тутытка, есть, говорит, такие места, что есть говорит, не можешь пробить, как усё одно яво кожу! Не забьют кольца, где даже... (АГФ). Дорога есть от Эраклии аж да Попина, такая шуша́ва⁸⁸. Ис ширины маить у воде вот так, как наш двор. Там избоку мягко, тут мягко, тут шушава, шушава, комплет⁸⁹ сделана шушава. От Эраклии идёть на Попину (НФФ). [Почему это так?] Это змей тамытка, змей вроде остался, да не можуть яво кожу пробить (АГФ). [В воде?] Да. Говорю́ть, у последнее время он воскреснет. Так. А будет дело, не будет дело... (АГФ). [Так он в воде лежит, поэтому не могут пробить дно?] Так говорят (АГФ). А Бог яво знает — шушава, просто шушава, асфалт. И местность узкая. Мы же рыбалили и ўсегда мату́ну⁹⁰ када тянешь — попал тамытка, уже не можно лодку состанавить, чтобы она не сбегла, раз некуда забить. Надо съезжать метро́у десять или пятнадцать. А тут не забьёшь. И это держит от самого Эраклии аж на Попинёц [Попинец — это тоже так название острова?] Да, Попин и Попинец. Там он так есть: Попин — один большой, а тутытка ма́ленька така (Сарикёй, 2008, НФФ).

Мифологема Дуная отражает путь отхода змея из пространства человека. Достаточно много поверий и легенд о силе и могуществе летающего змея, который ранее «летал по всей земле», царствовал «на всем земном шаре» (Каркалиу, 2007). Про силу змея, летающего от села к селу, рассказывали, что шум от его хода был похож на движение самолета по воздуху (Т 97).

В старообрядческих селах, расположенных в устье Дуная, встречаются этиологические легенды и поверья о происхождении дунайских рукавов и каналов как о следах змея, которого преследовал и гнал св. Георгий. Чаще всего они связаны с самым извилистым рукавом (*brațul Sf. Gheorghe* ‘канал св. Георгия’), в устье которого находится румынское село Сфынтул Георгий (Святой Георгий), населенное также и выходцами с Украины. По одним версиям рассказов местных жителей, крутые извилины Дуная свидетельствуют о том, что именно в этом месте гонимый святым змей извивался — «разворачивался», «вертелся», «крутился» и т. п.:

⁸⁸ *Шушава* ‘шоссе, асфальтовая дорога’.

⁸⁹ Рум. *complet* ‘совершенно, полностью’.

⁹⁰ *Матуна* — местный вид рыболовной сети.

Село, село, Святой Георгий. И там, де он ворочался, де он лез, там прямо ерик⁹¹ остался. Там ерик, оны говорят: вот змей сделал этый ерик (Сулина, ЯАГ).

Он, када летел, чё гърят «Сфынтул Георгий»? Так во Дунай, от Тульчи када уезжаешь, у Сфынтул Георгий, это змей ишёл, и за йим гнал Георгий Победоносец, и он так канал рыл, летел это, и он его тада заколол. Так наши батьки говорили. [Змей с моря приходил?] Он уходил из моря де фапт⁹², и када Георгий Победоносец, када пришёл его губить, и он тада утикал тэй силы и делал такие виткёжи, сделал прямо как Дунай, гърит: «Сфынтул Георгий». Так и пишется: «Сфынтул Георгий». И он када здесь был, этый делал Дунай, и за это он вилюшками, заковыльскы Дунай сделал-си — Сфынтул Георгий (Свистовка, ЛАК).

По другим толкованиям, широкий разлив Дуная на месте впадения его в море показывает, как змей раскрывает пасть и захватывает морскую воду:

Там есть такая обширная, где Дунай упадает у море. У нас тутытка узкое упадает, а тамытка — вот так [показывает, широко раздвигая руки]. Как змей пожирает усю воду из Дуная. Вот так, так — широкая (Свистовка — Сулина, ПДС).

Стрелка, на стрелке тамытка. Бо море пожирает, усё, и это, говорить, так: тамытка змей ходил када-то (там же, АС).

Часто легенда приписывает змею рытье канала, сооружение туннеля, который впоследствии был залит водами Дуная:

То это Сфынтул Георгий, тутытка, за Сулином. Так говорили, что вот, гърит, и там был змей. И там, гърит, был змей (САС). Он у море уходил, и сделал дорогу... (ААГ). Забор идёт, и там Дунай посделан. И тада змей, када пролез, так люди говорили: вот змей пролез и сделал эту дорогу (САС). [А что вы слышали?] Да усё это. Змей, откыда вуон? И жил у море. Как он ехал там ещё по мори и сделал дорогу. После начала вода, как тикётся, сделать усё больше, больше, сделался туннель (Свистовка, ААГ).

Само явление конкретизации и соотнесения с реальным пространством событий, описываемых в духовных стихах, во многом обусловлено их предполагаемым историческим подтекстом. Поэтому о времени якобы происходивших событий рассказчики говорят, что «это было очень давно», например:

⁹¹ *Ерик* 'канал'.

⁹² Ср. рум. *în fapt* 'фактически'.

Там был палат⁹³ у моря, там гърят, есть видные стены, ещё стены были, есь его, как тое время було. Сколько годоў тому? Сейчас две тыщи уже восемьсот от Христова рождения, а он уже, той палат, был. Был змей тада, тое время (Свистовка, ЛАК).

О легендарных событиях, описываемых в духовных стихах, нередко судят по каким-либо видимым артефактам прошлого, и это явление характерно для разных сюжетов, которые можно спроецировать в современность. Например, события стиха «О потопе» (сокращенная версия этого духовного стиха записана от жительницы родом из села Свистовка, см. Т 100) точно так же локализируются на сегодняшней территории проживания староверов в Добрудже⁹⁴. Рядом находится море, а в горах время от времени люди наталкиваются на старинные якоря; эти реальные (или мнимые) находки служат подтверждением происходивших в незапамятные времена событий.

Свидетельствами достоверности описываемых в стихе событий были, по словам местных старожилов, старинный корабль неподалеку от села Периправа в устье Дуная, якорь, найденный в горах около Мэчина, якорь — на холме у села Махмудия в устье Дуная или на высокой горе между Бабадагом и Тулчей и т. д. Местные жители помнят подобные рассказы из своего детства:

Это коло Периправы. Говорили, что там, как лес, лес у нас. Из лесу ўходишь у сило, у Периправу, тамытка песок нагарнуты, много его... Там корабль. Как вода была, наводёние, и там на корабль стал, вода сошла, и он остался там, песком примыло его, прикрыло, и он там остался. Ну, ходили раньше, раньше, ещё сколько лет назад тому, ходили там, хто знал, и утягывали хто что, кому что надо (Свистовка — Сулина, ПДС). См. также Т 98.

Характерный диалог о поиске якоря жителями из села Журиловка:

[Про якорь слышали?] Ну, якорь, знаете, где-то вот от Бабадагу к Тульче туды есть одна гора. И там это самый, Ноева якорь, но его тоже... мальчиком работали, знаете, как интересно: полезли на тую гору. Облазили тую гору! Холод такой. Полазили, полазили, да и слезли — не нашли никакого якоря. А как предполагали — на той вроде горке. И гора высокенькая такая. [А откуда там якорь, что говорили?] Усё как Ноя, усё про Ноя, там был. Ноя приставал вроде тамытка, и вот якорь остался. Пароход погнал

⁹³ Рум. *palát* ‘дворец’.

⁹⁴ Подобные примеры локализации потопа и ковчега в местности, где проживают рассказчики, встречаются в самых разных регионах, например на территории Тамбовщины (гора Стружок), в Болгарии (Пиринские горы) и др., см. (НБ: 279).

[смеется]. Были мальчишками — полезли! Как не поищукаешь? Якорь, только один, он существует там, уже только кольцо осталось вроде бы. А нема ни кольца, ничего не нашли. [Гора от Бабадага к Тулче?] Их две горки. В Добрудже они самые высокие, знаете? И там такое пространство, знаете, что от тех горок так идёт аж к одному озеру, и вроде мог он подъехать там. Всё-таки предполагали старые люди, что вроде бы тут бы можно было (Журиловка, 2012, СМЛ).

1.3. Языковые и культурные заимствования старообрядцев Добруджи в Румынии

В ходе работы со старообрядцами были собраны многочисленные диалектные тексты, раскрывающие особенности традиционной народной духовной культуры. Это по большей части материал воспоминаний о том, что и как было раньше (какие праздники и как устраивались; какие были известны представления, касающиеся так называемой низшей мифологии, и т. д.). Задаваемые вопросы побуждали рассказчика перейти на язык своих родителей, поэтому в случае таких бесед следовало бы ожидать наименьшей степени интерференции с румынским языком. Тем не менее такая интерференция присутствует, и в настоящей главе будут представлены наблюдения над тем, как функционирует русская терминологическая лексика народной культуры старообрядцев.

Комментируя язык сельских жителей русской деревни в Румынии, не всегда изучавших румынский язык в школе, уместно говорить о билингвизме, связанном с диглоссией. Социолингвистическая ситуация здесь обнаруживает сходство с другими типами существования русского языка старообрядцев в иноязычном окружении, ср., например, русские говоры староверов в польском окружении (Гжибовский, Глушковский 2008: 204–206)¹. Русский язык в селах старообрядцев румынской Добруджи используется прежде всего старшим поколением, а также средним — в отдельных сферах языковой коммуникации (в рассказах о старинных обычаях, обрядах, народных представлениях о религии, природе, сельском быте, хозяйстве и т. п.); младшее поколение говорит «по-липовански» главным образом лишь в семье и с соседями. Билингвизм, который, как принято считать, распространяется на все сферы языковой коммуникации носителей разных языков, отличает только речевое поведение городских жителей, как правило, с высшим образованием.

Сами старообрядцы Добруджи в Румынии характеризуют свой язык как «липованский», реже — «русский липованский» (ср. румынский этноним *ruși-lipoveni* ‘русские липоване’), обращая внимание на многочисленные заимствования, пополнившие лексику в течение трех столетий. При этом влияние современного русского литературного языка через средства массовой коммуникации в настоящее время (радио, телевидение России и т. д.) остается малозначительным:

¹ Авторы статьи о старообрядцах в Польше пишут: «У большинства старообрядцев билингвизм связан с диглоссией. В соседских контактах, в разговорах на темы повседневной жизни, религии и обычаев они говорят на местном говоре, а в официальных ситуациях, на работе или с польскоязычными знакомыми употребляют польский язык» (Гжибовский, Глушковский 2008: 206).

Мы же уже попутанные, у нас и турецкие, и рамынские слова поймали. Уже мы не знаем чисто по-русски (Журиловка, 2006)².

Идём чуть за русским за современным и чуть за рамынским современным, и за тем, и за тем идём (Каркалиу, 2007).

Образованные жители русских сел отмечают современные процессы постепенной румынизации русского языка в Добрудже:

Но вы видите процесс у языке. Запас слоў скудный стал. Им [старообрядцам Добруджи] быстрее уже говорить по-рамынски, чем по-русски. Потому что запас слоў, школы нет... (Каркалиу, 2007).

Нередко румынский язык воспринимается как городской, «научный» (или используется для выражения мысли более изысканным способом). Так, старообрядцы, переселившиеся в молодости из деревни в город, желая дать оценку своим обычаям с позиции стороннего наблюдателя, употребляют румынские слова и обороты. Например, описывая ситуацию «двойного» колядования в Сулине (в соответствии с румынскими обычаями и «по-липовански»), говорят: *У нас это делают и не стил векъ, и не стил ноу*³ [У нас это делают и по старому, и по новому стилю] (Периправа — Сулина, 2008). Разумеется, «по новому стилю» в данном случае означает «по-румынски». Зачастую подобные обороты вставляются в рассказы о тех народных обычаях, которые всё более обретают универсальный характер, например в повествование о перемене статуса женщины после венчания: *Уже зашла она на ръндул фемёйе*⁴ [Уже приобрела статус замужней женщины (букв.: вошла в круг женщин)] (Периправа — Сулина, 2008).

При калькировании румынских фразеологических оборотов говорящий не замечает искажения смысла в русском языке (если это происходит). Так, выражение *позвонить по телефону* передается только по-румынски: *Тетке Марфы дала телефон*⁵, *говóрю*: «*Приходи к нам на кумпанію, большую*» (Каркалиу, 2007). Кальки с румынского, употребляемые жителями старообрядческих сел, могут включать именно румынскую форму слова из-за незнания точного русского эквивалента: например, о высшем образовании молодежи часто можно слышать ставшее устойчивым

² По поводу передачи текстов см. ссылку 7 на с. 37, т. е. в настоящей монографии передаются только те особенности произношения старообрядцев румынской Добруджи, которые отличаются от нормы современного русского литературного языка. Подробнее о наиболее ярких чертах сохраняющегося диалекта старообрядцев Румынии см. (Касаткин 2006: 282–288).

³ Рум. *pe stil vechi / nou* ‘по старому / новому стилю’.

⁴ Рум. *rînd* ‘ряд’; *feméie* ‘женщина’.

⁵ Рум. *a da un telefon* ‘позвонить по телефону’.

выражение **сделать факультет* ‘получить высшее образование’: *факултáте поподéлали*⁶ [т. е. (многие) «завершили факультеты»] (Мила 23 — Сулина, 2008).

Широко используются румынские слова в функции вводных слов в предложении, даже если в языке-источнике они таковыми не являются: *mai* ‘больше’, *gáta* ‘готово, достаточно’, *aşá* ‘так’. Нередко можно услышать такие слова как повторяющиеся после каждого высказывания, т. е. явно избыточные, но характеризующие речь жителей русского анклава в Румынии. Собственно вводные румынские слова также присутствуют в «русском липованском»: *decí* ‘значит’, *adică* ‘стало быть’. Для уточнения и подтверждения «достоверности» высказывания употребляются румынские наречия *exáct* ‘точно’, *chiár* ‘именно, как раз’: *И это къяр бабушка говорила* (Периправа — Сулина, 2008).

При полевом опросе старообрядцев румынской Добруджи часто наблюдалось употребление дублетов — и русских, и румынских лексем (иногда — синтагм) в одной фразе, например: *И он, трен, той поезд, переехал его* (Свистовка, 2008); *а ещё какая, скажем, виришóра, двоюродная сестра моя какая* (Периправа — Сулина, 2008); *одну кáмеру приготовили, комнату* (Периправа — Сулина, 2008); *а то уже не пуцаешь на двор, не мочишь, нимик, ничто* (Свистовка, 2008); *разный цвет, колорат разный, разный, переразный* (Каркалиу, 2007); *а как возьмёшь с ведра, уже початая вода — ну мёрдже, не пойдёт* (Мила 23 — Сулина, 2008). Рассказчик как бы сам себя страхует, дважды повторяя сказанное, но на разных языках (это бывает в ситуации общения, когда собеседник из России, а также и в случаях, когда оба — старообрядцы из Румынии).

Не исключено также, что использование эквивалентов на разных языках может свидетельствовать о сознательном разграничении в речи румынских и русских слов в отличие от некоторых давно вошедших в язык старообрядцев Добруджи, например *magár* ‘осел’ (балканский грецизм), *бáга* ‘виноградник’ (турцизм)⁷, *лумина* ‘свет; электричество’⁸ и других, которые осознаются как специфические особенности «липованского» языка.

Вместе с тем необходимо отметить и другой важный процесс в языке русских островных говоров Румынии: существительные с румынским корнем могут иметь русский суффикс, чаще всего уменьшительный: *пи-*

⁶ Ср. многозначность глагола в рум. *făce* ‘делать — сделать’ и ‘заниматься — заниматься, изучать — изучить’.

⁷ По всей видимости, из тур. *bağ* ‘виноград; сад’ (< перс. *bāğ* ‘сад’), ср. (Škaljić 1979: 111).

⁸ Рум. *lumină* ‘свет, освещение’.

шкóтик ‘печеньице’ (рум. *biscuit* ‘бисквит, печенье’) (Сулина, Свистовка и др.), *пýнзочка* ‘кусочек материи’ (рум. *pînză* ‘материя’) (Свистовка и др.); *оризúк* ‘рисик’ (рум. *orez* ‘рис’) (Свистовка и др.); ср. употребление подобных уменьшительно-ласкательных наименований в синтагмах и предложениях: *из бумбачкá пойсик* «поясок из хлопка» (рум. *bumbác* ‘хлопок’); *сверьху зьярчиком застелишь* «сверху газеткой накроешь» (зьярчик ‘газетка’, из рум. *ziar* ‘газета’); *кирбúточки клáдешь* «спички кладешь» (‘спичечки’ от рум. *chibrit* ‘спичка’) (Каркалиу).

Для диалекта старообрядцев Добруджи особенно характерно употребление видоизмененных глагольных заимствований из румынского. К румынским корням добавляются русские личные глагольные окончания:

Вот кого он урмаря́ить (из рум. *a urmări* ‘следить, внимательно наблюдать’, Сарикей, 2006);

(Не) *салва́ите* ‘не спасете’ (из рум. *a salvá* ‘спасать’, ‘избавлять’, Сарикей, 2008);

Ты мене салва́ла, скапáла из самого тартара большого (из рум. *a scápa* ‘освобождать, избавлять’, Периправа, 2008);

Возьмите, скимба́йте крест; скимба́ли крест (из рум. *a schimbá* ‘менять’, Свистовка, 2008);

Сваха молодую аранжа́ить [Сваха готовит невесту к свадьбе] (из рум. *a aranjá* ‘приводить в порядок’, Периправа, 2008) или: *Аранжа́ють бра́вень-ко* [гроб] (Журиловка, 2006);

Пришла, пыньди́ла [т. е. «караулила»], *когда корова будет отеля́ться* (из рум. *a pîndi* ‘караулить, стеречь’, Мила 23 — Сулина, 2008);

Да и потом ривиня́еца [выздоровливает] (Каркалиу, 2007) (от рум. *a reveni* ‘возвращаться’ или: *Дятёнок здо́рогнет и ривиня́еца* ‘выздоровливает’⁹, Каркалиу, 2007);

*Диспа́рила тая стена*¹⁰ (из рум. *a dispărea* ‘исчезать’, Сарикей, 2006).

Иногда добавляются и русские приставки, например:

Подиспару́лося, кругом нема [Понисчезало, кругом ничего нет] (Свистовка, 2008).

Можно заметить, что многие подобные образования частотны в разных селах именно от определенных румынских глаголов, как правило от наиболее употребляемых. При этом некоторые новообразования можно считать единичными, например: *Как не перемити́лося это брать* [Будто бы не позволялось это брать] (из рум. *a permite* ‘позволять, допускать’,

⁹ Слово заимствуется в значении ‘приходить в себя, выздоравливать’.

¹⁰ Речь идет о невидимой стене, которую якобы создает ведьма (вар.: нечистая сила), желая задержать или сбить с дороги путника.

Журиловка, 2012); *И он лиништіца* [замолкает, утихомиривается] (из рум. *a liniști* ‘успокаивать(ся)’, Мила 23 — Сулина, 2008).

Гораздо реже встречаются образования от румынских основ (или корней) прилагательных с добавлением русских суффиксов: *мука лүксовая* ‘высшего качества, великолепная’ (из рум. *lux* в том же значении, Свис-товка, 2008), *сігурный, сігурные* ‘уверенный’ (из рум. *sigur* в том же значении, Мила 23 — Сулина, 2008)¹¹.

На этом фоне закономерно и появление отдельных румынских заимствований в терминологической лексике народной культуры старообрядцев, несмотря на этноконфессиональную замкнутость русских анклавов в Румынии, сохраняющих свои обычаи, обряды и поверья. Наиболее открытой для лексических заимствований из румынского языка оказывается сфера свадебной и родинной обрядности по причине нередких в настоящее время браков между старообрядцами и румынами и, соответственно, дальнейшего воспитания детей родственниками как матери, так и отца (об обрядовых заимствованиях компонентов ритуала в современной свадьбе и других праздниках см. Плотникова 2008). Терминология духовной культуры претерпевает изменения прежде всего в городе и затем уже — под влиянием города — в селе: «Тут [в Сулине] говорюють *ботѣз*¹² по-рамынски, там у селе говорили *родіны*» (Периправа — Сулина, 2008). Временной аспект также акцентируется рассказчиками: «Как у нас [в Сулине] гърят *ботѣз*, а тада говоріли — *родіны*» (Периправа — Сулина, 2008). При этом значение термина в данном случае осознается носителями традиции как то же самое: ‘праздник по случаю крещения ребенка’¹³:

Вот как родины делаются, када похрестють дитѣнка. Ну, говоріли, родіны. Тут говорюють «ботѣз» по-рамынски, там у селе говорили «родіны». Ну, идуть самы, только женщины. И женщина, которая идѣть на родины, кладѣть там сахару, молоко, прах¹⁴, мыло там, костюмаш¹⁵ чи материалу.

¹¹ За рамками данной работы остается анализ многочисленных грамматических изменений в русском языке старообрядцев Румынии: согласование существительных среднего рода с прилагательными и указательными местоимениями не только в женском, но и в мужском роде (например, *Горе какая!*; <...> *солнце этот меняется*), утрата творительного падежа с заменой его на родительный (например, *водички наполняем* [бассейн]) и др.

¹² Рум. *botéz* ‘крестины’.

¹³ Ср. смешение обозначений крестин и родин в селах дельты Дуная на примере собственно русской терминологической лексики: *Хрѣсьбины празновалися, родіны как назывались* (Периправа — Сулина, 2008).

¹⁴ Ср. рум. *lapte-praf* ‘сухое молоко’, букв. ‘молочный порошок’.

¹⁵ Ср. в современном румынском: *costumaș nou nascut* ‘комплект одежды для новорожденного’, *costumaș pentru botez* ‘комплект одежды для крещения’ и т. п.

Раньше костюмаши не находились для маленьких, у нас тут [в селе] как бабушка, как мама была. А уже суды [в городе], как мы уже повышили замуж, тада почалися. Берёт матерьяту и вяжеть у один платочек. И каждая идёт ис вузником, ис платочком до родіхи, на родіны. Родиха делаеть стол, кладёт на стол, что она тамытка, что есть (Периправа — Сулина, ЕЕС).

Под влиянием румынского окружения появляется и иная лексика румынского происхождения в рассказах о родинной обрядности у старообрядцев дельты Дуная, которая находится на периферии по отношению к основным поселениям старообрядцев «материковой» части: *моша* ‘повивальная бабка’ (Свистовка, 2008); *наша* ‘крестная мать’, *наш* ‘крестный отец’ (Свистовка, 2008); *кадбур* ‘подарок’ (для повитухи) (Мила 23 — Сулина, 2008). Румынские заимствования встречаются и в терминологической лексике свадебной обрядности, причем также в первую очередь в населенных пунктах дельты Дуная: *нунташи* ‘званные гости’ (Свистовка, 2008); *домнишоара* ‘дружка (девушка)’ (Свистовка, 2008); *маса мари* ‘свадебный пир в первый день свадьбы’ (Периправа — Сулина, 2008); (*венчальная*) *нанашка*, (*венчальный*) *нанашул* (Махмудия, 2013) наряду с исконно русской свадебной терминологической лексикой: *девишник* ‘девичник, собрание девушек у невесты’, *околишина* ‘мальчишник, собрание парней околицы у жениха’, *перезва* ‘гости на свадьбе’ (букв.: ‘гости, которых зовут поочередно друг к другу родственники молодого и молодой’), *честь* (*показать, носить*) ‘предмет, свидетельствующий о девственности невесты до свадьбы’, *венчальные сваты* и др.

Начну с диалога, который показывает высокую степень контактности двух этносов, живой интерес к культуре друг друга, но вместе с тем и четкое осознание того, что признается «своим», а что — «чужим». Приводимая ниже беседа состоялась в селе Каркалиу (сентябрь 2007), одном из самых больших русских сел Добруджи в настоящее время. Село находится в 11 км от городка Мэчин и 33 км от ближайшего областного центра — города Брэила. В беседе помимо автора (задающего вопросы) участвовали местные жители разного возраста¹⁶. Обсуждалась тема окказиональных обрядовых действий, по необходимости предпринимаемых в случае засухи в селе. Следует отметить, что и у румын, и у русских там еще до недавнего времени сохранялись (а кое-где сохраняются и до сих пор) традиционные способы вызывания дождя: рум. *Paparuda* (обвитая зеленой девушка танцует, а хозяева обливают водой ее и сопровождающих)

¹⁶ Несколько присутствующих при беседе жительниц села не подавали реплик по обсуждаемой теме, но активно поддерживали говорящих.

и рум. *Caloian* (устраиваются похороны куклы с плачем и голошением, при этом нередко Калояна пускают по воде), см., например, (Muşlea, Bîrlea 1970: 366–373)¹⁷; в русских же селах Добруджи это, как правило, служение молебна.

[Вот вы сказали «Папаруду делаешь», да?] Ну, вот, значить, как у нас вот бездóжие, мы говорим: надо молебен служить. А у йих, у йих собираются много из села вот женщин и делают, называют «Папарúда». Это Коло-яну¹⁸ оне называют, когда этот у йих день, когда у нас бывает Преполо-вёние¹⁹. Да. И оне тады делают этого из материала как человека, и как будто бы он мёртвый. И тогда кладут его на такие носилки и нóсуют по нивях кругом. И какие там приговоры причитывают, как будто голо-суют за йим, плачут: «Колояну, Колояну» там называют. И тогда водой обливают друг друга, всех. И ты, и этот... Называют «Папаруда» (КМП). Обливают людей, гоняют, а потом обливают всех (ККЛ). [Это вам рассказал коллега, который отсюда?] Нет, из других сёл, я работала ис ними (КМП). [Из Добруджи?] Да, вот здесь, коло Мачину (КМП). Сёла рамын-ские делают (ОСП). Из Браила. А были у мяне коллеги там, тожеть в округе Браила сёлы. Но ў городе это не делают, это в сёлах (КМП). А вот было в детстве нашем <...> (Все оживленно шумят.) (ККЛ). [А что было в детстве?] Мы жили на рымынской магалé, ближе туда. И оне, детвора, и большие, и старые, и малые, когда дождя не было, наши ходили ис феругы-ми, молебены служили, куда-то на курган ходили служить, шобы дождь пришёл, бо засуха была большая. Оне делали папарúду. Вот делали такого, скажем, ребёнок не ребёнок, человек не человек, из тряпок. Подходящее, как она говорит, «Калояну». Ну, делали какого-то оне, как вроде человека делали из тряпок, да. И носили его на руках, двое на руках, без носилок. Да. А патом воду лили, хто на кого, хто кого, как вот детвора гуляется у снег когда-то, кидают снегу хто на кого. Так оне воду лили «Папаруда». И кричали: «Папаруда, Папаруда», там, какие приговоры делали, чтобы той. И вот когда-то, когда-то траплялося [случалось], може получалось, шо как раз в тот день или на другой день пойдёт дождь. И вот говорят: «Наша Папарúда старше вашего молебена» (ККЛ). Да, это споры были. (Все смеются.) (КМП). На июню папаруду дождь пошёл, а на наш молебен не пошёл дождь, значит, оне старше были. Кое-когда попадалось прóти-воположное. У нас дождь пошёл. Молебен сослужать, а он и дождь пришёл. И вот говорят: видишь, шоб молебен не служили бы, не был бы дождь. А

¹⁷ В румынских селах встречается вариант «похорон Калояна» с обливанием водой друг друга; см.: (Pop 1976: 107).

¹⁸ Произношение данного румынского слова этой рассказчицей (*Колояну*, вместо рум. *Caloianu(l)*) отчасти подтверждается вариантом этого термина, бытующим в окрестностях Мэчина: *Coliean*; см.: (Muşlea, Bîrlea 1970: 372).

¹⁹ В румынской традиции обряд вызывания дождя *Caloian* бывает приурочен к какому-либо дню после Пасхи (Muşlea, Bîrlea 1970: 372).

теперь батюшки хóчуть молебен, денег хочуть. Не заплóтитя деньги, не будем служить молебен. Вот это вот был засуха, не служили молебен, шо денег не дали (ККЛ).

В приведенном диалоге отражено наложение двух типов обрядов у румын, проживающих в русском селе Каркалиу и в окрестностях Брэилы. В первом рассказе собеседница (КМП) последовательно описывает румынский обряд похорон *Caloian*, называя его *Paparuda*, что может быть связано как со смешением самой рассказчицей двух типов обряда (под влиянием средств массовой информации), так и с реальной ситуацией в румынских селах²⁰, где также происходит постепенное смешение названий двух обрядов. Второй рассказ (ККЛ) скорее отражает ситуацию совмещения двух типов обряда у самих румын, проживающих в русском селе *на рымы́нской магалé*, т. е. в румынском квартале: устраиваются похороны «Калояна», но обряд называется *Paparuda*.

Для диалога показателен элемент своеобразного соревнования двух соседствующих культур: выяснение вопроса о том, чьи обрядовые действия эффективнее («сильнее», «старше»). Заметим, что в памяти жителей села Каркалиу сохранились и более древние обряды вызывания дождя, нежели христианское служение молебна; о выкапывании с этой целью висельника из могилы и бросании трупа в Дунай см. I.2.

В тех русских селах, где проживает много румынских семей, сами липоване отмечают, что румыны оказываются адаптированными местным сообществом: перенимают многие русские обычаи, легко переходят с румынского языка на русский, называя последний «нашим», «липованским». Такова, например, ситуация в селе Черкесская Слава. Как рассказывала местная жительница Ирина Федоровна Михайлов, ее односельчане-румыны посещают русскую церковь («перекрестились, перешли в нашу церковь»), носят традиционную одежду липован, строят в огородах бани («Мы не можем без нашей бани», — говорят они о себе, по замечанию моей липованской собеседницы).

Разумеется, очень сильно и обратное культурное влияние, румынское — на русских старообрядцев, проявляющееся не только в языке, но и в народной культуре. Что касается языка, то, по мнению румынского жителя русского села Сарикёй, нельзя понять собеседника, если не знаешь двух языков:

²⁰ При сборе информации в румынских селах под Бузэу на мой вопрос, заданный по-румынски, что такое *Paparuda*, мне отвечали: «*Папаруда* у нас бывает, когда нет дождя. Устраиваем *Калоян*» (перевод с рум.). После такого вступления рассказывали о похоронах куклы Калоян (в этих обследованных селах сам обряд *Paparuda* не практикуется).

<...> тут, если не знаешь два языка, не можешь разобрать ничё, что говорят, потому што одно слово такая, два това, три това, опять одно такая, одно саякая, и не можешь разобрать, нема того разговору, или липовански больше, или румынски, одно слово такая, одно такая... (Сарикей, 2006, КП).

Это замечание справедливо для ситуации внутри сельского сообщества, вместе с тем в ситуации беседы с русским человеком из России, о чем свидетельствуют и вышеприведенные диалоги, используется русский (*липованьский, липованский*), как его называют многие староверы) с очень редкими румынскими лексическими включениями (вводные слова²¹, названия некоторых предметов быта, хозяйства).

Ситуация сосуществования двух языков находит отражение в местной фольклорной традиции. Во время экспедиций от старых рыбаков из села Сарикей были записаны рассказы о водяном, дающем им приказы и наставления. На мой вопрос о том, на каком языке водяной общался с «рыбалками», старик не колеблясь ответил, что водяной знал все языки, говорил и по-русски, и по-румынски: *Говорил по-нашему, он все языки знал, шо ж он тольке по-русски чи по-рамынски...* (СФК).

Собеседники четко проводили границу между двумя этнокультурными системами, что позволило использовать при сборе материала этнолингвистический вопросник, изначально созданный с целью полевого обследования балканских диалектов по основным темам традиционной народной духовной культуры: рождение, свадьба, похороны, народный календарь, народная мифология (Плотникова 1996). Многие из вопросов носят универсальный характер²², несмотря на то что большее их число ориентировано на специфические балканские особенности фольклорной традиции и обслуживающую ее терминологическую лексику. Ответы на типично «балканские» вопросы зачастую формулировались таким образом: «Мы об этом знаем, но у нас этого нет» (см. приведенный выше диалог о «Папаруде» и «Калояне»). Второй тип ответов: «Мы взяли это у румын (*от рамынь*), раньше этого не было». Этот второй тип ответов иногда включает и рассказы о модернизации какого-либо обряда, в которых зачастую прослеживается утрата его древнего сакрального смысла и упрощения, приписываемые моими собеседниками румынскому влиянию.

Первый тип ответов. (1) Вопрос о легенде про Бабу Докию, рассердившую природные силы (персонифицированные месяцы) своим дерзким преждевременным весенним выпасом стада. В Румынии существует боль-

²¹ *Aşa* ‘так’, *gata* ‘готово, кончено’ и др.

²² См., например, вопросы по теме «Рождение»: «Бездетная, бесплодная женщина»; «Беременная женщина»; «Роженица»; «Повивальная бабка, акушерка» и под.

шое число вариантов этой легенды, связанных с выходом Бабы Докии, одетой в 9 или 12 кожухов, со стадом в горы, где она замерзает, рассердив месяц март (февраль), весну или самого Бога. Каждый день из-за жары (или дождя) она сбрасывает по одному кожуху, поэтому при наступлении холодов замерзает и превращается в камень. Варианты этой легенды известны и липованам, но не воспринимаются ими как часть своей культуры (при этом акцентируется универсальный — метеорологический аспект легенды):

[Знаете ли вы о бабе Докии?] *А как же! Баба Докия — это румыни, наши не саблюдают это. Баба Докия — это у румын, эта 14-го марта, когда зима борется ис весной. Ну, говорюють, что баба Докия там надевает 9 чи 12 кожукóу и трясёт йими*²³, *понимаете, трясёт йими* (Черкесская Слава, 2006, ИФМ).

Еще один вариант рассказа липован о Бабе Докии связан с мотивом петрификации (окаменения), но уже не дерзкой старухи, а юной девушки Докии, которая якобы была дочерью дакийского царя Децебала:

*У баба Докия есть и другая легенда. Докия была сестра Дэчибала. Дэчибал — это был первый царь Дачии, Румынии. В прошлом Румыния называлась Дачия. И две тысячи годоу, лет назад, Дэчибал, он был ымпаратул*²⁴, *был царь Румынии. Ромыния — так, и она называлась Дачия. И у него была сестра. И романы, римляны, когда пришли в Румынию, в Дачию, хотели её оккупировать, увидали сестру этого самого Дэчибала, и главному римляну понравилась она, очень понравилась. Он сказал: «Я тебе сделаю царицей, только уезжай со мной в Рим». Она говорит: «Я лучше превращусь в каменную фигуруину, но я в Рим не поеду». И так просила Бога, утекала от него и залезла аж на одну гору, и так просила Бога, и Бог её превратил в эту, статую. И так говорят: «Баба Докия». У нас есть babele*²⁵. *Munții bucegi*²⁶. [Про babele знают старообрядцы?] *Знаем мы, которые училися, которые читали. Простой человек, если вы спросите, знают за Баба Докия, а легенду о ней — нет. [Но о бабе Докии знают?] Знать, но от румын знают, потому что на телевизоре 8 дён наперёд, 8 после говорять* (Черкесская Слава, 2006, ИФМ).

²³ Очевидно, имеется в виду поверье о том, что снег в марте вызван тем, что Баба Докия «вытряхивает свои кожухи», см. (Fochi 1976: 23-29).

²⁴ Рум. *împărat* ‘император’, ‘властелин, владыка’.

²⁵ Рум. *băbele*, букв. ‘бабы, старухи’ — первые дни марта, когда погода переменчива, что связывается с легендой о бабе, преждевременно выгнавшей стадо в горы.

²⁶ *Munții bucegi* — известные в Румынии три скалистые горные вершины, происхождение которых связывается румынами с легендой об окаменении Бабы Докии.

Здесь следует отметить, что в некоторых селах представления о мученице Евдокии (широко известные и в восточнославянской традиции) и трех или девяти первых днях марта (рум. *babe(le)*), в которые в румынских селах гадают о погоде по характеру женщин из села (карпато-балканская традиция), смешиваются, и как результат этой контаминации можно услышать ответы о «бабках» в марте:

[В марте, когда уже тепло и вдруг холод, что об этом говорят?] *Да, это говорили, что бабки. Бабки. Это ещё постом помелд.* [Что такое бабки?] *...За бабки да, говорять, хотя это чия бабка, какая бабка, это кады холод, тады бываить, это разные бабки бывают — баба Дуня, баба... какие, знаю что... но ни мѳжу щас припомнить* (Гиндэрешть, МИС).

(2) Как следует из приведенных выше диалогов о вызывании дождя в случае засухи, старообрядцы хорошо знакомы с румынскими обрядами *Paparuda* и *Caloian*, но сами их, разумеется, не исполняют. При этом возможным оказывается участие русских в румынском обряде в случае, когда люди приглашаются на специальные роли священника и пономаря в обряде *Caloian*, за что получают вознаграждение по завершении обряда. Так, в одном из близких к Каркалиу румынских сел, расположенных за Дунаем, женщины-румынки устраивали похороны Калояна: они шли с большой куклой, голосили и причитали, пустив ее плыть по Дунаю, русский же человек, супруг рассказчицы, был у них «священником», за что получил потом от женщин-румынок платок для жены:

Усѳ ни було дожж'у. Таперича она говорить, рамынка, рамынки были жѳны (МДГ). [Это Ваш муж работал с ними?] Да. Да говорить: «Гайдѳ, ты буешь поп, а ты буешь пономарь», на одного человека. Ну, га. И сделали так, куклу большую. «Ну, пустим на водѳ, ты читай, поп, а ты, пономарь, кади кадиѳлочки. А мы буем голосить, жѳны». Идут да плачут: «Э-э-э, Господи». Как оне на-рамынски. Дай нам дойж'ечку. А мой: «Do-omne miluește, Do-omne miluește» (Смеется) (МДГ). (Переводит): «Господи, помилуй, господи помилуй» (ОСП). Он же поп, по-рамынски. «Do-omne miluește, Do-omne miluește». А теи жены идут да голосють: «Э-э-э, куды ж ты поплыла?» Тая кукла, поплыла по Дунаю, по воде, поплыла. И тады узали, воды набрали, и тады кажнего у Йордани брызгали тѳй водички, знаешь? Просили Бога дойж'у. И чераз два, чераз три дня дожж'ичек... пошѳл (МДГ). [Там только румыны участвовали?] Да, рѳмынки. Оне работали там... (МДГ). А еѳ муж был батюшка (ОСП). Да, батюшка был. «Да, гай, да ты буеш батюшка». Купили по платочку! (МДГ). Назначили, не испраѳде был (КМП). По платочку купили, так мне приносить: «Вот, хозяйка, тебе платочек принѳс» (МДГ) (Каркалиу, МДГ, КМП, ОСП).

(3) В балканских традициях, в том числе и в румынской, широко известны демоны судьбы, предсказывающие судьбу новорожденного сразу после появления на свет (рум. *ursitoare*). На вопрос о том, кто, по верованиям староверов, определяет судьбу человека при рождении, был получен очень простой ответ: *Бох, а у румынь — urciutele*²⁷ (Сарикей, 2006, КРФ).

Второй тип ответов относится к подтверждению частичных или полных заимствований румынских культурных реалий, обрядов, обычаев и их наименований липованами.

(1) Вопрос о румынском обереге-украшении *mărțișor*, изготавливаемом для ношения на руке, на шее или груди в день первого марта, как правило, вызывает позитивный ответ:

Носим. На первого марта всяк человек, всяк ребёнок-липованёнок носить мэртишор. [А старые бабушки тоже носят это украшение?] Ну, если невестка привезёт... гай, мамик, мэртишор тебе прицепят. Носять. Весенний символ. Нету никакого значения. А у румын мають означение: белая верёвочка — одно, красная — другое. [А вы какие носите?] Красенькие и беленькие, переплетённые. Ну, что-нибудь там, сердце, коник; там я знаю: цветочек, пароходик. [Это люди носят, а домашним животным, на постройки привязываете?] Нет, нет, нет. На постройки ставят крест, только когда строят дом (далее рассказывает о строительных обрядах липован) (Черкесская Слава, 2006, ИФМ).

В данном случае заимствование ритуала носит формальный характер, не подкрепляемый сакральным значением символа, т. е. «мартишор» или «мэртишор» у русских становится весенним украшением, знаком приходящей весны.

(2) В рождественско-новогодней обрядности русских староверов Добруджи также встречаем лишь частичное заимствование некоторых обходных обрядов, в которых могут участвовать и румынские, и русские дети, проживающие в одном селе:

*Да, да, вот празнивают Новый год, празнивают коляду румынскую²⁸ — *kolind*. Например, и не ўсе празнивают Новый год румынский: 31-го декабря молодёжь празнивает. Не совсем мы молодёжь, но хочу сказать, что мы прихватили уже, это делаем. А Коляду я не соблюдаю. К меня, когда дети приходят, я говорю: «Извините, дети, вы чё пришли?» — «А заўт-*

²⁷ *Ursite(le)* — одно из румынских диалектных названий демонов судьбы, см. (Pamfile 2000: 5).

²⁸ Информантка потом добавляет, что слова *коляда* в говоре нет, она употребляет его для того, чтобы мне было яснее, о чем идет речь.

ра же Рождество, 25-го декабря». Я говорю: «Вы не попали в той дом. Приходите 7-го января, я вас приму». Я это не почитаю. Оне говорят: «*Primiți cu colindul?*»²⁹ Я говорю: «Не, вы не попали в той дом, вон там, — я говорю, — *colind* есть». А у нас там румын один живёт (смеется) (Черкесская Слава, 2006, ИФМ).

В день Старого Нового года в большинстве обследованных русских сёл Добруджи сохраняется обход русских (а вместе с ними часто и румынских) детей с зернами пшеницы, которой они осыпают дома хозяев со словами: *Сею-вею, посеваю, с Новым годом поздравляю...* (Каркалиу, Журиловка, Гиндерешть, Черкесская Слава).

(3) Процесс проникновения румынских культурных заимствований в традицию старообрядцев несколько упрощается в случае сходства каких-либо структурных элементов календарной обрядности. Например, для празднования Пасхи, помимо традиционного пасхального кулича *паска* старообрядцы в Румынии выпекают и румынский пасхальный хлеб *cozonac*. В разных русских селах наблюдаются разные формы сосуществования этих двух обрядовых реалий и соответствующих наименований. Так, в селе Черкесская Слава название румынского обрядового хлеба *cozonac* полностью вытеснило лексему *паска*:

Ну, а типерича и на Паску уже дети даже ни знают, что это паска, понимаете. Не говорят: мама будет печь паску; мама пекёт козонак³⁰, понимаете? Потерялось это слово — паска (Черкесская Слава, 2006, ИФМ).

При этом румынский *cozonac* выпекают и на Рождество:

Ну, Рождество тоже, это целую неделю. Свиню порежешь. Колбаса там, разное-преразное мясо. Холодец варишь. Обязательно холодец, козонак пекёшь, паску эту самую. Ну, называется она у нас козонак. Приготавливается и на Рождество, но не освящается козонак (Черкесская Слава, 2006, ИФМ).

В больших селах, Каркалиу и Сарикёй, выпекают и «паску», и «козонак», причем готовят их разной формы и разными способами, их функции также различны: в Сарикёе *паска* — маленький круглый хлеб, который освящают в церкви, *козонак* — продолговатый прямоугольный хлеб в виде толстой косы с цукатами для всей семьи на Пасху и на любой другой праздник; в Каркалиу *паска* — небольшой хлеб в виде пирамидки из трех круглых лепешек, который освящают в церкви; *казанак*³¹ — приго-

²⁹ «Примете ли с колядой?» (рум.) — просьба разрешить колядовать.

³⁰ Информантка произносит румынское слово *козонак* без редукции и без аканья.

³¹ В Каркалиу возможны оба варианта произношения: (1) без редукции, как в румынском: *козона́к*; (2) с аканьем и редукцией, как в русском: *казана́к*.

товленный по румынскому рецепту хлеб для разных годовых праздников, особенно для Пасхи мертвых (понедельник Фоминой недели), когда в этом селе посещают могилы умерших предков.

Румынские заимствования в сфере кулинарной подготовки к православным праздникам могут касаться и рождественских обычаев. Так, в с. Сарикей отмечено выпекание специальных постных тонких коврижек, называемых *пелёнки Богородицы*, ср. аналогичное румынское блюдо — *skutecele Maicii Domnului*:

А под Рожаство делаем пелёнки Богородицы. Это коржики, делаются тоненькие, тоненькие коржики. Коржики ис муки, ис воды ис солем, большие ничего не кладем. И добре, добре месим. <...> И тоненько раскатываем, и маленькие пышечки, вот такие пышечки. И пекём их, прямо кладем у одну жестианку на огонь. Прямо на огонь. Пякём на той жестианке. Потом делаем один сироп: ис сахару, ис ванильки, и пышки тые усе намáчиваем. <...> И потом утягиваем по однэй, по однэй. Кладем на одну тарелку большую, такая вот специальная, и кладем одну пышечку тую, берём орехи тожьсть помеленные и трошки сахару, потом другую пышечку, третью и наделаем, как торту³² такая. И потом треугольнички режем и кушаем, это под Рожество. Это постная блюдо (Сарикей, 2006, КРФ).

Интересным представляется и забвение в настоящее время данного румынского заимствования, которое широко бытовало в селах еще в недавнем прошлом, т. е. существование культурного заимствования в иноконфессиональной среде может быть кратковременным и недолговечным:

*Но у нас редко хто делает. А мама говорила, када бабушка была — ўсе делали. У Журилоўке. И у Сарикёе! А сейчас позабыли. Дуже работы под Рожаство много... И румыни это делают, румыны это делают, и мы делаем, они говорят: *скўтичеле Мáйчий Дóмнуле*³³. А не усе знают, уже позабылось это. А мама говорíт³⁴, что бабушка её, как мама её, — усе делали эти пелёнки Богородица (Сарикей, КРФ, 2006).*

Заслуживает внимания и тот факт, что число заимствований из народной румынской традиции среди старообрядцев колеблется от села к селу и во многих случаях зависит от особенностей биографии конкретного человека — рассказчика о перекрестных влияниях двух и более традиций. Так, собеседница из с. Журиловка (которое само по себе считается «космополитичным» в глазах старообрядцев из других сел Добруджи), проживающая в течение последних 30 лет в Бухаресте и только на

³² Румынские формы: *tort*, *-turi* s.n.; *torta*, *-te* s.f. ‘торт’.

³³ Рум. *skutecele Maicii Domnului* ‘пеленки Богоматери’.

³⁴ Мать собеседницы родом из с. Журиловка.

лето приезжающая в родное село, из которого в 21 год вышла замуж в Бухарест, сообщила, что в городе празднует и румынские праздники (чтобы соседи не считали ее «безбожницей»), в частности, она не стирает на Русалии и не работает в другие важные праздники по румынскому обычаю. По ее словам, праздники, когда она не смеет работать, у нее длятся дольше — сначала румынские, затем русские:

...и на другие праздники — у них же две недели наперёд! У нас после, я две недели поспрадную так, что не ишу³⁵, не стираю... Там можно поварить, чё такое сделаешь, прибрать трошки можно, да? Через тринадцать дней наш праздник (Журиловка, 2012, ОАД).

(4) В свадебной и родинной обрядности заимствования в русской традиции закрепляются быстрее в силу появления смешанных браков, а также менее строгой конфессиональной регламентации исполнения ритуалов по сравнению с неукоснительным соблюдением календарных праздников.

Заимствования в сфере свадебной обрядности прослеживаются как в языке, так и в самих обычаях. Так, при соблюдении старообрядческой традиции венчания присутствующие на этом действе участники свадьбы именуются у старообрядцев Добруджи и традиционными терминами, и заимствованными. Во время свадьбы в Махмудии автору посчастливилось наблюдать за движением свадебной процессии к церкви: впереди шел батюшка с крестом, затем отец с иконой и мать с караваем, за ними вели молодых посаженная мать и посаженный отец, которых в этом селе называют *венчальные сваты*, а именно, как теперь принято говорить в Махмудии, (*венчальная*) *нанашка* (из рум. *năpăză* ‘посаженная мать’) и (*венчальный*) *нанашул* (из рум. *năpăş* ‘посаженный отец’)³⁶. Оба румынских заимствования широко употребляются в старообрядческих селах Добруджи, ареал терминов гораздо шире — включает закарпатские и гуцульские говоры, подробнее см. (Узенёва 2013: 280).

В самих обрядовых действиях на свадьбе также происходят изменения. Так, на той же свадьбе в Махмудии под конец второго дня праздника неожиданно среди гостей появились парик и клоунский нос-шарик, один из столичных гостей-румын тут же надел парик, шарик на нос, затем маску и женскую юбку. Девушка из русских липован нарядилась как мужчина, начались пляски и прыжки ряженых. Вместе с тем, по замечанию одной из присутствовавших махмудийских старушек из гостей, я уже

³⁵ Т. е. «не прошу взаймы».

³⁶ Эти молодые люди (по сути, друзья новобрачных) шли с двух сторон от жениха с невестой (по бокам от них шли и *друзки*, которые несли огромные витые свечи, украшенные живыми лилиями).

увидела румынский вариант ряжения — с париками, клоунским носом, маской Дракулы и т. п. Ранее же в селе на свадьбе два парня рядились именно в молодую и молодого (белое платье и т. п.), в руках вместо свечей они держали камышинки и, пародируя обряд венчания, обходили всё село. Ряжение старого типа также происходило на второй день свадьбы или даже на третий, если свадьба длилась три дня.

Для свадебной обрядности показательными оказались ответы на вопросы об обрядовом деревце (рум. *brad* ‘елка’) и краже невесты в селе Черкесская Слава (2006):

Празднують ёлку на второй день свадьбы, ис ёлкой идут по селу. На второй день свадьбы рубят кусок ёлки и наряжают её там лентами, калачами и конфетами и идут по селу ис ёлкой танцуют. Это румынский обычай, не наш. И крадуют молодую во время свадьбы, возюют её где-нибудь, у дискотеку, станоят на стол, она танцует на столе. А потом молодой выкупляет яе, даёт там пиво, шампанское... [Такие обычаи есть и у старообрядцев?] Знаете откыдэва оне научились? Ну, ездеют на свадьбы, то туда, то туда, и к румынам, и к ета, и видут разные обычаи, вот, гай, сделаем и мы. Понимаете? А он не наш обычай, и не все делают (ИФМ).

В рассказах о традиционной свадьбе в больших селах Каркалиу, Сарикей как ритуал с елкой, так и кража невесты не были упомянуты ни разу. В селе Черкесская Слава эти два ритуала трактуются информанткой как очень поздние новшества у липован.

Процессы модернизации и упрощения празднования семейных праздников во всех селах воспринимаются старообрядцами как «румынское влияние»:

И молодёжь и свадьбу больше вроде как узяли от румынь. [А что взяли?] Ну, это, что один день гуляют, гуляют усе зараз <...> (Сарикей, 2006, КРФ).

Упрощения происходят и в обрядах при рождении ребенка — забвение некоторых важных правил при исполнении ритуалов, превращение родин в обычный праздник:

Раньше, дитёнок когда родился, приходили на родину, только женщины приходили на родину. И приносили родихе так: сахару, фрукты, хлебушек, пряникоу приносили. Это приносили. А теперь! Теперь приходюшь мужчины и женщины, и делают... гуляют, а тогда — за грех чи что, говорили, что плохая примета, если дитёнок наро́дится и будет гармонь играть, плохая примета будет. [Если мужчина придет?] Нет, если гармонь играет, гармонь, и гуляют, как на свадьбе. Надо, чтобы тихо бу́ло и спокойно (Сарикей, 2006, КРФ).

Румынские обычаи проникают не только в семьи со смешанными браками, но и туда, где молодые отец и мать ребенка — русские. Особенно это касается ритуалов и гаданий, связанных с будущим ребенка, с его учебой, профессией:

И теперь, когда год ребёнок исполнится, оне берутъ вуот luare din moț³⁷, как бы режутъ волосы, и приходиваютъ сватъя, што... крёсные, крёсные приходиваютъ и гуляютъ опянь. А ета от румынеу взяли. [А что взяли?] Пышку делали. Ну, тожеть, берутъ эту пышку, разламываютъ её и... я не знаю, ни разу ни кого не была, не видела. [Но говорят, что так делают?] Режеть крёстная, режеть волóсы, кла́детъ монету <...> кла́детъ разные игрушки — деньги, игрушки, карандаши, чё он выбереть, дитёнок. И он уже чё выбереть, вот оне думаютъ: вот он уже выбрал карандаш, он будетъ учёный, и книжку — тожеть будетъ учёный, вот выбрал молоток, он будетъ... [Это взяли от румын?] Да, от рамынь. Молодёжь теперь делаетъ так (Сарикей, 2006, КРФ).

Румынское влияние на обрядность, обычаи и поверья русских в румынской Добрудже неодинаково в разных русских селах. При этом прослеживаются основные тенденции в культурном взаимодействии двух этносов, один из которых (русские старообрядцы) по-прежнему представляют собой достаточно замкнутое конфессиональное сообщество. Консервативной в этом отношении оказывается сфера народной мифологии. Поверья о ведьме, домовом, водяном сохраняют восточнославянские архаические черты, зачастую уже утраченные в сельской традиции южнорусских областей³⁸. Румынское влияние в этой сфере народных верований представляется возможным лишь в случае сходных поверий, славянских и балканских. Таковы, например, румынские поверья о домово́й змее — защитнице дома и русские — о внешнем облике дворового или домового, являющегося нередко как змея. Не исключено, что в этом последнем случае наблюдается контаминация с балканскими поверьями о змее как хранительнице любого объекта окружающей природы. Так, сходство поверий разных народов о змее как хранительнице дома, очага (которую нельзя убивать, по сведениям из всех обследованных липованских сел) проявилось и в подтверждении «достоверности» данной информации о змее-покровительнице дома тем, что одна румынка показала приятельнице рассказчицы в подвале своего дома свернутую в клубок на подстилке змею, которую погладила по голове, сказав по-румынски:

³⁷ Букв. ‘взятие из чуба’, т. е. отрезают локон ребенка (рум. *moț* ‘чуб, хохол, прядь’).

³⁸ См., например, материалы об образе ведьмы у старообрядцев Добруджи (1.2).

«Ничего страшного, это уж (*șarpele de casă*)». Слова были истолкованы таким образом: *Это значит — змея домовая, она ничего не сделает.*

Зафиксирован и сюжет о драгоценном камне (которым, по поверьям из ряда других славянских зон, обладает главная змея; подробнее см. Гуря 1997: 293–295). В рассказе из села Каркалиу встретилось единственное свидетельство о том, как змеи за этот камень якобы борются, «делят его», что, возможно, является карпато-балканским заимствованием через румынскую традицию, ср. сюжеты о захвате драгоценного камня той змеей, которая через семь лет становится «балауром», т. е. летающим змеем (Niculiță-Voroncea 2008: 172–173):

Да, и она ж, нынешний день, где их много, она так клубком, усе. Татьяна говорила за свою мамку, как она нашла ту ю змю, и пошла на багу поглядеть. И кады говорит: «Что-то такое ворочается». Оно так большое это, оны так посвязаны. И как говорили, значить, что она какой-то драгоценный камушек, чаво тамытка, она делают или что тамытка (Каркалиу, КМП).

Очень слабо подверженной румынскому влиянию остается похоронно-поминальная обрядность, что в ряде сел сказывается даже на внешнем виде русского кладбища: например, в селе Русская Слава оно выглядит как огороженный луг, заросший травой, с очень редкими на нем крестами в отличие от соседнего румынского кладбища с крестами и массивными надгробиями³⁹. Элементы свадебной и родинной обрядности заимствуются легче, нередко вместе с соответствующей лексикой (например, *luare din moț*). Культурные заимствования в календарной обрядности не очень многочисленны, но также проникают в липованскую традицию вместе с корреспондирующей терминологической лексикой: *колінд* ‘колядование’ (Черкесская Слава), *колінда* ‘колядная песня’ (Журиловка), *мартишор* ‘весеннее украшение’ (Черкесская Слава), *козонак* и *казанак* ‘обрядовый хлеб’ (все сёла).

Характер и степень румынских заимствований в традиционной народной культуре старообрядцев Румынии более всего соответствует модели, называемой этнографами и фольклористами термином «сближение», что предполагает «включение отдельных компонентов соседней культуры в ядро и периферию своей без серьезной внутренней перегруппировки последней» (Иванова 2015: 19). А. А. Иванова, автор обновленной клас-

³⁹ Мотивировка запрета ставить кресты и надгробия — опасность для покойного, который якобы будет все эти тяжести тащить на себе на том свете, в «той» жизни.

сификации взаимодействия островных ареалов, характеризующей межкультурную интерференцию на материале полевых исследований по фольклору, уточняет известные по работам этнографов типы: «изоляция», «сближение», «аккультурация», «ассимиляция», «консолидация». Она пишет и о том, что в случае «сближения» «чужое может предстать в форме прямого заимствования... или в трансформированной версии, создаваемой с опорой на собственные культурные основания» (там же: 19), что, по нашему мнению, соответствует ситуации в русском старообрядческом анклав Румынии.



II

ГРАДИЩАНСКИЕ ХОРВАТЫ В АВСТРИИ

II.1. *Расположение сел хорватов Бургенланда и их изучение*

Хорватский анклав в Австрии (Бургенланд, или Градище) был обследован в полевых этнолингвистических экспедициях 2007 и 2013–2015 гг. Градищанские хорваты проживают в иноязычном (немецкий язык в Австрии, венгерский в Венгрии, словацкий в Словакии, чешский в Моравии в составе Чехии), иноэтничном и инокультурном окружении. В настоящее время большинство сел расположено в Австрии, на земле Бургенланд, что переводится на хорватский как *Gradišće*. Со временем данный термин стал употребляться в более широком значении, которое включает хорватские поселения не только на земле Бургенланд в Австрии, но и на прилегающих территориях, где можно услышать хорватскую речь, т. е. «градищанскими» называются говоры, которые находятся со стороны Венгрии¹, в хорватских селах вблизи Братиславы в Словакии и в южной Моравии (Чехия). Ранее поселения хорватов на всей обозначенной территории занимали гораздо большее пространство, чем в настоящее время.

Градищанские хорваты стали приходить на земли своего нынешнего проживания с XV в. Заселение хорватами территорий тогдашней западной Венгрии, в сильной мере опустошенных турками, началось в самом конце XV в.; массовые миграции происходили в первые десятилетия XVI в. (PKGH: 19) в основном по причине бегства от турок, голода, тяжелых налогов и пр., в том числе «по найму»: в Хорватию посылались специальные гонцы-наниматели (*lokatori*), которые за плату от землевладельцев агитировали крестьян и, составляя договоры об условиях переселения, перевозили на новые земли группы хорватских семей, а также и почти целые деревни (ibid.: 23, 42). Кроме того, крупные землевладельцы северной Венгрии могли переселять своих собственных подданных с

¹ Имеется в виду лишь узкий пояс хорватских сел вдоль границы с Австрией.

юга на север (например, историками высказывается гипотеза о том, что таким образом было заселено хорватами местечко около Гюссинга в Южном Градище — хорватское село Пинковац / Гюттенбах²). Добавим, что в то время хорватские земли в своей западной и северной части принадлежали Венгрии³ и граничили с Османской империей; турки в течение многих столетий нападали на хорватские и славонские земли после освоения Боснии, что являлось основной причиной переселения хорватов на север. Группы отдельных деревень Градища имеют и свою собственную небольшую историю: несколько семей, занимавшихся пастушеством и названных на новой территории «влахами»⁴, переселились вместе с крестьянами-земледельцами в Южное Градище около 1540 г. (NLV: 6), образовав свои поселения практически в центре вытянутой с юга на север земли Бургенланд. По одной из версий, пастухи (вместе с их пастушескими территориями) в Хорватии назывались «влахами»⁵, откуда происходит наименование группы сел в Южном Градище (ibid: 6).

Межгосударственная граница после Трианонского мирного договора, вступившего в силу в 1921 г.⁶, разделила поселения градищанских хорватов на австрийскую и венгерскую части, при этом основной массив хорватских сел (80) оказался на территории Австрии и меньшее число (20) — в Венгрии, кроме того, несколько сел попали в границы тогдашней Чехословакии. Связи между селами по разные стороны австрийско-венгерской границы активно поддерживаются, а в последние годы всё

² Соответственно, первичной территорией переселенцев, обосновавшихся в Пинковаце, считаются земли Франьо Батчаны в западной Славонии и Хорватии, откуда он в 1539 г. переселил на север наиболее бедных подданных (TP: 189).

³ В этих условиях не приходится говорить о «великих переселениях» (ср. серб. *велика сеоба*) хорватов на север, поэтому у градищанских хорватов отсутствуют фольклорные мемораты о великом переселении хорватов на север, в то время как, например, существует большое число подобных рассказов у старообрядцев Добруджи: о бегстве из-за гонений старообрядцев на родине и пересечении ими Дуная, см. I.1.

⁴ До XVIII в. «влахи» в основном занимались скотоводством, в отличие от всех других групп градищанских хорватов, которые обрабатывали землю (Neweklowsky 2010: 234).

⁵ Немцы называли этот народ *Walachen*, а венгры — *Oláhok* (NLV: 6). Однако о происхождении этой группы градищанских хорватов единого мнения не существует: возможно, что это было частично романское население, возможно, «усоки» и т. д. (см. Neweklowsky 2010: 234).

⁶ Поскольку после Сен-Жерменского (1919 г.) и Трианонского (1920 г.) мирных договоров Венгрия отказывалась передавать северо-западный городок Шопрон во владение Австрии, в декабре 1921 г. был проведен городской референдум, на котором жители Шопрона высказались за оставление города в границах Венгрии, в которых он остается и поныне.

более активизируются и культурные контакты с градищанскими хорватами Моравии (Чехия) и Словакии.

Градище условно делят на три части: Северное, Среднее и Южное (см. карту 2). В северной части проживают «хаты» и «полянцы», в средней — «долинцы», в южной — «влахи» и «штои». Большая часть градищанских хорватов использует чакавский диалект («хаты», «полянцы», «долинцы»); немалый массив хорватских сел в южной части Бургенланда, называемых «штои» (а также находящиеся чуть севернее «влахи»), говорит на штокавском наречии⁷, причем на самом юге этого массива сел располагается семь так называемых южночакавских сел, использующих чакавский диалект, как и большинство градищанских хорватов. Среди них особо выделяется село Стиняки, для языка жителей которого характерны уникальные черты в архаичной системе фонетики. Два кайкавских села (Ведешин / Хидегсег и Хомок / Фертохомок) находятся на территории Венгрии недалеко от Шопрона. Следует также отметить тесные бытовые, хозяйственные и культурные контакты части «долинцев» (сёла Мьеново, Филеж, расположенные вблизи границы) с венгерской частью (в отличие, например, от других «долинцев» из Великого Бориштофа, Шушева). Таким же образом выстроены близкие отношения между селами Южного Градища и хорватскими селами на территории Венгрии, например селами Чемба (Австрия) и Нарда (Венгрия), Пинковац (Австрия) и Петрово Село (Венгрия).

Градищанские хорваты, несмотря на территориальную близость к Хорватии, тесные контакты с ней, отстаивают свой особый статус. Так, попытки использовать литературный хорватский язык в качестве своего литературного языка в конечном итоге успеха не имели; наоборот, был создан градищанскохорватский язык на чакавско-икавско-экавской основе с сохранением той диалектной лексики и грамматической специфики, которая наблюдается в этом языке до сих пор.

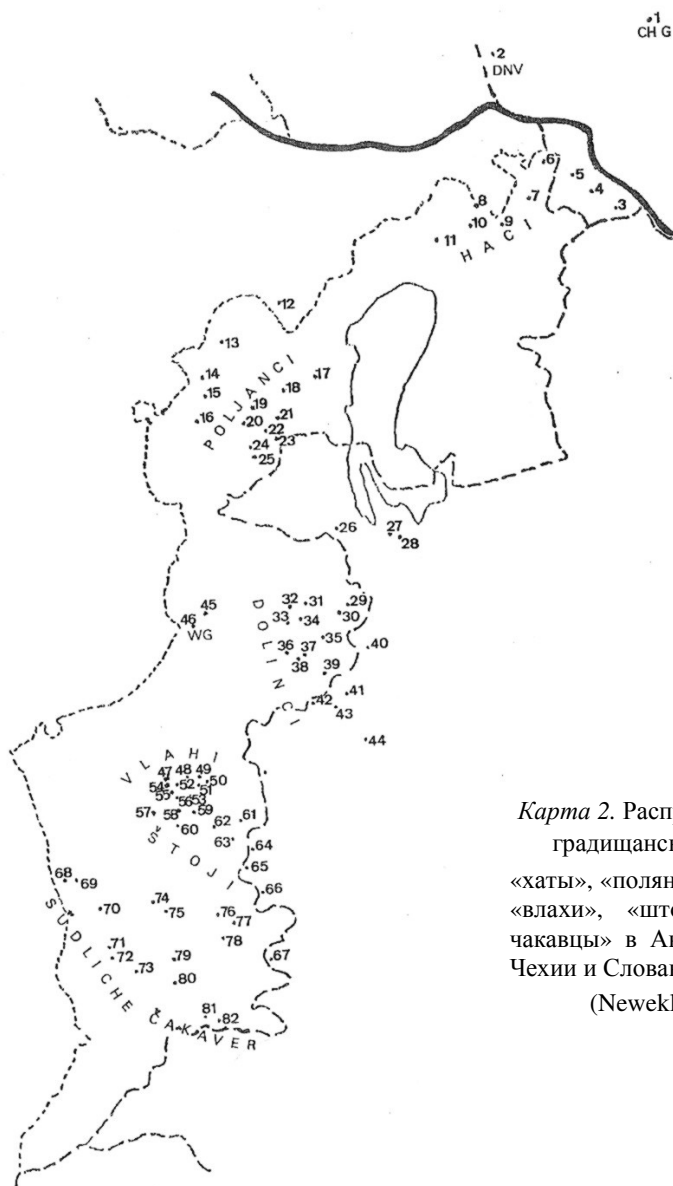
⁷ Несмотря на то что жители сел Южного Градища употребляют местоимение *što* 'что', а не *ča* 'что' (как «чакавцы»), ученые тем не менее находят большое число таких фонетических и лексических особенностей в языке разных групп «штокавцев», которые позволяют разделить их на несколько диалектных групп: причислить часть сел «штоев» к чакавскому наречию («южные чакавцы»), в отношении которых следует говорить об очень тесных языковых контактах с остальными чакавскими говорами Южного Градища; ко второй группе причисляются собственно «штои», более последовательно употребляющие «штокавштину» (*zašto, pošto* 'почему'), но вместе с тем их язык имеет много чакавских особенностей, встречающихся на территории всего Градища; третьей группу по этой классификации составляют «влахи»-штокавцы, язык которых имеет самое большое число «штокавских» черт (см. Neweklowsky 2010: 233–234).

В настоящее время можно говорить об этапах становления литературного градищанского языка (или микроязыка, по терминологии А. Д. Дуличенко). Стандартизация градищанскохорватского языка началась в середине XIX в. вместе с началом полемики по вопросу, какой именно диалект должен лечь в основу литературного градищанскохорватского (чакавский или штокавский); окончательное оформление литературного языка успешно завершилось, когда в 1987 г. Австрийский конституционный суд признал стандартный (литературный) градищанскохорватский язык вторым официальным языком земли Бургенланд (Градище)⁸. К тому времени уже был создан «Немецко-градищанскохорватско-хорватский» словарь. Следующие вехи в развитии стандартного (литературного) градищанскохорватского языка — это 1991 год, когда вышел «Градищанскохорватско-хорватско-немецкий» словарь, и 2004 год — год публикации «Грамматики градищанскохорватского языка». В вопросе создании грамматики большую научно-организационную роль сыграл основанный в 1994 г. в Трайштофе (Траусдорфе) Научный институт градищанских хорватов (*Znanstveni institut Gradišćanskih Hrvatov*). По решению Института была сразу начата работа над грамматикой градищанскохорватского языка, поскольку созданные к тому времени словари — немецко-градищанскохорватско-хорватский» (1982 г.) и градищанскохорватско-хорватско-немецкий (1991 г.), несмотря на их важнейшую роль в развитии градищанского языка, разумеется, нуждались в дополнении их также и грамматикой. Современный литературный градищанскохорватский язык имеет чакавскую основу и икавско-экавский рефлекс «ятя» (*dite* — *lèto*).

Изучение сел ведется и австрийскими, и хорватскими учеными, а также и самими градищанскими хорватами (среди которых в настоящее время хорошо известны филолог Н. Бенчич, лингвист И. Сучич, этнограф Р. Сучич, краевед-этнограф М. Йорданич и др.). Работы, как правило, написаны на немецком (см., например: Neweklowsky 1978; Koschat 1978), реже — на хорватском (см., например: PKGH; Kinda-Berlakovich 2003; Ivanović 1981; Gadányi, Meršić 2004), нередко — на градищанскохорватском с полным или кратким (в той же книге) переводом на немецкий (см., например: Jordanić 2009).

Диалектное многообразие языка градищанских хорватов наиболее полно исследовано Г. Невекловским в монографии «Хорватские диалекты

⁸ Есть предпосылки для судебного использования этого языка в делопроизводстве на земле Бургенланд — в ряде крупных сел это допускается (с оговоркой, правда, что градищанскохорватский не имеет традиции использования абстрактной лексики и на этом языке сложнее проводить судебные процессы и т. д.).



Карта 2. Распределение групп градищанских хорватов:

«хаты», «полянцы», «долинцы», «влахи», «штои» и «южные чакавцы» в Австрии, Венгрии, Чехии и Словакии

(Neweklowsky 1978: 347)

Населенные пункты:

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| 1. Chorvátsky Grob | 42. Ólmod |
| 2. Devínska Nová Ves | 43. Horvátzsidány |
| 3. Čunovo | 44. Tömörd |
| 4. Rusovce | 45. Kaisersdorf |
| 5. Jarovce | 46. Weingraben |
| 6. Kittsee | 47. Rauhriegel |
| 7. Pama | 48. Oberpodgoria |
| 8. Potzneusiedl | 49. Parapatitschberg |
| 9. Gattendorf | 50. Althodis |
| 10. Neudorf bei Parndorf | 51. Unterpodgoria |
| 11. Parndorf | 52. Rumpersdorf |
| 12. Au am Leithaberge | 53. Weiden bei Rechnitz |
| 13. Hornstein | 54. Mönchmeierhof |
| 14. Steinbrunn | 55. Allersgraben |
| 15. Zillingtal | 56. Allersdorf |
| 16. Sigleß | 57. Spitzzicken |
| 17. Oslip | 58. Podler |
| 18. Trausdorf an der Wulka | 59. Zuberbach |
| 19. Wulkaprodersdorf | 60. Miedlingadorf |
| 20. Antau | 61. Schachendorf |
| 21. Siegendorf im Burgenland | 62. Dürnbach im Burgenland |
| 22. Zagersdorf | 63. Schandorf |
| 23. Klingenbach | 64. Narda |
| 24. Draßburg | 65. Csatár |
| 25. Baumgarten im Burgenland | 66. Horvátlövő |
| 26. Kópháza | 67. Szentpéterfa |
| 27. Hidegség | 68. Hackerberg |
| 28. Fertőhomok | 69. Stinatz |
| 29. Nikitsch | 70. Stegersbach |
| 30. Kroatisch Minihof | 71. Heugraben |
| 31. Kleinwarasdorf | 72. Eisenhüttl |
| 32. Großwarasdorf | 73. Rehgraben im Burgenland |
| 33. Langental | 74. Neuberg im Burgenland |
| 34. Nebersdorf | 75. Güttenbach |
| 35. Kroatisch Geresdorf | 76. Harmisch |
| 36. Unterpullendorf | 77. St. Kathrein im Burgenland |
| 37. Großmutschen | 78. Kroatisch Ehrendorf |
| 38. Kleinmutschen | 79. Kroatisch Tschantschendorf |
| 39. Frankenau | 80. Hasendorf im Burgenland |
| 40. Und | 81. Großmürbisch |
| 41. Peresznye | 82. Reinersdorf |

Бургенланда и прилегающих областей», опубликованной во второй половине прошлого столетия (Neweklowsky 1978). Ученый подробно исследует фонетику, морфологию, а также лексику градищанских хорватов, в конце монографии представлен словарь градищанскохорватской лексики, отличающейся как-либо, по форме или значению, от лексических единиц хорватского языка. На основании изученных характеристик языка градищанских хорватов даются карты диалектного членения анклава, а также карта приблизительного расселения его жителей на первичной территории их проживания в Хорватии: предположительно — регион между реками Савой, Купой и Уной (см. [карту 3](#)). Одна из недавних книг Г. Невекловского, «Язык градищанских хорватов» (Neweklowsky 2010), дополняет первоначальные штудии ученого исследованиями, которые велись уже после издания монографии 1978 г. о градищанских



Карта 3. Происхождение градищанских хорватов в междуречье Савы, Купы и Уны по гипотезе Г. Невекловского (Neweklowsky 1978: 281)

хорватах, а также теми статьями, которые были ранее опубликованы в труднодоступных изданиях (в этой монографии они переработаны и дополнены). Эта монография Невекловского написана частично по-немецки, а частично по-хорватски (в зависимости от языка первых публикаций включенных в книгу статей): так, введение к книге (Vorwort) дается по-немецки, в первой главе «Общее и литературный язык» разделы, написанные по-немецки (1. «Хорватский язык в Бургенланде сегодня»; 4. «Лексические соответствия на северо-западе Южной Славии»; 6. «К принципам номинации у хорватов Бургенланда»; 8. «Об общей работе венгерских и австрийских славистов в области языка и культуры градищанских хорватов»), чередуются с разделами, представленными по-хорватски (2. «Ударение в градищанскохорватском языке»; 3. «Градищанскохорватский язык как система»; 5. «Диалектная основа языка Милорадича»; 6. «Некоторые заметки о языке Гргура Мекинича»). Подобным же образом строятся и две следующие главы книги, «Диалектология» и «Сказки и причитания из Стиняков». Заключительные короткие главы («Моравские хорваты» и «Славянские этнические группы в Австрии»), показывающие место хорватского анклава среди других славянских этнических групп в языковой изоляции, написаны по-немецки⁹, причем в последнюю главу включаются сведения как о градищанских хорватах, так и о каринтийских словенцах.

Многие выводы, так или иначе присутствующие в монографии 1978 г., в книге 2010 г. получили дополнительное подтверждение, часто в более аффирмативной форме. Для нашей работы важное значение имеют положения о первичной территории проживания градищанцев в Хорватии. Г. Невекловский в книге 2010 г., во многом повторяя выводы предыдущей монографии, пишет о том, что градищанскохорватский язык перенесен из Хорватии (процесс этот происходил начиная с XV в.), с территории между реками Савой, Купой и Уной (а не из Приморья и Далмации, как считалось ранее), затем — из некоторых пограничных областей Боснии, а также и Славонии, «судя по всему, из одного региона, части которого были связаны друг с другом» (Neweklowsky 2010: 44); «там, где пересекались изоглоссы кайкавского, чакавского и штокавского диалектов» (ibid.: 232)». Несколько замечаний лингвиста о первичной территории проживания хорватов также важны для нашего исследования терминологической лексики духовной культуры и фольклорной традиции градищанских хорватов. Ученый пишет о том, что сегодняшние говоры градищан-

⁹ Некоторая логика в таком чередовании языков, безусловно, прослеживается, однако более последовательной следует признать практику полного перевода, что, конечно, по причинам трудоемкости не всегда бывает оправданно.

ских хорватов не должны быть «продолжением говором всех территорий, с которых переселялись хорваты» (ibid.: 189), поскольку, во-первых, многие локальные говоры утратились, во-вторых, переселенцы приходили на новые места большими и малыми группами, волнообразно, таким образом, одни языковые группы могли адаптировать другие. Поэтому, если исходить из языковых критериев определения первичной территории градищанских хорватов, следует иметь в виду, что некоторые хорваты-переселенцы могли быть и из других краев, говоры которых не оставили следов в Градище (Neweklowsky 2010: 189).

Наряду с фонетикой и грамматикой исследователи уделяют внимание и специфической лексике градищанскохорватского языка. Так, во многих изданиях представлены словари тех слов, которые в хорватском языке либо отсутствуют, либо употребляются редко, например являясь устаревшими, либо отличаются от стандартной хорватской лексики по фонетическим признакам. Например, Г. Невекловский в предисловии к словарю в конце своей монографии (Neweklowsky 1978: 317) пишет о том, что в книге представлена лексика, не встречающаяся в литературном сербскохорватском языке, отмечая фонетические, морфологические или семантические отличия, а также слова, указанные в основных разделах книги, посвященных морфологии, словообразованию и лексике, но процитированные в литературной форме. Это лексика из разных областей Бургенланда, репрезентантами которой стали сёла (пункты «Общеславянского лингвистического атласа»): Пайнгарт (Baumgarten), Стиняки (Stinatz) и Чемба (Schandorf).

Особенно часто такие словарики даются в работах, где публикуются тексты — записи бесед с носителями языка, как, например, в книге Х. Кошат «Чакавский говор Баумгартена в Бургенланде» (Koschat 1978: 189–298). В этом словаре фиксируется и лексика народной духовной культуры, встречающаяся в книге в диалектных текстах, например: *babac* ‘предводитель на свадьбе’ («Hochzeitseinlader»), *binčat* ‘высказывать благопожелания во время новогодних обходов’ («zu Neujahr alles Gute wünschen, wobei die Kinder von Haus zu Haus der Verwandten und Bekannten gehen und dabei mit Süßigkeiten und Geld beschenkt werden» [Высказывать благопожелания на Новый год, детей, переходящих из дома в дом родственников и знакомых одаривают деньгами и сладостями]), *duhi* ‘Троица’ («Pfingsten»), *mesopus(t)* ‘Масленица’ («Fasching»), *pir* ‘свадьба’ («Hochzeit»), *puogriep* ‘похороны’ («Begräbnis»), *puoruot* ‘роды, рождение’ («Geburt»), *puos(t)* ‘пост’ («Fasten»), *pravica* ‘обычай’ («Brauch»), *staćilo* ‘шафер, дружка’ («Brautführer»), *svietak* ‘праздник’ («Feiertag»), *Vazmi* ‘Пасха’ («Ostern»), *vila* ‘вила — мифическое существо’ («Fee, Vila»), *viška*

‘ведьма, чародейка’ («Hexe»), *vrak, vraga* ‘дьявол’ («Teufel»), *vrtai, vrtai-ña* ‘свадебный каравай’ («Hochzeitkuchen»), *zaručit* ‘обручиться’ («verloben»), *zaručña* ‘невеста’ («Braut»), *zaručnak* ‘жених’ («Bräutigam»), *zaruke* ‘помолвка’ («Verlobung»), *zmai* ‘змея, дракон’ («Drache») и др. Встречающиеся в этом словаре лексемы, которые заимствованы из немецкого, венгерского и др. языков, сопровождаются соответствующими пометами: *kiritof / kiritou* (dt.) ‘храмовый праздник’ («Kirtag, Kirchtag»), *cimitr* (ital.) ‘кладбище’ («Friedhof»), *kinč* (magy.) ‘клад’ («Schatz»), *kipič* (magy.) ‘иконка’ («Heiligenbildchen») и др.

Из обобщающих работ по народной духовной культуре градищанских хорватов следует назвать сравнительно недавно изданную монографию М. Йорданича «Народные обычаи градищанских хорватов» (Jordanić 2009), где «обычаи в течение года» даются в главах по месяцам, каждому из которых соответствует глава, при этом отдельные большие разделы посвящены подвижным католическим праздникам (*Mesopušni običaji* [Масленичные обычаи], *Vazam* [Пасха]), рождественскому периоду (*Božić / Božićno vrime*). Вторая часть книги охватывает семейные обычаи: «Рождение, крещение»; «Свадебные обычаи “хатов”»; «Свадебные обычаи “полянцев”»; «Свадебные обычаи “долинцев”»; «Свадебные обычаи “штоев” и “южных чакавцев”»; «Смерть, погребение». Таким образом, наиболее полные сохранившиеся в Градище свадебные обычаи представлены в монографии в соответствии с диалектно-историческим членением всего региона. Следует отметить, что практически во всех главах имеются подразделы, посвященные обычаям того или иного села (так, описание масленичных обычаев составляет выборку из 20 сел Градища), зачастую представляя собой цельные рассказы информантов о своей традиции, например: «Таскание корыта в Филеже», «Масленица в Новой Горе», «Масленица в Малом Бориштофе», «Масленица в Великом Бориштофе» и т. д. Последовательно фиксируются источники, включая обобщающую работу М. Гавацци (Gavazzi 1988), некоторые описания традиций в окрестностях Загреба, в Истрии, а также прежние работы авторов по Градищу (например, Sučić 1995), хроники отдельных сел (Нова Гора, Чемба, Узлоп, Мали Бориштоф и др.), публикации в «Календаре “Градище”», местных газетах и под. В конце книги прилагается список источников, литературы и указатель авторов (со справкой о форме рассказа — устной, письменной или рукописной). В результате М. Йорданич, совмещая в монографии разные слои хорватской традиции — от общего для всех хорватов, описанного М. Гавацци, до собственных наблюдений и находок в Градище, стремится последовательно отделить существующие сегодня обряды и обычаи от тех, которые бытовали ранее.

Той же теме посвящен объемный раздел «Традиционная культура» Р. Сучича в коллективной монографии «История и культура градищанских хорватов» (PKGH), где достаточно подробно освещаются календарные, семейные и хозяйственные обычаи Среднего Градища, в основе которых лежат записи из села Велики Бориштоф (Sučić 1995: 315, 325–326). В заключение описания автор публикует обобщающий список обычаев и обрядов, известных ему по рукописным источникам из сел Среднего (Долня Пуля, Фраканавя) и Южного Градища (Стиняки, Пинковац, Нова Гора). Этот список представлен в виде сопоставительной таблицы, сравнение разных локальных традиций по признаку наличия / отсутствия (обряд, ритуала, обычая, обрядовой реалии) проводится с фиксацией соответствующих феноменов народной культуры в работах М. Гавацци (по Хорватии) и Е. Шневайса (по Сербии, Хорватии, Черногории, Боснии).

Отдельные публикации по традиционной народной духовной культуре содержатся в ежегоднике «Паннонский альманах», издаваемом в Пинковаце (Гюттенбахе) с 1994 г. историком из Градища Р. Хайсаном (см. PLK). Например, во втором выпуске ежегодника публикуются краткие заметки «Из народных обычаев в Пинковаце» И. Хорвата, писателя, драматурга и священника, служившего в 1925–1938 гг. в близлежащих селах Пинковац и Нова Гора в Южном Градище. Ценные сведения по народной культуре Градища можно найти также в выпусках «Календарь “Градище”», издававшемся в XX в. в Вене (Беч) и Айзенштадте (Железно). Особый интерес среди них представляют работы, посвященные так называемой низшей мифологии градищанских хорватов, — И. Добровича «Старославянские и наши “вилы”» (1954); Н. Бенчича «Ведьмы и процессы над ведьмами» (1987); А. Блазовича «Кум черных “вил”» (1987); З. Буранича «“Белые вилы” в Гериштофе» (1989) и т. п.

Большое значение для этнолингвистического изучения градищанских хорватов имеют краеведческие издания, посвященные отдельным селам. В ходе экспедиций нам удалось познакомиться с некоторыми из них. Как правило, в таких изданиях дается краткая справка об истории села, географические характеристики места, сведения о населении и его занятиях (земледелие, животноводство, виноградарство, садоводство и др.), представлены основные типы сельской архитектуры, народной одежды и пищи. Одно из наиболее полных описаний такого типа посвящено селу Узлоп (Ivanović 1981) и, несмотря на скромный объем издания (116 страниц), включает разделы «Детские игры», «Обычаи: повседневные и календарные» (содержание раздела гораздо шире: помимо календарных описаны семейные и хозяйственные обычаи в селе), «Предсказание погоды (из народной метеорологии)», «Народные повести-сказки»,

«Пословицы», «Загадки». В конце монографии можно найти также краткие сведения о языке Узлопа, окрестной топонимике, памятниках культуры, фольклорных коллективах, биографии местных писателей и др.

В этой монографии семейные обычаи классифицированы весьма показательно для Градища: наряду с «Обычаями при рождении» и «Обычаями при погребении» выделяются «Старые свадебные обычаи» (Ivanović 1981: 62–75). По утверждению ряда собеседников из числа местной интеллигенции, в селах Градища «настоящим старинным» обрядом, т. е. сохраняющим ритуалы из далекого прошлого, можно считать только градищанскохорватскую свадьбу. Это суждение несколько преувеличено, поскольку черты архаики наблюдаются во всех обрядах — семейных, календарных и хозяйственных; кроме того, интереснейший пласт народной духовной культуры, как известно, представляют сведения по народной мифологии, которые очень редко бывают включены в фольклорно-этнографические работы градищанских хорватов — обычно в рамках повествовательных жанров устного народного творчества. Как правило, эти повествования объединяются общим термином *povidajke*, который распространяется на любые нарративы: былички (рассказы о встрече человека со сверхъестественными существами), сказки, предания, легенды и даже народные анекдоты¹⁰.

В указанном описании села Узлоп все *povidajke* посвящены мифологическому персонажу «белая вила» (*biela vila*): «Стеклянная гора» (сказка о женитьбе юноши на чудесной «виле», потере ее после сказанных им слов «белая вила» и обретении после ряда труднейших испытаний, пройти которые ему помогает его жена с помощью чудесного перстня, с последующим преследованием супругов «хозяйкой вил» и чудесными превращениями убегающей пары); «Белая вила и туфелька» (быличка о встрече с «виллой», которая награждает жену любующегося ею мужчины туфелькой, ежедневно наполняющейся золотыми монетами); «Как появились белые “вилы”» (этиологический нарратив о возникновении «вил» от тех 10 детей Адама, которых он скрыл от Бога); «Белые вилы на Бубневой горке» (быличка о награждении пахаря огромным караваем хлеба за починку оставленной «вилами» хлебной лопаты), см. (Ivanović 1981: 77–80).

Особо следует отметить публикацию фольклорных текстов из с. Стиняки в Южном Градище, собранных, обработанных и проанализированных Г. Невекловским совместно с венгерским этнологом Каролом Гаалом, — «Хорватские сказки и причитания из Стиняков в Бургенланде»

¹⁰ См., например, публикацию фольклорных текстов, подготовленную Б. Вуйковым «Gradišćanske povidajke» (Vujkov 2012), где представлены все перечисленные жанры устного народного творчества.

(Neweklowsky, Gaál 1991). В книге представлено 90 нарративов, включающих и былички, и легенды, и сказки разного происхождения (в том числе книжного, как отмечают сами авторы), записанные в Стинях — селе, которое особенно известно по бытующим там до сих пор причитаниям (в книге опубликовано 9 причитаний, последнее занимает несколько страниц). Все хорватские тексты переведены на немецкий, т. е. на язык монографии. Книгу включает словарь лексем, специфичных для села Стиняки. В отдельной публикации, представляющей эту антологию стинякских фольклорных текстов, Г. Невекловский делает вывод о том, что в них переплелись «три языка и три культуры, а именно венгерская, немецко-австрийская и хорватская» (Neweklowsky 2010: 264). Заметим, что автор, будучи лингвистом и великолепным знатоком градищанско-хорватских говоров, указывает и на типично южнославянские термины *vila* и *vukodlak* (зд. в значении ‘людоед’) в нарративе «Красивый юноша и вилы» (Neweklowsky, Gaál 1991: 176–194), отмечая, что рассказчица-информантка произносит именно эти слова «не по правилам» стинякской акцентуации, что свидетельствует, по мнению автора, о книжном происхождении данного фольклорного текста (Neweklowsky 2010: 261).

В последнее время нарративным жанрам придается местными собирателями и учеными несколько большее значение: публикуются небольшие книжечки — сборники сказок и быличек — в рамках деятельности Паннонского института в селе Пинковац: Б. Вуйков «Градищанские повести» (2012); А. Леополд «Градищанскохорватские народные рассказы» (2013) и др. Так, публикация народных рассказов, собранных буневацким хорватом Б. Вуйковым в конце XIX — начале XX в., предваряется научным очерком С. Вулич «Балинт Вуйков снова среди своих», в котором рассказывается об истории сбора данных в Градище Б. Вуйковым в 1881–1920 гг. и их предыдущей публикации в Югославии (Загреб) вместе с хорватскими народными рассказами, собранными в Венгрии, Словакии и Румынии. В конце этого небольшого издания дается послесловие Р. Хайсана с небольшим словариком, в котором толкуется старая местная лексика к каждому из рассказов, см. (Vujkov 2012).

Некоторые публикации, раскрывающие особенности языковой и культурной традиции народа, осуществляет Научный институт градищанских хорватов¹¹ на своем сайте в разделе «Виртуальный журнал», где можно

¹¹ На сайте перечислены и основные задачи Института, в которые входит «изучение культурных, общественных, хозяйственных, правовых и политических вопросов градищанских хорватов; сбор документов, исторических материалов и их систематизация; публикация результатов исследований; сотрудничество и организация контактов с другими организациями, которые занимаются теми же вопросами» (<http://www.zigh.at/>).

прочитать работу лингвиста М. Лончарича о новых исследованиях «штоев», статью А. Ембриха о песнях градищанских хорватов в сборнике И. Кукулевича; там же публикуются и лекции, прочитанные в Институте, в частности лекция Н. Бенчича «Первая мировая война и градищанские хорваты», И. Сучича «Норма градищанскохорватского литературного языка в Словаре, Грамматике и Правилах правописания», С. Буцоллич об основных персонажах народной мифологии Градища и др. Раздел «Публикации» содержит сведения об изданных при поддержке Института книгах, например книгах «Немецко-хорватские языковые контакты в Градище» А. Шчуканец¹², «Исторический словарь градищанских хорватов», «Пульские песни» из села Долня Пуля и др. Любопытной представляется и рубрика «Молодые пишут», в которой собраны и обработаны наиболее яркие рефераты и сочинения школьников, в частности «Народные обычаи градищанских хорватов, с особым вниманием к Трайштофу, селу в Северном Градище, среди полянцев», где заботливой рукой выделены курсивом диалектные наименования праздников, обрядовых лиц и обрядовых реалий.

* * *

Проблема сохранения «своего» языка тесно связана с проблемой сохранения фольклорного наследия — народной традиции. Неоднократно в экспедициях было замечено, что собеседники легко и свободно переходят на свой язык (или диалект микроязыка, как в случае с градищанскими хорватами), когда говорят о фольклорной традиции. Опрос во время наших этнолингвистических экспедиций велся по трем основным направлениям: народный календарь, семейная обрядность (рождение, свадьба, смерть) и так называемая «низшая» мифология (т. е. прежде всего сохранившиеся поверья о демонологических персонажах, о запретах и предписаниях, связанных с бытом и окружающей природой). В рамках этих тем записывалась и терминологическая лексика народной духовной культуры, которая имеет свою специфику как в рамках одного микроареала, так и в каждом обследуемом селе. Было отмечено, что между селами обнаруживаются различия и в лексике народной духовной культуры, и в соответствующих экстралингвистических контекстах.

¹² Из подробной аннотации к книге следует, что 1200 лексических единиц — заимствований в современном градищанском языке — собраны автором из самых разных источников: словарей, грамматики, художественных произведений старого и нового времени, публицистики, газетных текстов, средств массовой информации (радио, ТВ), общения в Интернете и т. д. О временной стратификации источников в аннотации, к сожалению, не говорится.

В Северном Градище были обследованы села «полянцев» (см. карту 4): в 2007 г. — Трайштоф (Traudorf an der Wulka), Узлоп (Oslip); в 2014 г. — Климпух (Klingenbach). В 2013 г. была проведена и беседа с жителем Нового Села (Neudorf) («хаты»), проживающим в настоящее время по большей части в Вене.

В Среднем Градище были обследованы села «долинцев»: в 2007 г. — Велики Бориштоф (Grosswarasdorf), Мьеново (Kroatisch Minihof); в 2013 г. — Шушево (Nebersdorf), Филеж (Nikitsch), Фраканав (Frankenau), Долня Пуля (Unterpullendorf) и повторно Велики Бориштоф.

В Южном Градище были обследованы села «штотоев»: в 2007 г. — Чемба (Schandorf), состоялась также и беседа с жителем села Нарда (Narda, Венгрия); в 2013 г. — Нова Гора (Neuberg im Burgenland); в 2014 г. — Пинковац (Güttenbach) и повторно — Нова Гора (более длительное обследование), а также Петрово Село (Szentpéterfa, Венгрия). У «южных чакавцев» в 2007 г. были сделаны записи от двух собеседников из села Стиняки (Stinatz). Беседа с жителями «влашских» сел — Бандол (Weiden bei Rechnitz) и Подгорье (Oberpodgoria) — состоялась в Вене в 2015 г.

Для полевого обследования южных славян, в данном случае хорватов в Австрии, был использован вопросник по балканским славянам «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (Плотникова 2009), подробнее см. Введение. Следует также отметить, что на основании южнославянских данных, собранных по этнографическим, диалектным и лексикографическим источникам (в том числе архивным), в 2004 г. было создано 47 этнолингвистических карт, охватывающих непрерывный этнодиалектный континуум Южной Славии, они размещены в книге «Этнолингвистическая география Южной Славии» (Плотникова 2004). В данной монографии исследуется территория Болгарии, Сербии, Македонии, Боснии и Герцеговины, Хорватии, Словении, однако в силу макрозадач исследования не содержится данных по традициям тех хорватов, которые проживают в настоящее время анклавами в Австрии, Венгрии, Словакии. В этом плане полевые исследования, проведенные автором в селах градищанских хорватов Австрии, не только служат закономерным дополнением данных по этнолингвистической географии Южной Славии, но и в ряде случаев способствуют реконструкции тех или иных мифологических образов и особенностей семейной и календарной обрядности, поскольку переселившиеся в XVI в. хорваты сохранили те черты традиции, которые в настоящее время либо утрачены, либо сохраняются лишь как следы в языке (диалекте) на первичной территории их проживания. Примером такого рода «языкового следа» может служить град.-хорв. *vrtanj* (*vertanj*) ‘свадебный хлеб, каравай’. С этим хлебом во



Карта 4. Обследованные градищанскохорватские села в Австрии (2007–2014 гг.)

Северное Градище:

1. Трайштоф (Trausdorf an der Wulka)
2. Узлоп (Oslip)
3. Климпух (Klingenbach)

Среднее Градище:

4. Филеж (Nikitsch)
5. Мьеново (Kroatisch Minihof)
6. Фраканава (Frankenau)
7. Шушево (Nebersdorf)
8. Долня Пуля (Unterpullendorf)
9. Велики Бориштоф (Grosswarasdorf)

Южное Градище:

10. Чемба (Schandorf)
11. Стиняки (Stinatz)
12. Нова Гора (Neuberg im Burgenland)
13. Пинковац (Güttenbach)

время свадьбы у градищанских хорватов производятся всевозможные обрядовые действия, направленные как на включение молодых в новый социум и разрыв с предыдущим (например, ритуальный выкуп каравая молодежью — друзьями жениха), так и на обеспечение благополучия будущей семьи (действия верчения каравая, обхода с хлебом вокруг стола и т. д.), при этом лишь в редких регионах в самой Хорватии сохраняются указания на существование свадебного хлеба, называемого *vrtanj*, а магические и иные действия с этим обрядовым хлебом зафиксированы лишь в одном регионе, который учеными по лингвистическим (фонетическим и грамматическим) признакам рассматривается как возможная первичная территория хорватов (подробнее см. II.2), переселившихся в XVI в. на север и вошедших впоследствии в Австро-Венгрию.

Первое этнолингвистическое обследование нескольких хорватских сел Бургенланда было организовано и проведено в апреле 2007 г. (4.04–19.04)¹³. В результате двухнедельной работы в Бургенланде (Градище) по этнолингвистической программе, включающей вопросы по народному календарю, семейной обрядности (рождение, свадьба, смерть), сельскохозяйственной обрядности и народной мифологии, было обследовано семь сел из всех трех частей региона: Северного, Среднего и Южного Градища. В соответствии с принятым этнодиалектным членением градищанских хорватов Австрии объектом изучения стали «полянцы» (села Трайштоф, Узлоп), «долинцы» (села Велики Бориштоф, Мьеново, некоторые информанты были также родом из Филежа), «штои» (село Чемба и примыкающее к нему по ряду этнолингвистических особенностей хорватское село Нарда на территории Венгрии). Была осуществлена также поездка в село Стиняки, жители которого относятся к «южным чакавцам», поскольку сведения от информантов, полученные в начале экспедиции, указывали на то, что именно в селе Стиняки более всего сохраняются архаические черты в лексике традиционной народной духовной культуры (что, впрочем, при опросе всего трех информантов села нашло лишь косвенное подтверждение).

В северной части Градища для описания территориального культурного диалекта «полянцев» были выбраны села Трайштоф и Узлоп¹⁴. Более детально было обследовано село Трайштоф, ставшее и пунктом

¹³ Благодаря за содействие и организацию тогдашнего председателя Балканской комиссии Австрийской академии наук акад. Герхарда Невекловского.

¹⁴ Большую помощь в рекомендации и подборе информантов оказали лингвист-диалектолог из Трайштофа Иво Сучич (сопровождавший и консультировавший меня в ходе всей экспедиции) и сотрудница Института градищанских хорватов в Трайштофе Юдит Бенчич, проживающая в соседнем селе Узлоп.

проживания гостя-исследователя. Очень подробно были записаны нарративы о календарных праздниках, включающие черты народной мифологии, отраженные в диалектной лексике, например в названии цветка *mrvan'e* 'выросшее из выброшенных во двор пасхальных крошек растение' (ср. наименование *uročna trava* — выросшее из пасхальных крошек растение, защищающее от ведьм; село Мьеново, «долинцы»), в термине *mesopusta zakopat* (последний обрядовый танец перед Великим постом, отсылающий исследователя к словенско-хорватским масленичным ритуалам уничтожения чучела *Pust*) и др. Важными в селе Трайштоф оказались этнолингвистические сведения о персонажах народной мифологии (*viška*, *zmaj*, *ognjeni zmaj*, *biela vila*, *vampiri* и др.), об особенностях свадьбы (*pir*) с участием обрядовых лиц *babac* 'распорядитель на свадьбе', *piru(a)nski djedi* 'участник свадьбы (как правило, ряженые)', *potprnja* 'дружка (девушка)', *stat'ilo* (*stačilo*) 'дружка (парень)'. Традиция села Узлоп имеет много общего с обследованной в Трайштофе (например, *frite peč* — масленичный обычай готовить блины для юношеских обходов села и многие другие), но в Узлопе отмечены и некоторые отличия: например, редкий календарный обычай *prosit za halingu* (обрядовый обход детей в день Всех святых, известный в некоторых областях Словении) и др.

В ходе всей экспедиции наиболее полно удалось обследовать **Среднее Градище**, т. е. «долинцев», а именно села Велики Бориштоф и Мьеново¹⁵. Результаты обследования «долинцев» позволяют сделать вывод о хорошей сохранности народной духовной культуры в этих селах, особенно в Мьенове и соседнем с ним Филеже. Так, в самых разных вариантах был записан архаический обычай накануне Великого поста «тянуть колодку» в случае отсутствия свадеб на Масленицу, известный у восточных славян, а также на западе Южной Славии: *korito vluć* 'корыто тянуть', *rast vluć* 'дуб тянуть' (Мьеново, Филеж), *korito vuć* (*vožit*) 'корыто тянуть (везти)' (Велики Бориштоф), ср. также в селах южного Градища *raz vleć* 'дуб тянуть' (Чемба), *bor vleći* 'сосну тянуть' (Нарда). В селах Велики Бориштоф, Мьеново и Филеж зафиксированы многочисленные

¹⁵ В организации полевых исследований в Среднем Градище существенную помощь оказали бывший местный директор школы Мирко Берлакович и студентка Института славистики Венского университета Сильвия Буцоллич, обеспечившие подбор информантов и взявшие на себя хлопоты с транспортным сообщением, которое между всеми селами Градища очень слабое. И Мирко Берлакович, и Сильвия Буцоллич как носители местной традиции также стали моими помощниками в беседах с местными жителями, а также и сами поделились рассказами и воспоминаниями о местных обычаях и поверьях.

поверья о ведьме (*viška*) и колдуне (*višac*), о способах наведения порчи, типах оберегов, записаны многочисленные былички о контакте с ведьмами и т. п. Персонажи *biele vile* в этих селах известны своими благими намерениями по отношению к людям (оповещают о времени сева, сбора урожая), что имеет аналогии в ряде регионов Словении. Очень архаичны и, например, ответы на вопрос ребенка, откуда берутся дети: «Аист принес из потока, ручья, реки» (ср. исследования об общеславянских представлениях о том свете, за водной преградой, откуда птицы, чаще аист, приносят детей).

В заключение этой экспедиции в **южных** селах Стиняки¹⁶, Чемба и от информанта из Нарды удалось собрать этнолингвистическую информацию, свидетельствующую об общности традиции народной духовной культуры всего Градища, а также отражающую существенные различия в культурных диалектах между тремя обследованными регионами (Северным, Средним и Южным Градищем).

Понятия «север» и «юг» при изучении терминологической лексики народной духовной культуры в данном случае не абсолютны, их объем меняется в зависимости от «лингвистического поведения» терминологической лексики Среднего Градища. Например, очевидны различия в свадебной обрядности и описывающей ее терминологии: *pir* (север: Трайштоф, Узлоп) и *vesel'e* (*visel'e*) (юг: Велики Бориштоф, Мьеново, Филеж, Чемба, Нарда), однако в с. Нова Гора на юге также *pir*, а также *svodba* (юг: Стиняки); *vrtanj* (*vertanj*) (север: Трайштоф, Узлоп, Велики Бориштоф, Мьеново, Филеж) и *kolač* (юг: Стиняки, Чемба, Нарда) 'свадебный хлеб'; *babac* (север: Трайштоф, Узлоп) и *pozivač* (юг: Чемба, Нарда) 'распорядитель на свадьбе'; *puotprnja* (*potpertnja*) (север: Трайштоф, Узлоп) и *posnašnica* (юг: Стиняки, Чемба, Нарда) 'дружка женского пола' и т. д. Различия в диалектной лексике, отражающей народную мифологию:

¹⁶ Помимо изначально поставленных в экспедиции задач в области этнолингвистики было также произведено пробное акцентологическое исследование по программе С. Л. Николаева. Акцентуация парадигмы ряда существительных среднего рода, имеющих праславянское происхождение, была записана в Северном (село Узлоп) и Южном Градище (село Стиняки), т. е. была сделана попытка работы по акцентологической программе как в регионе с перенесенным акцентом (север; информант Юдит Бенчич), так и с непереуененным акцентом (юг; информатор — Хильдегарт Киришич), при этом мы учитывали исследования акцентологических особенностей Градища в работах Г. Невекловского. В обоих селах на акцентологическом обследовании присутствовал (и в ряде случаев высказывал свою точку зрения) лингвист-диалектолог из Трайштофа (Граусдорфа) Иво Сучич. Выражаю глубокую благодарность Иво Сучичу за сопровождение в ряде сел и предоставление необходимых для полевого обследования книг из его личной научной библиотеки.

zaviškala (*viška*) (Велики Бориштоф и все другие обследованные села), но: *nacoprñjala* (*cuoprñica*) (Стиняки); *viška* ‘вихрь’ (Велики Бориштоф, Мьеново, Филеж, Нарда) и ‘ночная бабочка, мотылек’ (Трайштоф, Нарда); *čvrste oči* (Мьеново, Филеж) и *oštre uoči* (Трайштоф, Узлоп, Велики Бориштоф), а также и *zločeste oči* (Нарда) ‘сглаз’, ‘глаза ведьмы’ и т. д. При этом, как и у всех южных славян, *urek* ‘сглаз’ (Трайштоф, Мьеново, Филеж), ср. ю.-слав. *urok* ‘сглаз’; *mrvan* ‘е’ ‘выросшее из выброшенных во двор пасхальных крошек растение’ (север: Трайштоф) и наименование *uročna trava* ‘выросшее из пасхальных крошек растение, защищающее от ведьм’; (юг, Среднее Градище, с. Мьеново, «долинцы»). При более плотном обследовании Градища возможно составление частой сетки пунктов с целью дальнейшего установления изолекса в сфере терминологической лексики народной духовной культуры.

Как правило, люди отдают себе отчет в том, к какой из этноязыковых локальных групп принадлежат и как в соответствии с таковой принадлежностью у них принято говорить, например, о названиях свадьбы; так, от «долинцев» можно было услышать: «Мы говорим *veselje*, а полянцы говорят *pir*» (Мьеново, 2007).

Последующие полевые исследования 2013 и 2014 гг. были направлены на более углубленное изучение Среднего Градища как наиболее архаичной части земли Бургенланд, где наиболее полно сохраняются сведения о народной мифологии. В результате в 2013 г. в селе Филеж были записаны данные о мифологических персонажах, которые до этого времени нами нигде в Бургенланде не фиксировались. Так, впервые у градищанских хорватов были сделаны записи о человеке со сверхъестественными способностями, называемом *grebencijaš*, который якобы может управлять погодой, устраивать ненастье, вызывать затяжной дождь. В данном случае ощущается влияние карпатской традиции, точнее — венгерской, где представления о мифологическом персонаже Гарабонциаш (венг. *garbancás diák*, *barbancás*), обладающем способностью влиять на погоду, достаточно развиты и известны (как на западе Венгрии, так и на севере)¹⁷.

В зимней экспедиции в декабре 2013 г. были значительно дополнены материалы о свадебной обрядности и народном календаре в селах Фра-

¹⁷ Ср. полевые материалы Д. Ю. Ващенко, представленные ею на карте в сопоставлении с данными опубликованных источников: карта распространения термина в данном значении была продемонстрирована в ходе доклада «Земплинские мифологические персонажи на общевенгерском фоне» на конференции «Карпато-балканские территориальные диалекты: реконструкция традиционной культуры по данным языка» (Институт славяноведения РАН, октябрь 2014). Подробнее см. II.3.

канава, Шушево, Долня Пуля. В марте 2014 г. было обследовано с. Клим-пук для пополнения сведений о Северном Градище, а затем в Южном Градище сёла Нова Гора и находящееся от него в четырех километрах соседнее село Пинковац¹⁸ как территориальные репрезентаты говора и культурного диалекта «штоев». В этих селах были отмечены и чакавские, и общие южнославянские (и общеславянские) черты в говоре и традиции. Следует отметить, что, несмотря на общие черты в свадебной обрядности и народном календаре, были зафиксированы некоторые ощутимые отличия в традициях двух сел — Нова Гора и Пинковац. В заключение весенней экспедиции 2014 г. состоялась и небольшая беседа по этнолингвистической программе в ближайшем к Пинковацу с. Петрово Село на территории Венгрии¹⁹.

¹⁸ За организационную помощь в работе в селе Пинковац сердечно благодарю историка Роберта Хайсана — директора Паннонского института в селе Пинковац.

¹⁹ За помощь в организации поездки в Петрово Село благодарю директора Паннонского института в Пинковаце Р. Хайсана.

II.2. Архаические черты в лексике и фольклорной традиции хорватов Бургенланда

Этнолингвистическое исследование сел хорватов Бургенланда в Австрии (так называемых градищанских хорватов) было проведено с целью определить автохтонные признаки в народной традиции и поздние, заимствованные из немецко-венгерской среды, в которой проживали и проживают в настоящее время градищанские хорваты. Анализ народной духовной культуры и отражающей ее лексики сел Северного, Среднего и Южного Градища показал, что традиция в основных чертах сохраняется, при этом обнаруживаются схождения с хорватской терминологической лексикой народной духовной культуры региона реки Купы и области Йосипдола (в сопоставлении с данными диалектных и этнографических источников XIX–XX вв.), сел словенско-хорватского пограничья и собственно Словении. При этом происхождение обычаев (и соответствующей лексики и фразеологии), общих со словенскими, возможно трактовать двояко: либо как результат контакта хорватов со словенцами уже на вторичной территории проживания (в Австрии), либо как остатки архаических элементов культуры и языка, имевших распространение ранее на более широкой территории южнославянского Запада, ср. изолексы и изодоксы в книге (Плотникова 2004: 308–320, 712, 717).

В условиях языковой и этнической изоляции хорваты Градища сохраняли свою самоидентификацию. До сих пор при полевом опросе фиксируются различные архаические верования и поверья, бытующие здесь вместе с наименованиями, имеющими важное значение для реконструкции как славянской культуры в целом, так и ее отдельных территориальных разновидностей. Например, в сфере народной мифологии у градищанских хорватов: *vila* ‘прекрасное демоническое существо женского пола, помогающее людям’, *vilsko kolo* ‘круг примятой травы — след танца персонажей’, *viška, coprnica* ‘ведьма’, *ognjeni zmaj* ‘летающий змей’ и т. п.

Кроме того, целый комплекс ритуалов, которые можно причислить к народному хорватскому католицизму, также можно считать автохтонным градищанскохорватским корпусом с той оговоркой, что в настоящее время он находится под сильным влиянием современной католической традиции в силу идентичности конфессий градищанских хорватов и соседствующих с ними австрийцев, в недалеком прошлом — и венгров. Тем не менее «своя» хорватская католическая традиция сохраняет многие черты архаики, не столь известные окружающим их «немцам». Все эти обычаи, обряды и ритуалы относятся прежде всего к народному календарю градищанских хорватов, в котором обнаруживаются яркие своеобразные

черты, которые можно классифицировать следующим образом: во-первых, сходные с теми, которые отмечаются на территории первичного проживания градищанцев — в разных регионах Хорватии, во-вторых, свойственные всем селам или, по крайней мере, большинству градищанских сел, что особенно явно проявляется в терминологической лексике народного календаря, во многих случаях общей для всех сел, а также и такие, которые оказываются свойственными лишь традиции лишь отдельных сел — это может касаться как лексики, так и самих культурных явлений.

Особый статус этого градищанскохорватского материала определяется тем, что зона первичного проживания хорватских переселенцев в Бургенланд в XV в. установлена по историческим и лингвистическим (фонетическим и грамматическим) данным (Neweklowsky 1978): по всей видимости, она находится восточнее Карловаца и Огулина, занимая территорию до хорватско-боснийского пограничья (включая междуречье Савы и Уны). На основании своего исследования Г. Невекловский делает вывод о том, что, видимо, ранее территория чакавского диалекта была гораздо шире. Соответственно, сохраняемая до сих пор хорватами-чакавцами Бургенланда диалектная терминологическая лексика традиционной духовной культуры вместе с корреспондирующими обычаями, обрядами, ритуалами и поверьями может свидетельствовать о более ранних состояниях этого лексического слоя на данной территории, нежели диалектная лексика, отраженная в источниках XIX–XX вв. и включенная в имеющиеся этнолингвистические карты Южной Славии.

I. Одним из наиболее выразительных архаических обычаев в **свадебной обрядности** является выпекание хлеба *vrtanj* (от **vȓtĕti*), как и само название, встречающееся сейчас лишь в редких этнографических источниках с территории первичного проживания градищанцев или отмеченное в исторических словарях. В самом Градище доводилось слышать о свадебном хлебе *vrtanj* (*vertanj*) практически во всех обследованных селах (Трайштоф, Узлоп, Климпух в Северном Градище; Филеж, Мьеново, Велики Бориштоф в Среднем Градище; Нова Гора, Пинковац — в Южном). В большинстве сел Южного Градища свадебный каравай называется *kolač* (Чемба), *ukvas kolač* (Стиняки)¹ и не имеет характеристик основного свадебного символа. В селах Северного Градища сохраняется сим-

¹ Иногда говорят, что на свадьбе подают обычный хлеб к столу во время свадебного пира (Нова Гора). При этом сами названия сплетенного в косу хлеба — *vrtanj*, *vrtanj* и под. — в Южном Градище известны и могут использоваться как обозначения хлеба, выпекаемого, например, в рождественский период (Пинковац).

волическое значение этого хлеба, что может иметь отражение во фразеологии; так, если невеста беременна, о свадьбе говорят: *vrtanj se spalio* (букв. [«Вертань» сгорел]). В этом случае не выпекается каравай, нет белого платья на свадьбе, розмарина и т. д. (Климпух).

Сам термин — название свадебного хлеба от **vŕtěti* — у славян указывает на семантику начала, зарождения, в данном случае — новой семьи, нового благосостояния, успеха и т. п. (см. СД 3: 12–15). Хлеб выглядит как круг из сплетенный косы; с ним совершаются разнообразные обрядовые действия с целью обеспечить благополучие брака. Так, еще около 40 лет назад в Северном Градище (с. Вориштан) не только существовал обычай торжественного внесения этого свадебного хлеба (украшенного лентами и розмарином) в дом молодой, но и фиксировались соответствующие магические формулы в момент, когда *vrtanj* ставили перед невестой: *Kod je u vrtai uobau, tako muore bit seda vaša ljubau pres konca* [Насколько круглый этот «вртай», настолько бесконечной должна быть ваша любовь] (Koschat 1978: 164). В этом благопожелании прослеживается символика использования любых круглых ритуальных предметов на свадьбе: хлеб в виде кольца попадает в один ряд со свадебным венком, обручальным кольцом и др. Иногда невеста относит украшенный розмарином *vrtanj* приходскому священнику в качестве последнего девичьего дара (с. Узлоп, Ivanović 1981: 69). С этим хлебом связаны и обрядовые действия, направленные на включение молодых в новый социум и разрыв с предыдущим.

Практически во всех селах Северного и Среднего Градища известен ритуальный выкуп калача молодежью — друзьями жениха. Соответствующие терминологические выражения — *dojt po vrtanj* (Климпух), *za vrtanj prosit* (Узлоп), *vrtanj dostat* (Велики Бориштоф) — означают важный свадебный ритуал, когда в разгар праздника приходят парни из села за своей «долей» свадебного «вертаня». Выкупив обрядовый хлеб, его несут в корчму, где его делят и пьют вино, главарь компании юношей несет его в качестве «приза», надев на руку (Филеж). В селе Климпух после одаривания молодых (кум кричит: «Rodi, Bože, rodi») пришедшие друзья или коллеги жениха (в настоящее время это могут быть пожарные, строители и т. д.) спрашивают разрешения переступить через порог, но им это не позволяют, предъявляя традиционные требования, например спрашивая, есть ли у них пропуск (*iskaznica*). И вот тогда начинается, на мой взгляд, весьма важное действие: юноши говорят, что они приехали издалека и у них сломалось колесо, но они слышали, что здесь проживают *kolar i kolarica* (мастер по изготовлению колеса и его супруга). Затем выходят с обрядовым хлебом сами *kolar i kolarica*, т. е. жених и невеста, а

предводитель компании юношей надевает его себе через руку на плечо и начинает свистеть (*fućkat*), показывая тем самым, что оно не вертится, поскольку не смазано. Тогда им выносят несколько раз вино, пока юноша не перестает свистеть, считая, что наконец-то вынесли «хорошее», не кислое вино. После этого предводитель требует *tri kusića* [танца] (т. е. три раза потанцевать с невестой), и вся компания удаляется в ближайшую корчму «пропивать» полученный *vrtanj*, разрезая его так, чтобы каждому досталось по кусочку (с. Климпух).

В Среднем Градище действо, состоящее из двух этапов, называлось *vertanj dostat* ‘получить вертань’ и *zapit vertanj*, букв. ‘пропить вертань’ (Филеж, Мьеново). Пришедшие друзья жениха и невесты пели песню, выражая благопожелания молодым, за что получали вино, хлеб (*Su si tili dojačit pesmu jednu, i su tili benčat malu. I onda su tili dostat vina, vertanj*). Каждый из пришедших парней должен был танцевать с невестой (*Okolo vertanja svaki dečko til zis zaručnjom tan'cat*), нередко один из них держал обрядовый хлеб надетым на руку (*Dečak je til na ruku nataknut*) (Филеж, 2013, КР, МЈ). Танцы и песни этого этапа свадьбы могли отвлечь внимание пришедших от обрядового хлеба, на что неизменно обращали внимание старшие участники свадьбы: *A, kad smo ga tili zabit! Tili smo plesat², pak pjevanje, pa su ljudi čak: «Jesmo, zabili na vertanj!»* [А, как мы про него забывали! Танцевали, потом пение, и люди тогда даже говорили: «Да, забыли про вертань!»] (Филеж, 2013, МЈ). Это было знаком того, что парням пора было идти в кабак «пропивать вертань».

Несмотря на то что «вертань» занимает столь важное место в свадебном обряде Северного и Среднего Градища, лишь в редких регионах в самой Хорватии сохраняются указания на существование свадебного хлеба, называемого *vrtanj*. П. Скок приводит Жумберак и Белую Краину в географических пометах лексемы *vrtanj*, давая определение «хлеб, завитый в кольцо», без упоминания о том, что это свадебный хлеб (Скок 1973: 632). Вместе с тем, по этнографическим источникам, у словенцев Белой Краины *vrtanj* — свадебный хлеб (Zablatnik 1990: 70). Более того, обрядовые действия с этим свадебным хлебом прослеживаются лишь в одном чакавско-икавском ареале, описанном Божичевичем как регион Шушнева Села и Чаковаца, т. е. в области предполагаемой первичной территории проживания градищанских хорватов по Г. Невекловскому. В начале XX в. в этом чакавско-икавском регионе, когда сваты вели девушку в дом же-

² Здесь и далее в речи собеседников наряду с диалектной лексикой фиксируются слова и словоформы из литературного языка: так, например, наряду с диалектными *tančat* ‘танцевать’, *jačit* ‘петь’ — *plesat(i)*, *pevat(i)*; наряду с *oš* — *još*, *dojde* — *dodje* и т. д.

ниха, кум нес приготовленный для этого этапа свадьбы *vrtanj*, надев его себе на плечо через руку, а на следующий день при ритуальном посещении источника знаменосец стрелял из ружья, после чего резал тот самый *vrtanj*: каждому, кто приходил туда, доставалось по кусочку этого свадебного хлеба и глоток вина (Božičević 1910: 242–243). В загребском «Архиве по югославской истории» («Arkiv za povjestnicu jugoslavensku», 1851–1872), как следует из словаря Сербской академии наук, также есть сведения о свадебном хлебе *vrtanj* (без указания места фиксации): «Sobom ponese [mlada] kolača (svadbenog vrtanja) na komadiće srezanog» [С собой несет невеста хлеб (свадебный «вертань»), нарезанный на кусочки] (Речник САНУ 3: 80). В некоторых областях Хорватии встречается упоминание этого обрядового хлеба в функции свадебного каравая (Нови Винодолски):

Naprijed je barjaktar nakitio svoj barjak svadbenim kovrtanjem — prstenastim kolačem i jabukama i cvijećem šarenim trakama (taj kovrtanj se zatim lomi na komadiće i razbacuje među djecu) [Знаменосец украшал свой флаг свадебным хлебом — калачом в виде кольца и яблоками, и цветами, и пестрыми лентами (этот калач потом ломали на кусочки и разбрасывали детям)] (ZNŽO 29/2: 188).

По данным большого загребского словаря, уменьшительное от *vrtanj* — *vrtanjić* — было широко распространено на севере Хорватии еще в начале XVII в.: «“Vrtanjić” svagdje su na sjeveru kolači u svatovima. prin. 1612» [«Вертанич» — везде на севере свадебные хлебцы, 1612 г.] (Rječnik JAZU XXI: 556). Таким образом, можно предполагать, что ранее территория распространения этого обрядового хлеба в Хорватии, как и самого термина *vrtanj*, была значительно шире того региона, где сохранились описанные Божичевичем и название этого свадебного хлеба, и обрядовые действия с ним. Градищанские хорваты перенесли на свою новую родину как свадебный термин, так и ряд типичных обрядовых действий с ним.

II. В Градище народный календарь представляет собой особую тематическую сферу, в которой отмечаются архаические общеславянские или южнославянские элементы, несмотря на общий католический конфессиональный контекст. Календарный год открывается рождественскими и новогодними обрядами, которые у южных славян особенно богаты архаическими представлениями. При описании обычаев и обрядов на Рождество информанты, которые держали скот, рассказывают, что нужно было обязательно всякое домашнее животное покормить булкой, чтобы оно «почувствовало», что пришло Рождество, приближается Новый год:

Ali na Božić, na p^uonoćicu, kad bi se tila bit molit(va), odprimi blagu kusić kru(h)a. Gospodar odprimi blagu po maši u n^uoći u dvanajesti kad bi tila bit p^uonoćica, smo tili s p^uonoćice koja je htela majka pojt blagu dat kruha. [Zač je to?] To je blagoslov, to je ča bilo..., da srića va stanu bude. I blago da bude znalo da je Božić, da se Jezuš narodio. To je, to je bilo znatno! [А на Рождество, в полночь, когда читали молитву, относят скоту кусочек хлеба. Хозяин относит скоту после мессы ночью, в полночь, могла и хозяйка отнести в полночь кусок хлеба скоту. [Зачем это нужно?] Чтобы и скот знал, что Рождество, что Иисус родился. Это, это было важно!] (Климпух, 2014, SE).

В некоторых селах Северного Градища обрядовый хлеб, называемый *vrtanj* (*vertanj*)³, пекли на Рождество, о чем собеседники из Среднего Градища рассказывали как о некоем диковинном обычае, им неизвестном:

Posebno su se pekli vrtanji. Moj muž je bio iz Vorištana, onde su imali vrtanj, pak jabuke, pak očenaše na stoli. Kod nas to nije bila pravica. To je za Božić bilo. Mali vrtanjci ti. Spleteno, pak je kruglo. Prvo smo pekli to sami, a sad si ga kupi <...> Ja mislim, četiri jabuke su imali i krunicu — očenaše [Специально выпекали калачи — «вертани». Мой муж был из Вориштана⁴, там у них был «вертань» и яблоки, и четки на столе. У нас не было такого обычая. Это было на Рождество. Маленькие «вертаньцы» это. Круглые, в виде косички. Сначала мы сами пекли, а сейчас можно купить. По-моему, четыре яблока было на столе и четки <помимо калачиков «вертаньцы»>] (Фраканав, 2013, GM).

В первый день Рождества (все сёла)⁵ и Нового года (Фраканав, Велики Бориштоф) первым посетителем должен был быть мужчина, считалось, что женщина приносит несчастье и что целый год будет таким же, как первый день. Эти отзвуки обряда южнославянского обряда «полазник», представляющего собой развернутую структуру «хорошего» или «плохого» знака — встречи (подробнее см. Плотникова 2013б: 217–226), связаны с магией первого дня, в данном случае — с Рождеством⁶ и Новым годом. Например, на Рождество в селах Мьеново и Филеж ходили с благопожеланиями к родне и близким знакомым:

Jer je običaj isto i u Filežu do dan danas još da se ide najprvo rodbini, da se ide benčat — čestitati za sretan Božic. I onda ide tamo jedna pesmica kratka. Kod

³ В данном тексте фиксируется и уменьшительное от *vrtanj* (*vertanj*): *vertanjci* ‘калачики в виде косички’.

⁴ Нем. *Hornstein*.

⁵ Ср. (Jordanić 2009: 148).

⁶ Ср. также представления о важности первого посетителя в предшествующие Рождеству праздники: в день св. Люции в с. Отава (Северное Градище) считалось, что в случае прихода первой в этот день женщины в течение года сломаются все топоры и рукоятки орудий труда в доме (Jordanić 2009: 136).

nas se kaže: «Na ovo Kristoševo narodjenje / Bog Vam daj zdravlja i veselja, / I se ča si od Boga želite / A po smrti večno zveličenje». I to se kaže, ali onda se mora paziti da nije prva žena ka dodje u stan i izreče one čestitke nego prvo mora biti muž. To je i kod nas još. I kad smo mi još cela obitelj išli, čestitali nego uvijek je prvi bio tata koji išao unutar i najstariji sin (moj brat), i onda smo mama i ja [А и в Филеже также существует до сих пор обычай посещать сначала родню, идти поздравлять — желать счастливого Рождества. И тогда исполняли одну короткую песенку. У нас говорят: «На это Рождество Христово / Дай Бог вам здоровья и веселья и всего, что желаете от Бога, а после смерти — вечного блаженства». И это говорят, но затем нужно следить, чтобы первой не вошла в дом женщина с поздравлениями, первым должен быть мужчина. Так у нас всё еще до сих пор. И когда мы шли всей семьей поздравлять, всегда первым был только папа, который входил внутрь, и самый старший сын (мой брат), а потом мама и я] (Мьеново, 2013, SB).

То же самое на Новый год:

A na Novo leto su oto isto, onda su išli samo muži u stan, onda moram tu navadu povidat, da ne sme dojt u stan prva žena. Prvi ki dojde u stan u Novom letu, mora bit muž. [Zač?] Da doprimi žena nesriću. [Женщина посмеивается.] To je morao bit muž, elda nikomu se nismo ufali pojt. A onda su išli muži na Novo leto jutros <...>, ali samo rodbini — susedom, prijateljам. I onda su rekli: «Na ovo Novo leto / Bog Vam daj zdravlja i veselja, / Se ča si od Boga želite, / A po smrti va nebo» [А на Новый год то же самое <проводились обходы с поздравлениями>, но тогда в дом приходили только мужчины, могу и об этом обычае рассказать, что не смеет прийти в дом первой женщина. Первый, кто придет в дом на Новый год, должен быть мужчина. [Почему?] Чтобы женщина не принесла несчастья. Это должен был быть мужчина, и мы ни к кому не стремились пойти. И тогда уже придет мужчина на Новый год утром, но только к родным, соседям или друзьям. И тогда говорит: «На этот Новый год пусть Бог вам даст здоровья и веселья, всё, что вы себе желаете, а после смерти — на небеса»] (Фраканава, 2013, GM). С мужчинами заранее не договаривались о посещении (в отличие от сценария «полазника» в ряде регионов Южной Славии), но было всем известно, что именно они должны прийти в дома первыми⁷.

В Южном Градище вечером в Рождественский сочельник (*Badnja večir*, *Badnji večer*) известен женский старинный обычай заходить в дом с лесными и грецкими орехами, сухофруктами, сахаром и прочими мелкими сладостями, разбрасывая их по полу с криками, имитирующими

⁷ В Южном Градище обнаружили некоторые вариации этого обычая. Так, в с. Нова Гора приход первой в дом женщины, наоборот, означал, что в следующем году будет хороший урожай плодов в саду (*čuda bude sadja*), поэтому приходила всегда женщина (*da ne dojde mraz* [чтобы не было мороза]).

подзывание цыплят («Kuč, kuč, kuč»), при этом дети бросались собирать угощения, а исполнительница ритуала желала, чтобы в доме было много цыплят и другой домашней птицы (сёла Пинковац, Нова Гора). Это могла делать сама хозяйка, обычно самая старая в семье женщина (Пинковац), или соседка (Нова Гора). Во втором случае обязательным условием исполнения ритуала было закрытое лицо гостыи:

Obraza nismo videli od te žene [Лица этой женщины мы не видели]; *Rubac vako navlić da b[i] ju ne poznali* [Платком вот так накрыться <должна была>, чтобы ее не узнали] (Нова Гора, 2014, IB);

Ja mislim, to je na Badnjak. Orihe, ljišnjake – ciele, zaprtije i što se suši, jabuke ili ruške, to si vriže. Veliki rubac ćemo reć, kod Vi imate, ali plat <...>, also poznat Vas ne smu [Я думаю, это в Сочельник. Грецкие, лесные орехи — целые, не колотые, и то, что сушат — яблоки или груши, — это нам бросали. Большую шаль, скажем как у вас, или платок <...>, чтобы узнать мы вас не смогли] (Нова Гора, 2014, BI).

Иногда она только приоткрывала дверь и забрасывала внутрь орехи и сушеные яблоки, чтобы ее никто не узнал, но присутствовавшие стремились узнать ее по голосу:

Mora da su je po štimu mogli poznati, po govoru [Должно быть, ее могли узнать по голосу, по говору] (Нова Гора).

Зафиксированы и варианты с произнесением «незнакомкой» благопожеланий, где всегда в начале формулы присутствует мотив большого числа цыплят (*čuda piplićev* или *čuda piplić*), например:

Hitala je da budu imali sriću: «Čuda piplić neka bude, pak čuda gusak, rac, pa sega da budu imali...» To je bilo, to sam ja doživila! [Бросала <сладости>, чтобы были счастливы: «Пусть будет много цыплят, много гусей, много уток, чтобы всего много имели...» Так было, я сама это видела!] (Нова Гора, 2014, РК⁸).

Более простой вариант исполнения ритуала в Пинковаце, когда это делала хозяйка (*gospodarica*), соответствует многочисленным ритуалам звукоподражания и «кормления» детей (которые должны были изображать цыплят, собирая мелкие сладости) у южных славян и шире — в разных славянских странах, подробнее об этом см. (Усачева 2008: 127–145). Вместе с тем вариант с закрытым лицом указывает на уподобление исполнителя ритуала некоему высшему существу, которое обычные люди знать

⁸ Информантка Паула Кнор, бывшая в детстве очевидцем этих ритуальных действий, вышла замуж в с. Нова Гора из Пинковаца. Заметим, что в Пинковаце этот обычай жив до сих пор.

не могут и которое наделяет их всяческими благами. Возможно, такой тип ритуала свидетельствует о следах исполнения в прошлом обряда «полазник» (изображавшего высокого гостя — дарителя земных благ) в тех зонах, откуда происходит данная группа градищанских хорватов. На территории Хорватии по этнографическим источникам XIX–XX вв. зона «полазника» смыкается со словенскими областями и охватывает Славонию, см., например, географию ритуала в работах В. В. Усачевой по теме рождественского «полазника» в карпато-балканской зоне (Усачева 2008: 62–64)⁹.

У градищанских хорватов на Новый год были обязательны обходы парней с прутьями, называемые *šibari* (Велики Бориштоф), *friška* букв. ‘свежая, быстрая’ (Фраканав): заставая врасплох спящих девушек, они слегка били их прутьями со словами «*Friže budte, zdravi budte!*» [Будьте свежими, будьте здоровыми!], чтобы те весь год были быстрыми, здоровыми, приткими; само действие ритуального битья на Новый год называлось *friškat* ‘стегать’¹⁰. Существовало поверье, что девушка, которой в этот день довелось испытать битье ветками, выйдет в течение года замуж (*da će se onda udat u to leto*), Фраканав. В течение Адвента (Рождественского поста) исполняли обряды, связанные с символикой расцветания, получения всходов, зелени к Рождеству. Так, в день св. Варвары ставили в воду ветки черешни (*šibe od črišnje*)¹¹, на св. Люцию — высаживали зерна пшеницы в большую плошку, чтобы на Рождество получить всходы (известные по всей Хорватии «сады Адониса») ¹².

A na Luciju sijat tili u jednu taku posudu pšenicu, i na Borištof je tako? <...> I sada još. Sad si još to. Onda to sraste do Božić vako visoko, a u sredinu se tila postaviti svića. Na Luciju. I od Lucije do Božića je to tilo nastat ovako veliko.

⁹ В этой работе отмечены Славония, Варош, Копривница, Хлебине, а также Лика. Разумеется, территория распространения вариантов обряда в Хорватии гораздо шире, особенно если учесть наличие ритуальных действий при отсутствии соответствующей терминологии, связанной с **laz-*, **hod-*: например, в Пригорье первый из мужчин, кто в Сочельник выходил из дома, должен был вернуться и пошевелить пень в печи со словами: «Сколько искр, столько птиц мне найти в этом году!» (Rožić 1908: 33).

¹⁰ Нередко можно встретить данные о том, что обряд исполнялся не на Новый год, а сразу после Рождества или Нового года (Фраканав) в «День невинных детей» (*na dan Nevine dječice* [День памяти Вифлеемских младенцев, 29.XII]), ср. (GHNR: 144), что несколько затемняет первоначальный архаический смысл подобного ритуального битья у славян в весенние праздники, описанного Н. И. Толстым, см. (Толстой 1995: 65–75).

¹¹ Если ветки расцветали, то это означало, что девушка в следующем году выйдет замуж.

¹² Обычай фиксировался во всех селах, ср. указание на распространение обычая «по всему Градищу» в письменном источнике (Jordanić 2009: 135).

[Zač, kako su govorili?] *To se govori da će dojt novi žitak* [А на Люцию сеяли в одну такую миску пшеницу, и в Бориштофе так?¹³ <...> Это и сейчас еще. Сейчас у нас еще так. И тогда на Рождество вырастет вот так высоко, а посередине поставят свечу. На Люцию <сажали>. И от Люции до Рождества это так сильно вырастало. [Для чего, что говорили?] Говорили, что придет новая жизнь] (Фраканав, 2013, GM).

С ветками, зелеными, цветущими и особенно — освященными, связано немало архаических представлений у градищанских хорватов и исполняется много обрядов в течение всего календарного года. В частности, бытует поверье, что вербовые ветки с распутившимися почками, принесенные в дом на Вербную (*Macicnu*) субботу, «охраняют дом» от всего злого, в том числе от непогоды (все сѣла): *Ona macica, ona čuva stan. Te se posveti va crikvi* [Та верба, она охраняет дом. Они <ветки> освящаются в церкви] (Фраканав, 2013, GM). А ветка, взятая с украшенного алтаря¹⁴ на Вознесение (*kita od Tijelove*), защищает от града, для этого надо отщипнуть немного сухих листочков и бросить в огонь (Клиппух).

В числе архаических особенностей народного календаря градищанских хорватов следует отметить традиционные для южных славян мотивировки обрядовых действий (когда на Вербное воскресенье идут и затыкают *macice* — вербовые ветки — в хлев, в виноградники, если их держат, на поле, у кого оно имеется). Например, на вопрос, для чего хранили освященные вербовые ветки, местные жители отвечали:

To smo tili blagoslov dostat va stan [Это мы хотели получить благословение в дом] (Клиппух, 2014, KD);

Va saku sobu, va saku kuću. A ja se znam spomenut, mi se još dandanas — i u vinograd, mi imamo vinograde, nosimo u vinograd, idemo macicu posvećenu zataknut [За ча?] *Blagoslov doprimi* [В каждую комнату, в каждый дом. А я еще могу сказать, что мы до сегодняшнего дня — и в виноградники, у нас есть виноградники, несем в виноградник, идем, чтобы освященную вербовую ветку заткнуть [Для чего?] Чтобы <он> получил благословение] (Клиппух, 2014, AZ).

Подобные клише (*blagoslov doprimi*) записаны и от других собеседников. Так, одна из старейших собеседниц, перечисляя все места, куда мать ее посылала воткнуть, заткнуть вербовую ветку с распутившимися почками, называла каждое помещение дома, а также чердак и подвал — *pivnici* (т. е. подклеть, где хранилось вино): «Ош i na pod! Pojd macicu odpri-

¹³ Собеседница задает вопрос присутствующему жителю из Бориштофа, который жестами подтверждает ее слова.

¹⁴ Такой алтарь делали ежегодно сами жители в центре села, подробнее см. II.3.

mit» (Климпух, 2014, AG). При ответе на вопрос о виноградных лозах за селом прозвучала та же мотивировка, что и в ряде других случаев; ее можно, обобщая, сформулировать следующим образом: «каждый локус должен получить свое благословение». Например:

I to smo tili pojt va vinograd zabost jednu, i na polje — jednu, kamo, sad smo tili imat lapat — kud smo tili pojt za <...> zataknut, zabost jednu macicu. Se tako da to blagoslov doprimi, ne. I polje da doprimi svoje [И это мы ходили на виноградник, чтобы заткнуть одну <ветку> и на поле — одну, если у нас было поле, то туда шли <...> затыкали одну вербовую ветку. Всё для того, чтобы оно получило благословение. И чтобы поле свое получило <благословение>] (Климпух, 2014, AG).

Мотивировка в данном случае — охрана помещений и всего урожая, чтобы его уберечь в течение года от града, грома, молнии, непогоды: *Da nas očuva od sega zla — od tuče, triskanja i zloga vrmena, smo tili rieč* (Климпух, 2014, AG). Если вербовые ветки оставляли только в комнате, то при приближении грозы их разносили по всем частям дома и двора (Климпух, AG).

Яркими и значимыми для всего социума в селе были обряды на Масленицу, называемые «волочить колодку»: *korito vluč* ‘тянуть корыто’ (Мьеново, Филеж), *rast vluč* (Мьеново), *raz vleč* ‘тянуть дуб’ (Чемба), *bor vleči* ‘тянуть сосну’ (Нарда), *sopluh vleč* (*vlič*) ‘тянуть ствол (дерево)’ (Нова Гора, Пинковац) и т. п. Эти обрядовые процессии выполняли функции организации социума в значимый календарный праздник. На Масленицу организовывали шествие — процессию неженатых мужчин, в случае если в селе в этот календарный период не было ни одной свадьбы. Процессия следует исключительно по принятому в селе пути свадебной процессии (Филеж). С целью наказания, увеселяющего публику, участники обряда — неженатые мужчины — должны тянуть огромное дерево или корыто, непременно проходя от полей до центра села, а именно — до корчмы. Этот обычай особенно характерен для Среднего Градища, где в целом наблюдается высокая степень сохранности народной традиции. Приведу описание подобной ритуальной практики из рукописи М. Йорданича «Народные обычаи из Филежа», включающей сведения из старых местных публикаций градищанских хорватов:

В 1925 г. в Филеже не было ни одной свадьбы на Масленицу. «По закону Масленицы» (*po mesopisnom zakonu*) всех неженатых здоровых парней запрягли под огромное корыто, из которого можно напоить шесть коров. Корыто положили в километре от села в месте «средний колодец» (*srednji zdenac*). Через огромное поле грязи мужчины должны были приволочь корыто

в село на площадь перед кабаком и при этом следовать по пути свадебной процессии (*i to putem pirovske povorke*). Корыто тащили 30 неженатых парней, в нем сидела ряженная невеста (*fašinjska zaručnja*) под зонтиком и шелкала кнутом над головами неженатых парней. За корытом везли массивную колыбель, в которой плачущий «младенец» пил через трубочку из огромной бутылки вино. За ними шла плачущая процессия, причитая как на похоронах (Jordanić 1999).

Текст этого причитания построен также как насмешка в адрес неженатых. Другое описание из той же рукописи, связанное с защитой пространства села от неурожая и бед вследствие отсутствия свадеб на Масленицу, касается близлежащего села Мьеново:

В старые времена в селе Мьеново «масленичные деды» (*mesopusni djedi*) распахивали борозду в самом селе и вокруг села, а кроме того и в некоторых дворах. В этот плуг впрягали тех юношей, которые не женились на Масленицу. За плугом шел пахарь, который бросал в землю кукурузу, пшеницу и пепел (*ibid.*).

Воспоминания о подобных играх были зафиксированы в самых разных селах Среднего и Южного Градища. В частности, в селе Нова Гора («штои» в южном Градище) рассказывают, что последний раз такой обряд проводился в 1995 г. Была срублена и украшена огромных размеров ель, которая стала «невестой» сидящему на высокой повозке жениху (на повозку его затаскивали старые девы). Люди парами, одевшись как многочисленные «женихи» и «невесты», тянули сооружение из ели и повозки с двух сторон за длинные палки, прибитые к стволу дерева (*sopluh¹⁵ vlikli* [тащили дерево]). В какой-то момент к жениху в повозку подседала ряженная «молодая» (молодой парень) с бутылкой вина:

Onda su tako, u lozi mogli veliko... jelvu, pa tu su mogli nakinčit, pa onda su skupa zeli, pa tako su mogle te starije divojke pa staroga ditića posadit na ovu <...> Sopluh oni su mogli vleć <...> Oni su mogli i korunu oš drauf oblić [Тогда так, в лесу могли большую елку <срубить> и украсить, затем все вместе тащили, и так вот засидевшиеся в девках сажали «старого» неженатого парня на эту <елку>¹⁶. Ствол они тащили. Могли еще и корону на него надеть¹⁷] (IB). *A zaručnik je drauf sidi(l) onda, ne? Stari junak <...>, to onda*

¹⁵ Одна из лексических особенностей села Нова Гора: *sopluh* ‘дерево’ (ср. Nowekłowsky 2010: 246); впрочем, в соседнем Пинковаце то же наименование этого масленичного обычая — *sopluh vlić* ‘тянуть дерево’.

¹⁶ На фотографиях 1995 г., запечатлевших этот обычай, неженатый мужчина — основной персонаж действа — сидел на высокой повозке.

¹⁷ По сведениям другого информанта, на голове парня, изображавшего жениха, была шапка (*kapa*), а не корона (Нова Гора, КК), что является, безусловно, более ар-

zaručnik bi, ta sopluh ženi(l), ne? On je sidil, a te drugi su ga vozili. Imali driva poprik... [А жених тогда сидел наверху, не так ли? Старый парень <...>, это он тогда женихом был, это дерево женилось, так? Он сидел, а те другие его везли. Были палки поперек...] (КК). *Tuda smo se držat morali* [За них мы должны были держаться] (ІВ) (Нова Гора, 2013).

Эта процессия шла по дороге через всё село (около трех километров): сначала тащили сооружение снизу вверх, затем в обратном направлении. Около церкви на площади происходила имитация самой свадьбы: «масленичный священник» (ряженный) венчал неженатого мужчину:

Po cisti <sopluh vlikli>. Daljni put je bil, na trgu je bilo vjenčanje. Tako mesopusni farnik je isto peljal <...> Po istoj navadi kao i običajan pir u Novoj Gori. <...> To nije pravi farnik, to je isto junak ki se preopravi na farnika. <...> Vjenčanje je ovde prid crikvom, da [По дороге <тащили ствол>. Дальний путь совершали, на площади происходило венчание. Так и масленичный священник тоже шел... По такому же традиционному обычаю, что и свадьба в Новой Горе. <...> А это был не настоящий священник, тоже парень, который переделался как священник. <...> Венчали их здесь перед церковью, да] (Нова Гора, 2013, КК).

Святые в этом регионе часто воспринимаются как люди, способные принести подарок детям. Праздники в их честь также персонифицируются. В данном случае речь не только о св. Николае, от которого дети ждут чудесных подарков (собственно, многие информанты и рассказывали, как они рядились в св. Николая и приносили зимой подарки), но и о празднике *Jurjevo*. Сохраняется архаическое поверье о том, что св. Юрий ранним утром в свой день приносит детям сапоги (Филеж, Мьеново). Мои собеседники вспоминали характерные диалоги-шутки со старшими по поводу «сапог св. Юрия»:

Za Jurjevo su imali. <...> Jutros su htili reć: «Češ pojt pri crikve», za prvi stane mora pojt crikvi, onda sveti Jura čižme delil. ...«Ko kaže?» — «Pa čižme za zimu!» Ka[že]: «Moraš pojt crikvi, pa ćeš od sveta Jura dobit čižme. Ali nek ki prvi dojde!» Sad smo mi htili: «Pojt prvi, tamo čedu dat čižme». Kad smo htili dojt, čižam nije. Pa smo htili domom dojt: «Kako — čižam nije!» — «Kad si nije bio prvi, bil ki pred tobom» [На Юрьево у нас было. <...> Утром нам говорили: «Пойдешь к церкви». Кто первый встанет, должен идти в церковь, тогда св. Юрий раздавал сапоги. ...«Кто сказал?» — «Зимние ведь сапоги!» Говорит <отец>: «Должен пойти в церковь, чтобы от св. Юрия получить сапоги. Но только тот получит, кто первый придет!» И мы тогда: «Иди первым, там тебе дадут сапоги». Когда мы приходили, сапог не было. Тогда

хаичной деталью, тогда как корона, вероятно, — немецкое заимствование в данном обряде.

мы возвращались домой: «Как так — нет сапог?» — «Раз ты не был первым, кто-то уже был перед тобой»] (Филеж, 2013, МЈ).

Единичное свидетельство, связанное с «сапогами св. Юрия», которые якобы следовало добыть детям рано утром в день чествования святого, встретилось в Климпухе:

Onda su tili se pojti va lozu po jedne kitice, čičmice. <...> Tija rasu onda, pa su tili reć: «Onda se po čičmice gre». Ali drugo ča ne znam ni za Djurdjerdan. <...> «Danas si morate pojti va lozu po čičmice, djurdjice!» To je jako droban cviet, to ima ovako na dvie strane, ovako visoko, ruzasto-plavo, ruzasto-plavo. Tako, zaistinu nek mali cvietići su tea čičmice [Тогда шли в лес за одними цветочками, «сапожки» называются. <...> Тогда они вырастают, и потому говорили: «Тогда следует идти за сапожками». Но что-либо другое не знаю про Юрьев день. <...> «Сегодня вы должны пойти в лес за сапожками, за джурджевками!» Это очень мелкие цветочки, оно имеет соцветия с двух сторон, такие высокие: розовые — голубые, розовые — голубые. Так, действительно, маленькие цветочки — эти «сапожки»] (Климпух, 2014, АВ).

Сюжет раздачи святым Юрием сапог тем детям, которые встали раньше всех, по-видимому, связан со старинным предписанием бегать в этот день рано утром по полю, по траве босыми ногами. Существует хорватское (и шире — славянское) поверье о том, что именно в праздник св. Юрия «открываются» поля, растительность начинает активно плодоносить, поэтому пробежаться босыми ногами по траве, собирая росу в этот день, считалось полезным как и для здоровья человека, так и для урожая. При этом следовало выкрикивать: «Rodi, Bože, rodi!» [Роди <урожай>, Боже, роди!]. Соответственно, на уровне игры взрослых с детьми поверье трансформировалось в побуждение, мотивирующее ребенка как можно быстрее прибежать рано утром на праздник в церковь и якобы получить награду — сапоги от самого св. Юрия. Из монографии М. Йорданича известен еще один вариант речевого поведения взрослых, который подтверждает предполагаемую реконструкцию древнего обычая: в соседнем селе Унда (на венгерской территории) рассказывали, что св. Юрий на белом коне скакал через поле и по пути раздавал детям ботинки. Если кого-то в поле не оказывалось, ботинок он не получал, а потому должен был бегать босым (Jordanić 2009: 63).

III. При полевом обследовании современных хорватских сел Австрии было зафиксировано большое число поверий, а также и ряд быличек (рассказов о встрече человека с нечистой силой) из области так называемой «**нижней**» **мифологии**. Отношение к подобным поверьям наших собеседников, разумеется, обусловлено их личностными характеристиками

(образование, степень эмоционального восприятия происходящего и пр.), но сохранение в памяти традиционных воззрений на окружающий мир и природу у старшего поколения и последовательная передача их «из уст в уста» — детям и внукам — совершенно очевидны. Наиболее частый персонаж, упоминаемый во всех селах, — ведьма, называемая *viška* (у «долинцев» также и *viškinja*), ср. на территории Хорватии: *vještica* (повсеместно; от слав. **věšt-* ‘знающий, умеющий’; *věšt-k-a* > *viška*), *viščica* (Заострог в Далмации), *viška* (остров Крк) и под. (Плотникова 2004: 649–650). В южной части Градища более распространено наименование ведьмы *coprnica* (из нем. *zaubern* ‘колдовать’), известное и в Словении, и в северном пограничье Хорватии с Венгрией и Словенией, см. карту (там же: 646).

Считалось, что ведьма способна превращаться в разных животных (кошку, собаку, жеребенка, свинью и т. д.), чтобы пугать ночью путников или забираться в хлев и вредить скоту; может проникать в жилище и душить людей, давя на них сверху; вредить новорожденным; подкидывать предметы порчи под порог соседям. Если взрослый человек или ребенок тяжело дышит во сне, значит, его мучает ведьма — *viška gnjavi* («полянцы», «долинцы»), которая проникает в дом через замочную скважину (Трайштоф), ср. аналогичные славянские народные представления о мифологическом персонаже (*z*)*mora* (СД 2: 341–344): по всей видимости, типичные характеристики утраченного градищанскими хорватами мифологического персонажа *mora* перенесены на ведьму. О тяжелом дыхании ночью, если человеку не хватает воздуха во сне или снится страшный сон, также говорилось: *viška gnjavi* (Климух, Фраканав, Гериштоф, Филеж, Мьеново). Иногда собеседники подчеркивали, что это болезнь, но «о ней все так говорили», это утверждение обусловлено здешними представлениями о функции ведьмы приходить к человеку ночью и давить на него в области груди. Распространенное в селах выражение о плохом сне человека — «*Me viške gnjavu k noći*» [Меня ведьмы давят ночью] (Филеж, 2013, MJ) — связано с сохраняющимся здесь поверьем о том, что ведьма приходит ночью к человеку налегает на его тело, например:

«...*na mene je došla pa me gnjavila*». *On je va to vjeroval!* [«...на меня напала и меня душила». Он в это верил!] (Филеж, MJ);

U tu dob su junaki spali na podi u leti da su mogli projt, dojt kad su tili, to je bio običaj, tako. Hiže su neke male <...>, puno ljudi, a onda je ta muž povidal, da je došla tako lipa črna viška, pa ga je gnjavila! [В то время парни спали на чердаке летом, чтобы им можно было свободно пройти, войти, таков был обычай. Дома были маленькие <...>, полно людей, и тогда этот мужчина рас-

сказал, что пришла очень красивая, черноволосая ведьма и его давила!] (Фраканав, 2013, GM)¹⁸.

Вредоносные действия ведьм на большей территории Градища обозначаются глаголами *zaviškat*, реже — *začarat*. Так, о неизвестной тяжелой болезни грудного ребенка в Климпухе говорят: *viška zaviškala*. В качестве оберега от ведьмы следовало поставить у входа в дом веник, перевернутый вверх ногами (Велики Бориштоф, Шушево, Нова Гора), вывернуть наизнанку одежду, неправильно (*krivo*) повязать платок (Филеж, Мьеново); новорожденным в колыбели привязывали на запястье красные ленточки, так же поступали и во время прогулки с ними по селу, защищая младенцев от сглаза (Велики Бориштоф, Мьеново, Фраканав); при входе в хлев в канун дня св. Юрия вешали колючие растения (шиповник), чтобы ведьма не могла подойти к скоту (Филеж); повсеместно использовали чеснок, например клали поздно вечером на стол в комнате (Нова Гора), подкладывали младенцу в колыбель, носили в кармане и т. д. Известно, что для южных славян такие обереги очень характерны. Полагали также, что ведьма уже не имеет силы, если окружающие узнают ее (Филеж). У «долинцев» при выборе невесты еще 20–30 лет назад строго следили за тем, чтобы девушка не была из дома, о котором говорили как о месте проживания ведьм (*iz takove kuće da nije viškinja*). Реже встречаются представления о том, что и мужчина может быть колдуном (*višac*). Ведьмы якобы могут передавать свои знания молодым членам семьи, но только тем, у кого «сильные глаза» (*čvrste oči*), дети со «слабыми глазами» не поддаются такому «обучению» (Мьеново, Филеж). Считалось, что у ведьмы настолько сильный взгляд (глаза), что она может навести порчу, только посмотрев на ребенка:

Z očima se ureče. Čim ga pogleda tako, a te oči su nekako moćni. S timi očima su hteli ureć dijete [Глазами порчу наводит. Только посмотрит, а глаза у нее какие-то сильные. И глазами сглазит ребенка] (Филеж, 2013, MJ).

Следует добавить, что градищанским хорватам известны и общеславянские поверья о сглазе, исходящем от человека, который мог и не знать о своих сверхъестественных способностях, в Филеже их называли *očati ljudi* (букв. ‘глазастые люди’).

Ведьмы (*viške*), по одним рассказам, стремились действовать в одиночку, вылетали на метле через печную трубу (Фраканав), и, хотя считалось, что в каждом селе было не более двух-трех таких «страшных»

¹⁸ В последнем случае рассказ о красивой ведьме, которая давила на мужчину ночью, практически полностью совпадает с наиболее распространенным южнославянским сюжетом о *море* — молодой и красивой девушке, давящей ночью на мужчину.

семей (...*su to bili ti stani ki su poznati bili kod viške* [были такие дома, которые славились тем, что там жили ведьмы]), за некоторыми из сел закреплялась дурная слава. Так, по рассказу собеседницы, шофер автобуса, проезжая село Фраканавы, каждый раз в шутку объявлял остановку по-немецки как «Ведьино Село»:

A u Frakanavi je bilo tako, oš dugo se držalo. Tako da se htíl jedan šofer ovde vozit, pa bi htíl ovde vikat: «Heksendorf!» Frakanavi. <...> «Viškinje selo» [А во Фраканаве еще долго держалось <это суеверие>. Так, один шофер, который здесь проезжал, всё время здесь говорил: «Heksendorf!» Фраканаве. <...> «Ведьино Село!»] (Фраканавы, 2013, GM).

Известны и сюжеты о сборе всех ведьм края на каком-либо холме, горе — например, на Ланджаре (*landjarska viška*, Мьеново, Филеж), на Плишивице (этимология названия *Plišivica* связывается с выбором ведьмами именно этого места: там только камни и нет травы, Чемба). Местные ведьмы прилетают в такие места на метле и танцуют во время «своих праздников» («долинцы», «штои»), ср. *viškinje kolo* букв. ‘круг ведьм’ — след после их танца, большой круг, по краям которого растут грибы’ (Нарда). Южным славянам более известны «круг вил» (*vilsko kolo*), см. (Плотникова 2004: 626–632).

При этом припоминают и известный в самых разных частях Южной Славии мотив рассказа о неудачнике, подслушавшем магическую формулу «Через камни, через деревья, нигде не стукнуться», но не сумевшем произнести ее правильно («Через камни, через деревья, везде стукнуться») и прилетевшем на гору окровавленным и покалеченным. Соответственно, у жителей Среднего и Южного Градища *viška* — это не только ‘ведьма’, но и ‘вихрь’, о вихре также говорят *viške letu* — ‘ведьмы летят’ (Чемба), *viška tãnca* (Пинковац). По поверьям из Среднего Градища, существовал якобы и *viškinji kralj* ‘король ведьм’, персонификация сильного вихря. В этих краях и вихрь, по поверьям, связан с ведьмой, хотя в разных славянских архаических регионах вихрь может быть вызван полетом (кручением, верчением в нем) чертей (о.-слав.), тех же чудесных «вил» (ю.-слав.) и т.д.

Существует и иное значение данной лексемы: *viške* ‘большие ночные бабочки’ (Нарда, Трайштоф, Клипхух). Иногда подчеркивается, что это именно белые или черные ночные бабочки, которые так называются. Они чем-то отличаются от обычных мотыльков, летящих в ночи на свет. То есть в названии сохраняется след поверий о необычных способностях ведьмы.

Со временем термин *viške* приобрел дополнительные семантические коннотации, стал употребляться в обобщенном значении, указывая тем самым на любые поверья: *Ti veruješ va viške* (Клипхух) [Ты склонна

верить в необычное, ты суеверна], где *viške* ‘суеверия’. Со временем в некоторых селах (или частях сел) данное наименование превратилось в обозначение персонажа, которым пугают расшалившихся детей (процесс, характерный для мифологической лексики в целом), например, представители местной интеллигенции рассказывали, что в детстве их пугали родители: *Pazi, viške će d'o te!* [Осторожно, а то сейчас на тебя ведьмы нападут!] (Климпух, 2014, LjP). Отмечен и лексический дериват от *viška* — *viškarije* ‘магия, порча’ (Филеж, MJ).

Представления о «вилах» у градищанских хорватов сохранились гораздо слабее, чем представления о ведьме. Карта распространения представлений о «виле» на территории первичного проживания хорватов показывает практически повсеместное бытование поверий и соответствующих наименований в Хорватии, см. (Плотникова 2004, 614–618). В Градище, как правило, рассказывают о персонаже *bijela (biela) vila* — красивом существе женского пола, способном летать. В селах «долинцев» считается, что это были очень добрые существа, которые красиво пели, предсказывая людям во время пахоты хороший урожай и помогая им его вырастить. О человеке, собравшем большой урожай, говорили: «*Bijela vila mi je pomogla!*» [Это ему белая вила помогла!] и под. (Велики Бориштоф). По одним сведениям, для этих персонажей в борозде оставляли хлеб как награду за помощь в выращивании урожая, по другим — *vile* сами пекли хлеб (об утренней заре, когда небо красное от солнца, в Филеже говорили: *biele vile kru(h) pekli* ‘белые вилы пекли хлеб’).

В Среднем Градище (а именно там более всего развиты представления о вилах), а именно в с. Филеж на пограничье с современной Венгрией, записан и такой текст, из которого следует, что красное зарево на вечернем небе приписывалось чудесным существам — «белым вилам»:

Ovde na Fileži <...> mala lozica, to je sitina, pa va toj sitini va toj lozi su tile pojt, pa u dvanajsti tancat, plesat, pak su tile onde kru(h) peč. Kakve su te peći bile, nigdo ni vidil, ali su mislili: ovde vile kru(h) peču, pa bi htilo nebo bit jutro črljeno od sunca — opet su bijele vile kru(h) pekli! Kaže: nebo črljeno. Toga kruha nigdo i ni vidil, al' tako su hteli reć [Здесь в Филеже <...> небольшой лесок, густой кустарник, и в этот кустарник, в этот лес они ходили, и давай после двенадцати часов танцевать, плясать, и тогда пекли там хлеб. Что там за печи у них были, никто не видел, но думали: здесь «вилы» пекут хлеб, если небо на следующий день было красным от солнца — опять говорили: здесь вилы хлеб пекли! Говорят: «Небо красное». Этого хлеба никто не видел, но так говорили»] (Филеж, 2013, MJ).

Рассказывают также о человеке, который влюбился в «белую вилу» и женился на ней, после чего жил в большом достатке, но по ее наказу не

смел рассказать окружающим об источнике благосостояния. Как только он раскрыл свою тайну и произнес слова *bijela vila*, добрейшее существо тут же исчезло и никогда больше не появлялось. У человека якобы осталось от «белой вилы» двое детей. Прекрасные существа могли показаться около воды, на холмах. В северной части Бургенланда бытуют представления о местечке, называемом *Gornoopaka* (карьер с белой глиной около села Трайштоф), где сейчас живут цыгане, а «до цыган» там якобы обитали *bijele vile*. Верили, что в местах, где танцевали персонажи, трава вытоптана в круг (Трайштоф) или можно распознать следы множества ног на глине (Филеж).

Отрывочными, не очень полными и в целом контаминированными следует признать сохранившиеся сведения о мифологическом персонаже *zmaj, ognjeni zmaj / ognjeni*. В селах Северного и Среднего Градища рассказывают, что персонаж появляется ночью, когда в темноте можно видеть только огонь. По рассказам «долинцев», огонь вырывается из его пасти, и некоторые старые люди видели, как змей пролетал над селом Филеж. По рассказам, *ognjeni zmaj*, пролетая над Филежем, изрыгал огонь и когда-то сжег всё село (Филеж — Мьеново, 2007, JP). Змей якобы летал к местной ведьме, чтобы по трубе спуститься к ней в дом (Мьеново, Филеж). Считалась ведьмой та женщина, около трубы которой змей исчезал: он якобы прилетал к ней «заниматься любовью», девушкам из таких домов трудно было выйти замуж (Велики Бориштоф). Пугая балующихся детей, говорили: *Zmaj će te odvuć* [Змей тебя унесет] (Филеж, 2013, MJ)¹⁹.

Нередко можно было также услышать, что *ognjeni* или *ognjeni zmaj* — это дьявол, светящийся ночью и садящийся к запоздалым путникам в телегу (Трайштоф, Велики Бориштоф, 2007), что *ognjeni* — это языки пламени, появляющиеся в лесу или в поле ночью, которые невидимо подсаживаются на разные части повозки, после чего кони не могут ее сдвинуть с места (Мьеново, Филеж), например: *Taj ognjeni sidil odzad na koli* [Этот огненный садился сзади на телегу] (Филеж, 2013, MJ)²⁰.

Непослушных детей пугали тем, что «придет» *ognjeni* «и заберет их». Кроме того, полагали, что *ognjeni* («огненные») — это невинные души, ожидающие перемещения в рай: такая душа могла сесть в телегу к крестьянину, и если, добравшись до дома, тот ни разу не ругнулся, душа счи-

¹⁹ В целом о летающем змее как мифологическом персонаже сохранилось не очень много рассказов.

²⁰ Существует и реалистическое объяснение представлений о персонаже: *ognjeni* — отблеск месяца в ночи, отражение его в воде, в лужах; один старец даже хотел связать «огненного», чтобы привезти его домой (Фраканаво): на этом сюжете построен один из стихов известного градищанского поэта М. Мершича Милорадича.

талась спасенной и уходила на небо, в противном же случае, если человек начинал ругаться (произносил в сердцах слово *vrag* ‘дьявол’, жалуясь на отяжелевшую телегу), душа начинала плакать и говорила: «Опять иду на покаяние» (Велики Бориштоф).

Во многих селах записаны былички о персонаже *mrak* (букв. ‘темнота’), или *mračnjak*, опасном для маленьких детей, особенно для новорожденных: в связи с возможностью его появления в комнате с младенцем ночью не гасили свет, при наступлении сумерек убирали со двора пеленки, полагая, что персонаж может принести ребенку болезнь: *onda mrak dojde na dijete* [Тогда «мрак» навалится на ребенка] (Нова Гора, 2014, VI). Эти представления имеют прямые аналогии с соответствующим персонажем *mrak* в самой Хорватии; подробнее о персонификации темного времени суток и распространении персонажа *mrak* (*pomračina*, *mračina*) в Хорватии см. (Плотникова 2013б: 135–136). Отметим, однако, что у градищанских хорватов, помимо собственно персонификации темного времени суток — мрака, зафиксирован и некоторый «самостоятельный» мифологический образ на его основе — *mračnjak* (Нова Гора), *mərčnjak* (Пинковац), имеющий облик человека, который появляется ночью и давит на грудь людям (Нова Гора, Пинковац): *opet me davil v noči!* [опять меня душил ночью!] (Пинковац, 2014, MS); чтобы защитить от него младенца, на ночь оставляли в колыбельке чеснок (Пинковац), ср. персонаж *mora* у южных славян. Как видим, функции несохранившегося мифологического персонажа (*z)mora* здесь распределяются между «ведьмой» и «мрачняком».

Водный источник, обычно река или поток, ручей, выступает как аналог того света. В ответ на вопрос «Откуда дети берутся?» ребенок может услышать: «Аист приносит из ручья» (варианты: «из Дуная», «из Вулки»). О времени события, которое произошло до рождения самого младшего в компании, дети постарше говорят: *Ti si oš onda u Dunavu plovio / plovila* [Ты тогда еще в Дунае плавал/а] (Мьеново, 2007, SB). Повсеместно взрослые на детский вопрос, откуда он взялся, отвечали:

Ti si iz potoka ali te teta baba doprimila. <...> Tako su dici htili povidat, ne. «Kako sam došal na svijet?» — «Teta baba te je doprimila». Kad: «Odakle sam ja?» — Onda: «Došal iz potoka. Teta baba te je ulovila u vodi zis grabljami» [Ты из ручья, а тетя повитуха тебя принесла. <...> Так детям говорили. «Как я появился на свет?» — «Тетя повитуха тебя принесла». Когда: «Откуда я взялся?» — Тогда: «Пришел из ручья. Тетя повитуха тебя поймала в воде граблями»] (Филеж, 2013, MJ).

Эти шуточные ответы содержат архаические славянские представления о водной границе как преграде между тем и этим светом.

Таким образом, при сопоставлении полевых данных из Бургенланда с известными опубликованными диалектными (в том числе лексикографическими), фольклорными и этнографическими источниками в целом ряде случаев наблюдается:

1) Совпадение локальной терминологической лексики хорватов Бургенланда с той, которая отмечена в районе Огулина и Йосипдола в Хорватии. Так, фиксируются: *pir* ‘свадьба’, *vrtanj* ‘свадебный хлеб’, *karmina* ‘трапеза после погребения’ и др., ср. (Božićević 1910: 237–238, 241–243, 252). Отметим, что *karmina* ‘поминки’ представляет собой древний романнизм, который отмечается в словарях П. Скока (Skok 2: 52) и Ф. Безлая (Bezljaj 2: 20), Г. Невекловский также фиксирует эту лексему в данном значении (а также и во множественном числе: *karmine*) в селлах Пайнгарт, Северное Градище, и Девинско Ново Село, Словакия (Neweklowsky 2010: 61).

2) Наличие эксклюзивной лексики из Бургенланда, которая не подтверждается источниками (известными автору) с территории Хорватии. Например: *babac* ‘предводитель свадьбы’, *potprnja*, *staćilo* ‘свадебные чины (со стороны невесты, жениха)’, *uročna trava* ‘выросшее из пасхальных крошек растение, защищающее от ведьм’ и др.

3) Аналогии и совпадения с терминологической лексикой, фиксируемой:

а) на более широкой хорватской территории. У градищанских хорватов, в частности, были отмечены мифологические персонажи, называемые *viška* ‘ведьма’, *mrak* ‘тьма, мрак’ (персонификация ночной темноты, якобы нападающей на новорожденных). Наименование *viška* известно и в других чакавских икавских (или смешанных икавско-иекавских) селлах, например на острове Крк, см. (Плотникова 2004: 646–649); *mrak* в значении мифологического персонажа фиксируется на полуострове Истрия, Каставшине и в западной Хорватии, см., например, (Lozica 2002: 70; Lang 1914: 146) и др.; известны отдельные упоминания о персонаже *mrak* в словенских источниках (Kelemina 1997: 99);

б) в соседнем словенском ареале. В число таких культурных терминов попадает *vrtanj* — свадебный хлеб в виде кольца, аналогичный свадебному хлебу в Белой Краине и известный в других частях Словении (а также в некоторых регионах Хорватии, см. выше). По всей видимости, ранее на западе Южной Славии территория распространения данного термина, как и ритуалов с этим хлебом (ср. градищанскохорватские обычаи деления и раздачи этого хлеба: *za vrtanj prosit*, *vrtanj dostat*), была гораздо шире. Аналогичные выводы напрашиваются и при анализе масленичного обычая с колодкой (гр.-хорв. *korito vluć* ‘тянуть корыто’, *rast vluć*, *raz*

vleć ‘тянуть дуб’, *bor vleći* ‘тянуть сосну’ и т. п.), почти повсеместно фиксируемого в Словении и практически неизвестного в Хорватии, см. (Агапкина 2002: 221–224), однако здесь, помимо возможного изначального немецкого влияния (через словенское посредство), не следует исключать и вторичное воздействие соседствующей австрийской традиции на градищанцев. В народной традиции градищанских хорватов отмечаются также и специфические поверья, характерные именно для сел Словении, в частности «хозяйственная» функция мифологического персонажа *vila* — предсказывать время посева злаков и овощей (т. е. забота об урожае крестьянина);

в) на широкой территории запада Южной Славии. Так, в похоронно-поминальной терминологической лексике известно обозначение погребального плача через **jauk-*, **jok(a)-* на достаточно большой территории от Словении до западной Сербии, см. карту (Плотникова 2004: 570–574), у градищанских хорватов — *javkat* (повсеместно), ср. также в окрестностях Йосипдола — *javkat* ‘голосить на похоронах’ (Božičević 1910: 251). Наименование ежегодного дня поминовения усопших — град.-хорв. *Mrtvi god* (2.XI) — имеет аналоги не только в западной Хорватии (*Mrtvi god* ‘2.XI’ — Пригорье, Rožić 1908: 74), но и на Адриатическом побережье, в Славонии, а также в южной Герцеговине, северной Воеводине, южной Македонии и юго-западной Болгарии, образуя архаическую периферию наименований ежегодного поминального дня — дериватов от **mьrtvъ* (хорв. *mrtvi dan*, макед. *mртвен* и под.) независимо от религиозной принадлежности жителей (разумеется, у православных это другие дни при общем с католиками наименовании), подробнее см. (Плотникова 2004: 195–199; 604–612).

4) Общая для южнославянского культурно-языкового пространства лексика (*vila*, *zmaj* — мифологические персонажи, *veselje* ‘свадьба’ и т. д.). Как видим, при анализе градищанскохорватской культурно-языковой традиции, помимо прочего, дополнительное подтверждение находит гипотеза о специфическом западном хорватско-словенском ареале, имеющем в зависимости от этнолингвистических факторов разные конфигурации (Плотникова 2004: 308–321, 717) и связанном с иными, периферийными ареалами в пространстве Южной Славии (там же: 315–320, 718).

II.3. Процессы адаптации: язык и народная культура градищанских хорватов

Имея в виду процессы лексических заимствований в языке градищанских хорватов, следует учитывать несколько важных факторов: во-первых, большое число германизмов и унгаризмов уже имелось в языке хорватов на первичной территории их проживания до переселения на северо-западные венгерские земли; во-вторых, терминологическая лексика народной духовной культуры градищанских хорватов изначально во многом составляла единое целое со словенской культурной лексикой, этот факт касается и целого ряда других общих кайкавско-чакавско-словенских языковых особенностей и явлений традиционной духовной культуры. Г. Невекловский пишет о важности общего для всех градищанских хорватов лексического фонда, который составляют и древние «принесенные» слова, и заимствования нового времени (Neweklowsky 2010: 225).

Таким образом, говоря о заимствованиях в новой иноязычной, иноэтнической и инокультурной среде, следует помнить о первичных (т. е. принесенных с территории первичного проживания) лексических германизмах, унгаризмах и, условно говоря, «словенизмах»¹ в языке градищанских хорватов:

1) Древние заимствования из немецкого: *farnik* ‘священник’, *hiša* ‘дом’, *kikljača* ‘юбка’², *škare* ‘ножницы’, *škoda* ‘жаль’ и т. д.; в том числе из терминологической лексики народной духовной культуры: *coprница* ‘ведьма’³ и др. (подробнее см. Neweklowsky 2010: 63–65).

2) Древние заимствования из венгерского: *aldovati* ‘жертвовать’, *beteg* ‘болезнь’ (откуда многочисленные дериваты: *betežan*, *betežnik* ‘больной’ и др.), *čizma* ‘сапог’⁴, *katan* ‘солдат’, *kinč* ‘украшение’ и *kinčiti* / *kinčati* ‘украшать’, *oroslan* ‘лев’ и др. (подробнее см. Neweklowsky 2010: 65–68).

¹ Мы называем в данном случае словенизмами общую хорватско-словенскую лексику, не имея в виду заимствования из словенского, хотя в дальнейшем на территории Нижней Австрии, где хорваты и словенцы находились в непосредственном контакте друг с другом как славянские анклавы на неславянской территории, речь могла идти и о реальных заимствованиях из словенского, чему способствовала близость языков и народной культуры.

² Ср. *kiklja* ‘юбка’ (Црес, Горня Краина, Жумберак).

³ П. Скок отмечает XVII в. при указании на первые письменные фиксации данного немецкого заимствования в хорватском языке (Skok 1: 272).

⁴ Ср. словен. *čizem* ‘высокий сапог’, что трактуется как заимствование из венгерского (Snoj 2003: 88).

3) Градищанская лексика имеет много совпадений с той, которая характерна для кайкавского и чакавского диалектов хорватского языка, а также и словенского языка. Эти лексические единицы в ряде случаев являются общими для западной части Южной Славии (ср. Плотникова 2004: 712, 717). Так, из повседневной лексики: *boj* ‘война’; *čuda* ‘много’⁵; *godina* ‘дождь’⁶; *kača* ‘змея’; *pinezi* ‘деньги’; *pratež* ‘одежда’⁷; *ufati se* ‘надеяться’ и т. д. Из терминологической лексики духовной культуры: *Vazam / Vazmi* ‘Пасха’⁸ с соответствующими дериватами в словосочетаниях, относящихся к реалиям Пасхи: *vazmena navada* ‘пасхальный обычай’, *vazmena nedilja* ‘пасхальная неделя’, *vazmeno jaje* ‘пасхальное яйцо’ (GHNR: 752), см. также (Neweklowsky 2010: 85). П. Скок указывает широкую территорию бытования термина у католиков в Хорватии, Далмации (Skok 3: 569). Добавим, что, по данным недавно вышедшего выпуска «Общеславянского лингвистического атласа», посвященного народным обычаям, обозначения Пасхи *vъz-ьm-ъ*, *vъz-ьm-a* фиксируются также и в северо-восточной Словении (Прекмурье, Словенские Горицы), и на юге страны (окрестности Черномеля, Илирской Быстрицы, Копера), т. е. практически на всем пограничье с Хорватией (ОЛА 2015: 211).

В настоящее время большое влияние на градищанскохорватский язык именно в плане пополнения лексики оказывает современный хорватский язык. Любопытно то, что если в прошлом лексический состав градищанскохорватского языка в значительной мере обогащался благодаря заимствованиям из немецкого и венгерского, то в настоящее время язык «открыт» прежде всего влиянию хорватского стандартного (литературного) языка, как считают исследователи, ср. (Neweklowsky 2010: 48). Вместе с тем влияние немецкого языка в Австрии и венгерского в Венгрии соответственно также сказывается на языке, носители которого являются билингвами в полном смысле этого слова.

Ряд специфических культурно-языковых заимствований наблюдается в приграничных с Венгрией селах. В с. Филеж, находящемся в двух километрах от венгерской границы и в четырех — от соседнего села Унда

⁵ См. (Neweklowsky 2010: 70) с указанием на ряд хорватских диалектных лексических параллелей.

⁶ Обратим особое внимание на то, что Н. И. Толстой, исследуя ареальное распределение в южнославянских языках лексемы *godina* в значении ‘дождь’, отмечает ее в Хорватии «на территории кайкавского диалекта южнее Загреба (спорадически и в соседних чакавских говорах)» (Толстой 1997: 125).

⁷ См. (Skok 3: 24), где указывается Сплит, Жумберак (XVII в.).

⁸ Ср. (Skok 3: 569), где указывается широкая территория Хорватии, Далмации (у католиков).

на территории Венгрии, известно поверье о человеке, который якобы мог воздействовать на погоду: вызывать дождь, снег, ненастье; его называли *grebencijaš* и обвиняли в том, что он наслал непогоду, если за окном было пасмурно:

«*Prokleti grebencijaš, zadaviću ga!*» [Проклятый гребенцияш, задущу его!];
Njega su krivili ljudi: on je krivac kad je nevrime. <...> Ljudi su krivili njega, da on to djela tako: «Štefe, opet si vrime spravil!» [Его обвиняли люди: он виновник непогоды. <...> Люди винили его, считая, что это он так делает...
«Штефан, опять ты ненастье устроил!»] (Филеж, 2013, МЈ).

В этом пограничном с Венгрией селе такого человека считали слегка ненормальным, придурковатым (*samo bil u glavi malo uzadni*; МЈ). По свидетельству других собеседников, *grebencijaš* — человек, который имел дело «со злыми духами» и занимался, безусловно, нечистыми делами (*grebencijaš, taj clovik ima onako, nečiste posle*; 2013, ЈВ). Заметим, что в соседнем селе Мьеново (следующем вглубь от австрийско-венгерской границы) лексема *grebencijaš* известна только в значении ‘нищий юноша’ (2013, МК). По всей видимости, данный карпатизм укоренился в Филеже достаточно давно.

Мифологический персонаж, обладающий способностью влиять на погоду (венг. *garboncás diák*, *barboncás*) бытует в народных представлениях северной и западной Венгрии. Особенно примечательно словосочетание, употребляемое в венгерском: *garboncás diák* (Gábor 1981: 195–196). В венгерских селах речь идет о человеке с врожденными сверхъестественными способностями влиять на погоду, другими словами — о мифологическом персонаже с функциями повелителя погоды. Если на Балканах сходные персонажи имеют необычные знаки (рождение «в рубашечке», «с крылышками» под мышками, «с хвостиком»), то в данном случае персонаж имеет при рождении не соответствующий возрасту отличительный признак: это дети, рожденные с одним зубом (Paládi-Kovács 1982: 159; Gábor 1981: 195). По поверьям, приходит время, когда такой ребенок объединяется со сходными себе сверхъестественными существами и уходит (здесь: улетает) с ними. В данном случае очевидны параллели со словенскими и истрийско-хорватскими мифологическими персонажами типа *kresnik* / *krsnik* (подробнее см.: Плотникова 2013б: 51–65)⁹.

⁹ Примечательны и другие типологические сходства с южнославянскими мифологическими персонажами, например из Полиц (Далмация), где о рождении необычного ребенка («в рубашечке») следует оповестить село, иначе девочка станет ведьмой, а мальчик — колдуном. Ср. венгерские поверья о необходимости оповестить село о рождении ребенка «с одним зубом», иначе он улетит вместе с другими персонажами — «гарбонцашами» — повелевать ветрами.

В карпатской традиции (Венгрия, Румыния, украинское Закарпатье) известны персонажи типа «чернокнижника»¹⁰, передвигающиеся по воздуху верхом на драконе. Именно такие представления бытуют на смежной с Бургенландом территории Венгрии: *garboncás diák* седлает дракона и вместе с ним управляет в небе большими бурями, темными тучами, градом: «Когда появилось ужасное темное облако, пошел град, это был хвост дракона, а внутри сидел *garboncás diák*» (Gábor 1981: 196). Нередко сам «чернокнижник», по поверьям проживающий в лесу и наведывающийся в сельские погребки за пропитанием, якобы превращается в змея-дракона, приносящего бурю, а с ней — ущерб и разорения (Ващенко 2012: 386–388). Любопытно также, что в венгерской традиции встречаются данные о том, что «от гарабонцияша можно защищаться при помощи колокольного звона» (там же: 387).

В с. Филеж из всей совокупности мифологических представлений о персонаже, повелевавшем непогодой, устойчиво лишь наименование *grebencijaš* и тексты с обвинениями против конкретного человека в селе, о котором говорят, что он «не в себе». Если обратить внимание на более широкий контекст магических действий борьбы с градом и непогодой в Градище, то наиболее повторяющимся остается сюжет о разгоне градоносных туч с помощью колокольного звона, который разносится по округе и якобы расчищает небо от черных туч. Практически в каждом селе существовал человек, на которого возлагалась ответственность при виде приближающегося града забираться на колокольню и начинать звонить. На сюжете обвинений против нерасторопного звонаря построена пьеса известного градищанского драматурга Игнаца Хорвата «Školnik zvonar» [Учитель-звонарь] (Horvat 1949). Сельские жители винят уважаемого учителя, исполняющего обязанности звонаря, в том, что на село обрушился град, уничтоживший посевы, поскольку тот вовремя не ударил в колокола. Сюжет пьесы, взятый из народной среды, где до сих пор живо воспоминание о колокольном звоне как действии против града и об обвинениях против звонарей, которые не справились со своей работой по отгону тучи, основан, по рассказам информантов, на реальных событиях в одном из сел, где звонарь был вынужден покинуть село, чтобы избежать преследований со стороны жителей. Контаминация с венгерскими поверьями о человеке со сверхъестественными способностями (венг. *garboncás diák*) вызвала к жизни некий новый образ нищего юноши или слегка странно-го человека (град.-хорв. *grebencijaš*), с которым в Филеже связываются

¹⁰ Славянские поверья о «чернокнижнике», управляющем тучами, отмечены в словаре «Славянские древности» не только у словаков и карпатских украинцев, но и у хорватов (Прекмуре) и словенцев (Штирия), см. (СД 5: 513).

поверья о возможностях повелевать погодой¹¹. Это, как и многие другие венгерские культурно-языковые заимствования, в настоящее время осознаются градищанскими хорватами как автохтонная специфика традиции.

В этом же приграничном селе Филеж впервые были записаны сведения о людях-великанах, которые могли посмотреть на человека через крышу дома (*prik krov pregledali*), такой великан был выше дома (*bio je jako velik, veći od stana...* MJ). Рассказывали и о человеке, которого называли *huta-tata*: он жил в лесу в небольшой избушке (*huta* ‘домик’), но его никто не видел, распознавали лишь по некоторым признакам — когда он бродил по лесу, с деревьев опадали все листья (*Kad je htio po gaji pojt se htilo lišće gibat*; 2013, MJ). Подобные «лесные люди» для представлений южных славян нехарактерны, однако здесь также прослеживается карпатское влияние. Широко распространены подобные поверья у румын; так, в Мунтении автором были записаны представления о хозяйке леса: *tuma pădurii* (*mama pădurii*) ‘мать леса’, которая, например, оставляет следы в лесу; человек, попавший на ее тропинку, обязательно заблудится (подробнее см.: Голант, Плотникова 2012: 417). По венгерским представлениям, «лесной человек» (который управляет летающим змеем, приносящим непогоду) именно мужского пола.

Во время экспедиций последних лет (2013–2015 гг.) встретилаcь информация, подчеркивающая особый статус персонажа *cornica* ‘ведьма’ в Южном Градище. До сих пор считалось, что распределение мифологической лексики, обозначающей ведьму (и соответствующие действия колдовства, аналогичных персонажей мужского пола и т. п.), проходило по принципу «север — юг» (причем «северные» или «южные» изолексы могли по-разному пересекать территорию всего Градища, так что Среднее Градище по тем или иным признакам оказывалось, как правило, в «северной» части или имело особый ареалогический статус). Так, если на севере рассматриваемой территории для обозначения ведьмы упо-

¹¹ Представления о ненастье, связанные с неправильным поведением обычных людей (нарушением нормы традиционного поведения, которое влияет на окружающее состояние природы), имеют и общеславянскую архаическую основу, что нашло отражение в поверьях о самоубийцах, влияющих на появление над селом градоносных туч. Так, существует нарратив о человеке по имени «Анту(о)н» из села Филеж, который когда-то повесился в густой чаще на австрийско-венгерской границе, после чего «с той стороны» на село стали приходить черные градоносные тучи, уничтожающие урожай. Так продолжалось 10 лет со времени происшествия, и люди каждый год говорили: “Antuon to kriv!” [Антон виноват!] (MJ). Представления о висельниках и самоубийцах как предводителях черных туч известны во многих славянских архаических регионах; в Сербии, например, существовала традиция обращаться к ним по имени с просьбой «ответить» от села градоносные тучи, см., например: (Толстой, Толстая 1981: 74–75; 77).

требуется термин *viška*, то на юге — *coprnica*, хотя лексема *viška* известна в Градище повсеместно. Вместе с тем в селе Нова Гора, а затем и у «влахов» из села Бандол были записаны данные о том, что рассматриваемые женские персонажи, обозначаемые *viška* и *coprnica*, различаются по ряду признаков (например, старая — молодая) и даже не всегда отождествляются в указанных селах.

В селе Нова Гора автор впервые столкнулся с информацией о том, что группы тех и других могут подраться между собой во время сбора на определенном месте у реки вблизи села:

Mogle su u Dragi i tuć med sobom. <...> Coprnice — mogle višku, a viška je mogla coprnicu lupit. To je u Dragi, to je crikveno prlje bilo, ne, odsad <...> Lukina Draga [Они могли на Драге драться между собой. <...> «Цоприницы» могли — «вишку», а «вишка» — «цоприницу» лупить. Это на Драге, раньше место было церковное, да? Теперь <...> Лукина Драга¹²] (Нова Гора, 2013, IB).

При более детальных расспросах выяснилось, что молодую женщину-колдунью называли *coprnica*, а старуху — *viška*: «*O, ti coprnica*», — *divičici reči* [«О, ты колдунья», — говорят девушке] (Нова Гора, 2013, IB). При этом более злобной и опасной для окружающих считалась колдунья, называемая *viška*. Во время шабаша ведьм, по мнению собеседницы, танцевали именно более молодые «цоприницы», тогда как пожилая «вишка» стояла посередине их круга. Распределение функционирования мифологической лексики *viška / coprnica* по признаку «старая — молодая» подтверждали и другие жители села Нова Гора, непременно указывая на традиционный атрибут персонажа *viška* — метлу.

В селе Бандол («влахи» в Южном Градище) речь идет, по мнению собеседника, об именовании совершенно разных персонажей: колдунья-ворожея, называемая *coprnica*, — это реальная в селе женщина со сверхъестественными способностями, которая могла совершать и добрые, и злые дела (избавить от болезни и, наоборот, нанести порчу на скот или на людей), тогда как *viška* творила лишь зло и ассоциировалась с шабашем ведьм на большой горе *Pliš* недалеко от села, откуда и соответствующее выражение о ведьмах в Бандоле — *Plišanske viške*; и только «скользящие» по воздуху *vile*¹³, по мнению собеседника, представляют собой добрые существа, которые помогают людям (Бандол, 2015, JT).

¹² Лукина Драга — поляна между селами Нова Гора и Пинковац, расположенная между двумя ручьями и редко посещаемая жителями из-за дурной славы этого места, на котором собираются ведьмы. Раньше там была церковь.

¹³ При этом собеседник затруднялся ответить на вопрос, какие именно существа оставляли, по поверьям, круг утоптанной травы после своего танца — *vile* или *viške*.

В обоих селах известен традиционный для Градища фразеологизм *viške letu* ‘ведьмы летят’, обозначающий вихрь (Нова Гора) или поднимающийся к ночи ветер¹⁴ (Бандол). В селе Нова Гора записано также выражение *viške jašu* ‘сильные порывы ветра’, букв. ‘ведьмы оседлали <метлу>’. В данных предикативных устойчивых словосочетаниях в качестве агенса выступает славизм, что косвенно может свидетельствовать о более позднем характере заимствования *coprnica* ‘ведьма’ на данной территории, несмотря на бытование этого старого германизма в широком словенско-западнораварском ареале (см. карту с комментариями: Плотникова 2004: 646–657). Принимая во внимание возможные поздние контакты словенцев и хорватов Южного Градища уже на территории Австро-Венгрии¹⁵, отметим, что вопрос языка-источника заимствования в градищанскохорватском (словенский или немецкий) остается открытым.

Если иметь в виду динамику происходящих в языке и народной культуре изменений, то здесь возможно предложить классификацию явлений традиционной народной культуры и их обозначений.

1. То, что было раньше, сохранилось до сегодняшних дней. Сюда попадают различные архаические верования и поверья, бытующие в островных славянских ареалах вместе с наименованиями, сохраняющимися с далеких времен и имеющими важное значение для реконструкции как славянской культуры в целом, так и ее отдельных территориальных разновидностей. Например, в сфере народной мифологии у градищанских хорватов: *vila* ‘прекрасное демоническое существо женского пола, помогающее людям’, *viška* (славизм), *coprnica* (древний германизм, бытующий в пограничных регионах Южной Славии, в Хорватии и в Словении, см. Плотникова 2004: 646–657) ‘ведьма’, *ognjeni zmaj* ‘летающий змей’ и т. п.

2. То, что было раньше, уже не существует в реальности; сейчас сохраняется только в воспоминаниях.

2а) Культурно-языковые явления, которые исчезли под влиянием ряда экономических обстоятельств. В частности, большую роль в этом процессе сыграло совершенствование социально-экономических отношений. Например, собеседница рассказывает, как в с. Фраканава раньше были свои свинопасы и пастухи. В день св. Мартина они собирали зерно или

¹⁴ Как объясняет собеседник из Бандола, старики следили за переменами в природе: если к вечеру небо становилось красным, то говорили: *viške letu*, т. е. ночью поднимется сильный ветер (ЖТ).

¹⁵ Ср. также данные выпуска о народных обычаях «Общеславянского лингвистического атласа» из Каринтии в Австрии, где у словенцев последовательно фиксируется (*coper*)-*yn-ic-a* для обозначения «женщины, занимающейся колдовством» (ОЛА 2015: 107).

деньги взамен березовых веток, которые разносили по домам, а взамен собирали зерно у хозяев как плату за свой труд. Позже во Фраканаве, например, пастухи уже были «от общины поставленные», за что получали плату в общине, и обычай обмена «магией» с жителями села исчез:

A ti su tili pojt na Martinju, Martinji sada 11-ga novembra, su tili ovako šibu doprimit, pa su imali vriču s'obon, a va vriču su tili dostat žito. Ali onda kašnije znam da pineze, sada već toga nije <...> [Kakva je to šiba?] Breze. Zvečega brezu. <...> Imadu veliku, pa sakomu su tili mjeru otkinut da su tili onda dostat pineze ali žito va vriču. Oto je bila njeva plaća kad su pasli. A kašnje se onda to se premenilo, onda su bili od općine nameštene, pa su dostali od općine plaću onda [A эти ходили на св. Мартина, Мартинья сейчас 11 ноября, и они приносили большую ветку, и у них был с собой мешок, чтобы в него складывать полученное зерно. Но потом позже, знаю, что уже деньги, сейчас уже такого нет... [Какая это была ветка?] Березовая. Чаще березу <носили>. У них была очень большая, и каждому давали некоторую часть («меру»), а за это желали получить деньги или зерно в мешок. Это была оплата их труда за выпас животных. А позже всё поменялось: тогда уже были от общины поставленные и получали зарплату в общине] (Фраканав, 2013, GM).

Заметим, что в селе Филеж в том же Среднем Градище собеседники особо подчеркивали, что ветка (*martinska šiba*) должна быть на конце со множеством листиков, чтобы свиньи хорошо плодились: пастух носил с собой на св. Мартина целую охапку березовых веток с большим количеством листьев и, передавая в каждом дворе по ветке хозяевам, произносил благопожелание, чтобы те имели много поросят и телят: *Koliko lišća tilo bit, toliko vam želim blaga* [Сколько листьев, столько вам желаю скота!] (Филеж, 2013, MJ)¹⁶. За это он получал подарок, съестное, деньги или зерно:

On je til je dostat poklon mali, novac ili dostat nešto za pojist, ili žito, tako ča. U sakom selu drugačije [Он хотел получить небольшой подарок, деньги, или что-нибудь съедобное, или зерно, что-то такое. В каждом селе по-своему] (Филеж, 2013, MJ).

Разумеется, вместе с назначением пастуху стабильного вознаграждения исчез и магический ритуал пожелания достатка в скотоводстве.

2б) Некоторые ритуалы обрели иные формы в результате происходящего технического прогресса. Так, ритуал одаривания пашни цветами был заменен обычаем привязывать к трактору (а не к рогам волов, как в прошлом) букетики цветов при первой пахоте.

¹⁶ Развернутое градищанское благопожелание, в основе которого лежит магическая формула уподобления («сколько листьев на ветке, столько вам желаю скота»), приводится в книге М. Йорданича (Jordanić 2009: 126–127).

2в) Многие культурно-языковые явления забылись под воздействием нематериальных отношений (радио, ТВ и других средств массовой информации).

3. Многие явления в культурной жизни села (и соответствующие термины в языке), по словам самих жителей Градища, теперь заменяются на «немецкие». Общепринят обычай по окончании жатвы идти в торжественной процессии с венком из колосьев и цветов в церковь для благословения (*žetvena zavalnica* букв. ‘благодарность жатве’, ср. нем. *Erntedankfest* ‘праздник урожая’, букв. ‘праздник благодарности жатве, урожаю’).

Иногда можно наблюдать случаи контаминации (или постепенной замены своего обычая на австрийский). Например, известный славянам обряд волочения «колодки» (см. описанный в разделе II.2. обряд *sopluh vleć* ‘тащить ствол’), в последний раз имевший место в селе Нова Гора в 1995 г., был обставлен таким образом, что впереди красовался огромный круглый щит с надписью: «Blochziehen. 25. Feber. 1995. Neuberg — Nova Goga». Обозначенное название обряда на щите *Blochziehen* ‘таскание колодки’ в данном случае, очевидно, служит маркером соответствующего обычая у австрийцев («немцев») — народа, среди которого хорваты проживают, — показывая, что и у них есть похожие обычаи на Масленицу. В некоторых селах отмечают, что данный обычай у градищанских хорватов уже не поддерживается, хотя в соседних «немецких» селах (например, в Тубае рядом с Пинковацем) *Blochziehen* ‘таскание колодки’ еще можно увидеть и в настоящее время (Пинковац, MS).

Немалое число обрядовых практик и ритуальных игр осознается самими носителями градищанской традиции как заимствованные у соседствующего австрийского населения (хотя в ряде случаев возможно и иное, например венгерское или словенское, влияние): возжигание ритуальных костров на Пасху, украшение специального деревца в доме на Пасху (*vazmeno stablo*), ряжение в «Крампуса» и «Николая» в день св. Николая — *Mikulinje*. Соответственно, подобные культурные заимствования и перекликающиеся по содержанию и форме обычаи, ритуалы находят отражение в обозначающей их терминологической лексике традиционной народной духовной культуры: в частности, *majpat* (от нем. *Maibaum*) наряду с *majuško drivo (stablo)* — майское деревце (украшенная лентами береза), которое парни ставят под окна любимым девушкам (обычай известен не только в Австрии, но и в Венгрии, Германии, Польше, Чехии, Словакии), и др.

В Градище «Крампусом» пугают балующихся детей, «Николай» же одаривает послушных детей, начало такого ряжения в хорватских селах Бургенланда относят к XVII–XVIII вв. По рассказам жителей, раньше

обходы совершали в канун дня св. Николая, как правило, старшие школьники:

A prvo su išli Sveti Mikola i Krampus od stana do stana, pa su tila dica se oblić za Krampuse i tili zvonit i tako [А сначала ходили св. Микола и Крампус от дома к дому, и дети рядились в «Крампусов» и ходили звенели <колокольчиками>] (Фраканав, 2013, GM).

Как известно, такие процессии на западе и юго-западе Словении, а также у чехов (XVI–XVII вв.) издавали страшный шум, непрерывно звеня колокольчиками, гремя цепями, хлопая бичами и пугая прохожих, см., например: (Kuret 1998: 224; Horváthová 1986: 34). О «миколаевских» чертях в дни шествий на св. Николая (6.XII) у поляков, а также и у словенцев Каринтии пишет Л. Пэлка, исследуя возможные истоки обрядов в австрийской народной культуре «с ее чрезвычайно популярной традицией “хождения Крампусов” (т. е. чертей), приуроченного именно ко дню св. Николая» (Пэлка 2006: 13). Л. Н. Виноградова также отмечает у западных славян и словенцев черты демонического характера в обходах на св. Николая (Виноградова 2006: 16); о предполагаемых путях заимствования не только традиции подобных обходов, но и лексемы *Krampus* в словацком языке и чешском моравском диалекте (через немецкий из итальянского) см. (Валенцова 2016: 468). В традиции австрийцев маски Николая и Крампуса в период перед святками известны повсеместно. У градищанских хорватов в настоящее время маски «Микулы» и «Крампуса» переключались и в ряжение на свадьбах: так, по рассказам из Филежа, неприглашенные гости могли только под личиной ряженных веселиться на свадьбе, и если в северной части Градища для обозначения ряженных на свадьбе сохраняется исконная свадебная терминология — *djedi, piru(a)nski djedi* ‘деды, свадебные деды’ (Трайштоф, Узлоп), то в средней части этого хорватского анклава их уже именуют *mikule* в соответствии с характером ряжения — использованием масок св. Николая, Крампуса, как и в календарный праздник 6 декабря:

I rogov su imali, i rep. Ki imal kakvu masku pa kakov pratež imal. <...> Bili kod i vrag [смеется], djavo(l). Kod i Mikula, kod i sveti Mikula, ne? [И рога были, и хвост. У кого какая маска была и одежда. Были такие, как черт <смеется>, дьявол. Как и Микула, как и святой Микула, да?] (Филеж, 2013, KP).

Ряженные совершали традиционные для свадьбы бесчинства:

Da su po tri ili četirimi su tili dojt maskirani i su tili sega dostat: i su ti tancovali, i se, i mladu su tili zet sobom, i ukradu. Mladi mora onda platit u krčmi [По три или четыре человека приходили в масках и хотели всего получить: и танцевали тебе, и всё, и молодую забирали с собой, и крали. Молодой должен был потом платить выкуп в корчме] (Филеж, 2013, KP).

Историко-мифологическое пространство градищанских хорватов связано прежде всего с легендами о замках и родовых поместьях известных семей края, преимущественно принадлежащих венгерским князьям властвовавшей семьи Эстерхази и другим именитым семьям. Так, широко известны легенды о появляющейся «белой даме», ранее убитой где-то в лабиринтах замка у подножия горы в местечке Рехьниц при переезде из Среднего в Южное Градище; родовое проклятие владельцев замка у села Филеж (где таинственным образом исчезал очередной наследник) и связанные с ним местные легенды об исходящей от замка опасности и др. Подобная мифология значимых для края архитектурных построек (замков, крепостей, монастырей) существует и в других славянских анклавах, но имеет в каждом случае свои особенности. В данном случае обнаруживаются те легенды, которые были издавна связаны с местами поселений хорватов на новых северо-западных территориях Венгрии. Многие из этих преданий имеют общеевропейские аналоги. Специфика ряда нарративов связана и с памятью о нашествиях турок на эти земли.

Для исследования историко-мифологического пространства градищанских хорватов важным оказалось изучение его организации в пределах каждого села, имеющего ряд сакральных мест, отмеченных часовенками (*kapelice*) и крестами. К ним совершаются шествия в так называемые *Križevske dane (dni)*, т. е. в понедельник, вторник и среду перед Вознесением и на Вознесение (в четверг), при этом каждый раз к разной, чтобы ни одна из них не осталась опечаленной (*da ne bude nijedna žalosna*). Так, например, в Трайштофе посещают часовенки св. Магдалены (у реки Вулки, на севере от главной церкви) и св. Анны (около кладбища, на востоке села), крест с оградой, называемый «Гргачин Бог» (на южной окраине села), и распятие Христа (*Kapela svetog Križa*), представляющее собой открытую часовню с распятием в арке (на западе села). Все эти *kapele* расположены в разных частях села, окружая село так, что процессиями именно к этим местам (хотя в селе есть и другие кресты и *kapele*) отмечены все четыре части света по отношению к главной (центральной) церкви села, патрон которой — св. Лаврентий. Это достаточно давний обычай, но и он постепенно пополняется окружающими австрийскими заимствованиями. Так, среди сельских полей в окрестностях Трайштофа есть еще и статуя (*kip*) св. Урбана, покровителя виноградарства, к которой также совершаются процессии, но только в последние десятилетия, это происходит под влиянием окружающей австрийской католической традиции.

В заключение следует сказать, что определяющими факторами самоидентификации градищанских хорватов являются как раз сохранение

языка и наличие у них собственной фольклорной традиции, пусть уже во многом изменившейся к настоящему времени. Соответственно, в представлении о «своей» традиции включаются те явления народной культуры и корреспондирующие с ними языковые номинации, которые информанты знают с детства. Как языковые и культурные заимствования в первую очередь осознается всё то, что претерпевало изменения на глазах информантов.



III

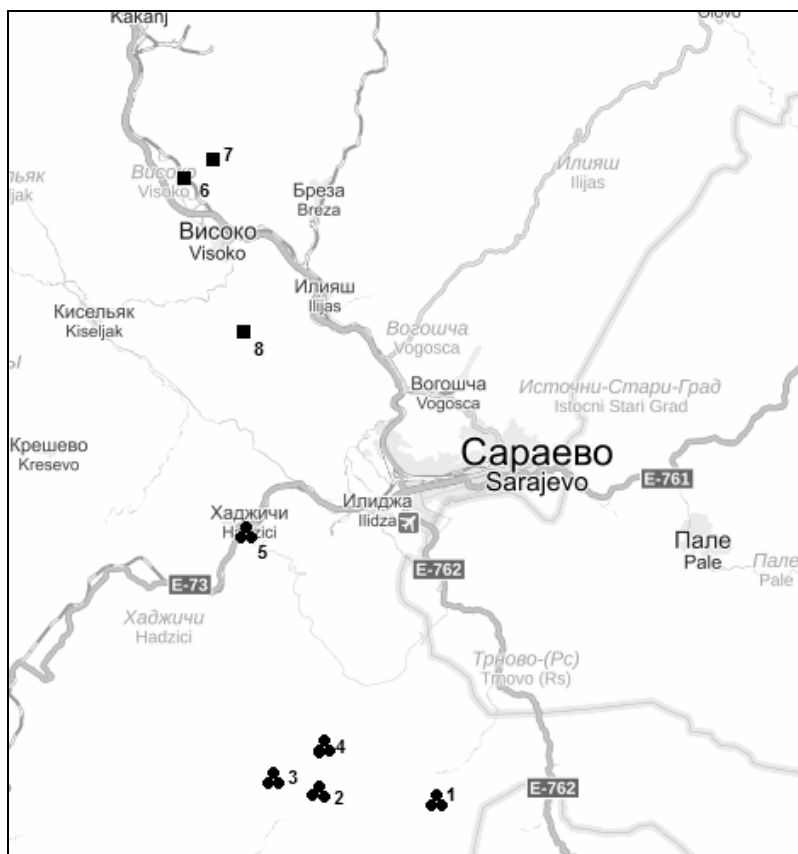
БОСНИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ

III.1. *Этнолингвистическое изучение боснийских сел*

Традиционная народная культура боснийских мусульман (бошняков) долгое время оставалась на периферии научных интересов ученых, занимающихся этнолингвистическим обследованием славянских регионов. Впервые ситуация изменилась с началом полевого обследования мусульман в окрестностях Сараева (горные массивы Белашницы и Трескавицы) в 2011 г., которое велось по вопроснику, созданному для этнолингвистического изучения балканославянского ареала (Плотникова 2009). В мае-июне 2012 г. была предпринята вторая экспедиция в центральную Боснию, во время которой помимо полевой работы на юге от Сараева были осуществлены опросы жителей сел из окрестностей г. Високо (сёла Пориечани, Подвине, Гине), находящегося к северу от столицы (см. карту 5)¹. Таким образом, для изучения терминологической лексики и соответствующих экстралингвистических контекстов народной духовной культуры были выбраны мусульманские села центральной части страны, которые стали своего рода репрезентантами этнолингвистической специфики Боснии как «острова по вероисповеданию».

Белашница. В этом горном массиве на юге от Сараева из обследованных нами сел находятся Умоляни, Лукавац, Лукомир, Шабичи. Полевая работа велась также на западе от Сараева в местечке Ресник (в составе села Хаджичи), где проживают крестьяне, переселившиеся около двух десятилетий назад из горных сел в долину (т. е. из Умолян, Лукомира и др.). В целом к характеристике данного региона можно отнести бытование до сегодняшних дней ряда поверий, легенд, оберегов, магических действий

¹ Обе экспедиции проводились совместно с сотрудницей Института славяноведения РАН к. ф. н. Е. С. Узенёвой; активную помощь в полевой работе 2011–2012 гг. оказывала сотрудница Философского факультета Университета в Сараеве Алма Геняц-Накичевич, благодаря гостеприимству которой и были обследованы сёла ее родного края — рядом с г. Високо.



Карта 5. Обследованные села в Боснии и Герцеговине

Горный массив Трескавица

1. Дуймовичи

Горный массив Белашиница

2. Шабичи
3. Умоляни
4. Лукавац
5. Хаджичи (переселенцы из сел на Белашинице, проживающие теперь в поселении Ресник)

Регион Високо

6. Поричани
7. Подвине
8. Гине

и запретов. Наиболее полные сведения об архаических особенностях традиционной народной культуры бошняков были собраны в селе Умоляни.

На отрогах **Трескавицы** было обследовано одно село — Дуймовичи, сведения из которого показали не только общность традиции мусульман центральной Боснии, но и специфику данного села как репрезентанта горного массива Трескавица. К сходным моментам в обследованной традиции мусульман Боснии можно отнести поверья о вилах, ведьме, для названия которой здесь употребляется и турцизм (*sihirbašica*), и славизм (*čirilica*), типичные для центральной Боснии этапы свадебной и родинной обрядности, празднование мусульманского праздника *teferić* (в этом селе — на едином с православными месте, но в разное время) и др.

Високский край известен как регион, хорошо изученный этнографами прошлого века, прежде всего М. Филиповичем (Филиповић 1949), монография которого о жизни и обычаях народа в окрестностях городка Високо (*Височка нахија*) до сих пор служит образцом полного обследования всех конфессиональных сообществ региона и уникальна по объему представленного материала. Целый ряд фактов, отраженных в монографии, нашел многочисленные подтверждения во время полевой работы в селах в 2012 г. Наше этнолингвистическое обследование велось в селах Пориечани, Подвине, а также западнее города Високо — в селе Гине, считающемся среди бошняков наиболее консервативным поселением региона с точки зрения традиционной духовной культуры.

Используемая в работе программа ориентирована прежде всего на сбор данных из области народного календаря, семейной обрядности и народной мифологии в православных традициях². Вместе с тем в связи с необходимостью этнолингвистического обследования католического и мусульманского населения Балкан³ в новое издание вопросника (2009 г.) был включен важный раздел «Общие вопросы» для более эффективного сбора информации по теме «Народный календарь». В этом разделе вопросы построены по принципу выявления основной предполагаемой обрядовой семантики в течение всего календарного года, например: «В какие календарные праздники жертвовали (резали) домашнее животное? Как оно называется? Что делали впоследствии с костями, головой, лопаткой?» (подробнее: Плотникова 2009: 74). Как уже подчеркивалось в предыдущих разделах книги, программа нацелена на выявление терминологии

² См. соответствующие публикации материалов, собранных по этой программе в регионах Южной Славии в предыдущие годы, например (Плотникова 2013б: 323–355).

³ Первоначально такая необходимость была продиктована задачами «Малого диалектологического атласа балканских языков», см. (МДАБЯ 1998).

народной духовной культуры и соответствующие экстралингвистические контексты функционирования терминологической лексики, без которых зачастую невозможно точное определение значений лексических единиц.

Наиболее полный материал был собран по разделу «Семейная обрядность», включающему подразделы «Рождение», «Свадьба», «Похороны». Не менее объемные и показательные сведения о народной традиции бошняков удалось собрать по разделу «Народная мифология», что свидетельствует о сохранении наиболее архаических южнославянских и общеславянских контекстов в народной духовной культуре у мусульман центральной Боснии. Что касается народного календаря, то сбор сведений, как указано выше, осуществлялся по приложению к программе, созданному специально для работы с традициями славян, не являющихся христианами. Так называемые «Общие вопросы» можно назвать «сквозными» (или «тематическими»), поскольку они касаются тех реалий или обрядов, которые актуализируются в течение календарного года. Уточняющие вопросы по каждой обрядовой реалии (персонажу, месту, времени и т. д.) требуют развернутых ответов информантов, что в конечном итоге позволяет определить специфику обрядовых реалий и ритуально-магической практики мусульман на Балканах (Плотникова 2009: 74–76).

Экспедиции в разные села мусульман центральной Боснии показали симбиоз народных поверий в области народного календаря. Несмотря на неуклонное следование исламским канонам в праздновании байрамов (*Kurban Bajram* ‘праздник жертвоприношения’, *Ramazan(ski) Bajram* ‘праздник разговления’), в соблюдении пятничных молитв, исламских постов и т. д., не говоря уж о ношении определенного типа одежды женщинами и мужчинами, в традиции мусульман Боснии сохраняются устойчивые представления о ряде христианских праздников. Важной остается специфика Юрьева дня (босн. *Jurjev(o)*, серб. *Ђурђевдан*), с которым связывается целый ряд поверий и магических ритуалов. Многие в канун этого дня ходят на реку набрать воду из-под мельничного колеса, чтобы рано утром умыться этой считающейся целебной водой, купаются также рано утром в ближайших речках, чтобы быть здоровыми целый год. С той же целью детей поутру слегка бьют крапивой, ветками кизила, сопровождая действия пожеланиями здоровья (Пориечани, Подвине). Все эти поверья весьма архаичны и являются общими также и для христианской традиции разных центральных регионов Южной Славии. Известны в традиции и другие ритуалы и поверья, приуроченные к дню св. Ильи, Вознесению, Благовещению и др., см. III.2.

При этнолингвистическом обследовании мусульман центральной Боснии в большей степени собирался материал по семейной обрядности

(рождение, свадьба, смерть), по народной мифологии и народному врачеванию, сельскохозяйственной обрядности и строительству. Были записаны многочисленные былички — нарративы о якобы достоверных случаях встречи жителей с такими мифологическими персонажами, как «вилы», «аждах», «мора», ведьма, называемая здесь *sihirbasica* / *sihirbašica* (о тематике мифологических нарративов у боснийцев-мусульман см. Плотникова 2013г). Эти нарративы свидетельствуют о консервации архаических представлений у мусульман Боснии вместе с отражающей их терминологической лексикой.

Следует отметить, что семейные обычаи и, соответственно, обслуживающая их терминологическая лексика практически не подверглись в селах сколь-нибудь значимым изменениям с начала XX в., когда впервые, в 1900 г., появилась на свет работа А. Ханги «Жизнь и обычаи мусульман в Боснии и Герцеговине». Монография была значительно дополнена при переиздании 1906 г. и дважды публиковалась в новое для Боснии время, в 1990 и 2009 гг. До сих пор эта работа о семейных обрядах и обычаях мусульман Боснии и Герцеговины пользуется большой популярностью, являясь в некотором роде «узаконенной» книгой обычаев мусульман, хотя, разумеется, включает всё разнообразие неоднозначной обрядности мусульман на этой территории, контаминированной с христианскими и дохристианскими верованиями. Так, например, автор уделяет особое внимание обряду обретения кума (кумы) ребенком в случае, если ребенок очень слаб, может умереть или его по каким-либо причинам не выносят на улицу до года (*striženo kumstvo* ‘кумовство в результате стрижки волос’), см. (Hangi 2009: 100–101), указывая, что у мусульман существует и два других вида кумовства: *sunnetsko kumstvo* ‘кумовство в результате суннета’ и *vjenčano kumstvo* ‘венчальное кумовство’, о чем подробнее говорится в соответствующих главах книги (ibid.: 100, 128, 165). Подробно описываются в монографии народные способы оберегов ребенка от сглаза, порчи, «моры» и ведьмы (ibid.: 103–108); обстоятельно освещены этапы свадебного обряда (ibid.: 131–193), а кратко представленная в книге похоронно-поминальная обрядность (ibid.: 194–213) соответствует не столь разветвленным, как у сербов, верованиям, связанным со смертью.

Этнолингвистическая география Боснии и Герцеговины, представленная по уже имеющимся источникам, среди которых важную роль играют периодические издания XIX–XX в. (например, сараевский «Вестник краеведческого музея») ⁴, работы М. Филиповича, Р. Каймакович и других этнографов XX века, показывает, что этот регион является культур-

⁴ См. серию «Этнография» в (GZM).

ным перекрестком традиций «востока» и «запада» Южной Славии, в ряде случаев именно здесь можно найти условную границу, разделяющую явления «востока» и «запада» независимо от конфессиональной принадлежности носителей народной культуры. Например, это касается распределения названий негативных погодных явлений в марте месяце, связанных с легендой о бабе Марте, якобы преждевременно выгнавшей скот на высокогорное пастбище (*babine huke* и др.); фиксаций лексемы *stuha* (в ряде регионов центральной Боснии наименование связывается с персонажем-устрашителем в отличие от герцеговинских и восточных регионов Южной Славии, где лексема обозначает демона-защитника своего участка земли или региона от непогоды, которую насылают такие же демоны-«соседи») и т. д., подробнее в (Плотникова 2004: 468–475, 658–665); обозначения вампира или ходячего покойника — *vukodlak* и под. (запад) и *vampir* (восток)⁵. Условное деление на «восток» и «запад» культурно-языкового пространства Южной Славии, как правило, обусловлено степенью расширения на запад инноваций — балканских особенностей народной культуры; прослеживаются и архаические контексты в народной традиции, связанные с мифологическими представлениями, характерными для словенско-хорватского «запада» южнославянского ареала (*vukodlak* и под.).

Тем не менее, говоря о так называемых культурных перекрестках традиций, важно иметь в виду своеобразие, обусловленное каждой конфессиональной традицией, что особо выделял в своей книге М. Филипович (Филиповић 1949), в которой обычаи православных, католиков и мусульман рассматриваются отдельно в рамках каждой исследуемой сферы народной культуры (календарные праздники, семейная обрядность и т. д.). Следует вместе с тем отметить, что экономические, образовательные и иные процессы, сближающие приверженцев разных религиозных направлений, способствуют существованию и ряда общих обычаев и праздников, а также и некоторых единых народных поверий в конфессионально смешанной боснийской среде. Опрос нескольких членов сербской семьи в Пориечанах, проживающей бок о бок с мусульманскими семьями и находящейся с ними в добрососедских отношениях, показал некоторое количество смешанных, православно-мусульманских, особенностей народной культуры региона.

Ряд общих явлений культурного наследия прошлого можно отнести к архаическим компонентам народной культуры, модифицированным в

⁵ См. распределение указанных наименований и соответствующую изолексу на этнолингвистических картах (Плотникова 2004: 634–645, 712).

русле той или иной религиозной среды, некоторые же элементы народной культуры стали общими в процессе сосуществования и повседневных взаимных контактов православных и мусульман. Поэтому имело смысл более детально рассмотреть обряды общего хозяйственного цикла, а именно строительство дома в данном регионе. Любопытны также обычаи, во время которых происходит целенаправленное объединение жителей независимо от их конфессиональной принадлежности — в связи с ярмарками и торговлей, светскими культурными и спортивными мероприятиями, например так называемый «теферич» (серб.-хорв. *teferić*), приуроченный к определенным дням годового цикла.

Подытоживая результаты полевого исследования центральной Боснии за два года, можно сказать, что при всех существенных различиях в вероисповедании ряд обычаев мусульман и православных сохраняет общие архаические особенности; некоторые же обычаи в условиях сосуществования обрели общие черты, и это в настоящее время осознается самими носителями традиции. К первым относятся различные традиционные ритуально-магические действия, направленные на благополучие семьи, хозяйства, судьбу людей. Ко вторым — прежде всего те, которые связаны с общим патриархальным, а также хозяйственно-бытовым и культурным укладом данной местности (в частности, обычаи при строительстве дома, особенности проведения праздника на природе в определенный день календаря и другое).

Собранный материал показывает, что у мусульман обследованных регионов Боснии до сих пор сохраняются архаические культурные тексты, известные южным славянам в различных локальных вариантах независимо от их конфессиональной принадлежности. Было выявлено, что народная традиция славян-мусульман Боснии (бошняков) лишь отчасти подвержена трансформации под влиянием их конфессиональной принадлежности. В целом ряде случаев можно обнаружить языческие компоненты традиции. Кроме того, прослеживаются балканские мотивы и соответствующие лексические обозначения (балканизмы) в словаре бошняков. Особо выделяется конфессиональная терминология, обслуживаемая исключительно турцизмами, поскольку преобладающий корпус соответствующей лексики появился здесь в результате османского ига (см. раздел III.3). При представлении этнолингвистического полевого материала попытаемся заострить внимание на некоторых наиболее ярких формах религиозного синкретизма в обследованных регионах, что отражается в соответствующей терминологической лексике народной духовной культуры и связанной с ней фразеологии.

III.2. Архаические особенности языка и культуры боснийских мусульман

Терминологическая лексика духовной культуры и фольклорной традиции славян-мусульман Боснии, как правило, известна и вне границ современного государства Боснии и Герцеговины, т. е. изолексы (и изодоксы, по терминологии Н. И. Толстого) имеют продолжения в южнославянском территориальном континууме. Если в терминологической лексике народного календаря встречаем главным образом турцизмы, то в иных тематических сферах, в частности в семейной обрядности (лексика свадьбы и родин), преобладают славизмы. При этом преимущественное число турцизмов обнаруживается в похоронно-поминальной обрядности, а также и при описании отдельных этапов и реалий свадьбы, нередко как дубли-ты славизмов (см. III.3).

Базовая свадебная лексика у бошняков преимущественно славянская, так, последовательно фиксируются: *svadba* ‘свадьба’; *ugovor* ‘помолвка; договор о дате свадьбы’¹; *zaručit(i)* ‘совершить помолвку’ (происходит обмен дарами между парнем и девушкой)²; *svatovi* ‘сваты’³; *prosci* ‘сваты’⁴; *mlada* ‘невеста’; *mladoženja* ‘жених’⁵; *vjenčanje* ‘заключение брака’⁶; *ruho, oprema*

¹ Например: *Ugovor sa curom* [помолвка с девушкой]; *Da ugovorimo: petak, subota* [Договоримся <о дне свадьбы>: пятница, суббота] (Лукавац, 2011, IB).

² Ср.: *Moreš je deset dana unapred zaručit — moreš prsten, moreš, evo, na primer, onaj jedan dukat, moreš onu narukvicu, moreš ti šta hoćeš dat. Ona meni da nešto, a ja — njoj* [Можешь десятью днями раньше с ней обручиться: можешь перстень, можешь вот, например, один дукат, можешь тот браслет, можешь ты, что хочешь, ей дать. Она мне даст что-нибудь, а я — ей] (Лукавац, 2011, IB).

³ Например: *I svatovi udu po toju djevojku i ona dolazi š njima u moju kuću* [И сваты идут за моей девушкой, и она с ними приходит в мой дом] (Лукавац, 2011, IB).

⁴ Отмечено только в с. Гине: *Došli prosjci po mladu* [Пришли сваты за невестой] (2012, ES).

⁵ Например: *I on im nekoliko reči rekne, i onda pusti mladu i mladoženju u tu prostoriju do ujutru* [И он <ходжа> им несколько слов скажет и тогда отпускает молодую и молодого в ту комнату до утра] (Лукавац, 2011, IB).

⁶ По описанию А. Ханги, «венчание» осуществлял ходжа, спрашивая доверенных лиц жениха и невесты о согласии заключить брак, тогда как сами новобрачные при этом не присутствовали (Hangi 2009: 169). По сообщению наших собеседников, *vjenčanje* — это и официальное заключение брака (подписание акта гражданского согласия), и обряд заключения брака, который после получения свидетельства о браке проводит ходжа: *Hodža je dolazio nakon vjenčanja. Nakon vjenčanja on ponovo vjenča, vjerski! To je zakonski, a ovo je vjerski* [Ходжа приходил <в дом> после венчания. После венчания он снова венчает, по вере! То — по закону, а это — по вере] (Умоляни — Ресник, 2012, MF).

‘приданое девушки; подарки невесты родне жениха’⁷; *trka* ‘соревнование (букв. ‘бег’); подарок из приданого невесты для победителя соревнований (рубашка)’⁸ и др. Так же частотна терминологическая лексика из области родинных обрядов и обычаев: *trudna, trudnica* ‘беременная’, *babine* ‘праздник по случаю рождения ребенка’, *babica* ‘повитуха; акушерка’, *posteljica* ‘послед’, *u košuljici* ‘в рубашечке’ (о необычном рождении — в остатках околоплодного пузыря), *hodolica, prohoda, prohodalica (prohodonica), (crna) maslanica* ‘изделие из теста, приготавливаемое по случаю первых шагов ребенка’⁹ и др.

В большинстве случаев архаическая славянская лексика сохраняется вместе с соответствующими общеславянскими или южнославянскими контекстами (*vila, vukodlak, mora, stuha*). Иногда к заимствованному турцизму «прикрепляется» южнославянский (иногда даже общеславянский) архаический контекст. Так, турцизм *aždaha* ‘дракон, змей летающий’ бытует вместе с обязательной этимологической легендой о происхождении рек или названий сел (что особенно очевидно в легенде о происхождении названия села *Umoljani*). Одно из ярких проявлений специфики исследуемой традиции — контаминация понятий исламского вероучения с укоренившимися концептами на Балканах. Если ментальные образы оказываются как-либо близки славянским или балканским народным представлениям, то корреспондирующее терминологическое обозначение имеет дополнительные коннотации и снабжается соответствующими мотивировками при объяснении. Так, в представлениях о судьбе можно отметить появление ангела *melek* в роли ее глашатая, встречаются некоторые общие для Балкан особенности в трактовке босн.-мусульм. *nafaka* ‘присужденное человеку свыше добро в виде еды и питья’ и т. д., см. III.3.

В традиции сохраняются верования, испытавшие влияние как христианского вероучения, так и ислама, — признаки своеобразного двоеверия (или троеверия, если иметь в виду также и многочисленные элементы дохристианского мировоззрения). Многие черты общеславянской традиции у мусульман подверглись своего рода культурной консервации, в частности, это касается широко отмечаемого дня св. Юрия¹⁰ (босн.-мусульм. *Jurjev(o)*¹¹,

⁷ Например: *Dolazi ruho, oprema* [Привозят приданое <состоящее из одежды, в том числе для гостей и родни жениха>] (Лукавац, 2011, IV).

⁸ Ср.: *I kad se ruča, onda se iznosi, zove se trka. Sad ima da trčiš...* [И когда пируют, тогда выносят, называется «гонка». Теперь должен бежать...] (Лукавац, 2011, IV).

⁹ Например, лепешку покрывают полотном и подкладывают под ноги ребенку, чтобы он переступил через нее, но не упал — тогда в будущем не будет падать (Гине, 2012, ES).

¹⁰ Автор придерживается той точки зрения, что исламский культ Джирджиса (Гиргиса), почитание которого начинается еще у арабов (от христиан-арабов проник-

серб. *Durđevdan*)¹², когда исполняются магические обряды дохристианского происхождения (например, ритуальное битье и умывание в этот день), подробнее см. ниже. И наоборот, в настоящее время сербы, проживающие в Боснии, стремятся оградиться от магических мусульманских (по сути — общеславянских) практик в этот день, утверждая, что день св. Юрия (*Durđevdan*) для них — это день празднования сербской «Славы»¹³ и почитания великого святого¹⁴.

В языке, а именно в лексике и фразеологии, отражается ряд особенностей двоеверия / троеверия, обусловленного спецификой традиции, которая существовала многие столетия в христианском окружении и носители которой используют языковые обороты, связанные с христианским мировоззрением. Повсеместно в боснийских селах мусульман употребляется *Bog* в значении 'Бог' (что при упоминании в речи информантов означало бы прежде всего Аллах). Вместе с тем в «Словаре боснийского языка» приводятся свыше 50 устойчивых оборотов со словом *Bog*¹⁵, относящиеся к выражению самых разных эмоций, устремлений, предписаний, особенностей представлений о мире и человеке, которое можно с полным правом называть общеславянскими. Например: *ako Boga znaš / Bog s tobom / za miloga Boga* «обороты, с помощью которых выражается удивление, мольба, не-

шее и в среде мусульман-арабов в VIII–IX вв.), в данном случае мог сыграть лишь опосредованную роль в закреплении общеславянских магических практик у боснийских мусульман, приуроченных к празднику, называемому на этой территории *Jurjev(o)*.

¹¹ Тот же термин *Jurjevo* 'день св. Юрия' распространен и у хорватов-католиков, проживающих в Боснии и Герцеговине (ср. II.2).

¹² Иногда у боснийцев-мусульман встречается и форма *Durđevdan*: *A pričaju za Durđevdan da bi te nevaljale žene hodale po čitavu noć* [А говорят про Юрьев день, что эти пакостные женщины ходят всю ночь]; *Žaru? To su sadile za Durđevdan* [Крапиву? Ее сажали перед Юрьевым днем <о девичьем гадании у мусульманок>] (Лукавац, 2011, IV).

¹³ О семейно-родовом, сельском или профессиональном календарном празднике «Слава» см. (СД 5: 30–33).

¹⁴ И это неудивительно: при такой концентрации поверий и магических ритуалов вокруг Юрьева дня у мусульман Боснии сербы в противовес устоявшейся «иноэтничной» традиции в регионе рассматривают *Durđevdan* прежде всего как праздник «Славы» отдельных родов, которые его праздновали: *Durđevdan je slava određenih porodica koje slave tu slavu* [Юрьев день — это «Слава» определенных семей, которые празднуют эту «Славу»] (Пориечани, 2012, RS).

¹⁵ Лексема *Bog* толкуется как «1а. Религиозное сверхъестественное существо, которое сотворило духовный и материальный мир и которое его поддерживает и им управляет; 1б. Сверхъестественное существо, которое, по поверьям, управляет частью духовного и материального мира, божество; *Bog Perun*» (RBJ: 77).

удовольствие, упрек и т. д.); *ako Bog da* «присловье, с помощью которого выражается надежда на осуществление чего-либо» (RBJ: 77); *Bog bi ga znao / Bog će ga znati / sam Bog zna* «никому неизвестно, никто не знает» (ibid.: 77–78); *Bog dao, Bog uzeo* «такова Божья воля, такова судьба (особенно о смерти)» (ibid.: 78); *Bog da prosti / Bože (mi) oprosti / da (mi) Bože oprosti* «обороты, с помощью которых ограждают себя от неприличного, неприятного и т. п. высказывания» (ibid.) и т. д. В «Словаре боснийского языка» особо отмечаются обороты с лексемой *Bog*, используемые в клятвах, молитвах и заклинаниях: *Bog dao da / pa... / da Bog da (pa) da... / da Bože da* «пусть произойдет... (в молитвах и клятвах)» (ibid.). Все эти устойчивые словосочетания характерны для всего сербскохорватского диалектного континуума.

Наименования христианских праздников, задействованные в паремиях и фразеологических оборотах, также активно используются в речи бошняков, например: *Nije svaki dan Božić* букв. «не бывает каждый день Рождество»; в «Словаре боснийского языка» дается соответствующее толкование: «не может каждый день быть успешным» (RBJ: 86). При этом термин ***Božić*** сопровождается указанием на конфессиональную сферу употребления: «*xрист*. День, в который празднуется рождение Христа» (ibid.).

По этнографическим описаниям XX в., в смешанных мусульманско-православных селах сохранялся обычай посещать друг друга на Рождество (мусульм. *Bozgun*¹⁶) в качестве «полазника»; отмечен и ряд других обычаев мусульман в этот день (девические гадания, обходы колядующих *vikovi* и *zvonari*, магические ритуалы первого дня и др.)¹⁷, имеющих характер праздничных забав и развлечений и таким образом не затрагивающих основные народно-православные символы Рождества. Иногда и в современный «Словарь боснийского языка» включаются заглавные слова, обозначающие значимые для православных сербов реалии народного календаря, с соответствующим толкованием, например: ***badnjak*** «*xрист*. 1. Дерево, которое в канун Рождества кладут в огонь; 2. (*Badnjak*) день накануне Рождества, *Badnji dan*» (RBJ: 42)¹⁸.

При полевом обследовании сел события, о которых рассказывали информанты по теме «Народный календарь», обычно связывались с прошлым, т. е. с периодом молодости пожилых собеседников. Это относится и к ритуалам первого посещения на Рождество («ходили мы детьми от дома

¹⁶ Данная лексема упоминается в «Словаре боснийского языка» с отсылкой к статье *Božić* (RBJ: 85).

¹⁷ См. (Филиповић 1949: 129–130).

¹⁸ Вместе с тем отсутствуют такие важные, в том числе для православных сербов в Боснии, обрядовые реалии народного календаря, как *česnica* «главный рождественский хлеб», *zaoblica* «главное рождественское жертвенное животное» и др.

к дому, чтобы нам дали лакомства, потом нас снова приглашали, говорили, что хороший “полазник”»); и к совместным обходам села с горящими факелами *lila* на христианский праздник Вознесения, и к общему празднованию на природе на *Vidovdan* (15.VI / 28.VI). Так, например, сами участники обходов загонов и полей с факелами из вишневой коры *lila* на Вознесение (*Spasovdan*) — молодые люди, которых набиралось около десяти и более, они назывались *lilenjaci*; обычай существовал во всех окрестных селах независимо от конфессиональной принадлежности участников (Дуймовичи, МТ). Магические ритуалы Юрьева дня, архаические славянские поверья о громе и лещине, приуроченные к дню св. Ильи, до сих пор осознаются как актуальные, см. ниже.

В рассказах о связи праздников двух календарей в нашем обследовании славян-мусульман Боснии информанты, как правило, сообщали о взаимном посещении и одаривании во время Рождества и Байрама, например:

Ja sam bio u Hrasnici, Srbin mi je bio prvi komšija al' ja sam njemu išao kad je Božić i poklon mu davao, a kad je Bajram bio — on je meni. Komšije smo bili, i sad on je mene poštovao, ja sam njega. On prizna moj Bajram, ja priznam njegov Božić [Я был в Храснице, серб был мой близкий сосед, и я к нему приходил на Рождество и подарок приносил, а когда Байрам был — он ко мне. Мы были соседями, и вот он меня уважал, я — его. Он признает мой Байрам, я признаю его Рождество] (Лукавац, 2011, IB).

Нередко собеседники добавляли, что гость иного вероисповедания приходил на второй день праздника.

Если у мусульман, проживающих в разных европейских странах, день св. Георгия (23.IV / 6.V) называется *Хедерлез* (тур. *Hidrellez*, *Hidirellez*, гагауз. *Hederlez*, татар. *Хыдырлез*) и празднуется в честь дня встречи на земле пророков Хидра и Ильяса, то в языке бошняков сохраняется наименование праздника, не связанное с мусульманским контекстом: *Jurjev(o)*. Показательно, что в данном случае в «Словаре боснийского языка» дается комментарий энциклопедического характера: ***Jurjev(o)***: «1. *христ*. Праздник святого Юрия (Георгия), который прославляется весной (23.04. катол. / 06.05. правосл.); 2. *этнол*. Праздник весны, особенно пастухов, с которым у многих славянских народов связываются различные обычаи их дохристианского времени; *Jurjevdan*, *Đurdev*, *Đurdevdan*» (RBJ: 475). Заметим, что, несмотря на указание на «обычаи дохристианского времени у славянских народов»¹⁹, о многочисленных архаических ритуалах самих бошняков в этот праздник в словаре нет упоминаний.

¹⁹ Об этом подробно см. статью «Юрьев день» в: (СД 5).

I. Народный календарь. Полевое этнолингвистическое обследование 2011–2012 гг. показало, что с **днем св. Юрия** связывается наибольшее число архаических обрядов и обычаев, которые в ряде случаев сохраняются в регионах центральной Боснии только у мусульман, а в ряде случаев также и у православных сербов. Первое умывание водой на Юрьев день, особенно водой, взятой из-под мельничного колеса, с целью приобрести в новом году здоровье и красоту, известно всем мусульманам, с которыми велась беседа (сёла горных массивов Белашницы и Трескавицы, регион Високо). В данном случае сакральное значение приобретает семантика первого умывания (известная в самых разных южнославянских регионах независимо от конфессиональной принадлежности жителей), но приурочение этого обычая к православному празднику подчеркивает переплетение праздничных мотивов разного происхождения, свойственное населению этой территории. Как правило, рано утром до восхода солнца девушки умывались водой, взятой из-под мельничного колеса, а также мыли в ней волосы, чтобы волосы были пышными и хорошо росли:

Umij se, operi kosu, da ti kosa raste, umij se, da budeš lijepa, nije bilo krema i pudera, kao sada, nego prirodno bilo [Умойся, вымой волосы, чтобы волосы росли у тебя, умойся, чтобы быть красивой; не было крема и пудры, как сейчас, а всё было натуральным] (Умоляни, 2012, МЕ).

При этом воду часто брали заранее, в канун Юрьева дня. Существовало и предписание тогда же бросить в быстро крутящуюся воду свою первую работу: девочка училась вязать и, чтобы руки работали так же быстро, как крутится вода под мельничным колесом, бросала туда свое первое крошечное изделие из шерсти. В селе Пориечани в окрестностях Високо в канун Юрьева дня отправлялись к водяной мельнице в селе Грджевац (в трех километрах от села), чтобы набрать воды, хлещущей из-под колеса. Утром перед восходом солнца девушкам следовало умыться этой водой, чтобы быть красивыми; матери с той же целью брызгали ею детей.

В селе Гине водой из-под мельничного колеса, которую приносили в канун Юрьева дня, на следующий день до восхода солнца умывались все по очереди в доме: и взрослые, и дети, чтобы быть красивыми. Мать должна была принести эту воду для своих детей тайком, спрятать во дворе, ни в коем случае не заноса в дом, — если кто-либо обнаружит воду и как-либо начнет использовать, она потеряет свои целебно-магические свойства. Другие собеседники говорили о том, что воду из-под мельничного колеса следует спрятать, иначе ее обязательно украдут, желая использовать ее целебные свойства.

Известен мусульманам из региона Високо и обычай битья детей кизилowym прутом рано утром до восхода солнца на Юрьев день. Мать при-

носила прут и слегка хлестала им детей: *malo napucaju onim drijenom da budu čvrsti ko drijenovi* [немного <детей> побьют тем кизилом, чтобы были крепкими, как кизил] (Гине, 2012, ES). Ритуальное битье кизиловыми прутьями в весенние праздники в целом распространено у южных славян (ср. серб.-хорв. поговорку: *zdrav kao dren* «здоров, как кизил»). У боснийских мусульман это, как правило, делалось перед ритуальным умыванием заготовленной накануне водой из-под мельничного колеса. Магические ритуалы до восхода солнца на Юрьев день нередко описывались и как целый ряд последовательных действий: девушки и юноши идут накануне к мельнице, чтобы набрать хлещущей из-под колеса воды для утреннего умывания и обливания детей. Но сначала берут кизиловый прут и слегка бьют детей, чтобы те были «здоровыми, как кизил», затем жалят крапивой, чтобы они были «здоровыми, как крапива». После этого каждый ребенок умывается запасенной с вечера целебной водой, чтобы быть здоровым.

Отметим, что в Юрьев день в связи с архаическими представлениями об очистительной силе весенней воды хорошо известен ритуал купания около мельничного колеса не только мусульманам, но и православным сербам из того же региона: проживающие в регионе Високо сербские семьи также брали эту воду перед Юрьевым днем, чтобы умыться рано утром следующего дня. Причем, по словам сербов, если девушки только умывались этой водой, то взрослые мужчины рано утром на Юрьев день там купались²⁰. Независимо от конфессиональной принадлежности этот обычай на Юрьев день сохраняется до сих пор. Около известной в Грджевце водяной мельницы народ толпой собирался с раннего утра в канун Юрьева дня, чтобы набрать воды и принести домой для утреннего умывания в праздник, ср. целый ряд общеславянских верований, связанных с умыванием и Юрьевым днем (СД 5: 601–607).

У православных сербов с Юрьевым днем (серб. *Đurđevdan*) связываются также и представления о некоторых защитных функциях: например, окуривать дом от змей и ящериц следовало либо на Благовещение, либо на Юрьев день; собирать целебные травы и давать скоту, измельчив их с солью, от сглаза, порчи и с целью уберечь их от злокозненных действий ведьм — также на Юрьев день. В монографии М. Филиповича середины прошлого века также представлены и сербские, и мусульман-

²⁰ *A sad ja znam da poneki ljudi stariji... i sad ima običaj, recimo, moj otac išao pod mlin, i na Đurđevdan ujutru se okupa! I to neko ima, to je običaj da bi bio zdrav, smeo* [А я вот знаю, что некоторые люди в возрасте... и сейчас этот обычай сохраняется, например, мой отец ходил под мельницу, чтобы на Юрьев день утром искупаться! И это у некоторых сохраняется, это обычай, чтоб быть здоровым и смелым] (Пориечани, 2012, RS).

ские аналогичные народные поверья на Юрьев день в Високом крае, с указанием на то, что «обычаи мусульман во многом совпадают с обычаями православных» (Филиповић 1949: 136).

В канун этого дня девушки-мусульманки совершали гадания о замужестве и судьбе. Так, распространено гадание по крапиве, которую выкапывали и сажали рядом с домом под Юрьев день: утром смотрели, наклонился ли стебелек за ночь в сторону дома желанного парня — это был знак, что девушка выйдет за него замуж: *ako se navila tamo — ode za tog tomka* (Лукавац, 2011, IV). Многочисленны и варианты гаданий по стебелькам лука под Юрьев день.

Считалось, что в ночь на *Jurjevo* людям и особенно скоту могут причинить вред ведьмы. С целью предотвратить проникновение ведьмы в помещения для скота хозяева практически повсеместно осыпают хлев и другие постройки для домашних животных маком, льном по кругу, полагая, что вредоносный персонаж не сможет отобрать молоко у коров или нанести ущерб здоровью скота, пока не пересчитает все семена.

По представлениям мусульман на Белашице, на Юрьев день можно было увидеть чудо — обозначение сокровенного места вблизи села. Способность увидеть пламя раз в году на Юрьев день дана не каждому, а только особым людям: в ночь на Юрьев день горит огонь над могилой умершего, а когда подходишь ближе, всё пропадает. Это знак того, что там было раньше какое-то здание — либо церковь, либо мечеть, там же и кто-то погребен. В регионе Високо верили в то, что на Юрьев день или на Благовещение можно увидеть сияние закопанных сокровищ, денег, кладов. При этом информанты иногда путают даты этих двух праздников, в данном случае в народном сознании большую роль играет так называемая народная этимология: *blago* «клад» и *Blagovijest* «Благовещение» по звучанию близки в языке боснийцев, сербов, хорватов:

Ja, to bude Blagovijest, šestog maja. El 6. maja? I to kaže uoči Blagovijesti da se gleda gde bude vatra gorjela, da i tu i zlato [Да, это бывает на Благовещение. Вроде бы 6 мая?²¹ И говорят, что в канун Благовещения смотрят, где горит огонь, потому что там и золото закопанное лежит] (Гине, 2012, ES).

Ильин день, известный и бошнякам, и православным жителям Боснии, совпадает с мусульманским праздником *Aliđun* (2.08), по этому поводу бытует характерная для всего региона шутливая поговорка *Dopodne Ilija, popodne Alija* [До полудня Илья, пополудни Алия]. Дело в том, что у православных в церкви праздничная служба в этот день проводится утром, а мусульмане ко второй половине дня как раз собираются на празднование на

²¹ Очевидно и смешение дат православных праздников у мусульман: 6 мая — Юрьев день (серб. *Durđevdan*), 7 апреля — Благовещение (серб. *Blagovijest*).

открытом воздухе, называемое *teferič*. Существует и единое для сербов и мусульман поверье: если на *Илиндан* / *Alidun* день гремит гром, то не будет лесных орехов либо орехи испортятся, почернеют и т. д. (есть и противоположный вариант: наоборот, будет очень много лесных орехов), ср. архаические представления о преследовании Богом (либо св. Ильей, либо иной высшей силой) дьявола, который прячется в лещине и оказывается пораженным вседержителем (отчего страдает сама лещина), подробнее об этом общеславянском сюжете см. (СД 3: 111).

У мусульман Боснии праздник, называемое *teferič*, представляет собой особое веселье, праздник, который отмечается в специально закрепленный за ним день календаря всегда на строго определенном месте. Очень часто таким днем является *Alidun* (2.08). В селах региона Високо это может быть также третий день Байрама и даже канун Юрьева дня. Например, это общий праздник для всех жителей села Грджевац:

A u Grđevcu je to uoči Jurjeva. Kad sam vam pričala da cure idu ispod vode. Uoči, petog maja. I tada je teferič u Grđevcu [А в Грджеваце это <праздник> в канун Юрьева дня. Когда, как я вам говорила, девушки спускаются к воде. В канун, пятого мая. И вот тогда праздник в Грджеваце].

Такая традиция сохраняется до сих пор: *Kad se dolazi na vodenicu, produži se dalje na teferič* [Когда приходят на водяную мельницу, оттуда дальше идут на «теферич»] (Пориечани, 2012, AG-N). Младшее поколение мусульман, покинувших сёла в окрестностях г. Високо и проживающих в городе, связывает «теферич» села Грджеваца с самим Юрьевым днем. На вопрос о том, как может Юрьев день быть выбран праздником села у мусульман, отвечают, что в данном случае традиция такова, что «теферич» не связан с вероисповеданием, он общий для всех жителей этого села, а приходят на него и жители окрестных сел, и «здесь, на этой территории, это как-то в традиции» (Пориечани, 2012, AG-N).

Контаминация обще- или южнославянского и специфически мусульманского характера для самых разных сфер народной традиции бошняков. Так, в архаических окказиональных обрядах использовали традиционные для южных славян предметы-обереги и части праздничной мусульманской жертвы: при отгоне градоносной тучи выносили из дома во двор домашнюю утварь (ложки, посуду), трапезный столик — *sofru* (Гине). Вместе с тем от жертвенного животного (*kurban*) оставляли на этот случай кусок шкуры, рога, а при виде градоносной тучи поджигали сохраняемые сакральные предметы (Високо, Умоляни, Ресник).

II. В сфере **семейной обрядности** (родинная, свадебная, похоронная обрядность) также прослеживаются общие архаические особенности, как свойственные южным славянам, так и имеющие более широкое распространение в Славии. При этом, как и ожидалось, наблюдаются культурные и языковые заимствования из турецкой традиции, особенно сильно — в похоронно-погребальной обрядности, рассматриваемые здесь как специфика мусульманского сообщества.

Во всех обследованных селах бытует праздник первого посещения роженицы по случаю рождения ребенка: *babine* (термин повсеместно бытует на территории сербскохорватского диалектного континуума, см. карту с комментариями в: Плотникова 2004: 524–537). Любопытно, что саму роженицу именуют терминами и славянского (*porodilja*), и греческого происхождения (*lohusa*), например: *Zvala se porodilja, zvala se lohusa* [называли и «роженица», называли и «лохуса»] (Гине, 2012, ES). Гречизм, видимо, распространился здесь через турецкий и является так называемым османским балканизмом²², ср. распространение термина у болгар и во вторичном значении ‘болезнь роженицы’ (Плотникова 2013б: 41–42). Известны и традиционные у славян предписания для роженицы не покидать дом в течение сорока дней во избежание нападения на нее или младенца злых сил: «моры», «мрака» (последний мифологический персонаж характерен для традиции западной части Южной Славии). Практикуется употребление оберегов из железа (гвоздь, ключ, ножницы и пр. подкладывают в колыбельку ребенку или же мать берет их с собой, если есть необходимость покинуть дом ночью). Сама роженица до истечения 40 дней после родов во избежание каких-либо вредоносных действий злых сил также не должна была выходить из дому без предметов-оберегов. Ей предписывалось брать с собой что-либо железное: ключ, или гвоздь, или «что-то железное» (об апотропейных свойствах металлов известно всем славянам, см. СД 3: 245–248). Кроме того, в течение первых 40 дней на время сна мать, лежавшая рядом с новорожденным, оставляла под своей подушкой мусульманские четки (*tespih*) или ключ, ножницы «на 40 дней», следя за тем, чтобы это никто не трогал (*i da se to ne miče od djeteta*). В селе Подвине мать, первый раз выходящая с ребенком из дома, не только берет с собой какие-либо предметы из железа (как правило, ключ или гвоздь), четки, но и при переходе через проточную воду (реку, ручей) обязательно бросает в воду хлеб или крошки хлеба якобы рыбам, но без этой «жертвы» природным силам не имеет права выходить из дома с ребенком.

²² По устному сообщению И. А. Седаковой, работавшей в 2014 г. с турками Болгарии, *лахуса* ‘роженица’ и по сей день фиксируется в турецких диалектах Болгарии: так, турецкое население села Сеслав использует для обозначения роженицы термины *lóosa*, *líusa*, болгарское — *líфуса*, *ла́хуса*, *лэхуса* (Кубратский р-н Разградской обл.).

Именно у бошняков распространен обычай выпекать изделие из теста со сладкой патокой, которое среди прочих наименований (*hurmašica*, *halva*) имеет и славянское — *hodalica* (от *hoditi* ‘ходить’), которое готовится в честь первых шагов ребенка, ср. соответствующие болгарские обычаи (Седакова 2007: 289–294). У православных сербов Боснии этот обычай отсутствует.

Общеславянский характер имеет, в частности, записанный у мусульман в регионе Високо обычай смены кума младенца на перекрестке, если в семье не выживают дети. По сведениям из села Подвине, часто болевшего ребенка ранним утром мать выносила на перекресток, оставляя его там вместе с подарками для первого встречного (полотенцем или одеждой, сладостями). Дождавшись первого прохожего, мать выходила к нему с просьбой дать ребенку новое имя. Первый встречный давал ребенку имя и становился ему кумом. Реальный случай такого кумовства записан в окрестностях Високо:

To se meni desilo u šćerki. Ponijela sam je na raskršće. Iznijela, i komšija je jedan naišao jutro rano... Eto, i sad je živ, kum joj. <...> Kose joj osijekao i nadijeo joj ime. [Это случилось со мной и моей дочерью. Понесла ее на перекресток. Вынесла, и один сосед наткнулся на нее рано утром... Вот и сейчас он жив, ее кум. <...> Волосики ей отрезал и дал имя]²³ (Подвине, 2012, НВ),

ср. серб. *мењање кума* ‘смена кума’, *кумство на раскришћу* ‘кумовство на перекрестке’, подробнее: (Толстая 2010: 290–293). В данном случае сохранению архаических магических обрядов способствует соседствующая христианская традиция.

У боснийских мусульман, чтобы ребенка никто не сглазил и никто не мог навести на него иную порчу (подложить что-либо и пр.), раньше женщины плели специальный пояс из пряжи разных расцветок (регион Високо). Причем полагали, что поясок должен состоять из нечетного числа цветов (из трех, пяти, семи), как минимум из трех — зеленого, красного, а также голубого или белого цветов: *Obavezno, kaže, da bude zelena i crvena. I sad ona kakva treća doć* [Обязательно, говорит, должен быть зеленый и красный. И какая-нибудь третья вдобавок] (Гине, 2012, ES). Любопытно, что в данном случае среди «обязательных» цветов есть цвет, указывающий на принадлежность жителей к исламу (зеленый), и архаический цвет оберега, характерный для всех славян (красный). При этом в сплетенный поясок-оберег вставляли записанные на бумажке слова мусульманской молитвы из Корана, которую всегда читали «от глаза», если ребенок много плакал. По словам информантов, в селе всегда найдется женщина, которая умеет про-

²³ Рассказ изобилует деталями встречи на перекрестке матери с будущим кумом, а также включает и их подробный разговор об имени ребенка, но для краткости изложения здесь приводится только фрагмент описания реального события.

читать слова мусульманской молитвы (*zna odučit*); то же самое мог сделать и священник (*hodža*); называлась такая молитва *uročna dova*. Листок со словами складывали треугольником как оберег, завязывали в красную тряпочку и затем затыкали за пояс (*Piše na papirče, smota se, na trokut, na hamajliju i zaveže se u crvenu krpicu i onda se stavi na pasić*). Если ребенок носил записку со словами молитвы в своем поясе, то считалось, что он защищен вдвойне:

I to onda da mi ne mogu ničije oči naškodit, nikoga ureć, niko ništa. Eto, tako je prije bilo! [И тогда после этого ему не могут навредить ничьи «злые глаза», не могут сглазить, никто — ничего. Вот так это раньше было!] (Гине, 2012, ES).

В представлениях самых разных народов существует строгое предписание опоясывать младенца. В славянских архаических представлениях пояс являлся важной составляющей в числе предметов-оберегов, специально о поясе см. (Плотникова 1995: 321–322).

Во время свадьбы от злокозненных действий местных ведьм охраняют невесту и жениха, что широко распространено у славян в целом. Здесь молодую прячут от посторонних глаз, например, укутывая ее с головы до ног в свадебные одеяния. Стремящаяся причинить зло женщина якобы может закрыть на ключ замок, чтобы молодые не имели детей, но для этого ей следует осмотреть взглядом невесту с головы до ног. По рассказам жителей-бошняков, в прежние времена при входе в дом жениха молодая, по местной традиции, известной на Балканах далеко за пределами Боснии, целовала порог, а также перебрасывала через крышу дома ложку домашнего масла, после чего проходила внутрь под рукой супруга. Все эти обрядовые действия направлены на то, чтобы в доме молодую полюбили, а она была послушна и воспринимала семью мужа как свою собственную, т. е. проводилось своего рода приобщение невестки к новому дому и получение ею статуса члена семьи. Переступая порог нового дома, молодая держала под мышкой левой руки лепешку, правой — Коран (*To pod pazuh staviš, pod desnu ruku Kur'an, pod lijevu pogači i to je tako*; Подвине, 2012, НВ), что отражает оба типа верований: старинное, традиционное (привнесение в новую семью хлеба, достатка) и относительно более новое, соответствующее мусульманским правилам.

Сохраняется южнославянский обычай давать молодой маленького мальчика, чтобы она подержала его на руках перед свадьбой; обычай имеет большое число аналогий в других славянских регионах, см. (Гура 2012: 215–217). Практически повсеместно у южных славян ребенка сажали на коня с невестой перед входом в дом жениха или же на колени, как только она входила в дом, см. карту (Плотникова 2004: 558–569). У мусульман Боснии это происходило во время центрального обряда подготовки невесты к замужеству — когда вошедшей в дом жениха невесте покрывали нгой ногти на пальцах ног и рук:

Uvečer kad kniju mladu, onda muško dijete se kod nje meće. Kod mlade, kod nje sjedi, eto, da bi bilo prvo muško dijete [Вечером, когда красят хной молодую, тогда мальчика ей дают. Невесте, около нее сидит, чтобы первым родился мальчик] (Лукавац, 2011, IB)²⁴.

В похоронной обрядности при строгом соблюдении исламского обычая захоронения покойного отмечается, в частности, предписание (широко известное на Балканах и в Карпатах) сидеть около усопшего и днем, и ночью, наблюдая, чтобы его не перескочила кошка или другое животное, иначе покойный станет вампиром и будет приходить домой по ночам (Подвине; Умоляни — Ресник). Вместе с тем бытует и представление о том, что умерший, который является близким после своей смерти, — положительный мифологический персонаж *dobri*²⁵, по некоторым сведениям якобы помогающий людям (Умоляни)²⁶. Как и у всех славян, существует поверье о

²⁴ А. Ханги также пишет о том, что мальчика подкладывали невесте во время обряда *knijanje* 'окрашивание хной': «кума валит молодую на подушки, а около нее ложится мальчик из ее родни на короткое время» (Hungu 2009: 166).

²⁵ Ср., например, ответ на вопрос о том, кто такой *dobri* (букв. 'хороший'): *Kad se umre, kad umre osoba. Bio insan. Ne, e, ako t se nekom ona uvečer ili do-dva dana ako je nekome se ona ukazala pred očima, to je dobri* [Когда умирают. Был человек. Не, если кому-нибудь вечером или в течение первых двух дней явился, привиделся, это «добрый»] (Умоляни, 2012, ME).

²⁶ В Високомском крае встретила и иная, более традиционная трактовка персонажа *dobri*: как некой высшей силы, принимающей облик нищего и искушающей богатых людей, ср. образ св. Саввы у сербов (СД 4: 529): *E, kažem, još sam čula priču da je došo nakav prosjak u selo da prosī. I došo jednom bogatom čoeuku koji je najbogatiji bio u selo. A to je bio dobri čoeuk i pretvorio se u prosjaka. I ovi mu ništa ne dadne. On je pred mrak došao, ukazo mu se, došo da prosī, i more l prenočit? «Ti da mi, vidi kakav si, ti da mi uniđeš u-kuću!» I najuri ga. I onda ti njemu krene sve ružno. Hajvan mu kad polipsala, čeljad se poboli, sva, sve je zbog toga. I hajd, šta će on. Išo jadan, tražio, pito, i nekav mu kaže: «Jel ti je došo čojek, tada i tada, takav i takav?» — «Jest». — «Šta si uradio?» Ka: «Otjero ga. Nisam mu ništa dao. Hotjeo je noćit». — «E, to ti je sve o-toga». Već kaže: «To što ti je ostalo, podijeli sirotinji nešto». E, to sam čula da je to bilo u jednom selu tamo i to kod Kiseljaka selo. E to sam čula još od svoji da je to bilo od tog čojeka i oni kažu po-imenu da je tako to. [Ну, говорю, еще слышала рассказ, как пришел нищий в село, чтобы просить. И пришел к одному богачу, самому богатому в селе. А это был добрый человек и превратился в нищего. И этот ему ничего не дал. Он пришел в сумерках, появился, пришел просить и спросил, можно ли переночевать. «Каков ты, посмотри на себя, ты еще мне в дом будешь входить!» И прогнал его. И тогда всё у него повернулось плохо. Скот у него подох, близкие разболелись, все, всё из-за этого. И вот, что же ему делать. Ходил несчастный, просил, спрашивал, и кто-то ему сказал: «Приходил ли к тебе человек, тогда и тогда, такой и такой?» — «Да». — «Что ты сделал?» Говорит: «Прогнал его. Ничего ему не дал. Он хотел переночевать». — «Э, это у тебя всё из-за этого». И говорит: «То малое, что у тебя осталось, раздай сиротам. Ну, это я слышала, что случилось в одном селе там, около Кисельяка село. И это я слышала еще от своих, что так случилось с одним человеком, и они имя называли, так это*

знаках, предшествующих смерти; так, предсказывает скорую смерть в какой-либо части села своим уханьем сова:

Jejna. Ima čudan glas, ono viče: «U-ugu-u-u». I to po noći, nema po danu. I kaže: «Neko će umrijet, zove». A ja u to ne verujem [Сова. У нее странный голос, она кричит: «У-угу-у-у». И это ночью, не днем. И говорят: «Кто-то умрет, зовет». Но я в это не верю] (Лукавац, 2011, IB).

III. Особое внимание следует уделить **народной мифологии** бошняков, изучение которой по существу углубляет наше представление об архаических верованиях, связанных с такими персонажами, как вила, ведьма, мора, волколак, «стуха». Многое здесь сохраняется в силу замкнутости традиции мусульман. Строгость в соблюдении правил ислама способствует тому, что поверья данной этноконфессиональной группы о мифологических персонажах получают характер тайного знания.

Как правило, с представлениями о мифологических персонажах связывается какая-либо легенда, предание или быличка. Большое число таких нарративов было записано в селе Умоляни на Белашнице, расположившемся на отрогах гор на высоте 1350 м над уровнем моря. Относительная изолированность села способствует сохранению ряда легенд, обрядов, обычаев и поверий. Самая известная легенда из этого села связана с происхождением его названия. На высоких отрогах скал якобы можно увидеть изображение огромного змея (называемого здесь *aždaha*), который двинулся на село, чтобы «пожирать народ». Жители села в это время собрались все вместе на праздник на одной из гор. Увидев змея, *hodža*²⁷ велел всем молиться, чтобы чудовище не тронуло жителей. Так село получило свое название (от *moliti (se)*), змей же окаменел, и отпечаток его извивающегося длинного тела виден на темных скалах как инкрустация из светлых вкраплений камня. Информанты показывают русло извилистой горной речушки (*Studeni potok*), получившееся якобы в результате прохода змея. Этиологическая легенда о змее, окаменевшем в Умолянах, известна и в окрестных селах региона (Шабицах, Лукаваце).

было] (Гине, 2012, ES). При дальнейших расспросах наша собеседница уточнила: *To, dobri, to kažu da su dobri, dobri vaki, naki, dobri, božji ljudi, nešto tako tu, ja. Nevidljivi. Jer ti se on njima pretvorio u prosjaka, nije se pretvorio da je on, šta je on. Eto, da iskuša tog čoeaka <...> to bogat čoeak bio!* [Это «добрый»; говорят, что это «добрые», добрые такие, сякие, добрые, божьи люди, что-то такое, да. Невидимые. Ведь он для них превратился в нищего, не явился таким, как он есть на самом деле. Вот, чтобы проверить этого человека <...> а это богатый человек был!] (Гине, 2012, ES).

²⁷ Мусульманское духовное лицо; у боснийских мусульман предстает и как знахарь, целитель, знаток разных магических способов освобождения от напастей любого рода, подробнее см. ниже.

Другая легенда из сел Белашницы и Трескавицы имеет общевалканский характер, подробнее см. (Плотникова 2004: 121–132, 468–475), это якобы правдивый рассказ о некоей бабе, посчитавшей, что пришла весна, и выгнавшей свое стадо слишком рано, в марте. Ударившие морозы уничтожили стадо. По утверждениям жителей Умолян, баба осталась жива, но потеряла всё свое богатство; в традиционной балканской версии — баба (по имени Марта, Докия и т. д.) и ее козлята (ягнята) окаменели. В Умолянах термин *babe* обозначает ‘весенний снег’, ‘холодные дни марта’; кроме того, несколько мартовских дней в народном календаре центральной Боснии называются также *babini hukovi*, букв. ‘бабы завывания’ (что также распространено в разных регионах на востоке Южной Славии — в Сербии, Черногории).

На Белашнице записан также окказиональный обряд вызывания дождя, основанный на вере в магические свойства воды, капавшей в одной из пещер в местечке Бобовица недалеко от села Умоляни. При длительной засухе люди идут в пещеру и ищут там сталактиты, с которых капает вода, их называют *viline sise* ‘соски, груди вил’. Пришедшие наполняют этой водой кувшины и несут в мечеть. Там набранную воду используют при совершении обрядовых действий согласно исламскому вероучению (*apdest*): с разрешения ходжи умывают руки, губы, лицо, ноги, священник читает молитву, после чего «Бог дает дождь»:

Uzme se avdes: operu se ruke, usta, lice, noge. Sve se opere i onda kada se uči, hodža uči, ljudi: «Amin», i Bog dadne kišu (Умоляни — Ресник, 2012, ZS).

В данном случае, как и в ряде других в этих регионах Боснии, имеет место сосуществование представлений о наиболее типичном для южных славян мифическом существе *vila* и обрядовых действий по мусульманскому канону.

Неслучайно, что чудесные свойства воды из пещеры связываются с телом «вилы»: *vila* — особенно распространенный мифологический персонаж и на Белашнице, и на Трескавице. Представляется как прекрасная женщина, обитающая в горах, пещерах, расщелинах, вблизи водоемов, имеющая своих детей и причиняющая вред людям, если те нанесут ей зло. Появлению этих персонажей вблизи людей приписывается известная во многих регионах Южной Славии легенда о количестве источников, хозяйками которых они считаются. Рассказывают, что люди случайно узнали от «вил», сколько природных источников находится в горном массиве Трескавица: утомленные охотники легли в лесу спать, развернувшись друг к другу ногами, удивленная же «вила», наткнувшись на это «чудо», воскликнула: *Bože dragi, ovo nikad nisam vidjela: jedan trup a dvije glave! Tako mi 363 vrela!* [Боже милостивый, такого никогда не видела: одно туловище с двумя головами! Клянусь 363 источниками] (Умоляни — Ресник, 2012, ZS). Якобы

третий охотник подслушал слова «вилы», и тогда люди узнали, сколько на Трескавице источников (Дуймовичи, Умоляни, Ресник).

На Белашнице известен сюжет о чудесном пении этих персонажей. Своим волшебным голосом, который слышится людям то на одной горе, то на другой, они заманивают людей вглубь леса, и те теряют дорогу. Этих персонажей нельзя увидеть (*To je bilo nevidovno biće, one se nijesu dale vidit*), но люди знали при этом, что они красивые, высокие, статные, с такой грудью, которую можно было перекинуть за плечи:

Hajde je vidi! Čuješ joj glas, pjeva, ali kako su vile bile: visoke, napredne i da izvinete, prsa su imale, kaže, preko-ramena ih prebace. Tako-s naši stari govorili. Ali to je teško videt. Sad ti nju čuješ, pjevaju na-onom brdu. Ti dođi - nema, na drugo... [Как ты ее увидишь! Слышишь ее голос, поет, но какие были «вилы»: высокие, статные и, извините, груди у них были, говорят, через плечи их перекидывали. Так говорили наши старики. Но это трудно увидеть. Сейчас ты ее слышишь, поют на той горе. Ты приходишь — нет их, на другом...] (Лукавац, 2011, IB).

О красоте девушек здесь говорили, прибегая к сравнению с «вилами», что известно на всей территории распространения сербскохорватского диалектного континуума: *Kaka je lijepa ko vila!* [Как красива — как вила!]; *Kaka je visoka kao vila il napredna kao vila* [Какая высокая — как вила или статная — как вила] (Лукавац, 2011, IB).

Особенностью именно исламских рассказов о «вилах» можно считать тот факт, что, по поверьям жителей, не каждый человек мог их увидеть, только хорошие и верующие мусульмане (*po islamu*) обладали возможностью увидеть или услышать эти сверхъестественные существа. В других южнославянских (православных и католических) регионах встречается поверье о том, что не каждый человек может увидеть «вил», но с религией это, как правило, не связывается.

Известны и общие для многих южнославянских регионов представления о следах, которые «вилы» оставляли после своего танца (*vilsko kolo*), — кругах травы, как-либо видоизмененной, как правило ставшей в этих местах голубой (иногда — черной²⁸). Полагают также, что человек, увидевший, как танцуют «вилы», не смог бы выжить — они бы его «сожрали» или убили. Очевидно, что традиционная амбивалентность образа «вилы» сохраняется и в поверьях боснийских мусульман: с одной стороны, по словам собеседников, прекрасные «вилы» творят только добро, помогают

²⁸ *Ali se znalo na zemlji, crna trava bude. De bi one, one bi kolale, tako naši prenose* [Но можно было узнать по земле: была бы черная трава. Там, где они находились, они танцевали «коло», так говорят нам наши старики] (Лукавац, 2011, IB).

людям, с другой (особенно в случае нанесения им какого-либо ущерба) — могут отомстить человеку. В связи с этим поверьем особенно выделяются рассказы о столкновении человека с «виллой». Так, некий мужчина, сосед информантки в с. Умоляни, возвращался домой из соседнего села, которое расположено ниже в горах. При этом «он делал то, что нельзя никак делать — ходить ночью или вечером» (по словам самой рассказчицы, она так никогда не поступает, потому что запрет «сидит у нее в голове»). И тогда его «нашли вилы» и напали на него: как будто ветер его опрокинул, налетели, и он упал (*kao vjetar nosi, naletele, on je pao*). После этого он долго болел и рассказывал, как слышал звон и громыхание цепей в шуме ветра: *...lanci, kaže kucaju lanci; zvukovi, ko da lanci, tutnjave* [...цепи, говорит, гремят цепи; звуки, как цепи, громыхание] (Умоляни, 2012, ES). С тех пор он был очень напуган и никогда не гулял ночью. В этом рассказе помимо мотива наказания за нарушение запрета также актуализируется известное в восточной части Южной Славии и Герцеговине архаическое представление о движении «вил» в ветре или вместе с ветром (Плотникова 2004: 718).

Об опасности этих персонажей для человека было записано немало рассказов, эта опасность часто обусловлена причинением ущерба самим «вилам» и необходимостью последующего наказания. Так, по одной версии, мальчик, играя, бросил камешек в пропасть между горами (собеседницы указывают при этом на определенное место рядом с селом Умоляни — гору Слевачу), появилась «вила» и сказала, что он попал в колыбельку с ее ребенком, поэтому должен благодарить Бога, что на нем оберег, иначе бы ему несдобровать:

Moli Boga kad ti je majka opasa zelenijim pasom, a dolje kad se bacio, kaže, udario si mi dijete u bešiki [Благодари Бога, что тебя мать опоясала зеленым поясом, ведь внизу ты, бросая камень, ударил им моего ребенка в колыбельке] (Умоляни, 2012, BE).

По словам другой рассказчицы из того же села Умоляни, это был не мальчик, а парень двадцати лет, который заранее опоясался зеленым шерстяным поясом, как раньше и носили мальчики и юноши — 10 м длиной, и пытался попасть в «вилу» камнем, чтобы ее убить, потому что не знал, что это за существо. «Вила» ему сказала:

Ja-b tebe sad proždrla da ti nije toga zelenog pasa! Fala Bogu <...> blago tebi, spasio te zeleni pas! [Я бы тебя сейчас сожрала, если бы на тебе не было этого зеленого пояса! Слава Богу <...> повезло тебе, спас тебя зеленый пояс!] (Умоляни — Ресник, 2012, ZS).

В обоих нарративах в качестве оберега фигурирует пояс, защищающий детей также и от других вредоносных мифических персонажей, ср. общеславянские охранительные функции пояса (Плотникова 1995).

Особо следует отметить специфику мифологического персонажа *vila* в Високском крае. По поверьям из села Гине, находящиеся вблизи села «вилы» могли заменить новорожденного своим ребенком. В этом селе маленького ребенка, находящегося в люльке, матери охраняли, чтобы его не украли и не подменили на собственного слабого ребенка «вила». Это типичное для западных, но весьма редкое для южных славян верование в подменыша (ребенка «вилы», который много плачет и болеет) удалось зафиксировать у бошняков в северной части центральной Боснии. Фиксация данного поверья именно у мусульман в Боснии подтверждает исключительную сохранность архаических представлений в данной этноконфессиональной среде на фоне традиции православных и католиков на этой территории, у которых подобные представления, возможно, давно утрачены. Разумеется, чтобы избежать «подмены» ребенка, его не выносили в течение 40 дней из дома и не оставляли одного, а также оберегали с помощью пояса и мусульманских четок, привязанных к пояску, если мать вынуждена была выйти с младенцем из дому. Как и во всех других южнославянских регионах, независимо от религиозной принадлежности жителей (католиков, православных) здесь также при наступлении сумерек запрещалось не только выходить с ребенком во двор, но и сушить детские пеленки: ради здоровья младенца нельзя допускать, чтобы «мрак упал на детскую одежду» (*ne sme mrak past na bebinu robu*) (Гине, 2012, ES).

В ходе этнолингвистических экспедиций по центральной Боснии повсеместно можно было услышать рассказы и о мифологическом персонаже *mora*, от которой особенно следует защищаться с помощью указанных апотропеев. *Mora* нападает главным образом на младенцев, высасывая из них жизненную силу (вариант: кровь), отчего у ребенка набухает грудь и он становится очень слабым. В мусульманских селах про такого ребенка говорили: *Doji ga mora* [Его сосет мора]; *Mori ga mora* [Его морит мора]. Одна из собеседниц в Умолянах рассказывала, что в колыбельку ребенку клали что-нибудь серебряное, тисовую древесину (*tisovina*) и чеснок, потому что некая «мора» умела его высасывать (*jer je znala nekakva mora dojt i doit ga*) (Умоляни, 2012, ME). Чесноком мазали ребенку грудь и остатки клали под голову. Сама рассказчица сказала: «Я и обоим детям так делала, потому что слышала от своей матери, как надо делать. Я зеленый пояс сплела своими руками, когда сын родился. В один конец вшила кусочек тисового дерева, а в другой — серебро. А в мешочек завязала чеснок и положила под голову. Поскольку эта «мора» чувствует резкий запах и не приходит». На вопрос о том, является ли «мора» женщиной, боснийка отвечала, что этого не знает, знает только то, что она «приходит и летит на новорожденного» (*mora dolazi i ona leti na dijete*), потому что детское тельце — самое сладкое на свете, обладает особым запахом, оно — райская птичка (*rajska ptičica*).

Нередко о таком приболевшем ребенке матери в Умолянах и других исследованных селах Боснии говорили также, что «его у нее мора *dušim*» (*duši mi ga mora*). В с. Гине, защищая младенца от прихода «моры», в окна затыкали колючие ветки шиповника, некоторые забивали в порог дома при входе нож. В с. Подвине от нападения на ребенка «моры» его опоясывают полоской из засушенной козьей кожи, а на груди белой нательной рубашечки новорожденного вышивают крест из красных ниток, что, по мнению собеседниц, должно прогнать «мору». Кроме того, в пеленки подкладывали чеснок (*bijeli luk*), магическое растение — «защитник дома» (*čuvarkuća*), а в самом доме затыкали все возможные отверстия, через которые якобы это демоническое существо может проникнуть внутрь (*da ne bi ulazila mora*).

Основная функция мифологического персонажа, называемого ⁺*mora* / *zmora* и известного как южным, так и западным славянам, — душить, давить человека, главным образом неженатого мужчину (у западных славян), при этом *mora* представляется в образе незамужней девушки, которая приобретает эти способности часто независимо от своего желания, подробнее см. (СД 2: 341–344). Любопытно, что и такой образ рассматриваемого мифологического персонажа нашел отражение в фольклорных сюжетах боснийских мусульман. Рассказывают, что в Умолянах однажды произошел следующий случай:

Как-то осенью молотили зерно. Мужчины, как обычно, в это время спали в коровниках на соломе, заодно присматривая и за зерном, чтобы его не намочил дождь. И один молодой мужчина из Умолян по имени Хасан (говорят, он был силен, статен и хорош собой) однажды пожаловался: *Meni doji mora! Meni nešto prsa rastu* [Меня сосет мора! У меня что-то растет грудь]. И решил пойти за помощью к ходже. Ходжа, к которому обратился юноша, сказал пострадавшему, чтобы он вечером ничего не боялся, обязательно лег навзничь, прислонился к балке, чтобы видеть вход в коровник, непременно следил за тем, чтобы не заснуть, и чтобы подкараулил того, кто к нему придет. Мужчина его послушался, сделал все так, как ему велел ходжа. Лежал так час и услышал, как старушка снаружи крикнула кому-то, чтобы корм скоту дали. Как вдруг в дверях, проникнув через замочную скважину, появилась девушка, вся разодетая, в украшениях, серебре и золоте, колокольчиках. Девушка, прекрасная, как «вила», начала его высасывать (*cura, ko vila, i počne me doji*). И тогда он крепко схватил ее обеими руками перед собой, сделав всё так, как сказал ему ходжа. Он ее схватил, и она уже не могла никуда деться — попалась. И он сразу ее узнал — соседка! А пришла, чтобы его уничтожить. Она ему и говорит: «Хасан, прошу тебя, не выдавай меня никому, Богом заклинаю, не выдавай, я тебе дам всё, что у меня есть! Приданое дам!» [Приданое, или свадебные подарки невесты (*bošćaluk*), — это разные виды одежды: рубашки, штаны, шапки]. И вот этот мужчина, сильный и усердный в работе, умер в старости, а никому так и не сказал,

что это за девушка была. Он сказал ей тогда: «Я тебя не выдам, но ты не смей никогда больше никому такое делать; чтобы этого не повторилось!» Она отвечала: «Не буду, да и не могу больше, потому что ты меня видел и узнал, так что не могу я больше так делать» (Умоляни — Ресник, 2012, ZS).

По словам собеседниц, по-другому при поимке поступали с ведьмами — женщинами преклонного возраста, вознамерившимися причинить зло скоту. Их называли *si(h)irbasice* или *si(h)irbašice* (*sihir* ‘зло’, из тур. *sihir-baz*)²⁹, реже — *vještice*, а также и *činilice* (с. Дуймовичи: *činilice* ‘ведьмы’, т. е. женщины, которые умели наносить порчу — *znale učiniti*) и также стремились подкараулить, поймать, распознать и наказать. Такие женщины якобы могли превращаться в любое животное или предмет, могли также пролезать через замочную скважину: лишь встряхнутся — и снова обретают облик женщины (*i samo se strese i izade van, strese se — ona je žena*) (Умоляни, 2012, ME). Рассказы о поимке ведьмы, особенно в канун Юрьева дня, характерные и для бошняков, известны в самых разных славянских регионах. В целом народная мифология в календаре славян-мусульман часто связывается либо с православными праздниками (например, мусульм. *Jurjev(o)* / серб. *Durđevdan*), либо с семейной обрядностью.

Поскольку у мусульман центральной Боснии считалось, что активность ведьм приходится на *Jurjev(o)*, то в канун этого дня производились различные магические действия, чтобы защитить от ведьмы дом, людей, скот. Собирали и везде затыкали траву под названием *vratīć* (от *vratiti* ‘возвратить, вернуть’)³⁰; три раза обходили хлев и дом, обсыпая вокруг зерном или семенами льна со словами молитвы (вариант: со словами заговора, чтобы ведьма «ничего не могла сотворить ни мне, ни моим детям, ни моему скоту»). Считалось, что в Юрьев день ведьма седлала прялку из тисового дерева (женщины, ругаясь, иногда говорят друг другу: *vještica na preslici* «ведьма на прялке»), чтобы отправиться творить свои пагубные для людей и скота дела (Умоляни — Ресник). Чтобы обезопасить себя от порчи со стороны определенных особ в селе, девушки в канун Юрьева дня рвали крапиву для одной, другой, третьей ведьмы, «сажали» растения перед порогом дома и приговаривали, чтобы крапива жалила ту, ту и ту...

В канун Юрьева дня хозяева скота дежурили, чтобы поймать ведьму:

Дядя рассказчицы жаловался, что у него всё время что-то случалось с коровой — какую бы корову он ни купил, она или сдохнет, или заболит, или сделается бесплодной... Менял он, менял коров, потом говорит: «Всё, иду к ходже!» Ходжа, который, конечно, знал, в чем дело, сказал ему: «Когда

²⁹ Подробнее см. III.3.

³⁰ Ритуальный акт так называемой этимологической магии, о специфике которой см.: (Толстой, Толстая 1988).

будет “Юрьев”, карауль на “Юрьев”, спрячься перед коровой, придет кое-кто, кто истребляет твое добро». Спрятался он в яслях, когда вдруг в дверях возникает женщина, а двери закрыты! Но она все равно входит, голая, в чем мать родила! И что-то около коровы стала делать, а я выскочил, прыгнул на нее, но нельзя ее схватить — она будто жиром намазана. Где ни схватишь, скользит, а руки липкие становятся. Но у нее были косы. И он накрутил ее косы на руку и побил ее сильно. На другой день разносится весть по селу: у Зинеты сломана рука. Ночью куда-то выходила и сломала руку. А это он сломал ей руку. И с тех пор она этого больше не делала, не могла да и не смела. Но тогда и она его попросила: «Никому не рассказывай про меня». Но он рассказывал, не хотел покрывать ее, хотел всем рассказать о ней. И была она его ближайшая соседка. Давно очень случилось, а ей уже тогда было точно не менее 60 лет (Умоляни — Ресник, 2012, ZS).

По другим рассказам, спрятавшийся в загоне хозяин, у которого гибли овцы и ягнята, увидел черную птицу среди овец. Он замахнулся топором и отрубил птице крыло. На другой день в одной из ближайших к Умолянам деревушек объявилась женщина без руки. Практически каждый из наших собеседников знал по одной из таких историй.

У мусульман в окрестностях Сараева под Юрьев день, когда следовало караулить ведьм в хлеву, если корова не давала молока, считалось, что об этом мог предупредить обратившегося к нему человека местный ходжа: *Kad bude Jurjev, čekaj na Jurjev, sakrij se pred kravu, doći će neko ko te ništi* [Когда наступит Юрьев день, дожидайся Юрьева, спрячься перед коровой, придет к тебе некто, кто тебя уничтожает] (Умоляни — Ресник, 2012, ZS). Для защиты в этот день от вредоносных действий ведьм ходили также к местному ходже и для того, чтобы он с помощью амулета — словами из Корана, написанными на бумаге (*zapis*), — обезопасил скот на Юрьев день: *...pa hajde da pravi zapis hodža na Jurjev da bude ajvan zdrav* [А давай, пусть сделает записочку ходжа на Юрьев, чтобы скот был здоров] (Умоляни, 2012, ME). На рог корове привязывали тряпочку с записочкой, приговаривая в рифму: *Ne može hajvanu za godinu dana!* [Ничего не случится / не навредит скоту в течение года] (Умоляни, 2012, ME). Ходжа также заговаривал воду в канун этого дня и давал несколько бутылок с разными записочками внутри: для овцы, для коровы, для людей («для дома»): *Ovo ti je za ovci, ovo ti je za kravu. Ovo ti je na kući* (Умоляни, 2012, ME). Рано утром на Юрьев день нужно было побрызгать водой из соответствующей бутылки членов семьи, скот (особенно — рога и уши). В регионе Високо, оберегая дом и хлев от прихода ведьмы ночью, в канун Юрьева дня обсыпали помещения зерном или пеплом, считая, что на следующий день по оставшемуся на пепле отпечатку ноги можно будет распознать ведьму. Посыпая пепел вокруг дома, хлева, обязательно произносили молитву — фразы из Корана (*uči se i*

pospe se oko štale, oko kuće; Гине, 2012, ES). Использование религиозных предметов и сакральных слов известно в ритуально-магической практике самых разных народов, у мусульман Боснии это Коран, четки, записи на амулетах арабскими буквами слов из Корана. В данном случае также наблюдается совмещение архаических славянских представлений, связанных с пеплом (см. СД 3: 666–670), и магических приемов, происходящих из исламской религии носителей традиции.

Важную роль во всех применяемых магических практиках здесь играет мусульманское духовное лицо — ходжа. Фигура ходжи обретает черты человека знающего, посвященного и имеющего возможность помочь; он же имеет власть над местными ведьмами: может их распознать, вызвать боли у ведьмы, призвать ее к ответу и отвратить от совершения злых деяний в будущем³¹. При любых несчастьях и невзгодах люди идут к ходже; так, при ответе на вопрос, кто мог защитить человека от ведьмы, последовал ответ:

Hodža. Hodži se išlo. Hodže su bile, bilo je stvarno hodža koji su mogli, da izvineš, razvest, sada, primer, vas od muža, ili vas sastavi. On je to. Hodža, hodža je to mogo uradit. I radio je to hodža, kome je bila nevolja, on je to radio! To je narod njemu noćno dolazio, noćno, ko je imao te nevolje, znaš. <...> Ona bi došla. Njene. Morala je ona doć njemu! Koja je gođ zlo radila. Morala. Da izvineš. Zakolje brava, pa se zvao mijeh, ona koža. On bi ga napužio, pa bi. Ako mijeh onde popušća, on(a) mora crknut, sihirbas'ca. Mora crknut! I ona je dolazila. Neko, ne ona lično, nego njezin neko, da, da je, razumiješ, oslobodi toga. I ondar je on sprječavo to, onda nisu dalje te iste radile, znaš. U nas je bio hodža u selu taki koji je mogo to uradit [Ходжа. Ходжа мог. Ходжи были, действительно были ходжи, которые могли, извини, развести, вот, например, вас с мужем, или свести. Он это был. Ходжа, ходжа мог сделать. И делал это ходжа, у кого было несчастье, он это делал! Люди к нему приходили по ночам, по ночам, знаешь, у кого было такое несчастье, знаешь. <...> Она <ведьма> бы пришла. Из ее семьи. Должна была она к нему прийти! Та, которое делала какое-либо зло. Должна была. Извини. Зарежет барана, и называлось «меха», эта кожа. Он бы ее надул, так. Если меха там сдувались, она должна была сдохнуть, «сихирбасица». Должна была умереть! И она приходила. Кто-нибудь, не она лично, а кто-нибудь из ее семьи, чтобы, чтобы ее, понимаешь, освободить от этого. И так он мешал им, тогда не делали <зло> те же самые, знаешь. У нас в селе был ходжа такой, что мог это делать] (Лукомир — Ресник, 2012, НС).

Таким образом, *hodža* у боснийских мусульман предстает как знахарь, целитель, знаток разных магических способов освобождения от на-

³¹ Ср., например, подобные функции *природного* у старообрядцев (раздел I.2; Тексты к главе I).

пастей любого рода. Например, одного из наших собеседников в селе Подвине прозвали в округе *hodža* за то, что он умел подбирать травы от разных болезней, помогал людям полезными советами и знал заговор от «моры», который передал ему в свое время настоящий ходжа. При этом собеседник употребляет термин *dova* ‘мусульманская молитва’ в значении ‘заговор’, т. е. если на тебя напала «мора» или ты заболел, то читаешь «эту молитву» (*onda se ta dova uči*):

Hajde roma kući doma, opasala se užetom, pošćapala dlakom, dok pobrojila u-šumi lista i u vodi pijeska, o-sebi se zabavila, nikad se više ne vratla. To je dobar lijek, ako vam slučajno koje dijete, a to obično na djecu pada [Давай, цыганка, иди домой, опоясалась веревкой, оперлась на волосы, пока посчитала в лесу листья и в воде песок, сама с собой занималась, никогда больше не вернулась. Это хорошее лекарство, если у вас случайно какой ребенок, а это обычно с ребенком случается]³² (Подвине, 2012, МГ).

Особое значение для исследования генезиса мифологического персонажа имеют рассказы мусульман центральной Боснии о «волколаке», называемом здесь *vikodlak*. В западной части Южной Славии эта лексема употребляется для обозначения вампира, однако в Боснии и Словении фиксируются различные «переходные» персонажи: например, мертвец с шерстью как у волка; существо наподобие волка или лесного зверя и т. п., подробнее см. (Плотникова 2004: 212–214, 634–645). По данным этнолингвистических экспедиций, проведенных у мусульман центральной Боснии в 2011–2012 гг., *vikodlak* — это человек, способный превращаться в волка. Такое архаическое представление о мифологическом персонаже находит аналогии в Полесье и у западных славян, но у южных славян вне территории Словении (словен. *volkodlak*, см. Плотникова 2004: 634–637) нам встречается впервые. В словаре «Славянские древности» в статье «Волколак» авторы подчеркивают, что весь комплекс признаков, присущих волколаку, «наиболее полно сохранился в украинских, белорусских и польских традициях» (СД 1: 418).

В ряде обследованных сел (Умоляни, Лукавац, Лукомир, Ресник) демоническое существо, называемое *vikodlak*, якобы приносило существенный ущерб овцеводству: десятки овец в полностью закрытом помещении под утро находили задушенными. На высокогорных пастбищах в Умолянах и летом строили особые загоны для овец из огромных стволов деревьев, покрытые плотно прибитой дранкой, специально заколоченной большими гвоздями, однако и эти помещения взламывались необычайно сильными

³² Во втором варианте этого же заговора собеседник вставил еще одну строку: «посчитала на овце шерсть»: (*Hajde roma kući doma, opasala se užetom, pošćapala se dlakom, pobrojila u-šumi lista, u vodi pijeska, na ovci vunu, o-sebi se zabav'la, nikad se više men ne vrat'la*), заметив, что нельзя опереться на волосы.

существами. Овец находили не съеденными, а придушенными или с «выпитой кровью». И тогда пришли к выводу, что это были не волки, а люди, которые превращались в волков, помочившись и покатавшись в собственных экскрементах, в результате чего приобретали необыкновенную силу: *kako se pomokri, pa se zakurla po tome, stvori se vukodlak i onda može uraditi šta očeš* [как помочится, как покувыркается по этому, делается вукодлаком и тогда может сделать, что хочешь] (Умоляни — Ресник, 2012, ZS). Но жители села никогда не могли их схватить «с поличным».

Обладавшие способностью обращаться в волка люди вели обычный образ жизни: имели жен, занимались сельским хозяйством. Но время от времени у них возникало непреодолимое желание принять иной образ: «вероятно, это было у них в крови, как наркотик», делится своими мыслями собеседница, проживавшая раньше в Умолянах (Умоляни — Ресник, ZS). По ее словам, она «точно» слышала об одной женщине, которая сошла с ума от того, что ее муж менял свой облик. Та якобы пошла с мужем на поле рядом с лесом собирать сено. Муж отлучился попить воды из источника и превратился в волка, но не сумел сразу принять свой первоначальный вид и появился перед супругой в ином обличье, с шерстью на теле. «Что ты делаешься то таким, то таким?» — воскликнула женщина и потеряла разум.

В одном из соседних с Умолянами сел на южной стороне Белашницы — в Лукаваце — в 2011 г. нами был записан рассказ о человеке без носа. По поверьям, этот человек из села Блаца обладал способностью «превращаться в вукодлака» (*a on kažu da se pretvarao u te vukodlake*) и прожил с волками семь лет. А конь схватил одного из волков за нос, оторвал ему нос, и когда этот человек вернулся к людям, его прозвали «вукодлаком». В том же селе ходили слухи о дочери одного богатого крестьянина, которая отсутствовала по ночам, превращаясь в волка, а наутро находили по пятьдесят овец задушенными.

Наименование *vukodlak* именно в мусульманской среде Боснии и Герцеговины встречается в своем исконном славянском значении ‘человек, способный обращаться в волка’. Этот термин как обозначение вампира (и/или ходячего покойника) в противовес названию *вампир* (*лампијер* и под.) характерен в целом для западной части Южной Славии, однако архаическая семантика термина для сербскохорватского диалектного континуума отмечается, как следует из экспедиционных записей, именно в боснийско-мусульманской среде, что в культурно-лингвистическом пространстве Южной Славии имеет аналогии лишь в периферийных словенских областях. Так, словен. *volkodlak* — «рожденное женщиной существо, младенец, у которого появляются шерсть, волчьи зубы, и он может быть то волком, то человеком» (Содражича); «проклятый человек, наполовину волк, напо-

ловину человек» (Рибница); «волк-оборотень, сожительствующий с де-вушкой» (Бела Краина) (Kelemina 1997: 99–102, 308).

Как видим, в ряде случаев мусульмане Боснии сохранили тот славянский архаический культурный слой, который обнаруживает общность с другими неконтактными славянскими традициями (в данном случае — с полесской, польской и отчасти словенской), но не с окружающей балканской народной культурой.

Общеславянские корни имеет и поверье о домашней змее, которую следует оберегать, причем у южных славян для этого персонажа имеется и специальный термин: *змija-чуваркућа*, *kućna zmija* и т. п. На исследуемой территории записаны термины *kućenica*, *kućarica* ‘домашняя змея, оберегающая дом’ вместе с характерным поверьем о том, что ее не следует трогать, тем более убивать, например:

Navodno da je zmija kućenica, da je, nije da je imu, nego kaže: «Nemoj je udarati». Kaže: «Ona je kućenica». E sad da vam kažem, is-toga. U nas je ovde ušla, u ovu šupu. I viđali je kad je ušla za šporet. I sad, ovde je brat bio živ, kaže: «Pa», kaže, «izać će sama». I ona je nekad izašla sama. Kako je ušla, ušla sama, mi nismo je ni dirali, ni ništa, ni. A viđali smo, vidjela je jedna žena, ko li je vidjela kad je ušla za šporet. <...> Otvorena bila, kako je došla tako je i otišla. Nije. I dijete smo imali, uniče, i ono je hodalo, nije ga nikad ga, ni ništa. I kaže: «Nemoj, zmije koja ulazi u kuću, nemoj je dirati», da je ona kućenica. Jes, tako sam bar ja čuo, ja, od, od starina, jeste, jeste, kućenica, ja [Предположительно змея домашняя, и не то чтобы она была в доме, но говорят: «Нельзя ее бить». Говорят: «Она домашняя». Ну сейчас вам расскажу об этом. У нас здесь она вошла, в эту дырку. И видели ее, как залезла за плиту. И теперь, здесь еще брат был жив, говорит: «Ну, говорит, вылезет сама». И она в какой-то момент сама вышла. Как залезла, как вошла сама, мы ее не трогали, ничего не делали. Но видели ее, видела одна женщина, как залезла за плиту. <...> Спокойная была, как вошла, так и ушла. Нет. И ребенок у нас был, внучек, и он ходил, и ничего никогда ему не делала. И говорит: «Нельзя — змею, которая входит в дом, нельзя ее трогать», она домашняя. Да, так я по крайней мере слышал, это исстари, да, да, домашняя, да] (Лукомир — Ресник, 2012, НС).

Как правило, собеседники говорят, что змею в доме не трогают, чтобы не случилось несчастье, не умер хозяин и т. п. Иногда уточняют, что не следует убивать во дворе змею белого цвета (можно только пеструю); следует ей три раза сказать: «Иди туда, откуда пришла» (Подвине, 2012, МГ).

Часть общих для южных славян поверий обнаруживается при ответе на вопрос «Чем пугали маленьких детей, когда они не слушались родителей?». Как правило, рассказывают, что пугали детей не только общеизвестным у южных славян персонажем *Baba Roga*, но и «мраком», распространенным у хорватов на западе Южной Славии (Плотникова 2013б: 134–136)

и называемым в регионе Високо *mrakač*: «*Ne idi tamo, ima mrakača*», а *što je to...* [«Не ходи туда, там *мракач*», а что это такое...] (Пориечани, 2012, ŠG).

Часто ожидаемые сведения о мифологических персонажах, известных по южнославянским этнографическим и фольклорным источникам прошлого, у мусульман центральной Боснии отмечались только в стертом виде. Например, о персонаже *stuha* (герцеговин. *стуха*, черногор. *здувач*, *здухач* ‘демон-защитник данной местности’, подробнее см.: Плотникова 2004: 223–225, 658–661) сохранились лишь отрывочные сведения, причем основные функции персонажа оказываются практически утраченными: в селах Дуймовичи и Лукаваце полагают, что это призрак, привидение, появляющееся в полночь или в два часа ночи (*gluho doba*) и способное принимать разные обличья (*prikazi su te stuhe*) [привидения — это «стухи»], причем в селе Лукавац *stuha* — как бы человеческое существо, способное являться в разных видах (*to je kao insansko biće, ali stuha, pretvara se u svašta*), не одетое и не голое одновременно (*to niti obučeno, niti golo*)³³; в селе Подвине *stuha* — опустившийся человек, не соблюдающий моральные нормы, и т. д.

Вместе с тем в ходе этнолингвистических экспедиций были записаны многочисленные поверья и соответствующие мифологические термины, известные на широкой территории распространения сербскохорватских диалектов. К ним относятся не только упомянутые выше «вила», «мора» и др., но и представления о заболеваниях, полученных «через ветер» (*džinovski vjetar*), путем попадания на собачьи следы (*sugreb*) или плохое место. Последнее определяется термином *ograisati*, полученная таким образом болезнь именуется соответственно *ograma*. Оба термина известны на широкой территории сербскохорватского диалектного континуума и являются турцизмами (Skok 1: 13), подробнее см. III.3.

По славянским народным представлениям, зло проникает в оставленные открытыми сосуды с водой, в открытый рот, если зеваешь (ср. значимость общеславянских оппозиций «пустой — полный»; «открытый — закрытый», СД 4: 145–147). По мусульманским обычаям, во избежание проникновения злых сил (*šejtan*, *Iblis* ‘дьявол’³⁴) в любые пустые емкости их следует закрывать:

Na primer, je li, ono mlijeko, il ono, nešto bilo, sud, vodu, što god je otkriveno pokrit, one znaju to napljuvat i možeš da ograjišeš. I to je opasno [Например, это молоко или что-нибудь, какой-либо сосуд, воду, всё, что открыто, <нужно> закрыть, они умеют туда плевать, и можешь заболеть. И это опасно] (Подвине, 2012, MG).

³³ Отсюда фразеологизмы, относящиеся к характеристике полураздетого или плохо одетого человека: *Gledaj, ka, ko stuha* [Смотри, говорит, — как стуха] (Лукавац, 2011, IB).

³⁴ Ср. толкование слова в «Словаре боснийского языка»: *Iblis* ‘личное имя предводителя дьяволов; сатана, бес, дьявол, чёрт’ (RBJ: 377).

В каждом случае, когда есть сомнение, что пострадаешь от злых сил, нужно произносить исламские молитвы на арабском (*bismila*) или только одно слово *bismilah*, в частности, прежде чем сделать что-либо вне дома: например, когда берешь воду из источника, поднимаешь с земли незнакомый тебе предмет и под. (Подвине, 2012, МГ). Помощником человека, его спасителем считается ангел, называемый *melek*; он, по поверьям, в отличие от дьявола, находится с правой стороны от человека (см. об употреблении турцизмов в III.3).

Ряд представлений, связанных с верой в предопределение судьбы у бошняков, включает в себя как особенности мусульманского учения, так и черты южнославянской традиции в целом. В каждом из сел бытует вера в счастливую судьбу, называемую *nafaka* (турцизм арабского происхождения). Этот концепт объединил в себе самые различные балканские представления о судьбе с четкой доминантой предопределенности событий (подробнее см. III.3).

Общая архаика проживающих бок о бок христианских и мусульманских семей зачастую связана с ключевыми сакральными предметами, например с жертвенным животным. Так, принесение в жертву ягненка, овцы или барана при окончании строительства дома обязательно для обеих конфессий; используются кости животного, жертвуемого в какой-либо праздник, и в ритуально-магических целях (например, у мусульман в случае приближения бури следовало хранить и поджигать либо выбрасывать во двор кости «курбана»³⁵; у православных известны различные ритуально-магические манипуляции с рождественским жертвенным животным — в частности, его кости относят в муравейник, подвешивают на кизиловое дерево и т. д.). Предметы окружающего природного мира, наделяемые лечебными и иными свойствами позитивного воздействия на человека, используются в магических ритуалах представителей и той и другой конфессий с одинаковыми целями, но часто — в разные праздники народного календаря: например, кизил, крапива — для здоровья, прут лещины — от непогоды, вода из-под мельничного колеса — для здоровья и красоты... Этот список можно назвать открытым, поскольку речь идет об архаических представлениях и механизмах существования народной культурной традиции исследуемой местности.

Некоторые архаические элементы, встречающиеся у православных сербов в народном календаре, находят отражение в семейной обрядности мусульман. Например, у боснийских мусульман региона Високо в обрядовый хлеб запекают монету, который готовят по случаю праздника первых

³⁵ Жертвенное животное у балканских славян, подробнее см. (СД 3: 54–57); у славян-мусульман на Балканах *kurban* — «1. Жертвоприношение в память о жертве вестника веры Ибрагима; приносится в первые три дня Курбан-Байрама, а мясо делится между бедными, соседями и приятелями. 2. Жертвенный барашек или бычок <...>» (RBJ: 573), подробнее см. III.3.

шагов ребенка. В целом у южных славян это общеизвестные обычаи с обрядовым хлебом на Рождество (ср. серб. *чесница* ‘рождественский хлеб с монетой и/или знаками для гадания’), у балканских славян — на Рождество и Новый год (Плотникова 2004: 84–92; 376–385). В окрестностях г. Ви-соко при первых шагах ребенка выпекали множество сладких хлебцев, называемых *hurmašice* (*gurmašice*), с грецкими орехами, маслом; на одном из таких хлебцев делали след ступни маленького ребенка, чтобы он был здоровым (*da bude čvrsto [dijete]*); кроме того, в один из хлебцев запекали монету: счастливец, нашедший её в своем обрядовом хлебце, должен был одарить ребенка: *koga sreća posluži, dobije taj, mora darovati onda dijete* (Гине, 2012, ES). Следует вместе с тем отметить, что запекание монеты в хлебе с последующим определением судьбы по найденной монете известно и в более широком балканском контексте — у болгар, у греков, подробнее см. (Плотникова 1994).

IV. Следует принимать во внимание и те общие черты архаической народной традиции, которые по-разному распределились в обеих конфессиональных культурах. Эти концептуальные признаки имеют разные реализации на сегодняшний день, но, по всей видимости, восходят к некоторым общим архаическим воззрениям славян на окружающий мир. Примеры касаются строительства дома в селах и общесельского праздника на открытом воздухе.

а) Строительство дома. В строительных обрядах мусульман и православных Боснии особую функцию имеет голос. По завершении строительства мастер оставляет крышу без нескольких кусков черепицы, пока «дом не одарят»: *A to je za dar kući da to bude uspešno završeno* [А это в подарок дому, чтобы дело успешно завершилось] (Пориечани, 2012, RdS). После этого мастеру, который успешно построил дом, дают вознаграждение. Главный мастер-строитель в свою очередь обязан об этом громогласно известить весь народ: когда кто-либо приносит скатерть, рубашку, литр «ракии», деньги или что-либо, он кричит во весь голос, чтобы его далеко было слышно:

Hvala, živ i zdrav bio taj i taj domaćin koji je darovao naše šljeme, Bog mu dao zdravlja i svašta, nešto najbolje... [Спасибо, будь жив и здоров тот и тот хозяин <имярек>, который одарил конек нашей крыши, пусть Бог ему даст здоровья и всего, что-нибудь самое лучшее...] (Пориечани, 2012, DC).

При этом в самой формуле выражения мастером благодарности в настоящее время возможны вариации, зависящие от конфессиональной принадлежности одаривающего. Формула благодарности за одаривание — составная часть обычая и у бошняков, и у сербов, и у хорватов: *Al' ovaj običaj provode i muslimani, i unijati, i Srbi. To je običaj sviju na ovom području* [Но этот обычай исполняют и мусульмане, и униаты, и сербы. Это обычай у всех на этой

территории] (Пориечани, 2012, RS). Мастер с самого верха дома во весь голос выкрикивает слова благодарности. Если одаривающий — серб, то в завершение благодарности мастер так же нараспев кричит: *Ži-i-iv i zdra-a-av bio* [Будь жи-и-ив и здоро-о-ов]. Если даритель — мусульманин, мастер часто дополняет: *Hvala tom, i tom, na Ćabi se glasio!* [Спасибо такому-то, у Каабы пусть будет известно!] (Пориечани, 2012, RdS). Это означает, по словам собеседников, что, когда преподнесший дары мусульманин отправится в паломничество в Мекку, «его там ожидает что-то возвышенное». Очевидно, что один существенный момент в исполнении данного ритуала всегда остается неизменным: несмотря на конфессиональные вариации формулы восхваления и благодарности, кричали так, чтобы было слышно как можно дальше, «покрывали голосом широкую территорию», как уточняют все собеседники различной конфессиональной принадлежности. Магическое значение голоса в славянском язычестве было отмечено Н. И. Толстым; этот тип ритуально-магического действия ученый относил к «ограждению пространства голосом от вредоносной и нечистой силы» (Толстой 2003: 428).

б) Общесельский праздник на открытом воздухе у боснийских мусульман называется *teferić* (подробнее о лексеме см. III.3). При анализе особенностей обычая становится ясно, что ряд его признаков весьма близок общеродовому по происхождению празднику, известному у православных сербов как сельская (родовая, домашняя, «земельная» и т. д.) *Слава*. Любопытно, что в окрестностях г. Високо даже канун Юрьева дня у мусульман может быть *teferić*: например, это праздник, общий для всех жителей села Грджевац (см. выше).

В заключение анализа полевого материала еще раз подчеркнем, что во всех интервью по этнолингвистической программе актуализируется архаический контекст: как отражение и своеобразного двоеверия (если иметь в виду отдельные элементы православной традиции в народной культуре мусульман), и своеобразного троеверия (учитывая множество дохристианских языческих особенностей в традиции, отраженных прежде всего в лексике). Важно отметить и то, что в результате длительных контактов мусульман с православными и католиками на территории Боснии и Герцеговины происходило и происходит взаимопроникновение ряда элементов народной культуры, заметное прежде всего в фольклоре, семейной обрядности и хозяйственных обычаях, отчасти — в годовом календарном цикле. Вместе с тем роль перекрестных влияний скорее можно определить как усиление и актуализацию сохранившихся у мусульман архаических культурных контекстов, часто уже забытых представителями окружающей их иноконфессиональной среды.

III.3. К вопросу о турцизмах в языке боснийских мусульман

Турцизмы, или лексемы, пришедшие в южнославянские языки из турецкого или через турецкий (из арабского, персидского, а также и других языков, в частности греческого), широко распространены во всех языках балканского языкового союза. Их значение в формировании словарного состава каждого из балканославянских языков настолько велико, что ученые правомерно наделяют их статусом «суперстрата», в отличие, например, от греческого «адстрата» (Десницкая 1988: 147). Неоднократно подчеркивал культурно-исторический характер широкого проникновения этих элементов в балканские языки П. Скок, посвятивший много внимания турцизмам в ходе своих этимологических исследований сербскохорватского языка (Skok 1937/1938). Роль турцизмов в других славянских языках балканского языкового союза, в частности в болгарском, освещена в монографии М. Стаменова (Стаменов 2011, там же литература).

Существует большой корпус научной литературы, посвященный классификации, функционированию и методам исследования турцизмов в сербскохорватском языке (см., например, Петровић 2012, там же литература), одним из преемников которого наряду с сербским, хорватским и черногорским выступает боснийский. Так, при определении термина «турцизмы» в современном сербском языке этимологи обращают внимание на два основных аспекта: этимологический и хронологический (Петровић 2012: 9). Этимологический подход позволяет последовательно представить общебалканские турцизмы и турцизмы регионального порядка. Следует подчеркнуть, что основной корпус рассматриваемой заимствованной лексики в сербскохорватском языке, остающийся достаточно устойчивым в языках его «наследников», восходит к османскому периоду развития турецкого языка — времени контакта с рассматриваемыми балканославянскими: XIV–XX вв.

В современном боснийском языке можно выделить два типа турцизмов в зависимости от степени их распространенности в сербскохорватском лингвистическом континууме. Во-первых, это турцизмы, широко употребляемые как в боснийском стандартном (литературном) языке, так и в соседствующем сербском (а также и в болгарском, и в македонском) языках, вошедшие в речевую практику несколько столетий назад. Без них уже невозможно представить сербскохорватский диалектный континуум в целом. Во-вторых, это турцизмы, которые принято называть «ориентализмами»¹ с указанием на то, что современный литературный бос-

¹ Ср. (Кречмер, Невекловский 2005).

нийский язык ориентируется на более широкое употребление таких региональных турцизмов, немалую часть которых, по нашему мнению, составляют и «конфессионализмы», т. е. в данном случае специфичные для исламского вероисповедания термины.

Многочисленны примеры турцизмов, записанных нами в селах Боснии и общих для южнославянских языков, в частности языков, входящих в сербскохорватский диалектный континуум: *boščaluk* ‘приданое’, *dolibaša* ‘главный распорядитель на торжестве’, *miraz* ‘приданое невесты в виде недвижимого имущества’, *hamajlija* ‘талисман’, *hajvan* ‘скот’, *insan* ‘человеческое существо’ и т. д. Любопытно, что эта общая лексика в «Словаре боснийского языка» (RBJ) может даваться без каких-либо помет о происхождении, например: *boščaluk* ‘дар — одежда, завязанный в платок’, при этом к слову *bošča* «1. Ткань, которой покрывают голову, большой платок; 2. Скатерть; 3. Узел, кулек; 4. Фартук; 5. Сорт табака» дается помета <perz.> [персидское] (RBJ: 85).

А. Шкалич во введении к словарю «Турцизмы в сербскохорватском языке» классифицирует их по степени освоения носителями сербскохорватского языка (Škaljić 1979: 15–17). В первую группу попадают турцизмы, которые полностью вписались в строй этого славянского языка и не осознаются носителями как чужеземные слова. В этой группе автор выделяет две подгруппы: к первой относятся слова, которые не имеют никаких славянских синонимов (*bakar* ‘медь’, *boja* ‘цвет’, *bubreg* ‘почка’, *česma* ‘обустроенный родник’, *čizma* ‘сапог’, *duhan* ‘киоск’, *džep* ‘карман’, *jorgovan* ‘сирень’, *kula* ‘башня’, *sapun* ‘мыло’, *šećer* ‘сахар’), причем сюда же относятся автором наименования предметов, которые пришли в сербскохорватский язык с Востока вместе с турецким игом — названия пищи (*baklava*, *pita*, *somun* и др.), названия напитков (*boza*, *šerbe* и др.), одежды, обуви (*dimije* ‘шаровары у мусульманок’, *čakšire* ‘штаны’ и др.) и т. д.; ко второй подгруппе — слова, для которых можно найти замену, но в этом нет необходимости, поскольку эти слова полностью вжились в сербскохорватский язык (*alat* ‘инструмент’, *aždaja* ‘дракон’, *barut* ‘порох’, *bašta* ‘сад’, *čaršija* ‘рынок’, *čaršaf* ‘простыня’, *čoban* ‘чабан’, *jastuk* ‘подушка’, *kašika* ‘ложка’, *kavez* ‘клетка (для птиц, животных)’, *makaze* ‘ножницы’, *marama* ‘платок’, *meza* ‘закуска’, *miraz* ‘приданое’ и др.).

Ко второй группе турцизмов, по мнению автора, относятся слова, которые прижились в народных говорах и иногда могут употребляться в литературном языке: *bajrak* ‘знамя’, *bešika* ‘колыбель’, *bunar* ‘колодец’, *ćebe* ‘одеяло’, *ćorav* ‘одноглазый’, *dušek* ‘диванная подушка’, *đubre* ‘мусор’, *esnaf* ‘мастер’, *kapija* ‘ворота’, *kuršum* ‘порох’, *odžak* ‘очаг’, *parče* ‘кусочек’, *raja* ‘народ’ и др.

К третьей группе Шкалич относит слова, которые часто употребляются в повседневной речи, но в литературном языке используются только в том случае, если есть намерение что-либо подчеркнуть, например сделать акцент на воспоминаниях о прошлом или создать ощущение иронии и т. д.: *avlija* ‘двор’, *baksuz* ‘неудачник’, *bakšiš* ‘чаевые’, *dušman* ‘враг, злодей’, *ćuprija* ‘мост’, *hajvan* ‘скот’, *hamajlija* ‘талисман’, *inat* ‘упрямство, стремление делать наперекор’, *komšija* ‘сосед’, *konak* ‘место ночлега’, *mušterija* ‘клиент’, *nišan* ‘цель’, *pendžer* ‘окно’, *sokak* ‘переулок’ и др.

В четвертую группу автор включает слова, которые характеризуют лишь отдельные наречия и регионы: *taze* ‘свежий’, *harman* ‘гумно’, *insan* ‘человеческое существо’, *čevrma* ‘платок’, *čivija* ‘гвоздь’ и др.

К пятой группе автор относит слова, которые встречаются только в народных песнях (*murđum* ‘человек’, *salt(e)* ‘только’ и др.), к шестой — турцизмы, связанные с религией — исламскими обычаями, а также мусульманские приветствия и выражения (без примеров).

При всей логичности самой классификации А. Шкалича вряд ли можно согласиться с приведенными в этих группах примерами. Так, целый ряд лексем из второй подгруппы первой группы, обозначающих предметы повседневности или привычные локусы (*alat* ‘инструмент’, *bašta* ‘сад’, *čaršaf* ‘простыня’, *jastuk* ‘подушка’, *kašika* ‘ложка’, *kavez* ‘клетка (для птиц, животных)’, *makaze* ‘ножницы’, *marama* ‘платок’ и др.), ничем не отличаются по своему словоупотреблению от наименований второй группы из тех же тематических сфер (*bajrak* ‘знамя’, *beška* ‘пuzzle’, *bunar* ‘колодец’, *ćebe* ‘одеяло’, *dušek* ‘диванная подушка’, *đubre* ‘мусор’, *kapija* ‘ворота’ и др.), по крайней мере для сербскохорватского языка предпоследнего десятилетия XX в. (80-е гг.) и его наследников — сербского, черногорского, боснийского². Некоторые слова из третьей группы также могут продолжить этот ряд широко употребляемых турцизмов (включая наименования лиц — агентов действия, локусы и др.), например *baksuz* ‘неудачник’, *komšija* ‘сосед’, *mušterija* ‘клиент’, *ćuprija* ‘мост’, *konak* ‘место ночлега’. Это свидетельствует как об определенной условности всей представленной классификации турцизмов в сербскохорватском языке, так и о разной степени привлечения их к описанию в лексикографических источниках при формировании того или иного нового стандартного языка на базе сербскохорватского, в нашем случае — боснийского.

² Заметим, что для стандартного хорватского языка характерно как минимум полное понимание носителями языка всех вышеупомянутых турцизмов (как максимум — употребление многих из них в повседневной речи).

Современный стандартный боснийский язык³ во многом ориентирован на выбор прижившегося в языке турцизма, несмотря на существующий дублет славянского происхождения. Такая потребность существует с целью кодификации боснийского как стандартного. Один из первых полных словарей создаваемого боснийского стандартного языка (RBJ) содержит значительный процент турцизмов.

Разумеется, при сборе полевого материала турцизмы встречались нам постоянно: и как неотъемлемая часть повседневной речи, и как термины народной духовной культуры. Далее в кратком обзоре записанной нами терминологической лексики народной духовной культуры материал группируется тематически (внутри каждой из тем список лексем дается по алфавиту). После зафиксированной при полевом обследовании сел лексемы даются значения, выделяемые на основе отмеченных контекстов функционирования слова. Затем приводятся данные словарей, прежде всего «Словаря боснийского языка» (RBJ) и А. Шкалича, после чего анализируются сведения о лексеме, полученные при полевых записях, приводятся цитаты из речи собеседников.

1. Календарная терминология, которая задействована при описании собеседниками принятых исламских обычаев (в «Словаре боснийского языка», как правило, дается с пометой «isl.»)⁴.

Aliđun ‘праздник 2 августа’. В «Словаре боснийского языка» с пометами «ар.-тур.» и «этнол.» дается следующее определение: «*praznik koji se slavi 2. augusta; Ilindan, Ilinje*» [Праздник, который отмечается 2 августа; день св. Ильи] (RBJ: 14).

Ильин день, известный и бошнякам, и православным жителям Боснии, совпадает с мусульманским праздником *Aliđun* (2.08). Ср. *Aliđun je teferić* [Алиджун — это праздник села (города)] (Пориечани, AG-N). Этот день, как и Юрьев день, является своего рода условно «общим» для

³ Сараевские лингвисты употребляют термин *bosanski jezik*. Правомерность одного из терминов — *bosanski* («боснийский») или *bošnjački* («бошняцкий») *jezik* (язык) — автор оставляет за скобками данной работы; резкие дискуссии на эту тему ведутся в настоящее время в сербской лингвистике.

⁴ Общепринятая лексика мусульманского вероучения, с которой не связаны архаические славянские или балканские поверья и обычаи, специально в главе не рассматривается (например, *Kur'an* ‘Коран’, *namaz* ‘мусульманский молитвенный обряд’, *jacija* ‘ночное время мусульманской молитвы’, *medresa* ‘мусульманская школа’, *Mevlud* ‘праздник рождения пророка Мухаммеда’ и др.). Отметим, что полные сведения об этой лексике приводятся в «Словаре боснийского языка» под соответствующими заглавными словами (RBJ).

региона календарным праздником, о чем свидетельствует и характерная для всей обследованной территории шутливая поговорка *Dopodne Ilija, popodne Alija* [В первой половине дня — Илья, во второй — Алия] (об архаических истоках общих поверий в этот день см. III.2). Одно из объяснений происхождения поговорки связано со временем совершаемых в этот день обрядов проживающими по соседству православными и мусульманами: у православных в церкви праздничная служба в этот день проводится утром, а мусульмане (во многих городах и селах, например, *Alidun* — это «теферич» города Високо и др.) ко второй половине дня как раз собираются на празднование на открытом воздухе, называемое *teferič*. Собственно, в данном случае можно предполагать переименование праздника *Ilindan* в *Alidun*, чему способствует фонетическая близость обоих наименований. Ср. трактовку турцизма в словаре А. Шкалича: «(ар.-тур.) Ильин день, 20 июля по старому стилю (2 августа)... из тур. *Aligünü* (*Ali-günü*) “*Alijin dan*”, происходит от *Alija* и тур. *gün* ‘день’» (Škaljić 1979: 83).

Bajram ‘самый значительный мусульманский праздник в году’; употребляется также в переносном значении: ‘радость, торжество, празднество’. Ср. *dočekali smo i mi svoj Bajram* «дождались и мы своего праздника» (RBJ: 14). В «Словаре боснийского языка» даются, разумеется, оба словосочетания, относящиеся к Байраму у мусульман центральной части Южной Славии: *Kurban-Bajram* — «большой годовой праздник (второй в году по порядку), который продолжается четыре дня и связан с обрядами хаджа и жертвоприношением (*kurban*); *Hadžijski Bajram*» и *Ramazanski Bajram* «большой годовой праздник (первый в году по порядку), который длится три дня и связан с окончанием рамадана (поста)» (RBJ: 44). Вместе со специальной лексикой приводятся и связанные с ней речевые обороты в этом славянском языке, например: *budali je svaki dan Bajram* «глупый человек не имеет никаких забот и всегда найдет причину для праздника» (RBJ: 44), ср. в этом же словаре при заглавном слове *Božić* ‘Рождество’ антонимичное выражение: *nije svaki dan Božić* «не может быть каждый день счастливым, успешным» (RBJ: 86).

В настоящее время в боснийском языке лексема служит основой для образования большого числа дериватов с суффиксом как турецкого происхождения, например *bajramluk* ‘дар по случаю праздника Байрам’, так и славянского: *bajramovati* ‘праздновать, прославлять Байрам’; *bajramski* ‘относящийся к Байраму’ (RBJ: 44).

Из полевых записей:

I, prvi bajram kad je u nas je post trides dana i nema ništa jest. Ujutru kad je zora ručaš i uveče dok ne bude akšam, onaj pravi mrak. Ima to, napiše se na

papir u starješinstvu dole, dokle ne jedeš niti pušiš, niti jedeš, niti piješ. Ni ništa. Smiješ, radi, al ostalo ne smiješ ništa. Dva bajrama, ovaj se zove, (zadnji je?) Hadžilajski, a prvi je Ramazanski. Zato što Ramazan bude prvi, a ovaj, znate valjda to što hadžije idu tamo na hadž, na Čabu. E zato se zove Hadžilajski bajram. E tad koljemo onda kurbane, zovu se kurbani, ovnovi, ovce, na taj bajram izjutra i to se podijeli ope komšiluku. Tako je to i-sad i prija bilo [И первый Байрам когда, у нас пост тридцать дней, и нельзя ничего есть. Утром с зарей ешь и вечером, пока не стемнеет — не наступят настоящие сумерки. Есть это, пишут на бумаге там в управе, до какого времени не ешь — не куришь, не ешь, не пьешь. Ничего. Можешь, работай, но всё остальное ничего не смеешь. Два байрама, этот называется (последний?) Хаджилайски, а первый — Рамаданский. Потому что Рамадан бывает первый, а этот, знаете, наверное, то, что паломники совершают хадж, идут к Каабе. Вот поэтому называется Хаджилайский байрам. И тогда режем курбаны, называются курбаны, бараны, овцы, на этот байрам с утра, и это раздается соседям] (Лукавац, 2011, IV).

Kurban ‘жертва во время праздника Курбан-Байрам’. Следует сказать, что, несмотря на довольно широкое значение, которое лексема приобрела в южнославянских языках восточной части Южной Славии — болгарском, македонском, сербском (*курбан* ‘жертва’, ср. макед. *ми сме за курбан* в значении ‘мы [бедные люди] всегда крайние’⁵; ‘строительная жертва’; ‘поминальная жертва’⁶ и т. д.), в «Словаре боснийского языка» *kurban* «ар.»⁷, которое дается с пометой «исл.», приводится в узких специальных значениях: «1. Жертва в память о вестнике веры Ибрагиме; приносится в первые три дня Курбан-Байрама, а мясо раздается нищим, соседям и приятелям. 2. Жертвенное животное — барашек или бычок» (RBJ: 573). В качестве третьего выделяется общее значение ‘жертва’ с не очень четким примером *ja sam ti kurban* [я для тебя жертва] и сопровождается пометами «переносное», «экспрессивное» (RBJ: 573).

Лексема употребительна в мусульманских селах Боснии в первых двух значениях и особенно — во втором (‘жертвенное животное’):

I još kad se kurban kolje, pa se ostavi one kože ili roga, i to bi se zapali... [И еще, когда режут жертвенное животное, тогда оставляют кусок от кожи или рога, чтобы поджечь <с целью отгона градоносной тучи>] (Гине, 2012, ES).

См. также *Bajram*.

⁵ Соб. зап., обл. Азот в Македонии, 1999 г.

⁶ См. карту в монографии (Плотникова 2004: 588–603), где представлены наименования **курбан* для жертвенного животного на поминках у православных; встречается на территории южной Сербии, Македонии, Болгарии.

⁷ Здесь и далее: помета *ар.* — «арабский».

Teferič ‘1. Праздник на открытом воздухе; 2. Часть мусульманского свадебного обряда, когда устраиваются конные соревнования’⁸. В «Словаре боснийского языка» отмечается арабское происхождение этого слова и дается указание на употребление только в разговорном языке; оба указанных значения, на наш взгляд, лишь расширяют отмеченное нами первое: ‘праздник на открытом воздухе’. Тем не менее приведем цитату из RBJ: «1. Народное веселье, празднование, встреча; 2. *экспрес*. Развлечения и пир на природе, выход на природу с угощением» (RBJ: 1320).

По нашим полевым записям, у мусульман Боснии праздник, называемый *teferič*, как правило, имеет признаки общесельского празднования, сходного с православной «Славой»:

Teferič je posebno veselje, na poseban dan godine na posebnom mestu se održava [Теферич — особое веселье, праздник, который отмечается в специально закрепленный за ним день календаря всегда на определенном месте] (Пориечани, 2012, AG-N).

Так, в селе Пориечани *Teferič je treći dan Bajrama* (ŠG). По воспоминаниям нашей коллеги Альмы Геняц-Накичевич о своем детстве, это был определенный день, когда «к железнодорожной станции цыгане приносили в ларьки украшения, игрушки, сладости»; и «это был совсем маленький “теферич” по сравнению с теми, что организуются в окрестных селах и городе Високо». В словарях XX в. турцизм *teferič* фиксируется с более общим значением — как любой праздник, забава, веселье на природе, например: «*teferič* m (ar.) 1. zabavljanje; provod; uživanje u prirodi; izlet u prirodu u svrhu provoda i razonade» [1. Развлечение; забава; отдых на природе; выход на природу с целью времяпровождения и развлечений] (Škaljić 1979: 605)⁹. Старшее поколение наших собеседников из окрестностей г. Високо, как мусульман, так и сербов, тоже трактует значение данной лексемы более широко: «праздник на открытом воздухе», «праздник на природе» и под. По-видимому, сам день народного календаря, который выбран и закреплен за праздником на природе, имеет особое значение для представителей того или иного вероисповедания, тогда как сама схема праздника устойчива и традиционна: выход на природу, времяпрепровождение на открытом воздухе в строго определенном для каждого села месте.

⁸ Данный термин встретился нам лишь при опросе бошняков, даже в случаях, когда речь шла об общих праздниках на открытом воздухе; православные сербы этот турцизм не употребляют, хотя прекрасно знают его значение.

⁹ Здесь же Шкалич в качестве иллюстраций приведенного значения слова приводит примеры из источников начала XX в. и словаря Вука Караджича.

Нередко при беседе с мусульманами Боснии можно встретить выражение *vjerski teferič* ‘религиозный праздник на открытом воздухе’:

Dopodne je bio teferič, Alija, teferič bio. Popodne — Ilija, pravoslavaca bio teferič. Vjerski teferič — i Srba-pravoslavaca, i Muslimana [В первой половине <Ильина дня> был праздник, Алия, празднование было. После полудня — Илья, православных был праздник. Религиозный праздник на открытом воздухе и у православных сербов¹⁰, и у мусульман <был на Ильин день>] (Полвине, 2012, MG).

Второе значение термина удалось зафиксировать во время рассказа о свадебных обычаях в с. Гине, на юго-западе от г. Високо. На вопрос, устраивались ли конные скачки во время свадьбы, собеседница отвечала:

Bude bi teferič. Prvo — mlada tamo u kući, a teferič bude, budu gosti, trke, budu pešačke trke... bude kad je svadba! [«Теферич» устраивали. Сначала — молодая там, в доме, а «теферич» идет, там гости, скачки, даже пешие соревнования устраивают... когда свадьба!] (Гине, 2012, ES).

Далее собеседница дает развернутый ответ на эту тему:

Kad bud bi svadba, bud bi taj teferič, konjske trke, istog dana bude. I sam bila ko curica, al dobro sam to zapamtila. Gledala sam kad se trkali konji, i djeca, i odrasli, sve. Mlada daruje ih. Daruje košuljom. Ko prvi uteče, drugi, treći, četvrti. Peškire, marame [Когда свадьба идет, тогда этот «теферич» и бывает. Я была маленькой девочкой, но всё хорошо запомнила. Смотрела, когда соревновались на конях, и дети и взрослые — все. Молодая их одаривает. Дарит рубашки. Кто первый добежит, второй, третий, четвертый. Полотенца, платки <дарит им молодая>] (Гине, 2012, ES).

В тексте описан этап свадьбы, когда происходят соревнования, и он называется *teferič*.

2. Турцизмы в терминологии семейных обычаев.

Рождение ребенка. Турцизмы в этой лексико-семантической группе лексики практически не представлены, преобладает славянская лексика, подробнее см. III.2.

Однако известны: наряду с *hodalica* (или *prohoda*) также и *hurmašica* (*gurmašica*) ‘ритуальный хлеб (сдоба, пирожное), приготовляемый по случаю первых шагов ребенка или для первого посещения роженицы’¹¹,

¹⁰ В данном случае выражением *vjerski teferič* ‘религиозный праздник на открытом воздухе’ собеседник-мусульманин называет сербский праздник *Слава*, который также праздновался в день св. Ильи в ряде сел этой местности.

¹¹ Турцизм (*h*)*urmašica* в общем значении ‘сладкое изделие из теста, пирожное’ распространен во всех языках — наследниках сербскохорватского, см. также (Škaljić 1979: 605).

наряду с *porodilja* еще и *lohusa* ‘роженица’¹², причем *lohusa* — грецизм, распространившийся через посредство турецкого, и др.

Свадьба

Boščaluk ‘подарок (одежда, полотенце и под.), который готовит невеста для каждого из родственников жениха; приданое невесты’. Определение термина *boščaluk* в RBJ: «подарок из одежды, завернутый в платок» (RBJ: 85).

В Сараеве и окрестностях:

Kad se djevojka udaje, spremi boščaluke. <...> Zaovi, djeveru od familiji... U te bošče se motale [Когда девушка выходит замуж, готовит подарки <...> золовке, деверю... В эти платки заматывались] (Сараево, 2012, ЕК).

В быличке из села Умоляни пойманная с поличным девушка, бывшая якобы «морой», обещает мужчине отдать ему всё свое приданое (*boščaluk*) взамен на молчание:

«Hasane, nemoj kazat, daću ti, Boga ti, nemoj me izdat nikome, dat ću ti sve sto postoji — boščaluk!» Šta se boščaluk znalo — košulje, gaće, kape, sve [«Хасан, не говори, отдам тебе, клянусь, никому не говори, дам тебе всё, что есть, — приданое!»] Что такое «бошчалук», знали: рубашки, штаны, шапки — всё] (Умоляни — Ресник, 2012, ЗС).

В этом значении употребляется и ряд терминов славянского происхождения (*ruho, oprema*), см. *Sejsana*.

Bula ‘женщина после свадьбы’. Такое определение нам дали в с. Подвине, что на самом деле несколько отличается от принятого создателями «Словаря боснийского языка», где **«bula** 1. *исл.* Женщина, профессионально способная заниматься исламским вероучением и осуществлением некоторых определенных религиозных обязанностей; 2. *исл.* Посетительница медресе; 3. *разг.* Женщина, одетая по исламским правилам (в длинную широкую одежду с платком на голове)» (RBJ: 99).

В данном случае информантами дается более широкое толкование, чем «3» в словаре: любая женщина-мусульманка после свадьбы называется *bula*. Вместе с тем в разговоре с собеседниками фиксировалось и значение 1; так, в беседе о похоронно-поминальных обрядах уточнялось лицо, исполняющее обязанности по мусульманскому вероучению:

¹² *I koja umre na porodu, kažu: «Blago njoj, umrla lohusa»* [И если женщина умрет при родах, говорят: «Хорошо ей, умерла “лохусой”»] (Гине, 2012, ЕС).

Sutradan dođe, ako je muškarac, hodža da kupa, ako je zensko, bula da kupa [На следующий день придет, если мужчина, то ходжа его <мертвеца> купает, если женщина, то специальная женщина-мусульманка его купает] (Повдине, 2012, НВ).

Duvak ‘вуаль, фата невесты’. В этом же значении приводится в словарях RBJ (с пометой «этнол.») и Шкалича; из тур. *duvak*.

При описании одного из важных этапов свадьбы, когда ногти на руках и ногах невесты, приведенной в дом жениха, покрывают хной, девушки придерживают эту вуаль:

I kad okniju, onda ima, zovu se djeverovi, valjda ste čuli, posedu ovako ispod vrha, i sad oni novcem daruju tu mladu, a druge cure, zove se duvak, neko šalče veće, one drže i pjevaju pjesme [И когда красят хной, тогда бывают, называются «девери», наверное, вы слышали, рассядутся вот так внизу, и теперь они деньгами одаривают эту невесту, а другие девушки, называется «дувак», какая-нибудь вуаль большая, они держат и поют песни] (Лукавац, 2011, ИВ).

Ср. *Mlada ima crveni duvak* [У молодой красная фата] (Дуймовичи, 2011, НТ).

Miraz ‘недвижимость, которую невеста приносит будущему мужу при заключении брака’. В «Словаре боснийского языка» лексема в том же значении (это значение слова общепотребительно также в сербском, македонском и болгарском языках) дается с пометой «аг.» [арабское] и далее приводится большое число употребляемых в боснийском дериватов: «*mirazača (miražđijka, mirazuša)* (разг., экспр.) — та, которая при вступлении в брак приносит супругу недвижимое имущество»; «*mirazni* — относящийся к приданому в виде недвижимости»; «*mirazuša* — (разг., руг.), ср. *mirazača*»; «*miražđija* — тот, кто женится ради недвижимости будущей жены» (RBJ: 655). Отметим, что все приведенные дериваты имеются и в словарях сербскохорватского языка, например в шеститомном Словаре сербскохорватского литературного языка (РСКЈ 3: 378); *miraz, mirazača, miražđija* — в словаре А. Шкалича в тех же значениях (Škaljić 1979: 464).

Значение лексемы во всех селах одинаково, например:

Miraz je posebno. Miraz je kad ima zemlju, kad ima kuću, to je miraz [«Мираз» — это отдельно. «Мираз» — когда у нее есть земля, когда есть дом, вот что такое «мираз»] (Умоляни, 2012, MF).

Nićah ‘свадьба; пир’ (наряду со *svadba*). Если для слав. *svadba* в «Словаре боснийского языка» дается общее определение праздника: «свадь-

ба, торжество по случаю заключения брака» (RBJ: 1272), то для лексемы *nićah* (*nikah*) добавляется помета «экспрессивное»: «1. *экспр.* Брак, венчание (обычно шариатское), 2. *разг.* Имущество (в деньгах и золоте), которое жених дает невесте при заключении шариатского брака (на случай развода)». После определения лексемы указаны и устойчивые выражения: *nićah učiniti* ‘венчаться’ (по шариату); *žena pod nićahom* ‘замужняя женщина’ (RBJ: 767). В словаре Шкалича — то же с примерами из фольклора и указанием на происхождение (арабизм через турецкий; Škaljić 1979: 492).

Отметим, что даваемая в RBJ отсылка к первому значению («обычно: шариатская свадьба») соответствует словоупотреблению в селах: лексема *nićah* толкуется в селах расширительно: ‘свадьба’. Кроме того, возможно ее употребление при описании последовательности этапов свадьбы, например:

...i to kada nićah bude onda naveče ruho otvorim, mladoženja spava s mladom
[...и когда свадьба будет, тогда вечером приданое открою, жених спит с молодой] (Гине, 2012, ES).

Nićah в значении ‘пир, застолье’ также фиксируется в текстах о мусульманской свадьбе:

[Kako se pravi nićah?] Bude ručak, bude slatko, svašta bude na nićahu. Bude rodbina, dode. [Как делают свадьбу?] Бывает обед, бывают сладкие блюда, всякая всячина бывает на свадьбе. Приходит родня] (Гине, 2012, ES).

Sejsana ‘приданое, подарки родне жениха от невесты, которые привозят в дом жениха после венчания; этап свадьбы, когда привозят подарки невесты родне жениха’ (Умоляни, Подвине). В «Словаре боснийского языка» (RBJ) лексема отсутствует. Но в словаре турцизмов в сербскохорватском языке Шкалича даются развернутые объяснения слова, в настоящее время не совпадающие в точности с тем значением, которое фиксировалось нами в боснийских селах: «*sejsana, seisana, seksana*... (арабско-персидское) 1. конь-тяжеловоз; на свадьбе конь, груженный приданым невесты...» Далее следуют примеры из народных песен, произведений Вука Караджича, издания «Хорватские народные песни». Отмечено Шкаличем и второе значение слова: «2. В некоторых краях Боснии (напр., в Яне) так называют ведущего коня, груженого приданым невесты» (из тур. *seysana*). А. Шкалич дает и производные от лексемы: «*seisanka, sejsanka* — сумка, в которой находятся самые разные вещи, как и на коне во время свадьбы»; примеры из Словаря Вука Караджича (Škaljić 1979: 556).

При полевом опросе жителей села отмечено, что термины *sejsana* или слав. *oprema* употребляются для обозначения вещей из приданого

невесты, которое она дарит родственникам жениха. Кроме того, слово *sejsana* обозначает и тот этап свадьбы, когда это происходит, причем некоторые собеседники упоминали как обязательную составляющую этапа свадьбы, называемого *sejsana*, развешивание приданого невесты на веревках в одной из комнат, куда женщины на свадьбе заходили рассмотреть изделия из ткани и др. Для обозначения даров невесты родственникам жениха используется и эквивалент славянского происхождения, т. е. при употреблении терминов в этом значении жители не делают специального различия между терминами: *Neki zovu sejsana, neki — oprema* [Одни называют «сейсана», другие — «одежда» <подарки родственникам жениха от невесты>] (Подвине, 2012, НВ). Эти дары включали текстиль (подушки, покрывала, постель, подстилки, ковры и под.), упакованный в специальный большой сундук, по величине которого гости на свадьбе судят, насколько богата молодая. При этом, например, в Високском крае различают термины *darovi*, *ruho* (подарки, которые состоят из одежды) и *oprema, sejsana* (подарки, которые состоят из бытового текстиля для дома). И напротив, в окрестностях Сараева синонимом к турцизму *sejsana* служит слав. *ruho* (в общем значении 'приданое'): *A drugo je sejsana, ruho takozvano kod nas* [А другое — это «сейсана», так называемое приданое у нас] (Умоляни, 2012, MF)¹³.

Похороны

Bašluk 'надгробный памятник', см. также *Nišan*. То же в RBJ. Толкование энциклопедического характера термина погребальной обрядности находим в словаре А. Шкалича: «*bašluk* m. (тур.) 1. мусульм. надгробный памятник (вертикальный вытесанный камень или кол (дощечка), воткнутый в землю над головой на могиле умершего)» с цитатой из фольклора (Škaljić 1979: 124).

Турцизмы *bašluk* и *nišan* взаимозаменяемы:

Kasnije postavljajš mu one nišane, bašluke, kako hoćeš, njegov natpis, ko je, kad je rođen, kad je umro [Позднее поставишь ему эти «нишаны», «башлуки», как хочешь <говоришь>, надпись его, кто он, когда родился, когда умер] (Лукавац, 2011, IB)¹⁴.

¹³ В RBJ определение слав. *ruho* помимо первого значения ('одежда') включает и второе значение с пометой «etnol.» [этнологическое]: «приданое девушки, которое после замужества отправляют в дом жениха (постель, изделия ручной работы и под.)» (RBJ: 1159).

¹⁴ Ставятся у головы и у ног, по объяснению собеседника.

Иногда наши собеседники отмечали, что данный термин является устаревшим: *Bašluci, a sad nišani* [<Раньше говорили> «башлуки», а сейчас — «нишаны»] (Умоляни, 2012, HE).

Džehenem ‘ад’. В «Словаре боснийского языка» дается как первое значение «исл. место пребывания в будущем мире, где грешники и неверующие претерпевают тяжелые мучения; ад», а также и три переносных значения слова в боснийском языке, нам, однако, при полевом обследовании не встретившиеся: 2. *перен.* Состояние огромного несчастья, тяжелое страдание, большие неприятности; 3. *перен.* Место большой борьбы, тяжелых столкновений, желчной ссоры, пламенной дискуссии; 4. *перен.* Невыносимая жара, мучительная жажда» (RBJ: 250). В словаре Шкалича указывается только первое значение. Ответы информантов (*džehenem*) сводимы к односложному ответу на вопрос «Что такое ад (*pakao*)?» (повсеместно).

Dženaza ‘намаз по умершему; погребение’. В «Словаре боснийского языка» представлен более широкий спектр значений: «1. *исл.* Намаз, который совершается для умершего, обряд молитвы за душу умершего: *klanjati (kome) dženzazu* ‘совершать умершему намаз’; 2. *исл. а.* Погребение умершего; похороны, погребение; **b. метон. разг.** Умерший; мертвец, покойник: *nositi dženzazu* ‘нести покойного’; 3. *жарг. спорт.* Поражение с разгромным счетом» (RBJ: 250).

В значении 2b (‘умерший’) слово при полевом обследовании не встретилось. Многочисленны фиксации лексемы в первом значении ‘намаз, молитва за душу умершего’ и общем значении ‘похороны; погребение’. При этом взаимозаменяемы в речи турцизм *dženaza* и славизм *sprovod*, например:

I kasnije mu ide, što više ljudi ide na sprovod, na dženzazu [И потом идут к нему, как можно больше людей идут к нему на похороны, на погребение] (Умоляни, 2012, MF).

Dženet ‘рай’. Аналогично в «Словаре боснийского языка»: «1. *исл.* Место пребывания в будущем мире, где верующие и праведники будут наслаждаться вечным блаженством; сад блаженных; рай; 2. *перен.* Место совершенного блаженства, счастья и благосостояния» (RBJ: 250).

Общеупотребительно при полевом опросе: *Blago njoj, otišla u dženet* [Хорошо ей, отправилась в рай <об умершей при родах>] (Гине, 2012, ES). Употребляется наряду с лексемой *raj*: *Eto da je njoj na onom svijetu dženet, raj* [Вот, ей на том свете будет рай <об умершей во время родов женщине>] (Гине, 2012, ES). Употребление в тексте:

...i zmija je nekad imala noge. Nekad! A ona je bila, mi zovemo dženet, a neko zove raj. I nju je Alah kaznio, ona-j izišla iz dženeta. I unijela je šejtana. Šejtana unijela, šejtan je prevario, ušo joj u usta i unijela ga je u dženet. E ondar je nju Bog kaznio, kaže: «Sad ćeš puzat na trbusima neš imat nogu». I tad joj je ostalo da nema nogu [И у змеи когда-то были ноги. Когда-то! А она была, мы называем «дженет», а кто-то говорит «рай». И ее Аллах наказал, она вышла из рая. И принесла дьявола. Дьявола внесла, дьявол ее обманул, залез к ней в рот, и принесла его в рай. И тогда ее Бог наказал, говорит: «Теперь будешь ползать на животе, не будет у тебя ног». И тогда осталось у нее так, что ног нет] (Лукавац, 2011, IV).

Mejt ‘умерший’. Аналогично в RBJ в форме *mejīt (mejt)*: «ap. тело умершего, покойный, труп» (RBJ: 641).

При полевом обследовании фиксируется повсеместно, например:

Dok sam ja živeo ne znam, da ne bi prešla neka životinja preko mejta [Сколько я живу, не знаю <о том, что покойного оставляют одного>, чтобы через него не переступило какое-нибудь животное] (Умоляни, 2012, MF).

Mezar ‘могила, гробница’. В RBJ отмечено как *mezar* ‘могила, гробница’ с пометой «ap.», так и собирательное наименование *mezarje* в значении ‘мусульманское кладбище’ (RBJ: 648)¹⁵.

Лексема *mezar* употребляется наряду со слав. *grob*, например:

Nur, ko je dobar. Dobre duše bio onda je se na njemu to moglo, oni, na njegovu mezaru, razumiješ, na grobu [«Нур»¹⁶, кто хороший. Доброй души <человек>, и тогда на нем это могло, это, на его «мезаре», понимаешь, на могиле <показаться>] (Лукомир — Ресник, 2012, НС).

Nišan в значении ‘надгробный памятник’. Фиксируется повсеместно, например: *Drveni nišani se pobiju* [Деревянные памятники поставят <сразу после захоронения>] (Ресник, HE). См. также *Bašluk*.

Tabut ‘вид гроба у мусульман’. Аналогично в RBJ: «ap. усл. открытый неглубокий гроб, в который кладут умерших и в котором их хоронят» (RBJ: 1312). При полевом обследовании фиксируется повсеместно, например:

¹⁵ Синонимы: *mezarluk*, *mezaristan* в том же значении ‘мусульманское кладбище’ (RBJ: 648).

¹⁶ ‘Свет, огонь’, см. *Nur*.

I na tabutu se onaj okupa [И на табуте его обмывают]; *Mejt se nese na tabutu* [Умершего несут на «табуте»] (Умоляни, 2012, MF); *I on se okupa, iskopa se ona, raka, mi je zovemo, ima tabut drveni, na koji je on bude, i on se spušta u zemlju...* [И искупают <умершего>, выкопают эту, могилу, мы ее называем, есть «табут» деревянный, на котором он находится, и его спускают в землю....] (Лукавац, 2011, IB).

3. Турцизмы в терминологической лексике из сферы **народной мифологии**¹⁷:

Aždaha ‘дракон; змей летающий’. В словаре А. Шкалича этой лексеме, представленной в разных диалектных формах (*aždaha*, *aždaja* и даже *haždaja*), дается развернутое толкование: «(перс.) огромное чудовище, которое пожирает людей и животных», затем следуют примеры из народных песен мусульман Боснии Косты Хормана (два примера), из сербских народных песен, собранных Вуком Караджичем, и из хорватских народных песен Матицы хорватской, по одному примеру (Škaljić 1979: 108). Толкование с элементами энциклопедического характера Шкалич дает при анализе происхождения лексемы: «< тур. *ejderha*, *ejdeha* < перс. *ežderhā*, *eždehā*, *ežder* “змей, мифологическое существо змееподобного облика с ногами, крыльями и с одной или с несколькими головами”» (Škaljić 1979: 108). В «Словаре боснийского языка» представлены как непосредственное (мифологическое) значение лексемы, так и три переносных, связанных с основными признаками персонажа, такими как «прожорливость», «огромная величина», «страшный вид»: «перс. 1. миф. Огромное прожорливое чудовище; 2. перен. Прожорливый человек или зверь: *prava je aždaha* [настоящий дракон]; 3. перен. Кто-либо (или что-либо) исключительно способный, мощный, сильный: *aždaha od čovjeka* [дракон, а не человек], *aždaha od auta* [дракон, а не машина]; 4. перен. руг. Злая, невыносимая женщина: *aždaha u kući* [дракон в доме]» (RBJ: 39).

Слово употребительно и широко распространено, так же как и на соседней территории Сербии, в значении ‘дракон; змей летающий’, см. карту коррелирующих наименований змея-дракона (макед., болг., серб.

¹⁷ На ряд ориентальных заимствований, появившихся у южных славян со времен османского ига, указывает Л. Раденкович в своей недавней работе «Южнославянская народная демонология между Востоком и Западом»; среди них: *аждаха* / *аждаја*, *џин*, *шејтан*, *нур* и др. В той же статье автор отмечает и названия персонажей, более распространенные у болгар (*пери* / *пари*; *кадъни*); у болгар, македонцев и сербов (*караконџула*, *сајбија*, *таласъм* / *таласон* и др.), см. (Раденковић 2014: 20–29), о характерных образах для других регионов на востоке Южной Славии см. также (Плотникова 2004: 225–239; 264–267; 282; 289–291; 666–684).

(х)ала / ламя) на всей территории восточной части Южной Славии в книге (Плотникова 2004: 666–676; там же карта с комментариями). Происхождение лексемы и ее распространение в балканских языках подробно исследовалось этимологами (ЕРСЈ 1: 67–68; Петровић 2012: 33), причем указывается северо-западный ареал ее бытования на Балканах, в отличие от более позднего турецкого заимствования с *-p-*: *аждер* (ЕРСЈ 1: 68).

При полевом обследовании боснийских сел повсеместно фиксировалось *aždaha* (реже — *aždaja*):

I tada narod zadesi nešto tako, onda se, kada su je vidjeli, onda se molitve prihvata lahko: «Alahu, naš gospodaru mili, pretvaraj aždahu u kamen tvrđi». U jednome času, u jednom trenutku i času ona se pretvor'la u stijenu [И тогда с народом что-то такое случилось, тогда, когда ее увидели, тогда легко обратились к молитве: «Аллах, наш милостивый господин, преврати змею в твердый камень». В один момент, сразу и моментально она превратилась в скалу] (Умољани, 2012, SB).

Полную легенду о происхождении названия села *Umoļjani* см. в III.2. Иногда собеседники поясняют, что возможно употребление слав. *zmaј* в этом значении:

I vidi se ta figura od kamena. Izgled, sve, prikaz pravi te aždaje, kako ga nazivaju: neko — zmaј, neko — aždaja i tako [И видно каменную фигуру. Форма, всё, настоящее изображение того дракона, как его называют: кто-то — «змеј», кто-то — «аждая»] (Умољани, 2012, MF).

Bismila (реже: **bismilet**) ‘молитва во имя Бога; оберег от зла’. **Bismil**-(l)ah — букв. ‘Во имя Бога (Аллаха)!’, ‘сохрани Господь (Аллах)!’ Из арабского: *bismi-llah* «во имя Бога»; полная выдержка из Корана гласит: «Bismilahir — Rahmanir — Rahim!» «Во имя Бога, общего благодетеля, милостивого!» (Škaljić 1979: 145). В «Словаре боснийского языка» заглавное слово имеет засвидетельствованную нами в селах форму **bismila** (**bismilla**) и сопровождается пометой «исл.» со следующим толкованием лексемы: «выражение, которым призывается Божье имя: *proučiti bismilu* ‘прочитать молитву во имя Бога’; *početi posao s bismilom* ‘начать работу с Божьим именем’». В разделе «Выражения» при этом заглавном слове приводится **bismilah** в качестве сокращения выше приведенной цитаты из Корана (RBJ: 68).

Зафиксированное в Боснии **bismila**, как сообщают собеседники, означает оберег на арабском, несколько слов, которые следует проговорить в канун опасных праздников, например перед Юрьевым днем:

To smo mi, nama naši stari prenosili, mi sad našoj omladini prenosimo da se treba čuvat. I mi, ima na arapskom jeziku, to Alma zna — uzu i bismilu. Te ne-

kolke riječi rekneš i idi. Ne boj se. To se zove: uza i bismilla [Это мы, нам наши старики передавали, мы сейчас нашим молодым передаем, что нужно опасаться. И мы... есть на арабском языке, это Алма знает — узу и бисмилу. Эти несколько слов скажешь и иди. Не бойся. Это называется уза и бисмилла] (Лукавац, 2011, IB).

Встречается форма *bismilet*: *Ha, digni ti ako ti je sumnjivo, ali s bismiletom* [Ха, ты подними <что-либо с земли>, но, если сомневаешься, то с «бисмилетом»] (Подвине, 2012, MG). Термин *bismillah* является оберегом при совершении любых действий с целью их благополучного исхода, а также и в случае принятия какого-либо решения, в котором человек сомневается. Пример бытового употребления термина:

Ima, sa mnom je išo isto čoeak pa neko metno, zamoto, znaš šta je i ono, zamoto kamen i ono. I kaže on: «I, sad-ć ja onaj kamen udarit». Reko: «Reci bismillah». Kad je reko «Bismillah» došo, reko: «Sad da vidiš šta je tude». Kad je on vidio — kamen, da je udario nogom, on bi, bi slomio prste [Было, со мной шел человек, и кто-то там положил, замотал, знаешь, что такое, замотал камень во что-то. И говорит он: «И сейчас я тот камень ударю». Говорю: «Скажи: “бисмиллах”». Когда он сказал «Бисмиллах», пришел, сказал я: «Сейчас увидишь, что здесь». И когда он увидел — камень, если бы ударил ногой, он точно бы сломал пальцы ног] (Подвине, 2012, MG).

Заметим, что, по мнению мусульман юго-западной Сербии, выражение *bismillah* употребляется при начале каких-либо важных работ, в том числе в начале чтения заговора, лечения больного травами и т. п.¹⁸

Džin ‘дьявол; дьявольская сила’. В «Словаре боснийского языка» помечается как происходящее из арабского, при этом даются два толкования: с пометой «исл.» и с пометой «миф.». Первое значение: «сверхъестественное невидимое разумное существо, созданное из огня, которое отличается огромной силой и может появляться (воплощаться) в разных обликах». Второе значение с пометой «мифологическое»: «Существо с человеческим обликом сверхъестественной величины и силы; див, великан». Приводится и третье значение с пометой «переносное»: «необычайно огромный и сильный человек» (RBJ: 252). По сути, в данном слу-

¹⁸ Любопытны предлагаемые самими информантами соответствия у православных сербов, например, в с. Калафати (Прибойский край, Сербия) мусульманка, предваряя слова заговора, сказала мне и моей коллеге православной сербке: *Smilah, vi ćete reć: «Bože pomози!»* [Смилах! А вы скажете: «Помоги, Боже!»]; также в рассказе об изгнании «шейтанов» с мельницы у черногорских мусульман: «*Bože pomози!*» što je značilo islamski «Bismilah» [«Помоги, Боже!», что означало по-исламски «Бисмиллах»] (Косаница, Черногория), подробнее см. (Плотникова 2015: 56, 58).

чае кратко повторяется статья *džin* в словаре турцизмов сербскохорватского языка А. Шкалича, с той разницей, что Шкалич приводит развернутый комментарий к исламским верованиям: «1. Невидимое существо, дух, демон (добрый или злой). По исламским верованиям, существует три типа разумных Божьих созданий: а) человек, который создан из земли; б) джин, невидимое существо, дух, созданный из пламени; в) “мелек”, ангел, который создан из света, дух, всегда покорное Богу невидимое существо. *Šejtan* [шайтан] или *iblis* [дьявол, сатана] — это джин, который из-за своей непокорности и высокомерия проклят Богом и так назван, т. е. дьявол-смутьян» (Škaljić 1979: 242).

В беседе с информантами *džin* выступает как синоним слов *šejtan* и *đavo* ‘дьявол’:

Džini postoje. Džini su slični kao šejtan, kao đavo. Oni imaju svoj svijet u kom žive [Джины существуют. Джинны — это как черт, дьявол. У них есть свой мир, в котором они живут] (Пориечани, 2012, AG).

В Високском крае зафиксированы единичные свидетельства о том, что, по поверьям, ведьмы (здесь: *sihirbaze*) вступают в сговор с джинами:

*Otprilike kažem i za sihirbaze*¹⁹: *kad prave tako te neke spletke da su u dogovoru sa džinima* [Вот так приблизительно и про ведьм говорю: когда они плетут свои козни, вступают в сговор с джинами] (Пориечани, 2012, AG)²⁰.

Употребляется и в фразеологизмах при описании поведения человека:

Ja znam ako je dijete nestašno, kaže, ko džin se digo [Я знаю, когда ребенок непослушный, говорят: «Как джин поднялся»] (Пориечани, 2012, ŠG).

Более употребительно соответствующее прилагательное в словосочетании *džinovski vjetar* (см.).

Džinovski vjetar ‘нехороший ветер (разносчик зла, болезней)’. В «Словаре боснийского языка» словосочетание не приводится. Дается лишь прилагательное *džinovski* с определениями: «1. Относящийся к джинам; *džinovska snaga* ‘сила джина’ (= огромная?); 2. Отличающийся свойствами джина; огромный, большой; *džinovsko stablo* ‘огромное дерево’» (RBJ: 252).

¹⁹ Оказиональная форма, сокращение от *sihirbasica*, встретившаяся только у одной молодой собеседницы, возможно, из молодежного жаргона. Ср. также *sihirbaz* ‘колдун’ (Škaljić 1979: 564; RBJ: 1189), подробнее см. *Sihirbasica (sihirbašica)*.

²⁰ По мнению собеседницы, невидимые джины могут помогать ведьмам (*pošto-s oni nevidljivi mogu im ono pomagati*).

В беседе с мусульманами Боснии выражение *džinovski vjetar* служит обозначением ветра, который разносит порчу, магию, переносит болезни. Попавшие в такой ветер люди заболевают, например:

Džinovski vjetar, kad se neko ospe, osip dobije. Kaže, možda je nagazio na neki taj džinovski vjetar [«Джинов ветер», это когда кто-нибудь покроется крапивницей, аллергию получит. Говорят, может, попал в такой какой-нибудь «джинов ветер»] (Умоляни — Ресник, 2012, ZS).

Из Високского края:

Isto ako je nekomu na lice crven došla, isto neki vjetar, kažu, vjetar, džinovski vjetar ga je uhvatio [Также и если у кого-нибудь на лице краснота появится, говорят, что ветер, «джинов ветер» его прихватил] (Гине, 2012, ES)²¹.

Hamajlija ‘талисман, оберег’. В «Словаре боснийского языка» данная лексема толкуется как синоним к *zapis* ‘амулет в виде записки со словами из Корана’ без каких-либо помет и указаний на специфический этнографический контекст бытования слова: «1. Записка (часто сложенная в треугольник), предмет и под., который носят на себе или при себе как защиту от зла, несчастья и порчи; талисман, амулет». Там же дается переносное значение: «2. То, что исключительно важно, ценно» (RBJ: 353). Очень подробное толкование энциклопедического характера содержится в словаре турцизмов Шкалича, там же даются и другие фонетические варианты слова, бытующие на более широкой территории сербскохорватского диалектного континуума: **amajlija**, **amalija**. А. Шкалич выделяет два значения термина: «1. Записка, завернутая в полотно, кожу <...>; вместо записки может быть завернута и какая-либо другая вещичка, которая, по народным поверьям, защищает от сглаза, болезни и других невзгод» и «2. Маленькая книжечка с изречениями из Корана и молитвами на арабском языке, которую обычно носят в кожаной или тряпичной сумочке либо в металлической коробочке. Иногда и сама сумочка или коробочка называются “амулет”» (Škaljić 1979: 307).

При полевом обследовании сел центральной Боснии встретились оба значения, отмеченные в словаре А. Шкалича. Во втором значении ‘книжечка’:

Imaju knjige kol'ko ova kocka. To se zove hamajlija. To je u mene otac nosio vazda u džepu u košulji. I ne boj se, idi kud hoćeš [Есть книги размером с этот

²¹ Следует добавить, что *džinovski vjetar* как обозначение некоего вредоносного ветра, несущего болезнь людям, известен и в разных регионах Сербии, в частности у мусульман Приепольского края (соб. зап., 2014 г.).

кубик <сахара>. Это называется «амулет». Это мой отец носил всегда в кармане рубашки. И не бойся — иди, куда хочешь] (Лукавац, 2011, IB).

Синонимом к слову в первом значении в речи бошняков выступает слав. *zapis*:

Išle bi hodžama: pa hajde da pravi zapis hodža na Jurjev da bude ajvan zdrav [Обычно ходили к ходжам: давай, пусть сделает «записку» ходжа в Юрьев день, чтобы скот был здоров] (Умоляни, 2012, ME).

Иногда собеседники подчеркивали разницу между амулетами, которые назывались *hamajlija* и *zapis*:

...to se zvalo hamajlija, on je to napiso, pa je ondara i zapis, razumješ ti, pravio, pa oko vrata, a hamajlija je u džepu bila [...это называлось «хамайлия», он <ходжа> это написал и тогда и «записку», понимаешь ты, делал, и вокруг шеи, а «хамайлия» в кармане была] (Лукомир — Ресник, 2012, НС)²².

Mašala²³ 1. Обязательное вводное слово для предотвращения сглаза, порчи при восхищении чем-либо, особенно новорожденным, молодняком животных и др.; 2. Крошечный талисман для новорожденного. Первое значение указано в «Словаре боснийского языка» (в котором даются также и варианты слова: *mašalah*, *mašallah*) под цифрой «2», поскольку ему предшествует указание на употребление данной лексемы в соответствии с мусульманским вероучением: «<ар.> *частица* 1. выражает удивление, восхищение и одобрение в значении “по Божьей воле”; 2. употребляется против сглаза (обычно следует: “чтобы не сглазить”))» (RBJ: 633). В данном случае в RBJ по сути мы имеем дело с сильно сокращенной версией статьи из словаря Шкалича, однако здесь полностью отсутствует второе значение, выделенное Шкаличем как «амулет против сглаза, значок в форме вертикально отсеченной длинной груши, выкованный из золота или позолоченной, на которой арабскими буквами написано

²² Далее собеседник объясняет, что *zapis* — это записка, содержание которой знал только ходжа, и он ее закатывал в воск, продевая через нее нитку, чтобы хозяин ее где-либо тайно подвесил (например, в помещении) так, чтобы знал только он один, поскольку защищал семью, скот от плохих людей, при этом время хранения оберега определял ходжа (например, один-два года). *Hamajlija* — мусульманская молитва на арабском, носившаяся в кармане, хотя и содержавшая несколько листов текста.

²³ Турцизм *mašala*^{II} в значении ‘факел’ при полевом опросе жителей на обследуемой территории не встретился, ср. обрядовое употребление термина в: (Плотникова 2004: 119, 457–458); отмечено и в RBJ как «устаревшее» ‘факел’ (RBJ: 633). При этом у мусульман сохраняются воспоминания об обходах с факелами *lila*, ср. также: *lilenjaci* ‘участники обхода с факелами на Вознесение’ (Дуймовичи, 2011, MT).

“mašallah”. Прикрепляется маленьким детям к шапочке или к одежде от сглаза» (Škaljić 1979: 448). Как видим, в соответствующей статье А. Шкалича приводится подробная информация об употреблении слова в народных верованиях, кроме того, к первому значению даются примеры из известных по этнографическим публикациям народных поверий, народных песен; статья включает и указание на происхождение слова: «< тур. *maşallah* < ар. *mā šā'allāh* «то, что хочет Бог (то и случается), т. е. всё зависит от воли Божьей» (Škaljić 1979: 448).

По материалам полевого обследования мусульманских сел центральной Боснии (а также и юго-западной Сербии в районе Приполя и Прибоя), оба указанных значения широко известны, но употребляемое во втором значении по RBJ *mašala*, как правило, является самодостаточным словесным оберегом и не сопровождается объяснением («чтобы не сглазить»). Например:

Što god prvi put vidjaš mlado, malo, «mašala» se kaže. A beba — posebno «mašala»! I kad kažeš «mašala», onda ništa mu ne škodi! [Что бы молодое, маленькое первый раз ни увидел, «машала» говорится. А новорожденный — особенно «машала»! И когда скажешь «машала», тогда ему ничего не навредит!] (Гине, 2012, ES),

ср. (Hangi 2009: 97, 103). О распространении у бошняков значения ‘крошечный талисман для новорожденного’ свидетельствуют цитаты из многочисленных интервью с жителями, например:

Da imaju one male hamajilice od Kur'ana, znaš? I to se stavlja. Ko ima (HB). *To je mašala* (AG-N). *A mašala donosi nana*²⁴. *Meni i sad ima moja mašala, dukatić. To se zakači na kapu* (HB) [Есть у них <новорожденных> такие маленькие амулеты из Корана, знаешь? И их подкладывают, у кого есть (ХБ). Это «машала» (АГ-Н). А «машалу» приносит бабушка. У меня и сейчас есть моя «машала», золотая монетка. Его прикрепляют к шапочке <ребенка> (ХБ)] (Подвине, Пориечани, 2012).

Iblis ‘дьявол’, см. *Džin, Šejtan*. Употребляется как синоним к *šejtan*:

Razmješ ti ona, ona, razmješ ti onaj iblis koji oće da te napastvuje i ono, sve. A ne vidiš ti njega kao ne vidiš svoju misao, ni svoju dušu. [Koga ne vidiš?] *Ovo-gaj, prokletog šejtana, šejtana prokletog, on to* [Понимаешь, это, это, понимаешь, это тот самый иблис, который стремится напасть, и вот так всё. Но не видишь ты его, как не видишь ни свою мысль, ни свою душу. <Кого не видишь?> Этого проклятого дьявола, дьявола проклятого, он это] (Подвине, 2012, MG).

²⁴ *Nana* (*nena*) ‘мать отца или матери, бабушка’ (RBJ: 711).

Melek ‘ангел’. В «Словаре боснийского языка»: «исл. духовное существо с разными обязанностями на службе Бога (напр., сообщает Божью волю людям, объявляет Судный день, ведет учет делам людей и т. д.); ангел»²⁵ (RBJ: 642). В словаре Шкалича подробно описаны этимология и путь заимствования лексем в сербскохорватский язык в статье под заглавными словами *meleć, melek, melaiće, melaike* ‘ангел’ из арабского через турецкий, подробнее см. (Škaljić 1979: 456).

По мнению наших собеседников-бошняков, именно ангел — *melek* — «пишет на лбу» судьбу новорожденному, и ее невозможно изменить. И здесь мы наблюдаем контаминацию архаических южнославянских поверий о демонах судьбы и исламского представления о том, что высшее духовное божество *melek* сообщает людям распоряжения Бога, т. е. Аллаха. Тот же персонаж помогает людям, спасает от бед (в отличие от своего антипода — дьявола, см. *Šejtan*):

Njega je melek spasio, melek je spasio, melek [Его спас ангел, ангел спас, ангел]; *On ima meleka milijardu milijardi i svaki ima zadatak, šta da ko da radi* [У него <Аллаха> ангелов миллиард миллиардов, и каждый имеет свое задание, что и кто делает] (Подвине, 2012, MG).

Nafaka ‘пища, предопределенная человеку свыше; судьба, предопределенная свыше; подарок судьбы’. Как широко распространенный турцизм с широким спектром значений представлен в RBJ, где отмечены четыре значения термина с пометой «разг. экспр.»: «1. Пища в целом: *jesti tuđu nafaku* [есть чужую долю] 2. То, что человеку суждено, от Бога определено в течение жизни съесть и выпить; обеспечение: *nestalo mi nafake* [исчезло его обеспечение] 3. То, что человеку суждено, от Бога определено; судьба: *takva joj nafaka* [такая у нее судьба] 4. Денежный доход; заработок: *tanka nafaka* [плохие доходы]». Отмечено выражение *novi dan, nova nafaka* «новый день, новая польза» с объяснением «каждый день особый и каждый день может принести определенную пользу» (RBJ: 697). У А. Шкалича под первым значением *nafaka* (турцизм арабского происхождения) дается «пища, еда и питье», под вторым — «то, что человеку от Бога суждено съесть и выпить на этом свете» (Škaljić 1979: 482). Указываются и дериваты: наречие *nafakali* «счастлив и благословен,

²⁵ Сами информанты-мусульмане проводят аналогии с христианским ангелом. Так, мусульманка Хатиджа Алагич из с. Калафати (Прибойский край, Сербия), рассказывая о мифическом существе *vila* и ее ребенке, называемом *vilče*, пояснила, что такое существо мог увидеть только «очень добрый, хороший человек»: *Onaj insan kao vi što kažete «anđel», a mi vičemo «melek»* [Тот человек, о котором вы говорите “ангел”, а мы называем “мелек”].

что касается проживания и пищи» с тур. суффиксом *-li*; существительное с противоположным значением: *nafaksuz* «неудачник, человек, имеющий скудную пищу и стесненные условия жизни» (Škaljić 1979: 482–483). Те же словообразования представлены и в RBJ с указанием на то, что второе — устаревшее (RBJ: 697).

В каждом из обследованных сел отмечены термины *nafaka* и *nafakali*, относящиеся к вере в счастливую судьбу. Этот концепт объединил в себе самые различные балканские представления о судьбе с четкой доминантой предопределенности событий:

Svak svoju nafaku nosi [Каждый носит свою «нафаку»] (Умоляни, 2012, ME);
Nafaka i nafakali — nešto što nas prati [«Нафака» и «нафакали» <нарекание> — это то, что нас сопровождает] (Подвине, 2012, HB).

Считается, что *nafaka* появляется до рождения самого ребенка (...*jer se dijete ne može roditi, prvo mu se rodi nafaka* [Ребенок не может родиться, пока не родится его «нафака»] — Умоляни) и исчезает перед смертью человека (*Džanku nestalo nafake i on umro* [У Джанка исчезла «нафака», и он умер] — Умоляни, 2012, ME). Представление о судьбе (причем счастливой, поскольку человек родился), обозначаемой термином *nafaka*, изначально связывается с тем, что человеку предопределено съесть и выпить на этом свете:

Pa će se ona <nafaka> rodit, pa će se rodit dijete da pojede svoju nafaku [И рождается она <«нафака»>, и тогда рождается ребенок, чтобы съесть свою «нафаку»] (Умоляни, 2012, ME).

Благоговейное отношение к пище, в частности к крошкам хлеба, которые нельзя выбрасывать, иначе случится несчастье, также обусловлено верой в долю, судьбу неизвестного человека:

Ona mrva ne zna se čija j nafaka [Про эту крошку <хлеба, пищи> никто не знает, чья это «нафака»] (Подвине, 2012, MG).

Часто употребляется и как нейтральное ‘судьба’: *dobro je nafake* [<У него> счастливая судьба] (Умоляни — Resnik, 2012, ZS). Вместе с тем употребление наречия *nafakali* всегда имеет позитивную окраску, например, молодоженам на свадьбе желали в будущей совместной жизни счастья, достатка и дальнейшей счастливой судьбы (процветания): ...*da budete sretni, berićetni i nafakali* [...чтобы вы были счастливы, зажиточны и успешны!] (Подвине, 2012, HB).

Nur ‘сияние, огонь на могиле благочестивых людей’. Турцизм арабского происхождения, в RBJ имеет два значения: «1. *экспр.* Сияние; свет;

2. По народным поверьям, свет, который появляется на могилах набожных людей, святых и на месте, где закопан клад» (RBJ: 778). Посвященная этому слову расширенная статья содержится в словаре Шкалича: даны те же два значения с примерами из фольклора (Škaljić 1979: 495).

Тексты народных верований, связанных с огнем на могилах, отражают те же значения, например, считается, что появившийся на могилах умерших свет или огонь указывает живым примеры правильно поведения: какой род был хорошим, какие люди вели себя благочестиво, совершали добрые дела и т. д.:

E, sad, navodno, ko je dobar, ko je dobar, na njemu neki tako se zvao nur ko vatra. <...> Ako bi se pojav'lo na grobu, zvao se nur. Na primer, kaže, taj je bio rob dobar, to. Čak mu je i vjera dokazivala, razumješ ti [И вот, например, кто хороший, кто хороший, на нем некий, так назывался «нур», как огонь. <...> Если бы появилось на могиле, назывался «нур». Например, говорят, этот прихожанин был благочестивый, это. Даже и вера его подтверждалась, понимаешь] (Лукомир — Ресник, 2012, НС)

Ograisati ‘наступить на предмет порчи; подвергнуться сглазу, порче или действию злых сил’. В «Словаре боснийского языка» слово дается в двух значениях, известных на большой территории сербскохорватского диалектного континуума (с пометами «разг., экспресс.»): «1. Наступить на чары, предметы порчи; 2. *перен.* Попасть в беду, пострадать, намучиться, натерпеться» (RBJ: 813). Те же два значения даются Шкаличем, причем первое — в несколько развернутом виде: «наступить на чары или круг джинов²⁶ и от этого разболеться» (Škaljić 1979: 500).

Известно во всех обследованных селах. Пример с Белашницы:

...ako će otić u noći u kuću tih četiris dana mora se u toj kući triput napit vode, ali mora imat nešto uza se, ponoći, željezno nešto, da ne bi ograisala [...если пойдет <роженца> в дом за время тех 40 дней, то должна в том доме три раза воды напиться и должна при себе иметь что-то, ночью, железное что-нибудь, чтобы не подвергнуться порче] (Умоляни, 2012, МЕ).

Из Високского края:

Može, može se ograjisat, i to, da vam kažem, kad se, na primer, jel, banjate, oprostite, kupate i ono sve [Можно, можно пострадать от зла, и вот, скажу

²⁶ А. Шкалич употребляет здесь словосочетание *džinsko kolo*, что имеет параллели в соответствующих верованиях и мусульман (см. с. 191), и православных народов Южной Славии о «круге вил»: *vilsko (vilinsko) kolo*, см. например, (Плотникова 2004: 206–208, 626–632); ср. также у католиков — градишанских хорватов: см. наст. изд., с. 151, 153.

вам, когда, например, принимаете ванну, извините, купается и всё такое] (Подвине, 2012, MG).

Слово нередко употребляется при перечислении предметов-оберегов и объяснении цели их применения, часто с параллельным упоминанием славянского дублета *ureči (se)* — *ureknuti (se)*:

...ili ključ il nešto do 40 dana i da se to ne miče od djeteta, da ne ograiše, da se ne ureče dijete [...или ключ, или что-то <металлическое> до 40 дней, и чтобы оставалось при ребенке, чтобы он не подвергся порче, чтобы его не сглазили] (Гине, 2012, ES).

Ograma ‘болезнь, полученная вследствие порчи или попадания в сферу действия злых сил; предмет порчи’. В «Словаре боснийского языка» лексема толкуется как «нервное заболевание, которое возникает после того, как человек попадет во власть злых сил, наступит на предмет порчи», с пометой «этнол.» (RBJ: 813). Соответственно, более развернутое толкование дает А. Шкалич, на основе которого и строится объяснение, указанное в RBJ: «нервозность, вид нервного заболевания, которое, по народному поверью, случается, если наступишь на порчу или круг джинов» с указанием на происхождение от тур. *oğrama* (Škaljić 1979: 500).

В речи собеседников лексема объяснялась как болезнь вследствие контакта с любыми злыми силами, в том числе и с предметами порчи, а также и сам предмет порчи, например:

Pa to je isto sihirbas'ca podbacala ogramu! <...> Sastavljala je svega a šta je sastavljala — to Bog zna [А это тоже ведьма подбросила порчу! <...> Соединяла вместе от всего <разные предметы>, а что соединяла — Бог ее знает] (Лукомир — Ресник, 2012, НЃ).

Sihir (siir) ‘порча; магия’. См. *Sihirbasica (sihirbašica)*.

Фиксируется в речи информантов: *Pravili se ti siire, šta ja znam* [Наносили эту порчу, не знаю я] (Умоляни — Ресник, ZS).

Sihirbasica (sihirbašica) ‘ведьма’. В этой форме лексема в «Словаре боснийского языка» не фиксируется, но отмечено: «*sihirbaz* *ар.-перс. муж.* (*sihirbazica* *жен.*) тот, кто делает, разбрасывает, подкладывает *sihire*; колдун» (RBJ: 1189). Соответственно, развернутое определение дается для производящего существительного *sihir* вместе с устойчивым выражением *наводить порчу*: «*sihir* *этнол.* Действия, которыми с помощью злых сил желают навредить кому-либо; магия, чародейство, чары, порча: *baciti sihire nekome* ‘навести порчу на кого-либо’» (RBJ: 1189).

Важно отметить, что в селах широко употребительно слово женского рода, обозначающее ведьму (Умоляни, Ресник, Лукомир, Лукавац, Пориечани, Подвине, Гине); эта лексема имеет продуктивный славянский суффикс *-ic-a*; в «Словаре боснийского языка» (RBJ), однако, в качестве отдельной словарной статьи не выделяется.

Наряду с повсеместным турцизмом *sihirbasica* (*sihirbašica*) в том же значении ‘ведьма’ употребляются славянские термины *vještica* < **vědati* ‘знать’ (Високо, окрестности Сараева)²⁷, *činilica* от **činiti* ‘делать’ (Дуймовичи)²⁸. Иногда собеседники в качестве синонима употребляют слав. *gatalica*:

Uzme tog sjemena od te konoplje, triputa oko kuće obiđe ovako, sije. E, to je to, da ne bi te gatalice, mi ih zovemo sihirbasice, a vi ih zovete gatalice. Kaže, da ne bi nešta poturile oko te kuće. Da im ne da prići [Возьмет этих семян от этой конопли, три раза обойдет вокруг дома, сеет. Ну вот это, чтобы эти ворожеи, мы называем их «сихирбасице», а вы называете «ворожеи». Говорит, чтобы ничего не подкинули к дому. Чтобы не дать им подойти] (Лукавац, 2011, IB).

Šejtan ‘сатана, дьявол’. См. также *Iblis*, *Džin*. Как синоним встречается и *iblis*. В «Словаре боснийского языка» отмечается не только значение слова *iblis* ‘сатана, дьявол, черт’, но и употребление лексемы как имени собственного (‘предводитель дьяволов’) (RBJ: 377).

В речи собеседников слова взаимозаменяемы:

S desne strane melek, s lijeve strane onaj iblis, šejtan [С правой стороны <находится> ангел, с левой — этот иблис, дьявол] (Подвине, 2012, MG).

См. также *Džin*.

Tilsum ‘магическое средство; оберег’. В «Словаре боснийского языка» отсутствует. Вместе с тем в словаре Шкалича представлено подробное толкование (с элементами энциклопедического характера) лексемы и ее фонетических вариантов *tilsum*, *tilsun*, которое отличается от более общего значения, зафиксированного при полевом этнолингвистическом обследовании сел современной Боснии: «(ар.) магическая тайна; тайный

²⁷ См. карту наименований ведьмы, дериватов от **věšt-* в пространстве Южной Славии в работе (Плотникова 2004: 646–657). В этой монографии не учитывается, однако, турцизм *sihirbasica* (*sihirbašica*).

²⁸ Подробную карту с распределением наименований ведьмы от **činiti* в центральной части Южной Славии (западная Сербия, Босния и Герцеговина, Черногория) см. в статье (Плотникова 2014a).

приговор, знак, рисунок и под., которое оберегает какую-либо тайну. Без использования этого магического средства нельзя добраться до оберегаемой тайны» (Škaljić 1979: 617).

В селе Ресник от уроженки села Умоляни было записано:

Kad neće da govori, mašice, preko mašica vodu davali. <...> To je neki tilsum da počne dijete pričati [Если ребенок никак не начнет говорить, щипцы для углей, через эти щипцы давали воду пить. Это некий «тилсум», чтобы ребенок начал говорить] (Умоляни — Ресник, 2012, ZS).

В значении ‘оберег’:

A ja imam drvo, zove se tisa. Ja sam to i u Hrasnici posadio, evo i ovde ima, kod kuće. To se zove tilsum. Sad ne more ti niko ništa učiniti kad imaš to drvo pored kuće! [А у меня есть дерево, называется тис. Я его и в Храснице посадил, вот, и здесь есть, около дома. Это называется «талисман». Теперь не может никто никак тебе навредить, когда у тебя есть это дерево около дома!] (Лукавац, 2011, IB).

Из былички, где зеленый пояс служит оберегом от мстительной вилы:

Kaže zeleni pas, kaže, opaso. To je bilo u nas kao tilsum neki. I obavije se tijekom zelenijem pasom, onda to je bilo dugo po-deset metara! I sve obmota oko-sebe čovjek jel' dječak, jel. I on je gađo vilu i ona rekla: «Ja-b tebe sad proždrla da ti nije toga zelenog pasa! Fala Bogu, spa-, blago tebi, spasio te zeleni pas!» [Говорит, зеленым поясом опоясался. Это было у нас как некий оберег («тилсум»). И опоясался этим зеленым поясом, тогда он был длинный — по десять метров! И всё обмотал вокруг своего тела человек, или парень, да. И он бросал в вилу <камнем>, и она сказала: «Я бы тебя сейчас сожрала, если бы на тебе не было этого зеленого пояса! Слава Богу, спа..., повезло тебе, спас тебя зеленый пояс!»] (Умоляни — Ресник, 2012, ZS).

* * *

На основе проведенного исследования напрашивается вывод о том, что независимо от наименования, которое является турцизмом в широком смысле слова²⁹, экстралингвистическое наполнение термина может быть связано с архаическими славянскими контекстами. В качестве ярких примеров выступают термины *sihirbasica* (*sihirbašica*) ‘ведьма’ и *teferič* ‘праздник на открытом воздухе’. Так, например, *teferič* у боснийских мусульман проводится в какой-либо заранее выбранный день календаря.

²⁹ С учетом того факта, что турецкий зачастую выступает как посредник для заимствования слова арабского или персидского происхождения, а также греческого и ряда других языков; подробнее об этой проблематике см. (Петровић 2012: 9).

Это может быть и третий день Байрама, и канун Юрьева дня, и *Alidun*, и любой другой значимый для мусульман данной местности день календаря. Основные его характеристики: «праздник на открытом воздухе», «праздник на природе», «праздник на строго закрепленном за ним месте». Аналогичные характеристики имеет любой сельский праздник, в том числе сербская сельская «Слава». Неслучайно у мусульман *teferič* может проводиться и в дни православных праздников³⁰.

Еще более частым оказывается широкое распространение того или иного термина-турцизма в балканских языках и наличие соответствующего концепта — экстралингвистической составляющей, которая является общей на Балканах, как, например, можно наблюдать в случае функционирования терминов *nafaka*, *mašala*, *tilsum*, *hamajlija*, *melek*, *aždaha* (*aždaja*).

Исследование турцизмов открывает глубинные слои сменяющихся обозначений в народной культуре боснийских мусульман. Общеславянская перспектива обнаруживается как в наличии славянских дублетов, например *vještica* и *činilica* наряду с *sihirbasica* (*sihirbašica*) ‘ведьма’, *hodolica* наряду с *hurmašica* (*gurmašica*) ‘сладкое изделие из теста, выпекаемое по случаю первых шагов ребенка’, так и в архаических контекстах функционирования данных турцизмов, ср., например, семантику и экстралингвистическое наполнение термина *sihirbasica* (*sihirbašica*), ритуалы при выпечке изделия *hurmašica* (*gurmašica*) при первых шагах ребенка (например, символическое разрезание невидимых пут ножницами и т. п.). Славянские дублеты возможны и в терминологической лексике, имеющей более широкую балканскую географию, ср., например, употребление терминов *oprema* и *ruho* наряду с *sejsana*, *grob* наряду с *mezar*, *ureći se* наряду с *ograisati* и др. Собственно конфессиональный слой терминологии (см. термины исламского вероисповедания: *Kurban*, *Bajram*, *dženaza* и др.) является очень устойчивым, подкрепляется конфессиональной книжной и городской культурой (исламизация жизни в больших городах в настоящее время намного сильнее, чем в селах).

Обращаясь к культурным диалектам Южной Славии, отметим, что терминологическая лексика народной духовной культуры того или иного региона включает как общие для балканских славян турцизмы, так и региональные. Например, если рассматривать турцизмы одного диалек-

³⁰ Ср. высказывания об этом у мусульман из Черногории, отличающихся максимальной включенностью в окружающую православную традицию: *Kod nas teferiči [su] na Đurđevdan, Petrovdan, Veliku Gospojinu* [У нас теферичи на Юрьев день, Петров день, Успение Богородицы] (с. Косаница, Плевльскый край, 2013 г.). У мусульман Сербии и Черногории Юрьев день именуется так же, как и у православных сербов, — *Đurđevdan*.

та — призренского, анализируемого в монографии С. Петрович на материале рукописной коллекции слов Димитрия Чемериича, то обнаружится приблизительно тот же основной корпус лексики и несколько иной по составу корпус терминологической лексики народной духовной культуры. В монографии исследовательницы интересующая нас лексика выделена главным образом в тематическом разделе «Религия, верования» и отчасти в следующем за ним — «Общественная жизнь, обычаи, танцы, музыка» (Петровић 2012: 353). Соответственно, в первом находим как совпадающие с обнаруженными на исследованной территории Боснии лексемы *аждаја* 'мифический персонаж; ненасытное существо', *амајлија* 'амулет', *бајрам* 'мусульманский праздник', *курбан* 'праздник', *маша-ла*³¹ 'восклицание во избежание сглаза', *ограисати* 'пострадать, попасть в беду, наступить на предмет порчи', *оца* 'ходжа (мусульманский священник)', *рамазан* 'мусульманский пост перед праздником Рамадан-Байрам', *ценазе* 'похороны', *ценом* 'ад', *шејтан* 'дьявол' и др., так и некоторые отсутствующие в культурном диалекте бошняков — *аждер* 'змея летающий, дракон'³¹, *бајрамљк* 'дар'³², *караконцула* 'караконджул (мифологический персонаж)'³³ и др.

После проведенного сопоставления собранной лексики с данными «Словаря боснийского языка» стало также очевидно, что акцент в труде, призванном «узаконить» современный литературный боснийский язык, делается на турцизмы, в том числе на некоторые региональные турцизмы (четвертая группа в классификации А. Шкалича), включая лексемы арабско-персидского происхождения, пришедшие через турецкий язык или с турецкими реалиями. Роль турцизмов, принятых в религиозном обиходе мусульман, особенно велика: в отличие от множества турцизмов, повсеместно распространенных на территории сербскохорватского диалектного континуума (это, например, термины, обозначающие свадебные реалии, а также и вторая группа по классификации Шкалича), эта лексика, как правило, не очень знакома православным и, во всяком случае, не находится в широком употреблении.

Сопоставление «Словаря боснийского языка» и словаря турцизмов сербскохорватского языка А. Шкалича показало, что в сфере изучаемой

³¹ Для этой формы С. Петрович указывает более широкое распространение в балканских языках (мак., алб., рум., алб.) в отличие от *аждаја* — формы, которая «ограничена северо-западной частью Балкан» (Петровић 2012: 33).

³² С пометой «только в песне» (Петровић 2012: 62–63).

³³ С пометой «только в примере» и определением «балканский турцизм из новогреческого», причем «греческое начало слова в турецком переосмыслено в соответствии с *kara* 'черный'» (Петровић 2012: 176).

культурной терминологии практически все турцизмы, которые можно найти в RBJ, в свое время (т. е. за время существования сербскохорватского языка) были включены в словарь Шкалича³⁴. В плане общей лексикографии и отражения ею стадии становления нового литературного языка «Словарь боснийского языка» следует известным закономерностям при составлении подобных словарей: это ориентация на специфическую лексику (в данном случае — тюркизмы в широком смысле слова), отличающую новый литературный язык от окружающих его и близких ему³⁵; исключение географических помет при подаче лексемы и др., подробнее см., например, (Плотникова 2000: 10–56). Добавим также, что некоторые лексические единицы, которые встретились мне при обследовании боснийских сел и которые не включаются в RBJ, содержатся в словаре Шкалича (*sejsana*, *tilsum*); то же касается отдельных значений слов, например *mašala* в значении ‘талисман’. Это подтверждает тот факт, что турцизмы боснийского языка (по крайней мере из тех тематических сфер, которые попадают под анкетирование по вопроснику для обследования балканославянских народных традиций) были известны и в эпоху существования сербскохорватского языка. Как видим, эта особая языковая ситуация характерна для «конфессионального острова» славян-мусульман в центре Южной Славии, поскольку в настоящее время здесь сильны процессы сознательного отделения от окружающих южнославянских традиций и бережное отношение к турцизмам как средству идентификации стандартного (литературного) боснийского языка.

³⁴ Безусловно, возможны и дополнения к словарю Шкалича — как и любой законченный словарь, он может бесконечно дополняться, в этом смысле показательно окончание монографии С. Петрович: «...нужен “новый Шкалич”» (Петровић 2012: 365).

³⁵ Это стремление к отражению национальной самобытной лексики в других славянских языках подразумевает опору либо на диалектную лексику, либо на базу старославянского языка, см. (Плотникова 2000: 12).



Заключение

Что показало сопоставительное исследование трех славянских ареалов, которые объединяет наличие иноязычного / иноконфессионального / иноэтнического окружения? Выводы общего характера можно представить в виде таблицы, в которой показано распределение тех или иных исследованных признаков. Предлагаемая ниже классификация делалась с учетом хотя бы одного наличествующего признака (славяне-мусульмане Боснии и Герцеговины, которых отличает прежде всего иное вероисповедание) или двух (хорваты в Австрии, говорящие на славянских языках, но принадлежащие к католической церкви, как окружающие их австрийцы, а в прошлом — также и венгры), или всех трех (русские в Румынии, сохраняющие славянский язык в романском окружении и свою конфессиональную обособленность).

Таким образом, попытка типологического подхода к схожим ситуациям в исследуемых островных ареалах на Юго-Востоке Европы может быть условно представлена в виде таблицы с помощью знаков + / –, где «+» означает степень «общность» с соседями, а «–» — степень «изолированности» от окружения, ср., например, метод использования таблицы признаков литературных языков в книге Н. И. Толстого (Толстой 1988).

	язык	религия	культурная традиция	особенности проживания сегодня	государственный статус
	1	2	3	4	5
старообрядцы Добруджи	–	+ / –	–	+ / – / –	–
хорваты Австрии	–	+	+ / –	+ / –	–
боснийцы-мусульмане БиГ	+	–	+ / –	–	+

Пояснения к таблице. Первые два пункта дополнительных объяснений не требуют в силу ясности рассматриваемого объекта. Так, у старообрядцев Добруджи — южнорусский говор (подробнее о фонетических, грамматических, синтаксических, а также некоторых лексических особенностях языка староверов Добруджи см. Касаткин 2006; Касаткин, Касаткина, Юмсунова 2004), который жители называют «липованским языком» (отличая его от русского по его архаичности, с одной стороны, и по наличию заимствований из турецкого, румынского — с другой), строго противопоставлен румынскому языку окружения (–). В тех же терминах можно охарактеризовать язык градищанских хорватов: по сути это диалект хорватского языка, включающий как архаизмы, так и ряд заимствований из немецкого, в меньшей степени из других языков, в частности из венгерского (ср.: Neweklowsky 1978: 134–143), чем объясняется знак «–». Соответственно, суммируя состояние языка боснийцев-мусульман, кратко можно охарактеризовать ситуацию так: в недалеком прошлом сегодняшний боснийский (или «бошняцкий») язык представлял собой разновидность литературного сербскохорватского языка (+).

В конфессиональном плане для староверов Добруджи характерно религиозное обособление — старообрядчество, но в рамках православной традиции (+ / –), в результате чего ряд совпадений в содержании праздников у староверов и румын способствует взаимопроникновению некоторых элементов народного календаря при сохранении различия в датах праздников: «старый» и «новый» стиль. Принадлежность к общему религиозному исповеданию особенно сильное влияние оказывает на градищанских хорватов (+), хотя различия в народной традиции, о чем и идет речь в монографии, значительны. Соответственно, противопоставление по религиозному признаку является определяющим у боснийцев-мусульман (–), несмотря на языковую южнославянскую общность, сближающую сербов, хорватов и бошняков.

Специального объяснения знаков в таблице требует третий пункт, касающийся культурной традиции, поскольку он не является столь очевидным и требует более подробного исследования. В настоящее время для народной культурной традиции старообрядцев характерны три типа отношения к окружающим румынским обычаям, обрядам, верованиям и мифологическим представлениям. С некоторой долей условности тексты такого типа можно охарактеризовать «чужое рядом» (акцент делается на отличиях, явления соседствующей культурно-языковой традиции хорошо известны, но отмечаются как неприемлемые для староверов); «чужое» в своей культуре (как правило, информантами описываются заимствованные из соседней культурно-языковой традиции элементы); контактно-

ситуативные культурно-языковые пересечения (например, использование «чужих» ритуалов в магии, которая в целом порицается староверами). Поскольку преобладающим здесь является сознательное и последовательное сохранение тех черт народной культуры, которые жители считают «своими», в таблице поставлен знак «—». Градищанские хорваты Австрии также хорошо чувствуют различия между «своей» и «чужой» традицией (могут определить их разницу, в частности пересказать «свои» легенды о местности и былички о мифологических персонажах, передаваемые из поколения в поколение), между тем всё же постепенно и достаточно легко переходят на празднование и австрийских праздников, причем часто происходит контаминация «своего» и «чужого» (например, народные обычаи на Масленицу, Пасху, праздник жатвы и др.); «свои» легенды о местности нередко вписываются в общий европейский контекст (например, о замках с привидениями и т. п.), что обуславливает соответствующий знак в таблице: «+ / —». Пожалуй, несколько иное содержание мы вкладываем в знак «+ / —» в отношении боснийских мусульман: в данном случае речь идет о видимых различиях в народной культурной традиции в настоящем и одновременно об очень хорошей сохранности архаических черт, общих для всех южных славян.

При анализе особенностей совместного проживания (в одном селе или одном квартале городка) с представителями иноэтничного окружения наблюдается тяготение к поселению в «своей» общине у старообрядцев (+ / — / —), разумеется, при неизменно дружелюбном отношении к соседям, достаточно большом числе смешанных браков и т. п. Градищанские хорваты еще более «утоплены» в окружающую действительность, смешанные браки — повседневная реальность, и это косвенно свидетельствует о том, что процессы глобализации в данном случае особенно прогрессируют, хотя сёла, где более или менее компактно проживают градищанские хорваты, известны; они практически сохраняются и по составу остающихся (или приезжающих на летний период из Вены) жителей — градищанских хорватов (+ / —). Боснийские мусульмане в подавляющем большинстве случаев тяготеют к отдельному проживанию (—), хотя отмечается немалое число перекрестных контактов в народной традиции, см. об этом также: (Плотникова 2013а; 2014б; 2015).

Пункт «гражданство» в таблице не требует дополнительных пояснений, кроме констатации того, что староверы проживают сегодня в составе государства Румынии (—), градищанские хорваты — в составе государства Австрии (—), а боснийские мусульмане образуют свое государство вместе с хорватами-католиками и православными сербами (+).

Для славян, переселившихся в Европу и проживающих вдали от своей исходной территории, может иметь значение признак связи с первичной территорией проживания в качестве своеобразной подпитки своего литературного микроязыка и сохранения своей фольклорной традиции. В целом же можно сказать, что этот признак носит некоторый маргинальный характер: он скорее эмоционально-психологического свойства, нежели реального — важного для сохранения своей самостоятельности в плане языка и народной культуры на новой европейской территории, которую никто в настоящее время покидать не собирается. Так называемый «эмоциональный аспект» (немаловажный для психологии целого сообщества в иноэтничном и иноязычном окружении) включает организацию конкретных поездок и путешествий «в поисках своих корней» (как у старообрядцев Румынии), стремление побывать на исторической родине, прием музыкальных старообрядческих ансамблей из сел Румынии в России (что случается крайне редко) или деловые научные контакты между «Научным институтом в Градище» и хорватской Академией наук, которые укрепляют взаимные посещения, концерты, встречи, конференции и изучение языка и традиций друг друга. Градищанские хорваты находятся в более «выгодном» положении, чем старообрядцы Румынии: они территориально близки к Хорватии, в их случае реальны и научно-организационные связи с Хорватией, поддерживающиеся систематически с обеих сторон.

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать некоторые выводы, касающиеся рассматриваемых культурно-языковых славянских традиций:

1. Для этих ареалов выявляется ряд закономерностей типологического характера, связанных с формами бытования традиции в иноязычной и инокультурной среде и консервацией архаических особенностей языка и народной культуры. Во многих случаях именно черты древней традиции, принесенные на новую территорию, используются, чтобы подчеркнуть особый характер культурно-языковой традиции по отношению к окружающей «инородной» среде (русских в Румынии и хорватов в Австрии). На повседневном уровне эта «инаковость» выражается в создании многочисленных ансамблей народных песен и танцев (к участию в которых привлекается молодежь); постановок, часто — ими же, пьес на родном языке; издании сборников народных песен; поддержке «своих» авторов (из народа) и их художественных произведений и т. д. При этом сохранение в ряде случаев глубокой архаики отличает традиции островных ареалов от лингвокультурных особенностей традиции на первичной

территории проживания славян в настоящее время. О Боснии в этом плане можно говорить лишь как об «острове по вероисповеданию». Вместе с тем хотя общеславянские (архаические) черты данной традиции специально никак не подчеркиваются ее носителями, тем не менее они органично существуют в народной культуре.

2. Очевидны специфические особенности микроязыка того или иного славянского анклава в Европе. Отчетливы тенденции к созданию «своего» языка («липованского» в Румынии), которые в конечном итоге при организационно-правовых усилиях преобразуются и в создание литературного микроязыка, что можно наблюдать на примере градищанских хорватов Австрии. Неудивительно в этом общем контексте славянских островных ареалов создание стандартного (литературного) боснийского языка, хотя общественно-политические особенности в Боснии и Герцеговине и сама история литературного сербскохорватского языка в бывшей Югославии были совершенно иными, т. е. в данном случае речь не идет о переселении народов, как это происходило 500 лет назад с хорватами и 300 лет назад с русскими старообрядцами.

3. Терминологическая лексика народной духовной культуры сохраняет особенности соответствующей традиции, отражает связь с диалектами на первичной территории проживания, южнорусскими и хорватскими чакавскими (икавско-экавского типа) соответственно. Особенно интересными оказались лексические соответствия с отдельными хорватскими территориальными диалектами (междуречье Савы, Купы и Уны) и с другими южнославянскими (как правило, в рамках сербскохорватского диалектного континуума), а также лексические эксклюзивы, сохранившиеся только в пределах рассматриваемого островного ареала. В целом экстралингвистический контекст (или денотат, означаемое, содержание лексемы и т. д.) может показывать континуитет традиции или же свидетельствовать о своеобразии той или иной «реалии» в славянском анклав. При этом возможны аналогии или даже реконструкция архетипа в общеславянском контексте. Сохранение континуитета традиции, наиболее ярко продемонстрированное в монографии на примере градищанско-хорватской терминологической лексики и соответствующих денотатов, касается всех трех исследуемых традиций. Вместе с тем затруднительно определить происхождение культурного диалекта русских староверов Румынии как одной цельной традиции в прошлом из-за волнообразного заселения территории Добруджи старообрядцами. В данном случае прослеживается связь с территорией и Донского казачества, и Кубани, а также и с лингвокультурным пространством, находящимся на северо-западе от указанных южнорусских регионов (в частности, с Воронежской,

Орловской, Калужской, Курской, Брянской областями и смежными регионами белорусского и украинского Полесья).

4. Степень и специфика влияния окружающих языков и народных традиций неравномерна, но и здесь прослеживаются определенные закономерности. Во-первых, нельзя не учитывать эти процессы в диахронии: например, многие пласты рассматриваемой иноязычной лексики были заимствованы в прежние эпохи (в частности, турецкой — русскими, бошняками; венгерской и немецкой — хорватами). Важна роль неконтактной, но значимой по тем или иным причинам культурной традиции (и соответственно — языковой), например турецкой для бошняков в силу исповедания одной религии, венгерской — для градищанских хорватов по причинам общности этапов исторического развития. Во-вторых, если конфессиональная принадлежность обоих народов одинакова (католическая вера хорватов в Австрии) или близка (православная традиция и русских, и румын в Румынии), то восприятие иноязычной лексики анклавом (= островной славянской традицией) в сфере народной традиции, прежде всего — народного календаря, происходит легче. Особая ситуация характеризует «конфессиональный остров» славян-мусульман в центре Южной Славии, поскольку в настоящее время там сильнее процессы сознательного отделения от окружающих южнославянских традиций, тогда как русские в Румынии и хорваты в Австрии вовлечены в процессы адаптации к окружающим традициям (чему способствуют смешанные браки, включенность в культурно-языковую среду страны проживания, гражданство и т. д.). В данном случае имеет место углубление культурной «островизации», в отличие от преобладающего развития конвергентных процессов, характеризующих жизнь славянских островных ареалов в Румынии и Австрии.

5. Что касается отдельных сфер народной культуры и обслуживающей их терминологии, то здесь прослеживаются определенные закономерности. Так, в области семейной обрядности наиболее тесно связанными с конфессиональными особенностями традиции оказываются похоронно-поминальные обычаи и терминологическая лексика, отражающая черты традиции, обусловленные спецификой православной старообрядческой, хорватской католической и мусульманской веры соответственно (ср. подавляющее число турцизмов в последнем случае). Славизмы преобладают в терминологической лексике родинной обрядности, компоненты которой подверглись консервации во всех изучаемых традициях, при этом в народных поверьях в данном случае просматриваются многочисленные общеславянские архаические черты. Наиболее «подвижной» и «гибкой» можно считать свадебную обрядность и обслуживающую ее терми-

нологическую лексику. Несмотря на каноническую конфессиональную составляющую, здесь инновации наблюдаются во всех трех традициях: это и конвергенция с внешними структурными элементами свадебной обрядности соседствующего этноса, и определенная модернизация ритуалов под влиянием процессов урбанизации и глобализации. Особо следует отметить тяготение к празднованию «своей» свадьбы, при этом представление о самобытности свадьбы различается в зависимости от конкретной ситуации: сохранение «старой русской» и «старой хорватской» свадьбы на территориях Румынии и Австрии соответственно, мусульманской — в Боснии. Во всех исследуемых традициях преобладает славянская терминологическая лексика свадебной обрядности, причем в первых двух она используется и как маркер национальной самобытности.



Приложение

ТЕКСТЫ К ГЛАВЕ I

Родинная обрядность

1. Бабушка Лисавета, <...> она да у мамики у моей ўтарэй да ба́била <...> Мамка помёрла — сем годоў, восем, Мякешку кады принесла. Она: «Дочечка, <...> бяги бабушки Лисаветы скажи». Она той, бабила. Да. Вот тябе той. Побегла я. «Ба́буш, ба́буш». Она: «Што ты, доча?» Оне на мяне говорили «кучаря́ва». Да была уже лохматая. А она: «Што ты, кучарявочка, прибегла?» — «Иди, ба́буш, маміки шось пузико болить. Мамика мне сказала, шоб я тябе за ручку вяла́». А мы так на второй улицы. Гляду́, привяла́ я. Она нам бабушка да рассказывала за батюшку, что батюшка Мануил помёр у ей. Она гово́рить, я прямо видала. Тольки молоденца, стало быть, как молоденцу, а мне трудно було, тады жэ ў хатах рожали. Я, говорит, на окошко глянула, он облачённый. Как он, кады дя́каном кла́дут яво. Той сын. А я, гово́рить, на муках ляжу, Богу про́сю, хотя б мне Бог чи скорейча помог бы. А, говорит, тако повернулася, а он, говорит, стоить, облачён, ўсё (Каркалу, 2007, МДИ).

2. А были и спре¹, какие ужэ знали, вот так во, и называеца: ба́били² ходили. Бабушка бравая³, ну, она уже придёт, яё оставляли у сябе у доме, тую бабушку, на неделю. Родиха тая, она ляжить форая. А бабушка, она ей баньки топить. Раньше это так було. Топить баньку, мою, порастяре́ть яё. Дятёночка глядить. И свивае́ть, развивае́ть, стирае́ть. Глядить весь дом. А родиха ляжить на кровати. И после 8 дён, кады ей выйде́ть, тады бабушка отходить. Ежели какие были богатенькие да хотели, чтоб ихняя жана была здоровая, они ещё оставляли: «Ещё, бабушка, побудь». А какие бедные были,

¹ Ср. рус. диал. *спредвеко́в* 'издавна' с пометами: казаки-некрасовцы, Дон., *спредве́ку* 'издавна' с пометами: Зап. Брян. Дон., Новосиб. (СРНГ 40: 262).

² Здесь и далее в текстах курсивом выделяется терминологическая лексика традиционной народной духовной культуры.

³ Употребляется у липован в двух значениях: 'красивый' и 'хороший, добротный'; оба значения приводятся в СРНГ: **бра́вый** 1. 'красивый, видный' с пометами: Перм., Сибир., Курск., Дон.; 2. 'хороший по своим качествам, свойствам, добротный' с пометами: Иркут., Пенз., Якут., Перм., Байкал., Прибайк., Сиб. (СРНГ 3: 146).

теи бабушку провожали. Ну, дадут ей там бедный — кусочек на рубашечку, какого-нибудь матирыльчика две-три метрыки, хлебушек, мыла ей кусочек. И прощаются, и бабушка отходить от них (*Гиндэреить, 2007, МИЛ*).

3. ...Если больной, то не крестить так скоро, нет. Погружают, у нас говорили. Имё дают, и усё приходит батюшка домой. [А что за имя?] Дают отца имя чи матери имя, и батюшка дома чи брызгаить, чи обливаает его там водой, а не крестить, не опускают так. [А почему отца или матери имя?] Раз ещё не дали настоящее имя, только када покрестить, тада дают. Это только погрузили. Если помрёт, чтоб могли его хоронить. [А если умрет «непогруженным»?] Хоронют. А если непогруженный, закопают, а без батюшки. А закопают на кладбище (*Журиловка, 2006, СТМ*).

4. Хлеба, соли, кирбиток⁴, оресу⁵, сахару, что есть. Вот так ходили на родину, вот так платок завяжешь и идёшь на родину. А таперь идут с дьяньгами (*Каркалиу, 2007, НТБ*).

5. Называется: «размывать бабушке руки». Бабушка подаёт ей на руки, она подаёт бабушки на руки водички, и моют ручки, и утирают рушничком. И опосля бабушке кланяется, благодарить: «Спасибо, что не бросила мене, что помиловала мене». И тада бабушка отходить (*Гиндэреить, 2007, МИЛ*).

6. Размывали руки, размывались. Бабка ис родихи размывалась. [А как это?] Ды так: возьмём умоемся обои, и она. Она мене подаёт, а я ей воды тада подам, умоется. И называлось, шо размыва руки уже. Помолимся начал⁶ (*Свистовка, 2008, АПЖ*).

Родиха давала бабке мыльце, чтоб она, родиха, лила на руки, тада бабка берётся, ей ллёт на руки. Поняли? И рушничком вытираются. Так размывають руки, чтоб чистые были (*Периправа — Сулина, 2008, ЕЕС*).

7. Родиха не должна была выходить на улицу и во двор. Не имела права брать воду из колодца, потому что говорят, что она нечистая. <...> Появляются какие там в колодце квакушки, лягушки, червячки такие какие-то. И поэтому не дают (*Русская Слава, 2006, ЕЕФ*).

⁴ От рум. *chibrit* 'спичка'.

⁵ Рум. *oréz* 'рис'.

⁶ Имеется в виду, что перед ритуалом размывания рук с повитухой проговариваются молитвы, называемые *начал*, т. е. начинающие любое важное дело, ср. то же у семейских старообрядцев: *начал* 'молитва у старообрядцев, предшествующая всякому делу' (СГСЗ: 294).

8. [Женщины первый раз приходили к роженице] после крещения и после восьми дён. После молитвы восьмидневной. Потому что када родится ребёнок, священник приходит домой и даёт восьмидённую молитву. А уже [братья] сороковую молитву родиха идёть с ребёнком в церковь (*Русская Слава, 2006, ЕЕФ*).

9. Как наш христьянский закон говорит, что сорок дней гробница открытая. Женщина, которая родиха, яё этот глаз, как глазять, очень скоро приляплется, и она момент может умереть (*Каркалиу, 2007, КМП*).

10. Дятёнка крёстють, и она, родиха, бабку проводить. На восемь дней бабку проводить, и дятёнка крестють. Тада и бабка идёть домой, а дятёнок остаётся ис матерью (*Каркалиу, 2007, НТБ*).

11. На восьмой день провожаем. Пякём калач, хлебушек хороший, и денег, и сахарку, соли. Это уже кладём у пунгочку⁷. Такой наш был обичей⁸. И накладает, провожаем и благодарим ей (*Сарикей, 2008, ФАФ*).

12. Она, родиха, провожала, давала, дасть на платтю, и дасть мыльца, и калачик там чи пишкóтик⁹ из чего-нёбудь. <...> И платила. <...> Не знаю, кольке денег давала, заплатили за восемь дён, да и пошёл. И рада, что благополучно ўсё (*Мила 23 — Сулина, 2008, АГБ*).

13. И бабушку када провожаешь, усё кладёшь, что Бог дал. Хлебушек ей, соль кладёшь на хлебушек, наверх, и тада помолются на начал, покладёть начал и размувають руки, родиха и она моють ручки, и тада кланяется ей у ноги, и благодаря ей. Это я, как було, у мене када було, принимала женщина (*Свистовка, 2008, МОД*).

14. Не знаю, раньше рожалися, была у нас девочка. Она подружка моя была, но она была румыночка. Она родилась в шапочке. Тую шапочку бабушка поклала, склала её, и она держала у полотне вот takiej, и носила её вот тут [на груди]. Она говорит: «Это счастье». На экзамен, она была студёнта¹⁰, для счастья. [Но это у румын?] А она родилась у нас у Славе! У нас, у Славе жила. [А бабушка?] И бабушка была наша, липованка. Мать её наредила здесь, и была бабушка — наша липованка. И народилась в шапочке. Може, и другие, знаю, что говóрють еще за одного мужчину: «О-о, етый сча-

⁷ От рум. *pungă* 'пакет, кулек, мешочек'.

⁸ Рум. *obicei* 'обычай'. У старообрядцев Румынии возможно двоякое произношение — без редукции, как в румынском, и с отражением свойственного говору аканья.

⁹ От рум. *biscuit* 'бисквит, печенье'.

¹⁰ Рум. *studentă* 'студентка'.

стливый, он народился у шапочке». Человек, который нарожается в шапочке, он счастливый человек. Так говорили (*Черкесская Слава, 2006, ИФМ*).

15. Счастливый буваеь дятёнок. Да, вумный, счастливый. Разумение дано. [Рубашечку хранили?] Ежели успеешь. А ежели такая бабка, шо табе бабить, украдеть, да счастья не буваеь. Тады то́му младенцу трудно усю свою жизнь. Форый буваеь и ни счастья не имеет, как забираеь. [Тогда у бабки бывает счастье, раз она себе это оставляет?] Даёть своим каким. Кады рожается, да надевают, момент¹¹ яго, у тую шапочку. Надевают, чтоб яму счастья половина хоть було. Вот как (*Каркалуу, 2007, МДГ*).

16. Она дуже хорошая, дуже пользительная тая рубашечка. И ты же возьмёшь тую рубашечку и пойдёшь с нею на суд, и она, тая рубашечка, тябе помогает. Какая бабка хорошая, и она показывала тую рубашечку. Ежели была плохая, то она скрывала, забирала сябе, для своей пользы. Это я помню, что усё так рассказывали (*Гиндэреить, 2007, МИЛ*).

17. Да мёсто тое, да были как старинные у нас печки такие, и были такие уфаты, казаны, да мы тягли, кочергí, загребали жар. И только там ямку укапывали, да там закапывали место тое. Только там. А то находили ды портили, и рябёнка, и тую, мамку, родíху тую, портили. Тады стярглí тое место так: только у хати закапывали. У мамки нашей все мяста у хати были зака́панные. Мамка фсё говорила, одна кочерга там и уфат, как кады ето сто́рожа ихния была (*Каркалуу, 2007, МА3*).

18. Да, есть зимой, што кады дома сидять усе, тады празднують ба́бьи ка́шки. И сбирались, кажная женщина ис какой она бабушки родила, она и к тэй бабушке, но не шла с порожними руками. И что, она клала, таперь — разные сумки, а тады у платочек. Наши мамки говорили: узьяк. Чатыри конца связали, покладуть туды — что там? Покладуть, не знаю, сахару. Как раньше кусковой был, таперь у нас кускового сахару нема. Сколь оне там. И складывают, и завязали, и идуть. И сбираются по двое, по трое оне раньше. И идуть, и бабьи кашки. И бабушка их часту́ит тамо, токо женщины. [А кто варит эту кашу?] Она, она. Ей надо готовится, принимать своих родих, что же мои дети, мои ўнуки. Это помню, мамийка [делала], это делается ещё у нас у сяле (*Гиндэреить, 2007, МИС*).

19. На Новый год ходили женщины теи к своим бабушкам, что она принимала ребёнка, ну, вот оне нясли, калач пякли, чего там, то ещё это було давно, я ещё даже не ходила. Это много лет назад, как наши матери говорили, ба́бьи ка́шки называли. Это йшли на бабьи кашки. Вот оне возьмут

¹¹ Ср. рум. *la moment* ‘немедленно’.

там, какого, калач она должна спечь, ещё там что-то, и там оне гуляли, только женщины. Это було на Новый год. [А потом бабку эту возили по селу?] Возили, катали, чё оне делали, я не знаю (*Сарикёй, 2006, УММ*).

20. И тогда её сажали на санки или просто у корыто, просто в корыто, потому что она у корыте же сначала ребёнка купала. И катали её по селё, песни пели там, гуляли всю <ночь...> Так и говорили: пойдём на бабьи кашки, посóдим бабку у корыто и повезём её кататься. Корыта раньше были деревянные. [И подарки приносили?] Приносили. Подарки приносили, что приносили — каждая по-своему. [Это прямо на Новый год?] 14 января, на Василия Великого. И всю ночь они гуляли с ней, то есть у неё дома, у бабки дома. Это большая честь была для бабки. Все женщины пришли <...> (*Русская Слава, 2006, ЕЕФ*).

21. [А потом все эти роженицы собирались у бабки в какой-нибудь день в году?] Када она делает меніны, бабка? Она же делает этим своим, которых она ба́бить, называли — кашку, на кашки. «Идёшь на кашки?» Я один раз токи была. Хозяин рубалил, рыбы не бу́ло, лову не бу́ло <...> Сижу да говорю: «Федя, у бабушки же будут кашки, хочеть делать, пойдуть же люди, бабы...» [А «кашки» на какой-то праздник?] Не. Када значится её день. Меніны. Говóрить она усем: «Приходите». [А не на Масленицу, на Новый год?] Не-не. Тада, када её называется день, человека. [Когда ее день, ее катают на колясках, на саях?] Нет (*Свистовка, 2008, МОД*).

Свадьба

22. А еще же раньше была же *гáлушка*. У вас не была галушка на Камне? Называется «галушка». Идёт молодая. Одна, другая деўка. Вядуть яё. Один, другой, третий ряд с деўками. И молодая же покрыта, платок на её кистистый; нízенько, нízенько и нагнута идёть, ручки складеные. Дадуть ей цветочек один у руках. Тётки у форточки¹². Она подходит и кланяется: «Простите, благословите». Шоб Боженька помог у жизни. И ўже целый день проводить до молодова. И када приходит молодой, под свою молодую подходить. Молодая кланяется молодому. Цалуются. И молодой бярёть молодую и вядёть к сябе у двор. И ўсе же теи деўки идуть за ей у двор. И он их там угощает. Это *гáлушка* называется. Это до дявишника, галушка до дявишника бывает. У пятницу (*Гиндэреить, 2007, МИЛ*).

23. Ну, на свадьбе же — *пэразва́*. Кады с вянца же привядуть, покушуют, посидять, отдыхнуть трошки, и люди же сбираются парами, парами,

¹² *Форточка* ‘калитка’.

идуть же домой, туда, к молодому у дом. И кады людей сберутся сколько пар там, пять, шесть, 10 пар, и тады же гармонист гармонь какую там, играл, как раньше було, не как сейчас. И тады бяруть молодых. Молодые идут упярёд, ручка за ручку, сватья коло йих, узади же люди идут, играют же *перазвѣ*. И идут и к молодѣй тада. [Несут что-нибудь?] Нясуть чайник вина. И там у платочику пишкотику¹³ трошки. И идут и к батьки-матки. Называется «с поклоном», называется, приходяють. И онѣ станóвють стол у фóрточ-ки [калитки]. И уходяють батька с матки, и оне наливають йим по стакану вина. И оне йих проздравляют. И послѣ заводють у дому к сябе. И послѣ тей батька с матки, молодѣй, дають обед тем людям, им молодым, и тем людям (Гиндэрешть, 2007, МИЛ).

24. Второй день свадьбы — садились сватья, садились на повозку, на телегу садились и ездили по ўсех, кто были на свадьбы, и угощали вином. Усех угощали вином. Родственникоў невесты, и молодого, и молодѣй, всех угощали и приглашали: «Милости просим на хлеб на соль». [И они снова приходили?] И оне снова приходили и опять гуляли, а гуляли у деўки сейчас дома. Эта называлась, называлась это — *перезва*. Перезва. Так, гуляли у деўки. И у сына у нашего тоже перезва была, я не хотела, да говорила свахе: «Дай мы один день сделаем, один вечер». — «Не, не, сваха сделаеть». — «Ну, делайте два» (*Черкесская Слава, 2006, ИФМ*).

25. Третий день — похмелье. Эта уже похмеляются там, хто-то, родина такая, соберутся и тада надеваются, на третий день. Наденут штаны, наденет деука. Наденет постолы, знаете что? Постыла наденеть. Хвату наденеть хлопце. И идут — молодѣй, молодая, идут оне, играют. И по селе идут (*Журиловка, 2006, ИСЛ*).

26. А то надеваются, делаютя курица, магар¹⁴, вот такво: вот я буду за-дом стоять и ты задом, там сзади фост [хвост], а тут наведут тѣи, один сверьху садится. И мы обое идѣм нагнувшись, называется *магáр* (*Журиловка, 2006, ИСЛ, ЕТС*).

27. Делали: и козу делали, и какую-нёбудь цыганку делали, и чугун ей вешали, клали на горбѣ, идут и наряжаются, а то попонашли иде у ями, попонашли тея рóги, чѣрный чулок наденуть на лицо, суда, фост наденуть, завязуть яво за тую, суды вота, фост той у зад же поклáдуть. Иде оне уфат такой нашли, как раньше? Матки наши у печках кады пякли, чи той, варили, харчи делали. Ис уфатом с тем идѣть той самый, хто нарядны, сапоги какеи-

¹³ Рум. 'бисквит; печенье'.

¹⁴ *Магар* 'осел'.

нёбудь — один такой, один такой наденуть. [И этот с ухватом кого изобразал?] Это, как называется, *дявол* какойся. Понарядили их. Понарядили, и он идёть ис уфатом, а дети глянуть да бояться, и оне тада пужають тех дятей, бегають за йими. Как это же у свадьбу же оне бегать глядеть, а это же понадетые. И тую, понарядются, понаденутся, и тада гуляють, на красоту гуляють! Еще лучше, как за свадьбу гуляють. Вот как (*Сарикей, 2008, ЕАС*).

28. [Рядились ли на свадьбе?] И чичас наряжаются. [А раньше?] Нарядились. [В какой день свадьбы, во вторник?] Не-е, это уже свадьба проходить. Это не во ўторник. Это уже у среду, када похмеляются, это тада уже бывало. [Что бывало?] У фату наряжается дядька какой-нибудь, тётка — у штаны наряжалася, мушчинскую одёжу же. Тётка же была «молодой», дядька была «молодая». Шутили. [Это обязательно было?] Ну, так. До сих пор, усё так, и таперь. [Ходили?] Ходили по сялё. Например, от молодого идуть к молодэй, чи от молодэй идуть к молодому, теи рёда молодэй идуть к молодому. И теи наряжались вот так во (*Гиндэреить, 2007, МИЛ*).

29. Фотографии делать хорошие. И усе глядять, как он будет фотографии делать. А он тамытка, там его укроють полотном хорошо, а вон снимать. А Настасья сажей замарается и хочет сняться сама. Вот так во морду намаляет, обляпает сажей. «Я буду снимать её». <...> «Садитися». А он их усех поўливаить у саже, а оне не знают, шо оне у саже. Сюда морду, туда морду, крутить йих там. «Лицо» у нас не говорили никада. И вот сажаить, сажаить йих там. И потом там полотно был. А вон задом, штаны скинетъ: «Опа». И снял йих, смеху было. Снял йих голой жопой, как мы говóрим. Снял — штаны скинул. Вот это шутки были такие (*Каркалу, 2007, ККЛ*).

30. А када подняли тех людей и сватей, сватя — это ис калачами, уже нужно вестъ этих людей по центральных улицах, шоб усе народ видали, как *перазвá* идёть: нарядная, как молодая. Сзаду молодэй идуть *калачи́*, как мы говóрим, пять калачей. Сват, сваха идуть, вядуть, ис подружками, хлопец и деўка нясутъ свечи... (*Каркалу, 2007, ККЛ*).

31. Розы делаютъ. Вокруг — листушки, а в середине — как роза, как роза цвятёть. И она када подрумнянися, где румяна, где жёлта, где ещё румянее. Вай, как у сказках, калачи получаютъ. И глядять люди, глядять, када нясутъ: «Красивые калачи! Будуть жить хорошо». Как чуть у кого сгарётый, пропащая жизнь, плохо мають жить (*Каркалу, 2007, ОСП, НТБ*).

32. Калач, када с вянца привядуть, маладова батька матка стревають с калачом, то говораьт *святóй калáч*. Этый калач. И тада той увечери, на другой день, сват и свахи разрезають крест-накрест, режутъ кусками, на мелъкие

куски... Во вторник. Поздно ночью. На большой разнос клáдуть и тада каждому по кусочку дают. Перед расходом народа! Шоб каждому по кусочку калача святого, да. Сват выходит с ножом и благословляется: «Благословите калач резать!» Спрашивается у людей. И тада говорять: «Бог благословить». И тада оне режут тот калач, шоб пока ещё люди не разошлись. А то начинают люди: бо больные, бо старенькие, не хочу сидеть (*Каркалиу, 2007, НТБ, ККЛ*).

33. *Каравай* пекётся. Приходють деўки у четверьг. Дечь¹⁵, у субботу увечери — девишник, а у четверьг пекётся каравай. Усё, приходють деўки и женщины, молодые, которые знают коло его. Хлебушек, шоб он трошки сладеньки был. Делают каравай и украшают шишечками разными. <...> шишечками накладаешь, и кладёшь у печку. Када вытягла из печки, тада тые рогатички кладём. Мажем яичком и кладём у печку, чтобы трошки обрумянено. Красиво! <...> Много, много рогатичек кладём. Каравай большой уходить, бальшой, усокий, красивый (*Периправа — Сулина, 2008, ЕЕС*).

34. [На какой день свадьбы в Периправе рядились?] А на другой день на перезву, *идуть* када *ис поклоном*, наденуть там две-три женщины, чи мужчина. И тые там играют, гармония, кричат там: «Иху-ху, на дворе там кобыла...» <...> Первый день свадьбы делается стол у молодого <...> а другой день свадьбы — у молодэй. И тада, как говорють: *идуть ис поклóном*. Все, свадьба, люди, приглашённые на свадьбы, matka, батька, молодой, молодая *ис поклоном* *идуть* до молодэй. И тада так остаются, и ўсю ночь гуляють у молодэй. Ну, таперича советують сватовья: «Мэй¹⁶, ешэ вино осталось? Что, сделаем заўтре третий день, на курей?» Да, потому что *идуть* наряжаются мужчины, женщины, на повозку садятся, как *вэнатóры*¹⁷, бегать, убивать же курей, знаешь? Переменяють шубу наизнанку так, а мужчина надевает капот какой-нибудь, да делает перевесло́ из сена, завяжет пояс, наденет чулок на тую, на голову́, чи на лицо. Понамажутся, шоб их не угадали, хто они были. [И как всё было третий день?] На третий день. Поговорють сыновья? чи есть вино, и тада нунцають¹⁸: «Вот хто хочеть, милости просим, заўтре на курей, бует поедеть экипа¹⁹, бует собирать курей, тада приходитя, будем тада кушать». Ну, ходють: «Да, придём». Таперь... собиралися мама, там еще повозку, ко́неў, барабан, гармония, и их четверо, и едут до каждого, хто на свадьбе гуляет, *идуть* у двор и ловють курицу, чи

¹⁵ Рум. *deci* 'итак; значит; следовательно'.

¹⁶ Зд.: междометие.

¹⁷ Рум. *vînător* 'охотник'.

¹⁸ От рум. *a nunți* 'приглашать на свадьбу'.

¹⁹ Рум. *echipă* 'отряд; команда'.

(в)утку там, чи гуску — что поймають! У мешок, и насбирають и везуть до молодого. Молодая ўже у молодого сидить и помогает. Кухарка помогает и молодая ис молодым. Резать <...> облупляють их и варють. А тые, хто сбирають курей, говорють: «Эта курица у такого-то или вот у того-то, скажем у тебе, а эта гуска — у тебе, а у того — утку», шоб знали, кому давать! И оны тада давали целые, знаешь? Утягивають это, печёночки, а то целую тую, кладуть на тарелки и несуть каждому (*Периправа — Сулина, ЕЕС*).

Народный календарь

35. Интересно то, что у нас особо праздники не выделялись — в светской жизни. Они выделялись в церковной. У нас главная роль была постоў. Посты у нас — Петровский пост, Вяликий пост, два-три поста, которые прерывали обычную жизнь молодёжи по улицам, по перекрёстках. А когда пост проходил, после, ну, с первого дня Пасхи, скажем, после Вяликого поста, начиналось гулянье, в воскресенье, особенно в воскресенье, потому что в обычные дни все наши работали. Работали да седьмого пота, када там соберутся в такой день, споют песенку-две. А уж в воскресенье — тада уже гулянье, тада уже по улицам. А таких праздничкоў особых, кроме, скажем, зимних и Масленицы, не выделяли. Просто всё каждое воскресенье или какой праздничек был, обыкновенное гулянье, а не посвящённое какому-нэбудь празднику (*Сарикей 2006, СИФ*).

36. А пулю́, пулю́,
Сам Господь ходил,
Дева Мария Бога просила:
Зароди, Боже, жита и пшано,
и у доме добро, и у поле зерно,
Сеем-веем, посеваем [с этих слов дети начинают сыпать вокруг зерно],
С Новым годом проздравляем,
И с Василием Великим.
На много лет, тётеньки, дяденьки,
На много лет пожить.
Расчиняйте сундучки,
Упуцайте петушки,
Вам на орешки,
Нам на питёшки²⁰.
На много лет! (*Журиловка, 2006, СТМ*).

²⁰ По объяснению информантов: *потёшки*, т. е. «нам на потеху».

36а. Под Новый год у нас у селе у Периправе иначе делалася Маланка. Идуть первый раз маленькие дети, до каждево фортки [калитки]: «Тёти, можно Маланку водить?» Ну, та обзывается: «Да, водить, маленькие. Ай, идитя, захадитя у двор и водитя». Ну, заходятю у двор, и берутся, поюють:

[Поет:] «Маланка ходила,
Васильку просила:
Василька, наш батька,
Пуцай нас до хаты,
Бо мы же дожали,
Золотой крест держали,
Кадильницу мали,
Кадітися, люди,
Бо у нас Христос будет,
Столы застилайтя,
Дворы заметайтя,
А нам калáč дайтя».

[Кричит:] «Распирайте сундучки,
Нам давайте пяточки,
Гэ-э-эй!»

И тада уходить хозяйка и даёть. *Орёшки* раньше больше пеклися. Другие стака́нами делали, а другие на машинку делали. Вот таки теи пойдуть: «Вот бежите, тётка тая, знаешь, как браво попринимаеть: дала и орешкоу́ нам, дала и по двацать пять бань²¹». Тада идуть другие. Походятю, када уже там с вечера [видимо, ошибка: с утра] дети ходють, тада уже у вечери идуть хлопцы, гармо́ня, барабан, и самы́е хлопцы. И хлопцам даёшь там уже бутылочку вина, кусок сала, колбаса. [В Новый год?] Под Новый год. Ну, вот идуть они ис гармонии: «Тёти, пúстити Маланку водить?» — «Водитья». И оны: «Маланка...» И гармония играеть, и барабан гудить, проиграеть, ну, тада она тым даёть уже больше: десятку, двадцатку. Деньги даёть, вина им. Это хлопцы. А мы, деўки, бегаем под во́кны, подслушиваем, что де, у кого детей много. Если услышишь, шо: «Сядь!» кричить матка, то та она уже: «Не выйду замуж». А если скажеть, дитёнок там просить: «Да ступай, возьми ты, не пеки мою душú», — «это вот замуж вот выйду». Сказала: «Бежи, ступай». А если сказала: «Сядь», то... [замуж не выйдешь] <...> Увечери — Маланка, а утром — Василий Великий. Опять идуть, уже хлопцы не ходють, ни деуки не ходють. Такие, дети, ходють: «Тёти, можно посеваť?» — «Ну, заходитя». Заходятю, и берутся, не говорюють ни «Полю́, полю́», ничё там: «Сею, вею» и тым зерном чи папушо́й²² кидають:

²¹ Рум. *ban, bani* ‘сотая часть лея’ (румынские монеты).

²² *Папуша* ‘кукуруза’.

«Сею, вею, посеваю,
 С Новым годом проздравляю,
 Дяденьки, тётеньки,
 На много лет пошлѣте счастливым быть,
 С Новым годом, с новым счастьем, с Василием Великим».

И тада опять даѣтъ им там орешки, хто маеть, и яблочки приготавливать там, пельсинки, бывало, шо другие богатые были. И дасть, пойдѣть (*Периправа — Сулина, ЕЕС*).

37. У нас на Маслену другой обычай. Он был spokón vékoŭ один обычай был, но переродилось. Например, Маслена у нас была в нашем детстве и в молодости была, если была зимняя Маслена, ранняя, и не хотѣ была в тот год зима побольше, то на санях садились семьями. Женщины, мужчины вина брали на кони, на санях, на конях, сани с конѣми. И запрягали одного, два, три коня. И ездили по сялѣ, играли песни, были такие песни, *масленые пѣсни*, да. Патом деўки собирались в круги. Сяло это такое большое, столько было кругоŭ, и девок было много, дятѣй было много, на каждом кругу было, скажем, 20, 30, 40 девок, там не знаю, никто их ни считал, но круг большой. И деўки теи делали, хоровод водили. Водили: «Таперича уже будем на Маслену», но уже как почѣточку искусственно, чуть искусственно, потому что не деўки водють карагод, так пели песни, а уже водють женщины, потому что деўки <...> новые модели, новые стили с деўками. Токо играютъ: «Деўки водють карагод, возле каменных ворот». Каменные ворóты, така была песня каркаливская (*ККЛ*). [А есть и ворота?] Были ворота раньше, на степ не имел право выходить каждый. И были карауленные ворота, за то говорѣт. Имел право выходить только утром до вечера. Если завечарялось, больше ни туда, ни назад, потому чтоб кража не была, ворота в степ были, запрещено было быть. И тогда говорѣют: «Возле каменных ворот деўки водѣт карагод». Песни были. И на Маслену деўки вышивали косыночки, это платóчки, и носили их, как хлаки [флаги] (*ККЛ*). На камышинке (*ОСП*). Вот флаг, вот как хлаки. Надевала деўка какая, имела два-три ухажѣра, например, ну, приятеля или друга, как говорѣют, она вышивала две-три-четыре косыночки. Она готовила их подарить кому-то, а приходил какой там, эх, не будем говорить негодай, он не был негодай, но поумнее, или, как говорѣют, побыстрее такой, и крал теи косынки у йих, украдал. И ей тада не було что дарить, кому она хотела. А если сберягла их, не могли украсть кто-то другой, который не яѣ был, никакой не был ухажор или приятель, то она их дарила кому хотела, какая покрасивее — любимому, другая менее любимому, и вот так она дарила по очереди. Тада она вешала две-три-четыре косынки, сколько хотела она. Это було на Маслену (*ККЛ*). [А «фортки» снимали на Масленицу?] Фортки снимали у кого деўка, да чтоб посмеяться, пошутить это. Сни-

муть и куда-то занясут на две-три хаты, сховають куда-то, или в бурьян там. На Маслену было vybrato, потому что зимой, летом кто бы делал? Все рыбалили летом в старинные годы. Вот косыночки вышива́тые, глядите (ККЛ) (Каркалиу, 2007, ККЛ, ОСП).

38. На Благовёщенне! Меняется солнца. Утром, ещё мама нам делала стёклушки и накуревала свечки, закуривала его и нас уводила, мы у Пери-праве же усё, как у Сўлине видно, как солнце усходить. Браво. И оно усходить большое! Починаеть меняться — разными цветами, разным цветом, мама давала — чего, чтоб говорить, глаза не портить. И буишь лучше видать! Под тым стёклушком, де накурено, знаешь? И посмотрим тада, он как и зашёл уже, он починаеть уходить, как за стеной же он уодеить, по кусочку, по кусочку, по кусочку, када уже вышел весь большой, тада поменяется, поменяется, чуть поднимется и тада уже стоить. Тада берём, идём у церкву (Периправа — Сулина, 2008, ЕЕС).

39. Солнце, оно и сейчас, на Благовещение утром менятся солнце. Да, от радости, кады Гавриил благовестил зачатие Матерь Божьей, взрадывалося всё на земле. И солнце, када вышла, и начала меняцы (Каркалиу, 2007, КМП).

40. На Паску идуть христóсуются. Все с торбочки. И ўсё даём крáсиное яичко. Поцалуить тябе: «Христос воскресе!» — «Воистину воскресе!» И даём яичко крáшеное. Каждому рябёнку даёшь яичко крашеное, если есть леў²³ там, два, конфет какие, кидаешь им, а то плитки, шоколад, ещё лучше. То(й), хто родней, рóда (Гиндэреить, 2007, МИА).

41. [Что делают, чтобы дождь пошел?] Молéбен делают. Поздно уже. Надо просить заранее. А мы просим, када высушить, вот тада и Бог на нас сердится. [А во время церковного праздника?] Это раньше, как выйдем из церкви, до этой поры мокрые ходим, усе. Но у нас были деўки. Но у нас была Анка, ўсокая, ўсех выше. Ну, её никто не мог обкупать. У Разин ходили. Из крыницы-то лили воды. Чё ей делать? [На какой именно праздник это делали?] На Иванна. На *Иванна Покупайла*. Обичай такой был. А ў Разин — и ў Разин! Щас нема, етого нема. [А где обливались, выходя из церкви, на озере или у колодца?] Повсюду, повсюду (КИО). [А если далёко от озера?] Мы-то и близко были, коло озера. Тут хочь из криницы налить, покупаться-то. Чай, по вулице идёшь, и сверьху откуда-то <...> [смеется]. Теперь дўростев нямá тех. В детстве вообще все мокрые были (АФ) (Сарикёй, 2006, КИО, АФ).

²³ Рум. *leu, lei* ‘лев’ (румынские деньги).

42. Говорится: вода смывает все грехи. Это единая вещь, единая, которая очищает тебе всё: и внутреннее, пьёшь святую водичку, да? И внутреннее тебе очищение, и верхнее очищение. [И как, прямо идут по улице и обливаются (в этот день)]? Идут, дети бегут ис канками²⁴, казанами, обливают, не взрослых, сами, промеж собой, взрослые этим не занимаются. Но всё равно, это они уже от нас научились, я думаю (*Черкесская Слава, 2006, ИФМ*).

43. [Что делали, когда долго дождя нет?] Таперь нема, а раньше було́, делали кресны ходы́, молебены такие. Ходили вокруг села, ходили аж на степ, воду светили, брызгали, просили Иллю, чтоб дал нам дождя. [Это на Илью?] Не токо на Иллю. Делали так, как бы... Илли служили, его поминали. [А в любой день ходили?] Да. [Когда дождя долго нет?] Да, нема, нема, нема дождя, усё горить, усё сохнет. И починають: на степ ухoduють, везуть там дежку воды. И светють, ис иконами, и потом идут и брызгают тэй водой вокруг. Последний канон Илле служат, воду просят. «Хочь как, но дождя нам полей», — говорить. Где же он польёт, если мы не заробили? Как же он нам польёт, если мы его не просим? (*Черкесская Слава, 2012, ФП*).

44. Раньше это вот на Петра-Павла святили, и это вот на себе делают и украй села. Наллють воду́ и берут феруги, и берут две иконы — Спасителя и Богородицу и феруги теи, и идут и поють, а мы идём за йими. И там оне читають, и почитають, и три раза крест окунають у воду́. Три раза кунал, крест кунал и чего-то там читал. Да, и тада мы набираем. И тада назад идут попы и мы, народ, идём. И хто идёт домой, а хто хочеть у церкву помолиться. [И тогда обливались?] Да, тада. [Обливались, когда со степи шли?] И со степи идут, и так, када идёшь, и принесёшь во двор, по дворе sprыснешь, и по хате, на кровать. Святые божие, святые мои смертныи. [Чтобы дождь был?] Да, тада, када идут, кольки идут. А это ўже праздник гово́рють, служим Илл́я. [А когда это делали?] На Препловление его делали на степэ. Препловление! [И тогда обливались?] Дети раньше ходили, а ччас и дети не ходють, и детей нема. [А дети на степь раньше ходили?] Ходили, када родители пошлють. Ходють, пойсики же делаешь, пойсиком подпояшешь и посылаешь его ў церкву, а теперь нема. [Когда на степь ходили, там тоже водой друг друга обливали?] Да. [Для чего?] Дождь, урожай бует (*Журиловка, 2006, ААС*).

45. [Если дождя долго не было, что делали?] Собирались усе. И это праўда, это я помню. Ўсё маленькая была, а помню. Ама, шо ж — верили со всего сердца, со всей души. Вот бярем батюшку, на лодку сажаемся. И выезжаем ис батюшки, едет лишних, тёток, дядек. И вязём батюшку туды ў

²⁴ Ср. рум. *cană* ‘кружка’.

плавню, и там молебен служим, что Боженька нам дать дождя. И траплялося [случалось] вот так, что или только отслужим, или ещё даже доканчивали только вот так той молебен, и как почнёт дождь, как с вядра лил, дождь. И сколько разоў, я как помню, сколько разоў возили, сколько разоў ездили, вот так траплялося, вот так было. Хочь када (*Гиндэреить, 2007, МИЛ*).

46. Брали орешину и об земли брали, у нас же на Троицу постеленая трава у церкву бывает, да. И тада вот у вечерни, на второй день Троицы, хто идёт и хочеть он там себе травы побольше, я знаю, ребёнка покупать чи сам купаться, голова там болит чи чё, берёт целый мешок тэй травы, и усё купается, чё он там делает. А берут — тую траву и орешину. Усё гово́рять: «От церкви — это хорошо». От церкви усё хорошо. [Как называли эту траву?] *Тро́йческая трава*. А тама разныя бывает, чё там ни бывает у тэй траве! Там уся хорошая бывает та трава (*Журиловка, 2006, СТМ*).

47. На Троицу стелють траву, а дома — орешину... Вот у нас от Троицы ещё висить кустик у хате, видите? И на забор вешали, и у хате по ўсех комнатах у менё кустики были. Кустики <...> Я их собираю, вытресу йих от пылю и сварю да помоюся. Очищает, гърить, тело (*Журиловка, 2012, ОАД*).

48. *Стрэтение* — да, опять бывает праздник. И Стретение, и Переплывлэние бывають. Вот змей пераплавляють. Стретение — стревается зима ис летом и хто побьёт, ежели зима, будит холодно, ежели лето — будеть жарко. <...> *Пераплавлэние*. У нас тут гово́рять. Вот праздник Пераплавление. «Да что Пераплавление?» — «Да змеи пераплавляються с то́гу боку, з лесу. Да, глядите не идите, не купайтиса, бо будут змеи». И траплялося, что бували змеи. 27 аўгуста приедте, у нас у сяле будете видать, как буслаки збираются. И 28 улетают. Ноччу под *Успение* (*Гиндэреить, 2007, МИС*).

49. Под Димитрия родители починают. <...> А потом буваеть после Рожаства. Опять бывает под Мásiлину. И Загвины у нас, бувають опять родители. Опять родителей. А потом после того Троица бывает, опять под Троицу родители. Три раза у год родители у нас. Их поминаем, службу делаем. И ноччу, и у вечера, и рано — обедня. Служим это для родителей (*Каркалу, 2007, МА3*).

Народная мифология

50. Нужно снимать пелёночки да заносить у хату. И потом тады утром опять, солнце кады взойдёт, тады можеш опять увешивать. [А почему ночью нельзя?] Низя, гряшно. Низя, не велено, чтоб дятёнок не был гадкы, чтоб не был крикливый и чтоб не было на йим нечисть какая гадкая <...>, болячки не были, вот ето (*Каркалу, 2007, ОСП*).

51. Однажды, говорйт, старичок, ну, так уже перед рассветом, вышел посмотреть, что там лошади, кони делают. Правда, сена уже было маловато, скот он плохо там кормил. Но лошади выглядели прекрасно. Вышел старичок посмотреть и вдруг видит, что со степи движется копна сена! Что ж такое... Копна эта сена огромная. Копна сена точно движется к сараю, где стоят лошади, конюшня там. Когда посмотрел, внизу видит красные сапожки. Это домовый или дворовой тащил копну, целую копну сена, чтоб покормить лошадей. Старичок, говорйт, перекрестился и удрал. Как можно такую огромную копну нести такому маленькому человечку! (*Сарикёй, 2006, СИФ*).

52. Это дворовой, *по двору лошадь*, говорйт, *держит*. А у одного человека було, да косы плёл яму, лошадь был так сивый, красивый и сытый. Яму штось пришлось у голову, обрёзал. А он у другим месте заплёл, он обрёзал. Ещё третью заплёл, обрёзал, устал рано — он дохлый. Удушил коня (*Сарикёй, 2009, ФАФ*).

53. Говорили, что *не по двору*. Тады старики усё так говорили: этый не по двору лошадь, бо не идёть. Это дворовой его мучаеть (*Русская Слава, АБЛ*).

54. А как раньше говорили, что вот тут у моря и были бурлаки позаконпанные. И они ходили, как упыри. Люди видали, которые рыбалили раньше. Ведь они не придадены земли были, бурлаки сами их позаконпали. Там они ни третинки, ни девятинки не служили, ни двадцать дён, ни сорок дён, никакие молитвы, не придаденные они к земли, и они ходили, упыри, говорили. <...> В полночь видали, рыбалки [рыбаки] говорили, видали они это, упыри. Сами боялись (*Журиловка, 2006, ЕТС*).

55. Оставляли у лодки. Там лодки стоят на воде, на море. Ну и там оставляешь ему кушанья. Другой раз берёт, а другой раз не трогает. [А что оставляли?] Рыба, рыбу. А что ему оставишь? Хлеба? Хлеб он, может, и не знает кушать. И поедал. Покушал... (*Сарикёй, 2006, СФК*).

56. Если лодка не привязана, он привяжет лодку, уже он был твой, ухаженный. Знал тебе и мене и помогал. А если не, то развязывает лодку, пустит, если не пойдёшь по его характеру (*Сарикёй, 2006, СФК*).

57. А так сказал: «Поймаете завтра столько рыбы, ама далян²⁵ спалите!» Кто спалит далян! А говорил: «Завтра поймаете столько вагонов рыбы». А чтоб его, тую посуду спалили. А как ты можешь его спалить, там восемьсот

²⁵ *Далян* (*дальян*) — деревянное сооружение рыбаков на воде с сетями для ловли рыбы; ср. «*тальян* 'рыболовная сеть на шестах', крымск. (Даль). Из тур. *taljan*, *daljan* — то же <...>» (Фасмер IV: 17).

килограмм пласы²⁶, верёвок. [Рыбаки поймали много рыбы, но приказ водяного не выполнили.] Рассёрдился, а что ему делать. Раза два дал ветру, перевернуло далян и колы, две недели нужно работать назад, опять. Ну, он свою²⁷ дело исполнил. Наказал (*Сарикёй, 2006, СФК*).

58. Если пойдёшь у лес, он тебе поймаеть, етый самый лесовик и буит щелокотить, аж покаместь помрёшь. И буишь смеяться, покаместь не помрёшь. И мы боялись и не ходили в лес. [Какой он был?] Как чертёнок такой. Глазы большие, головочка маленькая, руки длинные и тонкие, руки и ноги длинные и тонкие, и пальцы дуже длинные, и когти, когти дуже длинные, и он тебя щелокотил, и ты смеялась аж до смерти (*Черкесская Слава, 2006, ИФМ*).

59. Привяли хохла. Скотина была у матери моей. Да молоко был, был, да нема́. Отняли. Она привяла́. Той чаловек, знал той хохол скотину эту спасать. Да и привяла яво, да и села, а сама приготовилась, наварила вареникоу́. Уже придёт чаловек, надо кормить яво, угостить. Ды поклала яво, а он там поел какие харчи, поел. Вареникоу́ поклала, он гово́рить: «Дарочка, не буду кушать у тебе вареники». — «А за что? Мы тебя угостить хотели». Он гърить: «Не, я если хотел показать вам, что вы ядите в этих вареникоу́, вы их никада не ели бы». Она гово́рить: «А что у йих маеть, глянь-ка ты?» — «Только один кроу́, гърит, а не молоко. Показал бы я вам, да вы никада не маете есть. Ну, вот я вам привяду, кто у вас есть, куды я пойду вареники есть. Пойду у тэй». Тая сама была кáлфа²⁸. Ведьма была сама над ўсеми ведьма. «У-у, как ты их найдёшь?» Не поспел сказать, онé бяга́ть. Первой она прибёгла, Рóдиха. Да яму ў ноги, бу-бу: «Прости, отпусти, прости и отпусти». Вроде отпусти нас. А он: «Стои́ тама во, постой, другая прядётъ». Бягить, Попёнчиха, старая. И тая опять: «Прости, отпусти». — «Стань коло ей». Он гово́рить. Узаду́ идёт бабка наша Дарья, суседка. О-ой, тамытка по батюшке яво: «Отпу-усти нас, отпу-усти». — «Ну, стань и ты тамытка». Ещё чатвёртую какуюся, забыла, какая ещё чатвёртая. А он тады им гово́рить: «Ну, зачем же вы людей обижаете? Да ядите хорошее, а люди ядят гной, гадость». Онé стоять: «Отпусти нас». — «Ну, идите у своё дело, да больше не приходите суды». [Родиха — главная была у них?] Главная была над йими. Она была шэ́фа. Кáлфа. <...> Командирка была. Она йих дяржала. Она йих куды посылала, туды онé шли. Бо она старше их была. Она больше знала. [Где она их собирала?] Она собирает их на раздорожье. На раздо-

²⁶ Рум. *plasa* ‘сеть’.

²⁷ В говоре отсутствует согласование в среднем роде, характерна унификация по женскому роду.

²⁸ Из рум. *calfă* ‘подмастерье’.

рожье. Там их собярёть, и тады: ты иди у той бок, ты иди у той бок, ты иди у той бок. Там возьми, там возьми, там возьми. [Они к ней на «раздорожье» приходили или прилетали?] Оне и прилятали, летели, вот на этих уфатниках лятали, шо показывала Ольга, и на вениках лятали. И у трубу ускакывали. У трубу, да. У трубу ка-ак гунула да полетела. А тая бабка, покойница, матушка Дарья, спужалася. Шо ж она на веник села да у трубу — у-у-у — да полетела. Она как спужалася да бросила тех и дяттей, да домой ў полночь. Прибёгла, ругаеть покойница матка яё, тая Евдокея была, Авдойлиха: «Что ж ты дяттей бросила да за няньку была?» Она гърит: «Не пойду никогда. Колько у ей по дворе и цыпят, и собак, и котоў. Да ещё села на веник да полетела, не пойду никогда». Больше ни пришла нянчить. Такая була.

<...> Мой был, так упивал как. Потом пьяный ходил. Да идёть домой, а он как идёть домой, напьётся пьяный, идёть домой, песни играет. Григорий. Идёт домой и песни играеть. Зайдёть у этот проулок, как яму итить домой, заиграеть песню, она сделала стяну [стену]. Сделала стяну да прыг яму на плечи. А он говóрить: «А-а, ты прыгнула, а я сяду». [Все смеются.] Сядет да сидить. Опять, подыметься итить, она опять — стяна. Подыметься итить, она опять на плечи — прыг. А он говорит: «Ага, ну, я тебя не маю катать, ты прыгнула, а я сяду». Сядет да сидить. Да бьётся, бьётся, аж заря застанеть. А там дома дожидають, а яво нема. Заря займётся, и тады провалилась, и стяны нема, а мучить до зари. А он не боялся, не боялся. «Ты на мяне прыгнула, я тебя не маю катать, ты прыгнула, а я сяду». А суседи слышать, что он разговариваеть. Что о-он там, гърить, говóрит? (*Каркалиу, 2007, МА3*).

60. Вот это, как эта крыша стоять. <...> Закладенная эта крыша, а если не закладенная, она же, оттуда видны дырки. А вон, мátка нагнала яво, одного парня. А он — куд-куды, на горишу тую залез, схоронился. А тут суседка, вот как бы это Ольга, тут во суседка жила, на яё говорили — ведьма. Был у йих тялёнок, не тялёнок, конь, конь. Коня, говорить, возьмётъ на плéчи да тягаётъ, по дворе тягаеть. А он туды оттуды из крыши да глядит сьуды на зем. На земь, и видить. На неё говорили — ведьма. Тягла коня того на плечах. А можно коня усадить на плечо да потягать? Он же конь, а ты какой-то — человек. И он так рассказывал матки чи кому, када уже слез с горищи, шо уж она делала, на яё говорили ведьма. <...> По дворе тягаить вот туда-туда, коня то́га. Если оне знают чартей тех, а теи черти не дають ей спокую. Должна чтоб она что-нибудь работать, что-нибудь вытворяла, кому-нибудь сделала. Ей надо шо-нибудь да делать, чтой-то она научилась да буйть так сидеть, да ни к кому не пойдёть, ничто не сделать? Они ведь тягають, мучують, шоб она ходила, шо-нибудь да сделала. Да. А так, что ж ты научилась тады, задаром? Надо делать (*НТБ*). [А она училась у них?] Наверно [смеется] (*НТБ*). [Когда умирает ведьма, должна ли она передать свои

знания?]) Раньше говорили, что, када умирает, чтоб ты не подходил под яё, а то если подойдёшь, она тябе передасть их (*НТБ*). Она даёт, ведьма. Возьмёшь что-нёбудь. А если той не захочеть, не возьмёт. И онé, черти, не пристають (*ОСП*). [А если не догадается и возьмет?] Он не догадается, что она гърит: «На-ка возьми што-нёбудь». Он возьмёт, это она яму передала. И он яво мает то́го мучить человека, раз он не знает, шо с йими делать. Надо же учиться. Може, там учатся, гърит, кудысь там у лягушку пролазеить. У такую, лягушка, гърит, рот раззýвить, вот так во, как огонь. <...> Говорять, шо должна, када у лягушку тую пролезить, тада уже она научилась... (*НТБ*) (*Каркалиу, 2007, ОСП, НТБ*).

61. [Было так, говорили, что первый и последний ребенок, которые рождаются в семье, сильные?] Не боятся ведьмы. [Смеется.] Говорили, малые были и мы же, всё говорили: я гърю: я последняя, мене... ведьма не покатается на мне. А другие: я первый, на йим, он не боится ведьмы, яво ведьма не зацепит. А таперича не боятся вёдьмоў, боятся живых людей, кады ўстреваются (*МИЛ*). [А раньше говорили, что ведьма может кататься верхом?] Так говорили, шо садиться будет ўзад и суды табе уздечку кладеть, и тебе же куды она тянет, тебе больно же, туды вязёшь яё. И короў доили. Этъ ўсё было. Праўда, не было <...> (*МИЛ*). [Она ночью приходит?] Ноччу, ноччу, говорили, что приходит. Другие же захватывали, гово́рють (*МИЛ*). [Караулили?] Караулили. И она, гово́рит, делается собаки, и кошки, и иголки, и как... а Бох яё знает (*МИЛ*). [А если эту собаку или кошку подкараулить и покалечить, потом женщина наутро покалеченная?] Ну, да, да, ну, вот, ну, тая тады ведьма [смеется] (*МИЛ*).

<...> Она у кельи жила, бабка тая. И не знаю, ежели она помёрла, бабка Пистима, шо дуже мучилась, на нашей бабийке²⁹ каталася. Пришла и к мамкиной³⁰ матке ў гости, принесла бутылочку, шо там выпили. И бабушка говорит: «Я не пила много, выпила стаканчик, кады той, она на мяне». И потом сказала: «Кому скажешь, то дяржись». Она, бабушка, не могла, чтоб нам не говорить. «Глядите, вы мяне одбороняйте, что я не мо́жу, Пистимка вот так, вот так пришла да ўлезла на мяне, каталася». И так она мучилась и у кельи, у церкви потом жила. Говорили, что надо ей предавать другому кому-нибудь, издавать любимой дочке. Ей надо, чтоб она могла помереть как надо. Було́, було́ по сялу (*Гиндэрець, 2007, МИЛ, МИС*).

62. Вот у нас, у меня дядька был, папины брат, и рассказывал, что вот ухалили оны поздно, хлопцы, как отведут девок домой, бо провожают же девок, кажны хлопец. И собираются мужчины, и около церкви, там как у нас

²⁹ *Бабийка (бабика)* ‘бабушка’.

³⁰ *Мамкин(а)* ‘мамин(а)’.

церква такая. Коло церкви, коло фортки там, коло церкви, гърятъ, пришла одна и улезла ему так на плечи, и пальцы поклатала ему у рот, и говоритъ: «Вези мене туды, туды». Куды там она сказала. И он гърить, я повёз ей раз. Она гърить: «Ещё». Ещё раз повёз. Она кататься захотела, и он её возил. И тада опять на тоё место пришёл, принёс, гърит, её, и слезла, говоритъ: «Гляди, ежели кому-нёбудь скажешь, что я...» Он угадал её голос! И знал, хто она. «Ежели ты скажешь кому-нёбудь, то заўтре тебе уже на этим месте не будетъ». И он спужался, никому ничего не говорил (*Свистовка, 2008, ПДС*).

63. Мальчик был, годоў восемь яму булó чи девять. Да и поп яму не дал: ўзяў какойся хлопчак да нос разбил. Знашь, причащаться яму первую неделю, первая неделя, дал поп яму причащаться, попытал яво, чем он грешны, не ел ли, чтобы пост дёржел, Богу молился. С полдён ходил ў школу, а рано у цэркву ходил. Вот теперь я не была, была на работу, а дочь моя была, бóльшая, старшая чатыре году. А он бедненькы, надела она яво, как купать же у цэркву, сменила, чистенько надела. Только до сюда, до угла до этого доходить, оне, три кошки, вот такие, говорит, кошки, как собаки. Кады мы приехали, а он плакал да жалился. «Мама, говорит, чтоб ты знала, как оне мяне мучили!» Говорить, заваляють яво да хочуть опять яму нос разбить чи что. А он добиг до тёты Поля туды, оне тутка на лаўку как улезли тётке Анисе, на тую лаўку, на яво как прыгнуть! Одна кошка, и другая, и третья. Опять яво свалють, а он кричить: «Тёта Поля!» Яму сдаётся, шо он кричить, а яму голос чисто бедному по-по той, посякли, аж охрип. Да как уж добиг до окошка да йихниго, да поймался за вокóшко, да кричить: «Тёта Поля, дядя Сеня, одбороните, мяне убивають, коты». А он как выбег, Сямён, говорит: три кошки побёгли по шушаве³¹, перабёгли шушаву да побегли, тут вот место, он и чичас там вот. Побёгли, а он бедненький, да Сямён оделся да и отвёл яво у церкву. Да тады Сямён пошёл до попу... Ещё Лавренц был, и отец Фядот был тада. Да так он, попу тóму почал плакать да жалиться, вот так, вот так, не допускали мяне три кошки. [И что это было?] Котами дёлалися. [Они?] Оне делались котами, собаками. А мене, булó, позабили. Вот тута у Камню. [Ведьмы?] А то хто ж? Я да, доча, до хлопчика того, поп дал, поп говорит: «Не разбили мозг, ничё?» А он говорит: «Не, батюшка, ничё». — «Ну нехай, сыночек». И молитву уже в́ычитали детям, а он бился до церкви причаститься. Причастили яво. <...> А я сё тако: Марь, Марь. [Далее собеседница рассказывает о случае со своим мужем:] «Марь, — говорит, — мяне, — говорит, пихають сюды вот, где ограда, по етый улицы». Придётся не дуже пьяный, делается морт³² пьяный, чисто, говорит, позаваляют.

³¹ Шушáва — шоссе (старообр. Рум.).

³² Из рум. *mort* ‘мертвецки’.

Завалили раз яво вот тут вот. [Тоже кошки?] Говорит, нет, женщины. Три женщины, гърить, ў куцавейках, ў шальках. Ай, мяне страплялося. Да так он пришёл, этого поговорил. <...> А я у передней хате да в окошко и с улицы отсюда, а оне три женщины, Устинь, ўзялися карбыкацы на восток туды по шушаве, той да карбыкаются: тая — туды, а эта — суды, тая — туды, а эта — суды, пылю, пылю пошло, тады же не булó ни камню, ничаво. Да вот тебе кады той... Добра не булó! Так и помёр, так мы... Как выпил, так драка, а человек твярэзый — золото был. Золото! [Это они всё делают?] А то шо ж? Делают, шоб ў доме ругня была. Скандал, ругня (*Каркалиу, 2007, МДИ*).

64. Как нам рассказывали бабушки, что это ведьма. Ведьма, например, говорит, она знает чартей. Ну, управлять йими, или черти управляют ей, не знáно, кто шеф у йих, командующий, ведьма или тея, или черти, да. И вот она скидается голая, простоволосая, залазиваить в печку и вылазиваить в трубу. Её никто не видит, как она вылазиваить, а поговаривають люди, шо вот тут на угле была одна ведьма, у нас бабка одна старая, Буйбылиха. И вот там — тая ведьма, тая ведьма, говорили, шо хто-то, какие ведьмы были. Ну, оне, может быть, были хитрые или умные были. И она вылетала в трубу и из трубы куда она ходила? [С иронией.] И вот находить кого-то, пьяного, одного, и катается на нём. Вот уже говорим, откыдэва это — катается! Да никто на йим ни катается! И затаскиваить яво на степ. А вон пьяный, никуда ни помнить, и хватится, проснётся, сам на стяпé сидить. Сам не знал, куда ишёл. Никакая яво ведьма не таскала. [Говорили, как корову доила?] Сосед ис соседом поругалися. А как раз тая суседка, на неё кто-то поговорить, шо она ведьма. Кто-то говорить, да. И тада́ вот, хотя корова тая плохо поела, или што-нёбудь, или что-то у ей, молока меньше, чем у какей там коровы у другого у кавось. И говорить: «Вот ведьма пришла, суседка тая, подоила мне ноччу корову, и больше молока нема. Мне молока не даёт, бо ведьма подоила корову». А то корова — такой модель коровы был! Шо ж ведьма не доить нынешних коров, дают по 20 литроў? [Она сама приходит или посылает кого?] Сама придёт. Ноччу придёт в камáру³³ там, где закрытая корова там сидить, и там яё подóить. И хозяйка, тялёнок вырвется, обсосёт, она говорит: «Ведьма подоила». [А как она приходит, хлев-то закрыт, может, в муху превращается?] Она делалась чем хочешь. Собаки превращалась, в кошки сделалась, воропцóm, воробéим, как говорят, синички, у чаво надо, у то она делалась. Ну, всем надо пролезть туда. Крысой делается, залезет, где корова. Там делалась человеком, подоила. Молоко вынесла, по трубе ль как она там уносила яво. Куды она уносила, раз дверь закрытая? И онé пробовали, ниточки клали на тую... Нить клали на дверь. Но нить тая

³³ Ср. рум. *cămară* ‘кладовка, чулан’.

не порвана. Откеда знала ведьма тую нить покласть, шобы не порвать? Но она пролазила в щелку там, как она там пролазила... (Каркалиу, 2007, ККЛ).

65. [Может ли в полночь с человеком что-нибудь опасное случиться?] Можеть. Вот ис моим дедом, вот, у нашей хате. Кик раз было дело под Паску. Идѣть, а не пьяный был. А жаних гулял ис Надькей, ис этой Джерманихой. И об за стол ўзялися, шо есь ведьмы на свете. Она говорить, шо нема́, а он гово́рить, шо есть. Он — матка стирала тея задѣрушки, ўсѣ чисто, — а он понавешал на себе да пришѣл пужать Надьку, под Паску. Дед мой идѣть... тут вот у нас дорога. Он сидить так вот тут. Вон яго почал тормошить. Он, може, пьяный. А он закрывае, боялся, шо он дасть, гово́рить, по морде мне. Закрывался. Ну таперича, бросил он яго, бросил и пошѣл тому, деду Кузьму кричать: «Идите, ведьму поймаем». Не привѣл яго на двор, да бросил, де он сидел. А ведьма дурная будеть сидеть? А он пряпрыгнул чераз забор да сел во дворе под тую, под стенку, да и сидить. Как ўзялися они шукать тую ведьму — нема́! Пропала. Приходить он домой. Да и гово́рить: «Я шас ведьму поймал». А я в момент догадалася, я говрю́: «Какаясь чи какоись наряженный сидел!» — «Так это ты была тама!» — «Да и не была, а знаю, шо это так, неправда». Бросились шукать же, пошли по домам. А он [изображавший ведьму парень] пришѣл, да под нас, под народ. А Санька ко всенощной идуть, дедка Аким: «Да это Марко», — говорит (Сарикѣй, 2006, КИО).

66. [Как вы говорите?] Ведьмо́ўки. [А что они могли сделать?] Раньше *приро́днэ* были, теи настоящее могли делать, а это как ученики были уже природньх. Природный мужчина или женщина, тэи настоящие, ўсѣ знали, и де-то ты живѣшь, за яго гово́ришь, он знает, что ты за яго — чи плохо, чи хорошо. А это что ученики яго училися, эти на плохое тольки делают. Теи могли и людское брать, што хтось там навешаить. Эти учатся, что там наколдуют: пустят по вятру́, полетело, на чаво пало — на птицу, на скотину, той умер, иже на смерть. <...> А то на раздорожье кидали, и хто первый идѣть, хто ўступит, той страдает (Гиндэрештъ, 2007, МИА).

67. [«Природные» и ведьма — это одно и то же в вашем селе?] Ну, *приро́дные* умеють отговаривать воду́, оты зглазу. У мяня свякру́ха была, она с села Свиштоўки, и дятёнок малый, шас у мяне сын на 35 гадоў, кады был маленький, станет плакать, она возьмѣть серняки³⁴, спички, и светить ў стакан воды или ў канку³⁵, и что она говорила там. Обувай, как камни, как кремени, как-так, что я поймала там два-три слова, дар³⁶ она меня не на-

³⁴ *Sérnik* ‘спичка’ (СРНГ 37: 216), славизм в рум.: *sîrnic*, -се.

³⁵ Рум. *cană* ‘кружка’.

³⁶ Рум. *dar* ‘но’.

учила, а у ей были три дочки, две! Теи знали. Знали и онé, ўзяли. Одна и щийчас живёть ў сяле у Горбови, Устиня. Устя ещё живёть (*Гиндэреить, 2007, МИС*).

68. Вот Миша той, что Каптолина, говорить, той же, *он знал*, и дед, как на яго, Афонтин батька, и той же ж был природны, сказал: «Вы не убьёте ниhto вутку! Пакамель я вам не скажу. А када поедете, — сказал, — пólно утей наловите». И приезжал Ваня, полна лодка утей (*Сарикёй, 2008, АГФ*).

Представления о природе и окружающем пространстве

69. Грех кушать, када сатана может тебе... Может гроза тебе ударить, может сатана в рот тебе залететь, вроде када гром, гроза, молния, не должна обедать у ето время (*Сарикёй, 2006, УММ*).

70. Говорили, что Илля на повозки бягить, катить, и ето знали, что Илля грóзить громами ды бегають на повозки на пару коней, на две пары, и горкотить, за ета, так мы малые знали (*Сарикёй, 2006, УММ*).

71. Ещё мать моя была, ещё малые были. В воскресный день никада не руби дроў. И он, вот када эта самая, гроза, сказал, что я под тии щепки, что останутся, воскресные, под теи щепки сховаюсь. А он: «Опять там тебе найду да убью» (*Каркашу, 2007, НТБ*).

72. Кады гром гремить и малáня блискаеть, низя дроў рубать, тады чёрт подлázивають под шкару³⁷ от дроў. И нельзя обедать, кушать, низя, шо чёрт залезеть у рот тады, понимаешь. Тока молитву там творить. Зайдеть да сидеть у хати (*Гиндэреить, 2007, ФММ*).

73. Вот тут у мене, посмóтрите, есь садовина [фруктовое дерево], порубанная топором. Када первый гром, и слушаешь, с какого краю он гремить: чи от того боку, чи от того боку. Чи от того боку, етым, топорчиком, бьёшь, бьёшь шкару садовины, чтобы родила: «На, вот той тебе, роди!» Тада больше ягодоў (*Сарикёй, 2006, КРФ*).

74. [Когда слышишь первый гром весной, что надо делать?] У нас такая, так слышно чи люди говорюють, и наши матки говорили, и батьки наши говорили, говорюють: если где первый раз как он загремел, гром, ты слышишь и у тябе вот голова болить или у тябе что-то болить, и возьми камень

³⁷ *Шкара* — кора дерева (возможно, результат контаминации рум. *scoarță* ‘кора’ и рус. *кора*).

ды потрошки так ударь по голове и проси царя небесного. [Камень прикладывают, чтобы голова не болела?] Да, так гово́рют люди, что возьми, гово́рют, какой ты найдёшь камень, и возьми Бугородицу читай и по голове бей им. Так трошки. И возьми яво и чераз голову́ кинь, камень той. Вот как (*Сарикей, 2009, ЕАС*).

75. [Пеленки можно было оставлять вечером, ночью?] Не, нельзя. Усё нехорошо вроде було ребёнку. По вятру́ бывает усякая пасть, и падает на пялёнку, той день и рябёнок... Вон как считали. Оно и таперь усё. Ежели бросила ты на ночь одёжу, шоб до солнца ты её не сняла, так аж покыль солнце светить. Бо падь падаеть разная, можешь бол добыть себе (*Сарикей, 2009, ФАФ*).

76. [Как говорили про ветер, который крутит?] Вихор это, вихор. Эта всё опасно былó. Это вертёж, опасно всё. Там же у вятру можешь поймать себе болячку. Той, как отскакивай. Шоб не поймал тебе ветер той, вихор. [Что нужно было делать, чтобы избежать зла от вихря? Креститься?] Креститься, молитву творить. Крест, гърить, без молитвы не идёть, а молитва — без креста. Всё тада идёшь, гово́ришь: «Господи, Исусе Христе, Боже, помилуй мене от этого, бяды» (*Сарикей, 2009, ФАФ*).

77. [Как говорили, что такое вихрь?] Бог яво знает, одне гово́рют, шо ангелы ис чёртом дярутся, а правда чи неправда, Бог яво знает. «Ой, черт с ангелом дярётся» (*Каркалиу, 2007, МДГ*).

78. [А бывает, что человек умирает и ветер, вихрь поднимается?] То може такой поднимается, шо он знал приговоры. То яво теи черти радовалися, чи Бох яво знать, как что они бунтовалися, ветер. Шо он уже, как сказать, не ис чистым сердцем он умёр. Шо-то тама он знал, то знал он шо таковое (*Каркалиу, 2007, МДГ*).

79. Када мы ма́лые были, мене сястра была старше менé, караулили ба́гу³⁸, виноград. Вихор был, сидели на чардаку. Она мене гово́рит: «Дяржися, дяржися, када вихор идёть, дяржися за палку, а то подыметь да вроде отнясёть тебе куды-то, не знаю куда». Так, как мы сидели, а у этый край мы с ей сидели да глядели: тама, где гора одна, так лес, а тута, как сказать, кусок такой, може, большой, как раз гектарь, може, зямли, нема, наверно, лесу, да как он, как када обгорожены. Как детвора — сидели. Она мене гово́рит: «Ви-дишь мене, вишь на горе той место?» Как дети — брехать, что надо. «Виду». — «Да та́ма вихорь живёть». Мене гово́рит. «Тама вихор живёть? Как

³⁸ *Bága* — виноградник (старообр. Рум.).

он, вихор, живёт?» — «Как поймаешь... да туды потащить, да тама, не знаю, хто тамытка режеть, да варить, да кормить». О Господи, это када дети — усё бряхать (*Каркалиу, 2007, НТБ*).

80. Райдугá. Да, дождь пройдёт, и потом окажется райдугá, говорят, опушался рукав откыда-та, вода из Дуная набирает, да и рыбу утягивает, усё идз у какой бок, усё бывает. Что-то узял, кудысь-то перянёс [посмеивается]. [Это «рай-дуга» делает?] Да, вот глядим, ни дождя́ у нас не було, ничё. А откыда-то раз нам лягушечек малых полнэ сяло наполни́ла. Де-то достала, у плавни какие, а нам принесла [посмеивается] (*Гиндэрештъ, 2007, МИА*).

81. Райдугá. Если какой дождь большой, если вышла райдугá, то дожджа не будет больше. Воду утягивает, я знаю, с вуозира, с моря. Я так знаю. Она не только на воде бывает, у лёсе буваеть (*Русская Слава, 2006, АБЛ*).

82. [Что про радугу говорили?] Ну, говорили так: если встанешь, пойдёшь, где она опускается, она тебе подниметь на ро́г. Но где же ее найдёшь? Где она, радуга, опускается в один край и в другой? Если ты пойдёшь и станешь туда, она тебе подниметь (*Черкесская Слава, 2006, ИФМ*).

83. Гово́рють, шо кады он вроде руки на себе покла́дывает, чераз яго да дожджу нема, да, дожджу нема, шо вроде он повесился и вятра́ самые бывають. «Ой, ветер дуеть, да шо он дуеть?» — «Да ето той-то да повесился, да за ето нам вятра дують». И дожджа нема, чераз яго, шо он повесился (*Каркалиу, 2007, НТБ*).

84. Гово́рили, так я слыхала сё, что, если, например, вот у нас Дунай, и вот там на тем боку³⁹ ў лёсе, повесился человек один. Или хотя и помёр там, скажем, чераз Дунай, у шпиталé⁴⁰ там и где, и ежели перавязуть его [через] водú суда (мають везти к нам у сяло яго). И перавязуть водú, и ўсё гово́рили, как старые, что: «Таперь долго дожджа видать не будем». Шо перавяззли мяртвеца из оттыля до суда. Так я слыхала (*Гиндэрештъ, 2007, МИЛ*).

85. [А если солнце и дождь одновременно?] Дождь и солнце — эта нема Бога дома, а боженятки дома и открыли это, нашли ключи и открыли краны, и вода текёт, а Бога нема дома. Эта самовольники. Так говорили. Даже и було́, какся мы кричали. Летний дощ, када було. И дощ, и солнышко:

³⁹ Т. е. на другой стороне реки, в данном случае — Дуная.

⁴⁰ Рум. *spítál* 'госпиталь, больница'.

Дождик, дождик, перестань,
Я поеду на баштан,
Богу молиться,
Бога нема дома, поехал у поля,
Ключиком, замочиком, шэлкавым платочиком (*Черкесская Слава, 2006, ИФМ*).

86. [Если гнездо аиста разоришь, это плохо?] Да, говорюють, если разоришь, спалить хату она, бусла⁴¹. Огня принясётъ, на чем она принясётъ, должна она спалить тому человеку хату. И поэтому их ниhto не разоряеть. <...> Вот бояться: «Не надо буслу, нельзя разорять, а то она спалить хату» (*Сарикей, 2006, УММ*).

87. Кукушка, как говорюють, шо она гнездо вила себе у этый день, Благовёщенне. А Господь яё как, проклýл яё, говорить: «Шоп ты не имела никада себе гнёздышка!» И так она не имеетъ себе, кукушка, гнёздышка. И она, где найдётъ гнёздышка, тамытка снясётъ яичко свой, там выведётъ другая птичка свои, выведить яё, а ей нема никада гнязда (*Каркалу, 2007, МДГ*).

88. Кукушка кукуётъ на Благовёщенне. Она работала на этот праздник, и Господь разорил гняздо. Она не имеетъ своё гняздо, сделает — чи ветер, чи что там другое, разорит ей, и она и се(й)час нясётъ яички по чужих гняздах. А ворона, что там другое, теи сядять на своих яичках, и эта, кукушка, выведется. [Значит, она на Благовещение...] Да, на Благовещение работала, и Господь разорил, дуже большой праздник (*Гиндэрешь, 2007, МИА*).

89. Она, кукушка, начинать на Благовёщенне куковать первый раз, и как старые говорюють, должон иметь деньги у кармане, тогда будешь весь год иметь. Это говорюють, что она на Благовещенне кукуеть, она плачетъ, что она на Благовещенне, даже нельзя ей кушання варить. Она тада строила себе гнездо, и Гуосподь ей разорил, и она ета плачетъ, и усё время кукуеть. Как на Благовещенне, так начинать куковать, плакать. Плакать, что нема ей гнязда. А нема ей гнязда нигде никада, шо на Благовещенне работала. Нельзя (*Русская Слава, 2006, АБЛ*).

90. И у нас говорится из давних, давних времён, что када первый раз услышишь кукушку, что она кукует, и если нету у тебя денег в кармане, это значит, что целый год у тебя денег не будет (*Черкесская Слава, 2006, ИФМ*).

91. Глядять, если буслы прилятели да видишь пару, то выйдешь замуж, а если одного, то не выйдешь замуж или одна останешься (*Сарикей, 2008, АГФ*).

⁴¹ Бусла — ‘аист’ (старообр. Рум.).

92. Вот она заходит у землё. А какая сотворила зло, значить, укусила какую тварь, человека, то, значить, она сделала грех, тую зямля ни принимать. Она уже не идёть под зем, и она лазиить (*Каркалиу, 2007, КМП*).

Легенды, духовные стихи и их пересказы

93. И вот тяперь говόрють, один ишёл пьяный тамытка... коло Эраклеи, и вон, Георгий на белом коню, ды говόрить: «Ще как увижу тябе тут, так тебе той!» Он там усё проезжает... (*АУН*). [Охраняет эту местность?] Сохранять, так и у Нисялё говόрють: что охраняет тую место (*КРФ*). Сохранять (*АУН*) (*Журиловка — Сарикёй, 2008, АУН; Сарикёй, 2008, КРФ*).

94. Говорили за Ераклию, то как там вроде Георгий спас Анну. Это вроде там было. А никто не знает, это так предполагали. Ераклия — это Георгий пресвятой спас Анну. Царевну или кто она была там. Вроде пришла очередь, она же была царская дочка, она же давали на жертву людей. И давали девушек вроде. И када пришла же рядка этой царевны Анны, то Георгий ниоткуда взялся и спас, победил то́го чудовища, змея того. И тада вроде отменилась эта жертва, уже перестали давать. [Еракля-то где, здесь, на Долошме?] Не, не на Долошме. Енисала. Оно недалеко, а всё-таки есть километров двадцать. А не будет двадцать, километров пятнадцать. [Говорили, что змей в Енисале вылетал из воды?] Да, вуон вылазил из воды, брал жертву! Из каждого дому — одного ребёнка, ну, ребёнка, вроде деўчат давали. А када дошла рядка до царя, проявился и Георгий... [смеются]. За то они и цари... (*Журиловка, 2012, СМЛ*).

95. Говоря́ть в то же самое время, что сила колдуна была не только в том, что он мог многое сделать сам, но у него был слуга, огромный змей, огромный змей, который служил. И всегда говорили, что этот змей очень быстро может перемещаться с одного места в другое. И советовали, особенно детишкам, не ходить очень часто туда. Бродили, потому что это очень интересно для детворы, особенно через плавни переходить, это была нам такая особая задача. В возрасте 12 лет мы уже пробовали. И говорят, что этот змей огромный, когда начинал погоню за кем-либо, он сворачивался калачом и пускался вниз с огромной скоростью, ударяя того, за кем он гнался. Он валил и потом захватывал, проглатывал. Таким образом этот колдун мог держать население подальше от своей горы. И в самом деле до начала двадцатого века не очень многие старались добраться... И крепость была почти в полной сохранности. [Змей был в услужении у колдуна?] Легенда говорит, что был у колдуна слуга (*Сарикёй, 2006, СИФ*).

96. Ну, говорят, наконец появился какой-то некрасовский богатырь, так он решил убить злодея или как-нибудь выручить девушку из плена. Вот, гьрят, под самой крепостью, ну, 50 метров ниже чуточку, существовала небольшая пещера. Ёот, эта пещера, даже я видел собственными глазами, внизу следы ног, ну, не такое необутые, а сапог. Возможно, там, не знаю, охранника какого-нибудь со времён... остались следы. Легенда говорит, что совсем не так, что наш богатырь забралси туда и нашел подходящее место для того, чтобы перевернуть ту горú совсем и открыть то, что под горою, в заточении. Однако колдун был начеку: видя, как, с какой силой начинать трясти гору, выворачивать, колдун превратил всё вокруг в какое-то такое гиблое место, и наш богатырь вместо того, чтоб вывернуть гору, просто начал как-то ут-пать: по колено вошёл в эти камни и не смог, таким образом, ничего сделать. Так осталась девушка в заточении, а следы, богатырские следы остались там (*Сарикёй, 2006, СИФ*).

97. Говорили, что змей, он был об три головы, змей той. А были у яво крылли, и он лятал, не то что вот змея по земи, лезить змея, прыгаеть, у садах буваеь она да прыгаеть, а эта — не, это лятал змей. Дуже такой, када, говорят, возьмётся он лететь, этый змей, аж зямля трусилася. Дуже он такой страшны, и звук такой яво был дуже страшный, аж гудела, када лятить, как таперича еропланы вот лятять там. И тада было слышно, када вуон лятить, а ўсё больше у двянацэт часоў ноччу. Ёон днём никада не лятал, он днём отдыхал, а ноччу он лятал на тою, де-небудь на пагубу. Вот куды-нибудь у другую село поедеть, тамытка где чаво полятить, тамытка може чаво наде-лаеь, той с другого сяла ў третию село, и вон только ноччу ездил... лятал и разорял. [А как разорял?] Разорял. И де какую тую, де буваеь корова на степэ привязана. Нехай она тутытка будить, конь какой на степэ привязан, нехай он тутытка. И вуон яво кусал, и скотина сдыхала. И де какой може есь, воны и таперича, люди такие вот, как не хочет работать или нема, где у йих место, де ночевать нема иде, хотя иде попало спали такие эти... Поля-тить туды, найдёть, он же спить, ды он полятить и яво покусаеь, а он и по-мрёть. Найдуть рано яво ужеть мёртвого (*Сарикёй, 2008, ЕАС*).

98. Када мы малые были, нам бабушки рассказывали, что када была потóпа и потопова Ноева, как говорят, Ноева потопа, тут была эта гора, самая высокая на свете, да. И вот якорь на той горе стоить. Вот, глядите, на той горе якорь осталси, корабль погнил, нема́, порассыпалси, а якорь всё стоить и сейчас. А мы малые были, не могли дойти да этой горы, чтоб поглядеть, правда, он там есть, чи нема́. А теперь узнали, шо никакой там якорь не был (*Каркалуу, 2007, ККЛ*).

99. Жили-были да два брата

И ни верывали ни Христу, ни Богу,
Не⁴² поверывыли лютому змею.
А той же змей поедал всех людей.
Дошла рядка да царя Ивана,
Хоть сам царь иди, хоть царевню вяди.
Я сам царь пойду, некому царовать,
А царевну пошлю, некому пановать.
«Ты скидай, моя дочь, шалкавúю плаття.
Надевай, мою дочь, печальною.
Иди, моя дочь, край синева моря,
Край синева моря змею на съедения».
Как пришла же Анна ко синему морю,
Устала и Анна на крутым беряжку,
На крутым беряжку, на мелким пяску.
Заревела буря, застонала моря.
Что с по това моря вылетаеть змей,
Разеваить ротень на сем саженой,
А водú раздаёт на двенацать локтей.
Спужáлыся и Анна, спужáлысь царевня.
Ни откыля взялся мученик Георгий,
На белым коню ис вострым копьём.
«Не пужайси, Анна, не пужайся, царевня,
Ты хватай-ка яго за крутые рóги.
А с себе-то скидай красный пояс
Да вяди-ка яго па ўсем свете.
По ўсем свете, к самому царю».
А сам царь сидить на правым крыльцу.
«А хто ж мою дочь помиловать,
Тому я дам половина царства».
«Не надо минé половина царства,
Ты иди-ка, иди на високу гору.
Как сострой-ка же там святую церкву.
Из каминя, из рáмура,
А иконы положи ўсё под золотом
А сам-то ходи кажныва разу.
А свечи носи, свечи восковыя.
А сам-ка и пой: “Алилуя”».

⁴² Возможно, все-таки «а поверывыли», поскольку речь идет именно о язычестве в противопоставлении христианской вере.

Алилуя, слава тяби, Боже,
Слава тебе, Боже, Господи, помилуй.
Вот вам стишок, деўки (*Сарикей, 2008, ФАФ*).

100. Есть ещё одна песня у пост. Про Ноя.

[Поет:]

Народ страшно умножался,
Как увидел, испужался,
Гнев идёт, гнев идёт, гне-эв идёт.
Видя воды много люты,
Побежали ў горы круты,
Там спаслись, спаслись, та-ам спаслись.
Ной печалился немало,
Каўчег Ноев поднимало
Водой той, водой той, ва-адой той.
Дебры вóдой наполнялись,
Ўсе животные убирались
на верх гор, на верх гор, на-а верх гор.
Как земли стало не видно,
Ўсё вода, ўсё вода, ў-усё вода.
Птицы воздух наполняли, ўсе их силы истощались,
Сами ў воду повалялись,
потоп той, потоп той, па-атоп той.
Отец с сыном там прощались,
Мать с дочерью расставались,
Злой той час, злой той час, зло-ой той час.
Ўсё покрыло, и людей ўсех потопило,
Птиц-зверей, птиц-зверей, пти-иц-зверей.
На земле суша явилась,
Дверь ў коўчеге отворилась,
вышел Ной, вышел Ной, вы-ышел Ной.
Вышла ўся птица и лукавая лисица,
И вранове, вранове, вра-анове.

И это ўсё (*Сулина, 2008, ПДС*)

Список информантов

Старообрядцы Добруджи¹

- ААГ — Алемпий Алемпиевич Галкин, 1948 г. р., среднее специальное образование, с. Свистовка.
- ААС — Агафья Антиповна Савва, 1925 г. р., без образования, с. Журиловка.
- АБЛ — Анна Борисовна Лифери, 1941 г. р., 4 кл., с. Русская Слава.
- АГБ — Анна Григорьевна Бутылкин, 1929 г. р., 5 кл., г. Сулина (родом из с. Мила 23).
- АгС — Агафья Сидор, 1936 г. р., без образования, с. Махмудия.
- АГФ — Анна Гапеевна Фиодоров, 1934 г. р., без образования, с. Сарикей.
- АЕ — Агрипина Ерофей, 1959 г. р., 8 кл., с. Махмудия.
- АИК — Ахимия Ивановна Константин, 1931 г. р., 3 кл., с. Сарикей.
- АКВ — Анна Калистратовна Влас, 1953 г. р., 7 кл., г. Сулина (родом из с. Свистовка).
- АНФ — Агрипина Нефёдовна Федоров, 1946 г. р., без образования, с. Черкесская Слава.
- АПЖ — Анна Пимоновна Жигаров, 1923 г. р., без образования, с. Свистовка.
- АС — Аксения Алемпиевна Сталианов, 1941 г. р., 8 кл., г. Сулина (родом из с. Свистовка).
- АУН — Анна Устиновна Никита, 1921 г. р., 3 кл., с. Сарикей (родом из с. Журиловка, где проживала до 1972 г.).
- АФ — Александра Феноген, 1968 г. р., высшее филологическое образование, с. Сарикей (сейчас проживает в Бухаресте); автор книг (Феноген 2005) и написанной в соавторстве с отцом (Феноген 2004).
- ЕАС — Евдокия Афанасьевна Сизой, 1947 г. р., 4 кл., с. Сарикей.
- ЕЕК — Елена Евсеевна Кашлатой, 1947 г. р., 7 кл., с. Журиловка.
- ЕЕС — Елена Ехимовна Сербов, 1949 г. р., 8 кл., г. Сулина (родом из с. Периправа, где проживала до 18 лет, после чего вышла замуж в с. Свистовка; с 1968 г. проживает в г. Сулина).
- ЕЕФ — Елена Егоровна Федот, 1941 г. р., высшее образование, с. Русская Слава.
- ЕТС — Екатерина Тимофеевна Симион, 1925 г. р., 7 кл., с. Журиловка.
- ИСЛ — Ираида Степановна Ларион, 1951 г. р., 10 кл., с. Журиловка.

¹ Имена, отчества и фамилии информантов даются в соответствии с тем, как были представлены ими самими во время беседы.

- ИФМ — Ирина Федоровна Михайлов, 1946 г. р., высшее образование, с. Черкесская Слава.
- КИО — Капитолина Ивановна Осип, 1932 г. р., 3 кл., с. Сарикёй.
- ККЛ — Кирилл Константинович Липатов, 1941 г. р., 7 кл., с. Каркалиу.
- КМП — Ксения Мануиловна Попова, 1942 г. р., 8 кл., с. Каркалиу.
- КП — Корнелиу Попеску (румын), 1938 г. р., 5 кл. (последний — на русском языке, 1949 г.), с. Сарикёй.
- КРФ — Клавдия Романовна Феноген, 1948 г. р., высшее образование, с. Сарикёй (до 18 лет проживала в с. Журиловка).
- ЛАК — Лазарь Аврамович Куцов, 1939 г. р., 8 кл., с. Свистовка.
- МАЗ — Марфа Анисимовна Зиновой, 1929 г. р., 7 кл., с. Каркалиу.
- МВ — Макар Василев, 1931 г. р., 8 кл., с. Журиловка.
- МДГ — Матрёна Дмитриевна Герман, 1934 г. р., 1 кл., с. Каркалиу.
- МДИ — Мария Денисовна Илич, 1933 г. р., без образования, с. Каркалиу.
- МИА — Марина Ивановна Ананэ, 1949 г. р., 7 кл., с. Гиндэрешть.
- МИЛ — Мария Ивановна Леон, 1935 г. р., 7 кл., с. Гиндэрешть.
- МИС — Марфа Ивановна Сараев, 1951 г. р., 8 кл., с. Гиндэрешть (с 19 лет проживает в г. Констанца; регулярно бывает в селе).
- МК — Матриона Кара, 1953 г. р., 8 кл., с. Черкесская Слава.
- МОД — Матрёна Осиповна Данилов, 1934 г. р., без образования, с. Свистовка.
- НА — Наталия Алексей, 1947 г. р., 4 кл., с. Черкесская Слава.
- НТБ — Настасья Трифоновна Булекина, 1924 г. р., 3 кл., с. Каркалиу.
- НФФ — Никита Федорович Фиодоров, 1932 г. р., 4 кл., с. Сарикёй.
- ОАД — Ольга Алемпиевна Дыба, 1961 г. р., среднее специальное образование (12 кл.), с. Журиловка (в настоящее время проживает в Бухаресте, куда вышла замуж в 21 год; в Журиловку приезжает на лето).
- ОСП — Ольга Семёновна Петухова, 1944 г. р., 7 кл., с. Каркалиу.
- ПДС — Прасковья Дементьевна Симионов, 1941 г. р., г. Сулина (родом из с. Свистовка, где проживала до 19 лет).
- ПИ — Прасковиа Иванов, 1943 г. р., 4 кл., с. Махмудия (родом из с. Сарикёй, где проживала до 20 лет).
- ПН — Параскева Назаров, 1932 г. р., 7 кл., с. Черкесская Слава.
- САС — Сергей Антонович Сербов, 1927 г. р., 10 кл., с. Свистовка.
- СИФ — Севастьян Иванович Феноген, 1942 г. р., высшее историческое образование, с. Сарикёй; один из авторов книги (Феноген 2004).
- СМ — Спиридон Михайлов, 1943 г. р., 11 кл., с. Черкесская Слава (родом из Русской Славы, где жил до 23 лет).
- СМЛ — Симион Матвеевич Ларион, 1943 г. р., 12 кл., с. Журиловка.
- СТМ — Соломия Тимофеевна Малай, 1940 г. р., 7 кл., с. Журиловка.

- СФК — Севастьян Филимонович Кузьмин, 1927 г. р., 4 кл., с. Сарикёй.
УИС — Устинья Ивановна Спиридонова, 1922 г. р., без образования, с. Каркалиу.
УММ — Ульяна Микитовна Митрий, 1942 г. р., 5 кл., с. Сарикёй.
УС — Ульяна Сидоров, 1945 г. р., 3 кл., с. Махмудия (родом из с. Сарикёй, где проживала до 19 лет).
ФАФ — Фетинья Агафоновна Фока, 1922 г. р., без образования, с. Сарикёй.
ФК — Фёкла Кузьмин, 1944 г. р., 8 кл., с. Махмудия (родом из с. Сарикёй).
ФММ — Федосия Михайловна Меликов, 1964 г. р., 8 кл., с. Гиндэрешть.
ФП — Фетиния Петро, 1935 г. р., без образования, с. Черкесская Слава.
ЯАГ — Якоб Алемпиевич Галкин, 1946 г. р., 7 кл., г. Сулина (родом из с. Свистовка).

Градищанские хорваты²

- AB — Анка Бирич (*Anka Biricz*), 1955 г. р., 8 кл., с. Климпух.
ABo — Амалия Бойшич (*Amalia Boisits*), 1941 г. р., 8 кл., с. Нова Гора.
AG — Агнес Грегорич (*Agnes Gregorits*), 1926 г. р., 8 кл., с. Климпух.
AZ — Агнес Зарич (*Agnes Zarits*), 1953 г. р., 8 кл., с. Климпух.
BI — Блондина Ивкович (*Blondina Ivkovits*), 1931 г. р., 8 кл., с. Нова Гора.
EB — Элизабет Бенчич (*Elisabeth Bencsics*), 1926 г. р., 8 кл., с. Чемба.
EBi — Элизабет Бинглер (*Elizabeth Bingler*), 1936 г. р., 8 кл., с. Трайштоф.
EK — Эмма Ковач (*Emma Kowacs*), 1938 г. р., 8 кл., с. Нова Гора.
ER — Эмилия Радакович (*Emilia Radakovizs*), 1935 г. р., 8 кл., с. Пинковац.
FB — Франц Бинглер (*Franc Bingler*), 1934 г. р., 8 кл., с. Трайштоф (родом из с. Филеж).
FL — Франц Линцер (*Franc Linzer*), 1917 г. р., 8 кл., с. Велики Бориштоф.
FO — Франц Опозиц (*Franz Oposits*), 1927 г. р., информация об образовании не записана, с. Долня Пуля.
GM — Габриела Маткович (*Gabriela Matkovits*), 1927 г. р., с. Фраканав, высшее образование, работала учительницей в своем селе и соседнем с. Гериштоф.
GN — Габриела Новакович (*Gabriela Nowakowits*), 1940 г. р., 8 кл., с. Нова Гора.
HG — Герта Графл (*Herta Grafl*), 1930 г. р., 8 кл., с. Узлоп.
HK — Хильдегард Киришич (*Hildegard Kirisits*), 1943 г. р., 8 кл., с. Стиняки.
HW — Хильда Вагнер (*Hilda Wagner*), 1928 г. р., 8 кл., с. Пинковац.

² Имена и фамилии информантов даются в соответствии с тем, как были представлены ими самими во время беседы; различия в написании латиницей связаны с традицией неоднозначной транслитерации хорватских имен и фамилий на немецкий.

- IB — Ида Бойшич (*Ida Boisitz*), 1934 г. р., 4 кл., с. Нова Гора.
- IC — Иван Чуклич (*Ivan Csuklits*), 1929 г. р., 8 кл., с. Велики Бориштоф.
- IR — Ирма Радакович (*Irma Radakovits*), 1920 г. р., 8 кл., с. Пинковац.
- JB — Яков Берлакович (*Jakov Berlakovich*), 1943 г. р., высшее образование, родом из с. Велики Бориштоф, с 25 лет живет в с. Филеж.
- JBf — Йоже Бехофшиц (*Josef Behofsits*), 1927 г. р., 7 кл., с. Долня Пуля.
- JH — Йонч Херкович (*Jonch Herkovich*), 1924 г. р., информация об образовании не записана, с. Долня Пуля.
- JK — Йохан Карал (*Johann Karall*), 1930 г. р., 8 кл., с. Велики Бориштоф.
- JP — Юлка Прикосович (*Julka Prikosovits*), 1933 г. р., 8 кл., с. Мьеново (родом из с. Филеж).
- JoP — Йоханка Прикосович (*Johanka Prikosovits*), 1926 г. р., 8 кл., с. Мьеново.
- JT — Юло Тальян (*Julo Tallian*), 1954 г. р., 8 кл., с. Бандол.
- JW — Йохана Влашич (*Johanna Wlaschitz*), 1951 г. р., 8 кл., с. Климпух.
- KD — Катарина Диханич (*Katharina Dihanits*), 1919 г. р., 8 кл., с. Климпух.
- KK — Карл Кнор (*Karl Knor*), 1963 г. р., с. Нова Гора, высшее образование, директор средней школы в с. Нова Гора.
- KP — Карол Палатин (*Karol Palatin*), 1927 г. р., 8 кл., с. Филеж.
- KR — Карла Радакович (*Karla Radakovits*), 1939 г. р., 8 кл., с. Пинковац.
- LjP — Люба Палатин (*Ljuba Palatin*), 1956 г. р., 8 кл., с. Климпух.
- MB — Мирко Берлакович (*Mirko Berlakovich*), 1941 г. р., с. Велики Бориштоф, высшее образование, бывший директор школы в с. Велики Бориштоф.
- MBa — Мария Банчич (*Maria Bancsich*), 1927 г. р., 8 кл., с. Велики Бориштоф.
- MC — Мария Чуклич (*Maria Csuklits*), 1929 г. р., 8 кл., с. Велики Бориштоф.
- MG — Магдалена Главанич (*Magdalena Glavanics*), 1923 г. р., 8 кл., с. Чемба.
- MH — Мария Хазлбауер (*Maria Haselbauer*), 1928 г. р., 8 кл., с. Узлоп.
- MJ — Мартин Йорданич (*Martin Jordanich*), 1935 г. р., с. Филеж, высшее образование, местный краевед, автор книги (Jordanić 2009) и рукописи (Jordanić 1999).
- MK — Мария Кузмич (*Maria Kuzmits*), 1928 г. р., с. Мьеново (вышла замуж в с. Мьеново из с. Филеж в 1962 г.).
- MS — Мария Шварц (*Maria Schwarz*), 1936 г. р., 8 кл., с. Трайштоф.
- MtS — Матильда Шварц (*Matilda Schwarz*), 1943 г. р., 8 кл., с. Пинковац.
- MZ — Мария Сучич (*Maria Zsuzsits*), 1930 г. р., 8 кл., с. Трайштоф.
- MW — Мария Валнер (*Maria Wallner*), 1919 г. р., 8 кл., с. Трайштоф.
- NH — Нандор Хорват (*Nandor Horvath*), 1925 г. р., 8 кл., с. Нарда.
- PG — Павле Грегорич (*Pavle Gregorits*), 1932 г. р., 8 кл., с. Климпух.
- PK — Паула Кнор (*Paula Knor*), 1934 г. р., 8 кл., с. Нова Гора (вышла замуж и переселилась в с. Нова Гора из Пинковаца в 1958 г.).

- PP — Петер Прикосович (*Peter Prikosovits*), 1926 г. р., 8 кл., с. Мьеново.
- RG — Рудольф Голубич (*Rudolf Golubits*), 1932 г. р., информация об образовании не записана, с. Шушево.
- SB — Сильвия Буцолич (*Silvia Buczolicz*), 1981 г. р., высшее филологическое образование, с. Мьеново (в настоящее время проживает в Вене).
- SE — Стефан Айзнер (*Stefan Eisner*), 1940 г. р., 8 кл., с. Климпух.
- WK — Вильма Кулович (*Wilhelmine Kulovitz*), 1936 г. р., 8 кл., с. Нова Гора.

Боснийцы

- AG-N — Алма Геняц-Накичевич (*Alma Genjac-Nakičević*), мусульманка, 1981 г. р., высшее филологическое образование, преподаватель Философского факультета Университета в Сараеве, уроженка с. Пориечани (окрестности г. Високо).
- AG — Амила Геняц (*Amila Genjac*), мусульманка, 1986 г. р., высшее экономическое образование, с. Пориечани (окрестности г. Високо).
- BB — Байро Берило (*Bajro Berilo*), мусульманин, 1946 г. р., информация об образовании не записана, с. Шабичи на Белашнице.
- BE — Булия Елезович (*Bulija Elezović*), мусульманка, 1945 г. р., без образования, уроженка с. Милишичи (5 км от с. Умоляни), после замужества в зимнее время проживает в с. Хаджичи, летом — в с. Умоляни (окрестности Сараева).
- DC — Драго Цвиетич (*Drago Cvijetić*), православный, 1933 г. р., 4 кл., родом из с. Калотичи (окрестности г. Високо).
- EK — Эдиба Курто (*Ediba Kurto*), мусульманка, 1946 г. р., высшее экономическое образование, г. Сараево.
- ES — Эмина Смайлович (*Emina Smajlović*), мусульманка, 1942 г. р., 2 кл., уроженка с. Гине (окрестности г. Високо).
- HB — Хафиза Геняц (*Hafiza Genjac*), урожденная Буква (*Bukva*), мусульманка, 1950 г. р., 4 кл., уроженка с. Смршница, после замужества проживает в с. Подвине (окрестности г. Високо).
- HC — Хамдия Чомор (*Hamdija Čomor*), мусульманин, 1940 г. р., 1 кл., родом из с. Лукомир на Белашнице, в настоящее время проживает в с. Ресник (окрестности Сараева).
- HE — Хамид Элезович (*Hamid Elzović*), мусульманин, 1947 г. р., 4 кл., с. Умоляни на Белашнице.
- HT — Хашия Торлак (*Hašija Torlak*), урожденная Ахмед-Ходжич (*Ahmed-Hodžić*), мусульманка, 1938 г. р., 1 кл., родом из с. Верховина на Трескавице, после замужества проживает в с. Дуймовичи.
- IB — Ибро Берило (*Ibro Berilo*), мусульманин, 1941 г. р., без образования, с. Лукавац на Белашнице.

- ME — Медина Элезович (*Medina Elezović*), мусульманка, 1949 г. р., 4 кл., уроженка с. Умоляни, после замужества в зимнее время проживает в с. Хаджичи, летом — в с. Умоляни (окрестности Сараева).
- MF — Мухарем Фатич (*Muharem Fatić*), мусульманин, 1934 г. р., 3 кл., с. Умоляни на Белашнице.
- MG — Мустафа Геняц (*Mustafa Genjac*), мусульманин, 1931 г. р., 4 кл., родом из с. Лазе (часть села Подвине), в настоящее время проживает в с. Подвине (окрестности г. Високо).
- MT — Муйо Торлак (*Mujo Torlak*), мусульманин, 1934 г. р., 4 кл., с. Дуймовичи на Трескавице.
- RČ — Рамиза Чомор (*Ramiza Čomor*), мусульманка, 1945 г. р., без образования, родом из с. Лукомир на Белашнице, в настоящее время проживает в с. Ресник (окрестности Сараева).
- RS — Райко Суботич (*Rajko Subotić*), православный, 1933 г. р., 8 кл., родом из с. Грджевац, 3 км от с. Пориечани, с 1963 г. проживает в Пориечанах (окрестности г. Високо).
- RdS — Радомир Суботич (*Radomir Subotić*), православный, 1960 г. р., незаконченное высшее образование, родом из с. Грджевац, 3 км от с. Пориечани, с 1975 г. проживает в Пориечанах (окрестности г. Високо).
- SB — Салко Бандич (*Salko Bandić*), мусульманин, 1949 г. р., 4 кл., с. Умоляни на Белашнице.
- ŠG — Шухрета Геняц (*Šuhreta Genjac*), мусульманка, 1953 г. р., 6 кл., уроженка с. Уворичи, вышла замуж в с. Лазе (часть с. Подвине), с 1980 г. проживает в с. Пориечани (окрестности г. Високо).
- ZS — Златка Сушич (*Zlatka Sušić*), мусульманка, 1944 г. р., 4 кл., уроженка с. Умоляни на Белашнице, после замужества проживает в с. Ресник (окрестности Сараева).

Литература и источники

- Аванесов 1962 — *Аванесов Р. И.* Вопросы теории лингвистической географии / Под ред. Р. И. Аванесова. М., 1962.
- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Арутюнов 1978 — *Арутюнов С. А.* Билингвизм и бикультурализм // Советская этнография. 1978. № 2. С. 3–14.
- Афанасьев 1868/1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868 (Репринт: М., 1994).
- БАС — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., Т. 1–17. 1950–1965. Т. 6–17.
- Бахтин 1998 — *Бахтин В. С.* Там, где поют русские песни // Живая старина. 1998. № 2. С. 38–40.
- Бахтина 1997 — *Бахтина В. А.* Из забытой тетради // Живая старина. 1997. № 1. С. 28–30.
- Бессонов 1861 — *Бессонов П. А.* Калики переходные / Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861–1863.
- Борисова 2005 — *Борисова О. Г.* Кубанские говоры: материалы к словарю. Краснодар, 2005.
- Бородин 1966 — *Бородин М. А.* Проблемы лингвистической географии. М., 1966.
- БСДК — Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.
- Валенцова 2016 — *Валенцова М. М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016 (в печати).
- Ващенко 2012 — *Ващенко Д. Ю.* Сопоставительный анализ этнолингвистических материалов из венгерских сел Федемеш и Шашка // Славянский альманах 2012. М. 2013. С. 376–391.
- Вендина 2014 — *Вендина Т. И.* Типология лексических ареалов Славии. М., 2014.
- Виноградова 2006 — *Виноградова Л. Н.* Несколько слов по поводу св. Николая в народной традиции западных славян // Живая старина. 2006. № 4. С. 15–17.
- Виноградова 2008 — *Виноградова Л. Н.* Об одном демонологическом мотиве: «ведьма ездит верхом на человеке» // Живая старина. 2008. № 4. С. 16–19.
- Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16–44.

- Власкина 2011 — *Власкина Т. Ю.* Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX в.). Ростов-н/Д, 2011.
- Гацак 1997 — *Гацак В. М.* Духовные стихи русских липован в Румынии // Живая старина. 1997. № 1. С. 30.
- Гжибовский, Глушковский 2008 — *Гжибовский Ст., Глушковский М.* Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Бронды и Бур (Польша) // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 200–214.
- Голант, Плотникова 2012 — *Голант Н. Г., Плотникова А. А.* Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Буззу, села коммуны Мерей, Мынзэ-лешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 2: 2009–2011. М., 2012. С. 365–427.
- Губогло 1972 — *Губогло М. Н.* Социально-этнические последствия двуязычия // Советская этнография. 1972. № 2. С. 26–36.
- Губогло 1977 — *Губогло М. Н.* К изучению двуязычия в истории народов мира // Советская этнография. 1977. № 5. С. 46–59.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гура 2012 — *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
- Даль 1979 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд., испр. и значит. умноженное по рукописи автора. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4.
- Десницкая 1988 — *Десницкая А. В.* Типы лексических взаимосвязей и вопросы образования балканского языкового союза // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 131–150.
- Добровольский 1893 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2. СПб.; М., 1893.
- Добровольский 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Дуличенко 1981 — *Дуличенко А. Д.* Славянские литературные микроязыки. (Вопросы формирования и развития) / Отв. ред. Н. И. Толстой. Таллин, 1981.
- Дуличенко 2005 — *Дуличенко А. Д.* Малые славянские литературные микроязыки (микроязыки) // Языки мира. Славянские языки. М., 2005. С. 595–615.
- ЕРСЈ — Етимолошки речник српског језика. Београд, 2003–. Т. 1 –.
- Журавлев 1994 — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Захарченко, Пригарин 2004 — *Захарченко Г. Н., Пригарин А. А.* Похоронно-поминальные обряды русских-старообрядцев Подунавья: структура этно-

- конфессиональной выразительности // Кодови словенских култура. Број 9: Смрт. Београд, 2004. С. 92–115.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зудин 2011 — *Зудин А. И.* К вопросу о формировании и трансформации идентичности казаков-некрасовцев // Традиционная народная культура и современность: проблемы сохранения и возвращения в жизнь. Краснодар, 2011. С. 180–201.
- Иванова 2015 — *Иванова А. А.* Типология межкультурной интерференции // Этнографическое обозрение. № 2. 2015. С. 14–26.
- Иникова 2012 — *Иникова С. А.* К вопросу о липованских иконах // Славянский мир в третьем тысячелетии. М., 2012. С. 373–397.
- Иникова 2014 — *Иникова С. А.* Рыболовство на озере Разин у румынских липован Добруджи // Полевые исследования Института этнологии и антропологии 2009–2010 / Отв. ред. З. П. Соколова. М, 2014. С. 27–49.
- Касаткин 2006 — *Касаткин Л. Л.* Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В. В. Виноградова РАН // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. 2003–2005. М., 2006. С. 273–298.
- Касаткин, Касаткина, Юмсунова 2004 — *Касаткин Л. Л., Касаткина Р. Ф., Юмсунова Т. Б.* Диалект липован — русских старообрядцев Нижнего Подунавья // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету: Збірник наукових праць. Вип. 17. Ізмаїл, 2004. С. 77–84.
- Кирилэ 2006 — *Кирилэ Ф.* Сказания о культуре и традициях русских-липован. Бухарест, 2006.
- Козина 2006 — *Козина О. М.* Говоры старообрядцев Бурятии — семейских: генезис, диалектный тип. Улан-Удэ, 2006.
- Корепова 2009 — *Корепова К. Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб., 2009.
- Костић 1966 — *Костић П.* Новогодишњи обичаји у Ресави // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1966. Књ. 28–29. С. 191–217.
- Костромичева 1994 — *Костромичева М. В.* Лексика свадебного обряда в орловских говорах // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 1993. СПб., 1994. С. 68–70.
- Кречмер, Невекловский 2005 — *Кречмер А. Г., Невекловский Г.* Сербохорватский язык (сербский, хорватский, боснийский языки) // Языки мира. Славянские языки. М., 2005. С. 139–197.
- Культура 2001 — Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3: Сборник научных сообщений международного семинара, состоявшегося в Бухаресте 18–19 ноября 2000 г. Бухарест, 2001.
- Культура 2006 — Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 4: Сборник научных сообщений Международного

- научного симпозиума ОРЛР, состоявшегося в Брэиле 10–13 марта 2005 г. Бухарест, 2006.
- ЛАРНГ — Лексический атлас русских народных говоров. Пробный выпуск. СПб., 2004.
- Левкиевская 2000 — *Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 96–161.
- Лепер 1928 — *Лепер Е. Р.* Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этнография. 1928. № 2. С. 32–64.
- Липоване 2007 — Липоване. История и культура русских-старообрядцев. Вып. 4: Карячка — Мирное: очерки прошлого и традиций. Одесса, 2007.
- Маринеску 1978 — *Маринеску М.* «Зялёныя моя вишенка». Собрание песен липован, проживающих в Румынии. Бухарест, 1978.
- Маринеску 1995 — *Маринеску М.* Фольклор русских-липован Румынии в записях 1959–1992 гг. // Живая старина. 1995. № 4. С. 37–42.
- Мартынова 2014 — *Мартынова М. Ю.* Боснийцы, бошняки, мусульмане: коллизии идентичностей // СМБ. С. 9–62.
- МДАБЯ 1998 — *Домосилецкая М. В., Плотникова А. А., Соболев А. Н.* Малый диалектологический атлас балканских языков // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов, Краков, 1998. Доклады российской делегации. М., 1998. С. 196–211.
- Морозов, Слепцова, Гилярова, Чижикова 2001 — *Морозов И. А., Слепцова И. С., Гилярова Н. Н., Чижикова Л. Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.
- Москетти-Соколова 2009 — *Москетти-Соколова А.* Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // Казаки-некрасовцы. Сборник материалов из архивов Новокумского филиала музея изобразительных искусств. Ставрополь, 2009. С. 150–171.
- НБ — «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- Никитина 1995 — *Никитина С. Е.* Старообрядчество как конфессиональная культура: взгляд этнолингвиста // История и география русских старообрядческих говоров. М., 1995. С. 84–92.
- Никитина 2013 — *Никитина С. Е.* Об идентификации конфессиональных сообществ изнутри и извне (по материалам старообрядческой, молоканской и духоборческой культур) // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сборник статей к XV Международному съезду славистов. М., 2013. С. 23–37.
- НЛ 1972 — Новое в лингвистике. Вып. 6: Языковые контакты. М., 1972.
- ОЛА 2015 — Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 10: Народные обычаи. М.; СПб., 2015.

- Островский 2002 — *Островский А. Б.* Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // Материалы по этнографии. СПб., 2002. Т. 1. С. 109–156.
- ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- Паунова 1999 — *Паунова Е. В.* Народные рассказы о святых у румынских липован // Живая старина. 1999. № 2. С. 46–47.
- Петровић 2012 — *Петровић С.* Турцизми у српском призренском говору. На материјалу из рукописне збирке речи Димитрија Чемерикића. Београд, 2012.
- Пилипенко 2013 — *Пилипенко Г. П.* Сербский язык воеводинских венгров (с учетом функционирования словенского языка и порабских словенцев). [Saarbrücken], [2011].
- Плотникова 1994 — *Плотникова А. А.* Славянская обрядовая терминология в пространстве Балкан // Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994. С. 75–83.
- Плотникова 1995 — *Плотникова А. А.* Пояс // Славянская мифология. М., 1995. С. 321–322.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. Переизд.: М., 2009.
- 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.
- Плотникова 2007 — *Плотникова А. А.* Русские старообрядцы Добруджи // Живая старина. 2007. № 3. С. 21–23.
- Плотникова 2008 — *Плотникова А. А.* «Наша *папаруда* старше вашего *молебена*» (К вопросу русско-румынских контактов в языке и фольклорной традиции) // РС 2008. С. 149–161.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Полевые заметки о терминологии родства у румынских липован // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 303–310.
- Плотникова 2011 — *Плотникова А. А.* Пространство летающего змея у старообрядцев северной Добруджи // Пространство и время в языке и культуре. М., 2011.
- Плотникова 2013а — *Плотникова А. А.* Культурные перекрестки в народных традициях Боснии // Славяноведение. 2013. № 4. С. 49–59.
- Плотникова 2013б — *Плотникова А. А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М., 2013.
- Плотникова 2013в — *Плотникова А. А.* Тайный дар и его оценка в народной культуре старообрядцев румынской Добруджи // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. М., 2013. С. 179–190.

- Плотникова 2013г — *Плотникова А. А.* Архаические верования боснийского села Умоляни // Живая старина. 2013. № 2. С. 6–9.
- Плотникова 2013д — *Плотникова А. А.* Полесье как архаическая зона Славии: этнолингвистический аспект // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов, Минск, 2013 г. Доклады российской делегации. М., 2013. С. 233–253.
- Плотникова 2014а — *Плотникова А. А.* К исследованию славянских параллелей: **činiti* и его дериваты как термины народной культуры // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. Вып. 3: 2012–2013. М., 2014. С. 7–20.
- Плотникова 2014б — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическое обследование регионов центральной Боснии // СМБ. С. 216–246.
- Плотникова 2014в — *Плотникова А. А.* Свадьба в русско-румынском селе Махмудия // Живая старина. 2014. № 2. С. 6–9.
- Плотникова 2015 — *Плотникова А. А.* Традиции православных и мусульман на пограничье Сербии, Черногории и Боснии // Живая старина. 2015. № 3. С. 55–58.
- Пригарин 2004 — *Пригарин А. А.* Предпосылки этноконфессиональной выразительности культуры русских-старообрядцев (липован) Юго-Восточной Европы // Ethnic culture: traditions and innovations. Kaunas, 2004. P. 356–366.
- Пригарин 2010 — *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX в. Одесса; Измаил; М., 2010.
- Пэлка 2006 — *Пэлка Л. Й.* О «микулаевских» чертях // Живая старина. 2006. № 4. С. 13–15.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Раденковић 2014 — *Раденковић Љ.* Јужнословенска народна демонологија између Истока и Запада // Српска народна култура између Истока и Запада. Београд, 2014. С. 9–42.
- Речник САНУ — Речник српскохрватског књижевног језика и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.
- РНО — Русская народная одежда. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В. А. Липинская. М., 2011.
- РС 2008 — Русские старообрядцы: язык, культура, история / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2008.
- РС 2013 — Русские старообрядцы: язык, культура, история / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2013.
- РСКЈ — Речник српскохрватскога књижевног језика. Нови Сад; Загреб, 1967–1976. Т. 1–6.
- САР — Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1794. Ч. 1–6.

СГСЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1999; Т. 3. М., 2004; Т. 4. М., 2009, Т. 5. 2012.

Цитируемые статьи:

Агапкина Т. А. Лещина // Т. 3. С. 109–112.

Агапкина Т. А., Плотникова А. А. Деньги // Т. 2. С. 56–60.

Агапкина Т. А., Валенцова М. М., Плотникова А. А. Май // Т. 3. С. 166–170.

Белова О. В. Радуга // Т. 4. С. 386–389.

Белова О. В., Виноградова Л. Н. Чернокнижник // Т. 5. С. 511–513.

Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Волколак // Т. 1. С. 418–420.

Кабакова Г. И. Повитуха // Т. 4. С. 82–84.

Левкиевская Е. Е. Вихрь // Т. 1. С. 379–382.

Левкиевская Е. Е. Змей летающий // Т. 2. С. 330–332.

Левкиевская Е. Е. Змея домашняя // Т. 2. С. 339–341.

Левкиевская Е. Е. Змора // Т. 2. С. 341–344.

Левкиевская Е. Е. Металлы // Т. 3. С. 245–248.

Никитина С. Е. Духовные стихи // Т. 2. С. 158–160.

Плотникова А. А. «Слава» // Т. 5. С. 30–33.

Плотникова А. А. Двор // Т. 2. С. 31–33.

Плотникова А. А. Крутить(ся), вертеть(ся) // Т. 3. С. 12–15.

Плотникова А. А. Пепел // Т. 3. С. 666–670.

Плотникова А. А. Переправа через воду // Т. 4. С. 11–13.

Плотникова А. А. Полный — пустой // Т. 4. С. 145–147.

Плотникова А. А. Савва св. // Т. 4. С. 527–530.

Плотникова А. А. След // Т. 5. С. 39–42.

Толстая С. М. Дождь // Т. 2. С. 106–111.

Толстая С. М. Засуха // Т. 2. С. 275–276.

Толстой Н. И., Толстая С. М. Благовещение // Т. 1. С. 182–188.

Трефилова О. В. Юрьев день // Т. 5. С. 601–607.

Узенёва Е. С. Курбан // Т. 3. С. 54–57.

Седакова 2007 — *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

Седакова 2008 — *Седакова И. А.* Сны и видения в народно-религиозной культуре староверов на Балканах // РС 2008. С. 162–170.

Сердюкова 2005 — *Сердюкова О. К.* Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов-н/Д, 2005.

СМБ — Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность, М., 2014.

СОГ 8 — Словарь орловских говоров. Орел, 1996. Вып. 8.

Соколова 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX века. М., 1979.

- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л./СПб., 1965—. Вып. 1—.
- ССБ — Старообрядцы: семейские Бурятии. Историко-культурный энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2015.
- Стаменов 2011 — *Стаменов М.* Съдбата на турцизмите в българския език и българската култура. София, 2011.
- Толстая 1986а — *Толстая С. М.* Ритуальные бесчинства молодежи // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 12–14.
- Толстая 1986б — *Толстая С. М.* Солнце играет // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 6–11.
- Толстая 2010 — *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
- Толстая М. 2006 — *Толстая М. Н.* Домашний скот в обычаях восточных славян (из диалектных записей) // Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 345–379.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.
- Толстой 1986 — *Толстой Н. И.* Троицкая зелень // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 14–18.
- Толстой 1988 — *Толстой Н. И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1997 — *Толстой Н. И.* Избранные труды. Т. 1: Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
- Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Толстой, Толстая 1981 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120.
- Толстой, Толстая 1983 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* О задачах этнолингвистического исследования Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 3–21.
- Толстой, Толстая 1988 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов, София, сентябрь 1988 г. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 250–264.

- Толстой, Толстая 2013 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Славянская этнолингвистика. Вопросы теории. М., 2013.
- Тульцева 2002 — *Тульцева Л. А.* Рязанский месящеслов: круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2002.
- Тумилевич 2012 — *Тумилевич Ф. В.* Свадебный обряд у казаков-некрасовцев // Казаки-некрасовцы: язык история, культура. Ростов-н/Д, 2012. С. 36–72.
- Тяпко 2006 — *Тяпко Г. Г.* Хорватское «триязычие» в начале XXI в. // Глобализация — этнизация: Этнокультурные и этноязыковые процессы. Кн. 2. М., 2006. С. 153–173.
- Узенёва 2008 — *Узенёва Е. С.* Обряды семейного цикла староверов Болгарии // РС 2008. С. 171–183.
- Узенёва 2013 — *Узенёва Е. С.* ОКДА и современные полевые этнолингвистические исследования карпато-балканского региона // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов, Минск, 21–27 августа 2013 г.: Доклады российской делегации. М., 2013. С. 272–288.
- Усачева 2008 — *Усачева В. В.* Магия слова и действия в народной культуре славян. М., 2008.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.
- Феноген 2004 — *Феноген С., Феноген А.* Сарикёй: загадка 19-го столетия. Cluj-Napoca, 2004.
- Феноген 2005 — *Феноген А.* Дневник паломника = Jurnal de pelerin. Бухарест, 2005.
- Феноген 2010 — *Феноген А.* Исследование народной культуры русских-липован Румынии (из опыта экспедиций по липованским местностям) // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Вып. 5: Сборник научных сообщений Международного научного симпозиума ОРЛР, состоявшегося в Брэиле 12–14 июня 2009 г. Бухарест, 2011. С. 301–314.
- Филиповић 1949 — *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височној Нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1949. Књ. 61.
- Хлыбова 1994 — *Хлыбова Т. В.* Стихи о святом Георгии-Егории (семантика, структура, тематическая детализация) и некоторые вопросы истории «текста»: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1994.
- Цыхун 1981 — *Цыхун Г. А.* Типологические проблемы балканославянского языкового ареала. Минск, 1981.
- Черных 2015 — *Черных А. В.* Русские «острова» в русском окружении: модели локальных традиций Пермского Прикамья // Этнографическое обозрение. № 2. 2015. С. 48–59.
- Штайнке 2008 — *Штайнке К.* Говоры староверов в Болгарии двадцать лет спустя // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 108–115.
- Якоби 2012 — *Якоби Л. А.* Особенности свадебного обряда некрасовских казаков (на материале полевых записей в пос. Новокумском Левокумского райо-

- на Ставропольского края) // Казаки-некрасовцы: язык история, культура. Ростов-н/Д, 2012. С. 409–420.
- Bezljaj — *Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. 1: A–J. 2: K–O. Ljubljana, 1977–1982.
- Botfk 1998 — *Botfk J.* Etnokulturni razvoj Hrvata u Slovačkoj // Etnološka tribina. 21. Vol. 28. 1998. S. 35–43.
- Božićević 1910 — *Božićević J.* Običaji u Šušnjevu selu i Čakovcu // ZNŽO. 1910. 15/2. S. 204–254.
- Cultura 1998 — *Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional.* Vol. 2. București, 1998.
- DEX — *Dicționarul explicativ al limbii române.* București, 1998.
- Fochi 1976 — *Fochi A.* Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu. București, 1976.
- Gábor 1981 — *Gábor B.* A hiedelmek alakjai a Zempléni-hegység falvaiban // Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről. Miskolc, 1981. 189–205. old.
- Gadányi, Meršić 2004 — *Gadányi K., Meršić Ž.* Gradišće i jezik gradišćanskih Hrvata // Славянский вестник. Вып. 2: К 70-летию В. П. Гудкова. М., 2004. С. 70–74.
- Gavazzi 1988 — *Gavazzi M.* Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1988.
- GHNH — *Gradišćanskohrvatsko-hrvatsko-nimški rječnik = Burgenländischkroatisch-Kroatisch-Deutsches Wörterbuch.* Zagreb; Eisenstadt, 1991.
- GZM — *Glasnik Zemaljskog muzeja.* Sarajevo, 1888–. Knj. 1–.
- Hangi 2009 — *Hangi A.* Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 2009.
- Horvat 1949 — *Horvat I.* Školnik zvonar. Drama (igrokaz) u trih činih iz hrvatske prošlosti. Beč, 1949.
- Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho l'udu. Bratislava, 1986.
- Hruška 1907 — *Hruška J. F.* Dialektický slovník chodský. Praha, 1907.
- Ivanović 1981 — *Ivanović N.* Uzlop. Hrvatsko selo u Gradišću — Austrija. Omiš, 1981.
- Jordanić 1999 — *Jordanić M.* Narodni običaji iz Fileža. Filež, 1999 (рукопись).
- Jordanić 2009 — *Jordanić M.* Narodni običaji Gradišćanskih Hrvatov = Das Brauchtum der Burgenlandkroaten. Filež — Nikitsch, 2009.
- Kelemina 1997 — *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.
- Kinda-Berlakovich 2003 — *Kinda-Berlakovich A.-Z.* Gradišćanskohrvatski prema hrvatskom standartu // Wiener Slawistischer Almanach. S.-Bd. 57. 2003. S. 111–122.
- Koschat 1978 — *Koschat H.* Die čakavishe Mundart von Baumgarten in Burgenland. Wien, 1978. (Schriften der Balkankommission, Linguistische abteilung; 24).
- Kuret 1998 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Knj. 2. Ljubljana, 1998.
- Lang 1914 — *Lang M.* Samobor. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1913. 18/1. S. 1–138.

- Lozica 2002 — *Lozica I.* Poganska baština. Zagreb, 2002.
- Marinescu 1978 — *Marinescu M.* Cîntecul rusesc lipovenesc (Русская липованская песня). București, 1988.
- Mușlea, Bîrlea 1970 — *Mușlea I., Bîrlea O.* Tipologia folclorului. București, 1970.
- Neweklowsky 1978 — *Neweklowsky G.* Die Kroatischen Dialekte des Burgenlandes und der angrenzenden Gebiete. Wien, 1978. (Schriften der Balkankommission, Linguistische abteilung; 25).
- Neweklowsky 2010 — *Neweklowsky G.* Die sprache der Burgenländer Kroaten / Jezik gradišćanskih Hrvatov. Trajštof / Trausdorf, 2010. (Gradišćanskohrvatske studije; 7).
- Neweklowsky, Gaál 1991 — *Neweklowsky G., Gaál K.* Kroatische Märchen und Totenklagen aus Stinatz im Burgenland. Zagreb, 1991.
- Niculiță-Voronca 2008 — *Niculiță-Voronca E.* Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. București, 2008. Vol. 2.
- NLV — Naša lipa Vlahija = Unsere schöne Vlahija. Rupišće, 1982.
- NTZH — Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegvyidékről. Miskolc, 1981.
- Paládi-Kovács 1982 — *Paládi-Kovács A.* A Barkóság és népe. Miskolc, 1982.
- Pamfile 2000 — *Pamfile T.* Mitologie românească. București, 2000.
- PKGh — Povijest i kultura gradišćanskih Hrvata. Zagreb, 1995.
- PLK — Panonska ljetna knjiga = Pannonisches Jahrbuch. Wien, 1994–. T. 1–.
- Pop 1976 — *Pop M.* Obiceiuri tradiționale românește. București, 1976.
- RBJ — *Halilović S., Palić I., Šehović A.* Rječnik bosanskoga jezika. Sarajevo, 2010.
- Rječnik JAZU — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika / Na svijet izdaje Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1880–1966. D. 1–18.
- Rožić 1908 — *Rožić V.* Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1908. 13/1. S. 16–112.
- Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. T. 1–4.
- Skok 1937/1938 — *Skok P.* Prilozi proučavanja turcizama u srpskohrvatskom jeziku // Slavia 15. Praha, 1937/1938. S. 166–190, 336–366, 481–505.
- Snoj 2003 — *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. Ljubljana, 2003.
- SWJK — Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe / Pod red. E. Nowieckiej i M. Głuszkowskiego. Toruń, 2013.
- Sučić 1995 — *Sučić R.* Narodni običaji // PKGh. S. 315–333.
- Škaljić 1979 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.
- TP — Trgovišće Pinkovac = Marktgemeinde Güttenbach. Željezo, 1987.
- Vujkov 2012 — *Vujkov B.* Gradišćanske povidajke. Pinkovac, 2012.
- Zablatnik 1990 — *Zablatnik P.* Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navede na Koroškem. Celovec, 1990.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896–. Knj. 1–.

Указатели

ЛЕКСИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- ako Bog da*, 179
ako Boga znaš, 178
alat, 206, 207
aldovati, 157
Aliđun, 183, 184, 208, 209, 232
Alijin dan, 209
amajlija, 223
amalija, 223
anđel, 226
apdest, 190
avlija, 207
aždaha, 177, 189, 219, 220, 232
aždaha od čovjeka, 219
aždaja, 206, 219, 220, 232
Baba Roga, 200
babac, 122, 131, 132, 155
babe, 190
babe(le), 40, 105
babica, 177
babine, 177, 185
babine huke, 174
babini hukovi, 190
baciti sihire nekome, 229
Badnja večir, 141
badnjak, 179
Badnji dan, 179
Badnji večer, 141
bağ, 97
bāğ, 97
bajrak, 206, 207
Bajram, 180, 209, 232
bajramluk, 209
bajramovati, 209
bajramski, 209
bakar, 206
baklava, 206
bakšiš, 207
baksuz, 207
barboncás, 133, 159
barut, 206
bašluk, 216–217
bašta, 206, 207
bešika, 206, 207
beteg, 157
betežan, 157
betežnik, 157
biela (bijela) vila, 125, 131, 132, 152, 153
biele vile kru(h) pekli, 152
binčat, 122
bismila (bismilla), 202, 220
bismilah, 202, 220, 221
bismilet, 220, 221
bismi-llah, 220
blago, 183
blagoslov doprimi, 144
Blagovijest, 183
Blochziehen, 165
Bog, 178
Bog bi ga znao, 179
Bog da prosti, 179
Bog dao, Bog uzeo, 179
Bog Perun, 178
boj, 158

- boja*, 206
bor vleći, 131, 145, 156
bosanski jezik, 208
bošča, 206, 213
boščaluk, 194, 206, 213
bošnjački jezik, 208
boza, 206
Bozgun, 179
Božić, 123, 179, 209
Božićno vrime, 123
brad, 110
brațul Sf. Gheorghe, 91
bubreg, 206
bula, 213
bunar, 206, 207
Caloian, 62, 101, 102, 105
Capul Doloșman, 88
cimitr, 123
Coliean, 101
comună, 20
(coper)-ъn-ic-a, 163
coprница (cuoprница), 133, 135, 149, 157, 161, 162, 163
cozonac, 107
cu tichie pe cap, 44
čakšire, 206
čaršaf, 206, 207
čaršija, 206
česma, 206
česnica, 179
čevrma, 207
činilica, 171, 195, 230, 232
**činiti*, 230
čivija, 207
čizma, 206
čižem, 157
čižma, 157
čižmice, 148
čoban, 206
čuda, 158
čuvarkuća, 194
čvrste oči, 133, 150
čvrsto dijete, 203
Ćaba, 204, 210
ćebe, 206, 207
ćorav, 206
ćuprija, 207
daljan, 256
darovi, 216
dimije, 206
djedi, 166
dobri, 188–189
dojde (dodje), 138
doji ga mora, 193
dojt po vrtanj, 137
dolibaša, 206
dopodne Ilija, popodne Alija, 183, 209
dova, 198
duhan, 206
duhi, 122
dušek, 206, 207
dušman, 207
duvak, 214
džehenem, 217
dženaza, 217, 232
dženet, 217
džep, 206
džin, 221, 222, 225, 230
džinovska snaga, 222
džinovski, 222
džinovski vjetar 201, 222, 223
džinovsko stablo, 222
džinsko kolo, 228
đubre, 206, 207
Đurđev, 180
Đurđevdan, 178, 180, 183, 182, 195, 232
ejdeha, 219
ejderha, 219
Erntedankfest, 165
esnaf, 206
eždehā, 219

- ežder*, 219
ežderhā, 219
farnik, 157
fašinjska zaručnja, 146
friška, 143
friškat, 143
frite peč, 131
fućkat, 138
garboncás diák, 133, 159, 160
gatalica, 230
gluho doba, 201
godina, 158
grebencijaš, 133, 159, 160
grob, 218, 232
gurmašica, 203, 212, 232
Hadžijski Bajram, 209
Hadžilajski Bajram, 210
hajvan, 206, 207
halva, 186
hamajlija, 206, 207, 223, 224, 232
harman, 207
haždaja, 219
Hederlez, 180
Heraclee, 87
Heraclia, 87
Hidirellez, 180
Hidrellez, 180
hiša, 157
**hod-*, 143
hodalica, 177, 186, 212, 232
hodža, 187, 189, 197, 198, 224
hurmašica, 186, 203, 212
huta, 161
huta-tata, 161
iblis, 201, 225, 222, 230
Ilindan, 208
Iljinje, 208
inat, 207
insan, 206, 207
întórs de la piépt, 46
întórs de la sân, 46
întórs de la țâță, 46
iskaznica, 137
jacija, 208
jačit, 138
jastuk, 206, 207
**jauk-*, 156
javkat, 156
**jok(a)-*, 156
jorgovan, 206
Jurjev(o), 147, 172, 177, 178, 180, 183, 195, 196, 224
Jurjevdan, 180
kača, 158
kapele, 167
kapelice, 167
kapija, 206, 207
kara, 233
karmina, 155
kašika, 206, 207
kavez, 206, 207
kiklja, 157
kikljača, 157
kinč, 123, 157
kinčiti / kinčati, 157
kip, 167
kipić, 123
kiritof / kiritou, 123
klanjati (kome) dženazu, 217
knijanje, 188
ko stuha, 201
kolač, 132, 136
kolati, 191
kolar, 137
kolarica, 137
kolind, 106
komšija, 207
konak, 207
korito vluć, 131, 145, 155
korito vuć (vozit), 131
Krampus, 166
kresnik, 159

- Križevske dane (dni)*, 167
krsnik, 159
kućarica, 200
kućenica, 200
kućna zmija, 200
kula, 206
Kur'an, 208
kurban, 184, 202, 209, 210
Kurban-Bajram, 172, 209, 232
kuršum, 206
kusić, 138
landjarska viška, 151
**laz-*, 143
lila, 180, 224
lilenjaci, 180, 224
lohusa, 185, 213
lóosa, 185
luare din moț, 111, 112
luárea móțului, 46
líusa, 185
macica, 144
Macicna, 144
mai, 58
majpam, 165
majuško drivo (stablo), 165
makaze, 206, 207
mama pădurii, 161
marama, 206, 207
martinska šiba, 164
mărtișor, 106
mašala^I, 224, 225, 232–234
mašala^{II}, 224
mašalah, 224
mašallah, 224
mašallah, 225
maslanica, 177
medresa, 208
mejít (mejt), 218
melaice, 226
melaíke, 226
meleć, 226
melek, 177, 202, 226, 232
mərčňjak, 154
mesopus(t), 122
mesopusni djedi, 146
mesopusta zakopat, 131
Mevlud, 208
meza, 206
mezar, 218, 232
mezaristan, 218
mezarje, 218
mezarluk, 218
mikule, 166
Mikulínje, 165
miraz, 206, 214
mirazača, 214
miraždžija, 214
miraždžijka, 214
mirazni, 214
mirazuša, 214
mlada, 176
mladoženja, 176
moliti (se), 189
mora, 149, 154, 177, 193, 194
mori ga mora, 193
mračina, 154
mračňjak, 154
mrak, 154, 155, 193
mrakač, 201
mrtvi dan, 156
Mrtvi god, 156
mrvan'e, 131, 133
muma pădurii, 161
murdum, 207
mušterija, 207
**mьrtvъ*, 156
nacoprňjala, 133
nafaka, 177, 202, 226, 227, 232
nafakali, 226, 227
nafaksuz, 227
namaz, 208
nana, 225

- nena*, 225
nićah, 214, 215
nićah učiniti, 215
nikah, 215
nišan, 207, 216–218
nositi dženazu, 217
nur, 218, 227, 228
očati ljudi, 150
odžak, 206
ognjeni, 153
ognjeni zmaj, 131, 135, 153, 163
ograisati, 201, 228, 232
ograma, 201, 229
oğrama, 229
Oláhok, 115
oprema, 176, 177, 213, 215, 216, 232
oroslán, 157
oš (još), 138
oštre uoči, 133
pakao, 217
Paparuda, 100, 102, 105
parče, 206
pendžer, 207
peperuda, 62
Petrovdan, 232
pevat(i), 138
pinezi, 158
pir, 122, 131, 132, 133, 155
piru(a)nski djedi, 131, 166
pita, 206
pivnica, 144
plesati, 138
Pliš, 162
Plišanske viške, 162
Plišivica, 151
pomračina, 154
porodilja, 185, 213
posnašnica, 132
posteljica, 177
potpertnja, 132
potprnja (puotprnja), 131, 132, 155
povidajka, 125
pozivač, 132
pratež, 158
pravica, 122
prohoda, 177, 212
prohodolica, 177
prohodanica, 177
prosci, 176
prosit za halingu, 131
puogriep, 122
puoruot, 122
puos(t), 122
Pust, 131
raj, 217
raja, 206
Ramazan(ski) Bajram, 172, 209, 210
rast vluć, 131, 145, 155
raz vleć, 131, 145, 156
Razelm, 22
řípǎ, 25
Rodi, Bože, rodi, 137, 148
ruho, 176, 177, 213, 216, 232
ruši-lipoveni, 19, 95
salt(e), 207
sapun, 206
scăpǎ, 58, 64
seisana, 215
seisanka, 215
sejsana, 213, 215, 216, 232, 234
sejsanka, 215
seksana, 215
seysana, 215
Sfântu Gheorghe, 88
siirbasica, 195
siirbašica, 195
sihir, 195, 229
siir(i), 229
sihirbasica (sihirbas'ca), 173, 195, 197, 222, 229, 230, 231, 232
sihirbašica, 171, 173, 195, 229–231
sihirbaz, 195, 222, 229

- sihimbaza*, 222
sihimbazica, 229
skutecele Maicii Domnului, 108
smilah, 221
sofra, 184
sokak, 207
somun, 206
sopluh, 146
sopluh vleć (vlić), 145, 146, 165
Spasovdan, 180
sprovod, 217
staćilo (stat' ilo), 122, 131, 155
striženo kumstvo, 173
Studeni potok, 189
stuha, 174, 177, 201
sugreb, 201
Sulina, 24
sunnetsko kumstvo, 173
svadba, 176, 214
svatovi, 176
svietak, 122
svodba, 132
šećer, 206
šejtan, 201, 222, 225, 230
šerbe, 206
šibari, 143
škare, 157
škoda, 157
șarpele de casă, 112
tabut, 218, 219
tăierea mōșului, 46
taljan, 256
tancat, 138
tanka nafaka, 226
taze, 207
teferiç, 171, 175, 184, 204, 209, 211, 231, 232
tespih, 185
tilisum, 230
tilsum, 230, 231, 232, 234
tilsun, 230
tisovina, 193
trka, 177
trudna, 177
trudnica, 177
u košuljici, 177
ugovor, 176
ufati se, 158
ukvas kolač, 136
Umoljani, 177, 220
ureći (se), 229, 232
urek, 133
ureknuti (se), 229
urmări, 63
uročna dova, 187
uročna trava, 131, 133, 155
urok, 133
ursite(le), 106
ursitoare, 106
vampir, 131, 174
Vazam, 123, 158
vazmena navada, 158
vazmena nedilja, 158
vazmeno stablo, 165
Vazmi, 122, 158
Velika Gospojina, 232
vertanj, 138, 140
vertanj dostat, 138
vertanjci, 140
vesel'e (visel'e), 132
veselje, 133, 156
**vēdati*, 230
**vēšt-*, 149, 230
Vidovdan, 180
vila, 122, 126, 135, 156, 162, 177, 190, 226
vilče, 226
viline sise, 190
vilinsko kolo, 228
vilsko kolo, 135, 151, 191, 228
vinătór, 59
višac, 132, 150

viščica, 149
viška, 122, 131, 132, 133, 135, 149,
 151, 155, 162, 163
viška gnjavi, 149
viška tınca, 151
viška zaviškala, 150
viškarije, 152
viške, 151–152
viške jašu, 163
viške letu, 151, 163
viškinja, 149
viškinje kolo, 151
viškinji kralj, 151
vjenčanje, 176
vjenčano kumstvo, 173
vjerski teferič, 212
vještica, 149, 195, 230, 232
vještica na preslici, 195
volkodlak, 198, 199
vrag (vrak), 123, 154
vratíč, 195
vratiti, 195
vrtai, 123
vrtanj, 128, 130, 132, 136–140, 155
vertanj, 128, 132, 136
vrtanj dostat, 137, 155
vrtanj se spalio, 137
vrtanjić, 139
vrtenj, 136
**vŕtěti*, 136, 137
vukodlak, 126, 174, 177, 198, 199
vukovi, 179
Walachen, 115
za vrtanj prosit, 137
začarat, 150
zaoblica, 179
zapis, 196, 223, 224
zapisit vertanj, 138
zaručiti(i), 123, 176
zaručĕna, 123
zaručĕnak, 123

zaruke, 123
zaubern, 149
zaviškat, 133, 150
zdrav kao dren, 182
zločeste oči, 133
zmaj (zmai), 123, 131, 153, 156, 220
zmora, 149, 154, 194
zna odučit, 187
zvonari, 179
žena pod ničahom, 215
žetvena zavalnica, 165

Аграфена-купальница, 67
аждаја, 219, 233
аждаха, 219
аждер, 220, 233
амајлија, 233
Анна, 86
апулюкать, 60
аранжáить, 98
Арахлейское царство, 87
асфальт, 24
бајрам, 233
бајрамлък, 233
бабийка, 259
ба́бины кáшки, 50
ба́бить, 35, 40, 242, 245
баб́ика, 37
бабка, 40, 41, 68, 105
ба́бкины кáшки, 46
бабовать, 40, 42
бабуш, 37
бабушка, 40, 41
бабъи каши, 47
ба́бъи кáшки, 31, 35, 40, 46, 48, 49,
 245, 246
бабина каша, 47
бабъа каша, 47
ба́га, 97
батюш, 37
Благовѣщенне, 253

- боженятки, 265
 ботѣз, 99
 бра́вый, 242
 бўсла, 83
 бусла́к, 83
 Вавѣлчин престол, 88
 Вавѣлчиха, 86, 89
 вампир, 199
 ведьма́к, 74
 ведьмо́ўка (вядьмо́ўка), 74, 262
 ведьму́га, 74
 ведьму́шка, 74
 венчальные сваты, 100, 109
 верте́ж, 264
 веселе́, 35
 Весновой Иван ведзьмариный, 63
 ветреник, 30
 ве́дьма, 74
 веи́тица, 9
 вила, 9
 водово́й, 36, 72
 водяной, 72
 воли́ебница, 74
 ворожей, 89
 ворожка, 36, 68
 восьмая молитва, 42, 43
 восьми́дѣнная молитва, 42, 43
 га́лушка, 24, 33, 34, 51, 56, 246
 глаз, 244
 гла́зить, 45
 глазли́вый, 45, 69
 гла́зять, 244
 годовой праздник, 60
 грех, 29
 гробница, 244
 гробница открытая, 42
 дадутъ каши, 50
 дальян, 256
 даля́н, 256
 дворовая гадюка, 71
 дворовая змея, 71
 дворови́к, 34, 36, 70
 дворовой, 34, 71
 деви́шник (дяви́шник), 31, 32, 50, 52, 100
 девяти́нки, 256
 дедуш, 37
 диспа́рила, 98
 Долошма, 88
 Долошман, 86, 88
 домашний уж, 71
 домнишоара, 100
 домовик, 34, 70
 домовой, 34
 дочеч, 37
 дружки, 109
 дьявол, 248
 Бурґевдан, 172
 Еракле́я, 88
 Еракли́я, 267
 ерести, 29
 есть детей, 45
 жарі́на, 83
 Загвины, 255
 за́пив (запи́ў), 50, 51
 запивать невесту, 51
 запой, 51
 Здви́жэ́нне, 85
 здувач, 201
 здухач, 201
 зливки, 42
 змај, 9
 змея домовая, 112
 зми́ја-чуварку́ћа, 200
 знать, 74, 264
 Ивана Купальна, 62
 Ивальна Купальна, 62, 64
 Ивальна Покупальна, 62, 63
 Иван ведзьмариный, 63
 Иван Купала, 66
 Иван на Купайла, 60
 Иван Покупайло, 64

- Иван Покупальны(й), 60, 62, 66
 Ивана Купайла, 64, 66
 Ивана Покупайло, 64,
 Иванна Покупайла, 253
 Иван-градобой, 63
 Иванов день, 63
 Иван-пшеничник, 63
 Игнатово войско, 18
 Игнат-казаки, 18
 играть перезву, 55
 идуть ис поклóном, 50, 249
 Илиндан, 184, 209
 ис поклоном, 249
 кабак бьють, 32
 кадóур, 100
 кадъни, 219
 казанáк, 107, 112
 калáч, 32, 42, 48, 51, 57, 244, 248
 камышинки, 34
 капелюшник, 44
 капиу́к, 44
 каравай, 32, 57, 249
 карагод, 33, 252
 караконцула, 219, 233
 кáшки, 50
 кашни́к (блюдо), 31, 35, 51, 54
 кашники (гости), 54
 кика, 53
 кирби́точки, 98
 кичка, 29, 36, 53
 козонáк, 107, 112
 коли́нд, 112
 коли́нда, 60, 112
 колядо́уцики, 33
 коляда, 106
 кося́к, 29, 53
 крáсота, 53
 крeсьбина (крeсьбины), 41
 крiкса, 68
 крiксы напали, 68
 кумство на раскры́ху, 186
 куничка, 73
 купать(ся), 63
 курбан, 210, 233
 ла́хуса, 185
 лeхуса, 185
 лампи́ер, 199
 лесовик, 34, 36, 73, 74
 лесовóй, 34, 73, 74
 липа, 19
 липоване, 18, 19
 липован(ь)ский, 19, 103
 лишнее, 30
 лиших делают, 30
 лúксовая, 99
 лумiна, 97
 ли́фуса, 185
 ляк, 68
 мага́р, 97, 247
 маланка, 33, 251
 маланку водить, 33, 251
 мамeка, 38
 мамийка, 245
 мамiка, 37, 38, 242
 мартишóр, 112
 ма́са ма́ри, 100
 Ма́слена, 49, 255
 ма́сленные пeсни, 252
 машала¹, 233
 ма́терь, 38
 меняется, 60
 ме́няе кума, 186
 ме́сто, 45, 245
 милостина, 31, 33
 моле́бен, 253
 моле́льня, 25
 моленная, 25
 мо́ша, 100
 мртвен, 156
 нанáшка, 100, 109
 нанáшул, 100, 109
 нача́л, 36, 243, 244

- наш*, 100
на́ша, 100
не по двору, 35, 71, 256
не придадены земли, 256
некрасовцы, 18, 19
новозыбковцы, 22
нунта́ши, 100
нур, 219
обмывание, 42
обручок, 36
ограисати, 233
око́лишина, 31, 32, 50, 51, 52, 100
околица, 52
околичная, 52
околичное, околичные, 52
околишные, 52
орéшки, 251
оризі́к, 98
отговаривать, 77
отделать, 68
оца, 233
папі́ка, 38
пари, 219
паска, 107
Паска, 253, 262
пелёнки Богородицы, 108
Пераплавлéние, 85, 255
перезва́, 31, 35, 50, 51, 54–56, 59, 100, 246–248
перезов, 55
перепуг, 68
пери, 219
пилиповцы, 19
пилипоны (пилипоне), 18, 19
пишкóтик, 98
по двору, 35, 71, 256
по двору не идет, 71
повéтрие, 36, 68, 69
повратъак, 45
повторено дете, 45
погружать (погрузить), 41, 243
пожирать глазом, 46
поиграла, 49
полевой, 73
помочь, 25
попежники, 23
Попин, 90, 91
Пóпина, 22
Попинец, 90, 91
поповцы, 18
посевать, 251
поскакала, 49
постолы, 55, 247
похоронка, 39
прах, 99
Препловление, 254
Преполовéние, 101
прибаўки, 30
природный, 36, 40, 44, 68, 76, 77, 197, 262–263
провождать ба́бку, 42, 43
пы́нзочка, 98
пыньд́ила, 98
раздорники, 23
раздорожье, 69, 257
Разим (Разин), 20, 22
размовы, 42
размывать бабушке руки, 243
размыва́ют руки, 243, 244
размывались, 243
размывание рук, 42, 43
размывать / размыть руки, 35, 43
рай-дуга, 81
райдугá, 265
рамазан, 233
раскольники, 23
Рахлейское царство, 87
Рахлинское царство, 87
Рахрынское царство, 87
резать чуб, 46
ривиняется, 98
рогатульки, 33

- роді́на*, 40, 243, 247
ро́дина, 39, 40
роді́ны, 40, 99
ро́дины, 40
роді́тели, 36, 39, 255
роді́ха, 31, 35, 40, 242–244
Рожаство, 255
ро́да, 39, 253
рубашечка, 245
рукав, 81
ру́ки размы́вать, 42, 43
рушничок, 243
с Богородицы, 38
с поклоном, 247
сајби́ца, 219
салва́ите, 98
самові́дец, 77
сбирать куре́й, 33
сводные, 22
свято́й кала́ч, 32, 57, 248
свяще́нный день, 79
сглаз, 68
сею-вею, 33, 39
сігу́рный, 99
скапа́ла, 98
скимба́йте, 98
Слава, 212
солнце меняется, 61
сороковая молитва, 42
стрелу пу́щали (водили), 49
Стре́тение, 255
стуха, 201
тайная милость, 31
таласон, 219
таласъ́м, 219
тёмная милость, 41
тёмне́нький, 41
тёмные дети, 41
тёмный, 35, 41
третинки, 256
Трои́ца, 60
трои́цкая трава, 60
тро́йческая трава, 60, 255
труба, 81
тяти́ка, 37
упырь, 34, 36, 72, 256
урмаря́ить, 98
урсі́теле, 106
утопи́шник, 72
у шапочке, 244
у́ рубашечке родился, 44
филиппоны, 18
Хедерлез, 180
храм, 26, 31
хресьби́ны, 99
христосу́ются, 253
Хыдырлез, 180
чароде́йка, 74
чертей знает, 74
черти споку не дают, 75
чесница, 203
честь, 100
иена́зе, 233
иенем, 233
ин, 219
ша́лечка, 50, 51, 53
ша́лька, 53, 54
шапочка, 44, 244
ше́јтан, 219, 233
щетина, 68
Эракля, 267
Эрикля, 90

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- австрийцы, 12, 117, 121, 135, 156,
165–167, 235, 237
Австрия, 5, 7, 8, 10–14, 16, 114–116,
128, 130, 135, 158, 163, 165, 235,
237–241
Австро-Венгрия, 12, 130, 163
ад, 217, 233
Адам, 125
Адвент, 143
Адриатика, 156
аист, 83–85, 132, 154, 255, 266
Айзенштадт, 124
Албания, 8
Алия, 209, 212
Аллах, 178, 218, 220, 226
алтарь, 144
амулет, 196, 197, 223, 224, 233
ангел, 79, 81, 177, 202, 222, 226, 230,
264
анекдоты, 125
Анна св., 167
арабский язык, 197, 202, 205, 210,
220, 221, 223, 224, 231
арабы, 177
армия, 12
армяне, 25
архитектура сельская, 17, 30

баба Докия, 40, 190, 103, 104
баба Марта, 174, 190
Бабадаг, 93
бабочка, 133, 151
бабушка, 225
бадняк, 143
Байрам, 184, 209, 232
балканизмы, 175, 185
балканославянские языки, 205
балканские языки, 205, 220, 232, 233
Балканы, балканский, 7–10, 28, 46,
61, 78, 97, 103, 105, 106, 111, 112,
128, 143, 159, 171, 172, 174, 175,
177, 187, 188, 190, 200, 202, 203,
205, 220, 227, 232–234
Бандол, 128, 162
банник, 72
баня, 38, 72, 102, 242
барабан, 55, 249, 251
баран, 202, 210
бег, бегать, 73, 148, 177
беглопоповцы, 22, 23
беспоповцы, 18, 22
бедность, 84
Белашница, 169, 181, 183, 189–191
«белая дама», 167
Белая Краина, 138, 155
белемнит (громовая стрела), 79
Белокриницкое согласие, 20, 23, 25
Белоруссия, 6, 18, 55, 70, 71, 84
белорусы, 6, 51, 54, 84, 198, 240
белый, 29, 34, 37, 71, 76, 106, 137,
148, 151, 152, 186, 194, 267, 269
береза, 164, 165
беременность, 62, 137, 177
бесплодие, 195
бесчинства, 33, 53, 54, 58, 59, 61,
166, 252
билингвизм, 6, 95
битье ритуальное, 143, 178, 181, 182,
264
Благовещение, 60, 61, 84, 172, 182,
183, 253, 266
благопожелания, 33, 122, 137, 138,
140, 142, 164, 172, 203
благословение, 56
благосостояние, 137, 175, 187, 217,
227, 266
блузка, 29
Бог, 31, 39, 44, 62, 65, 68, 78, 80, 84,
104, 106, 125, 140, 141, 167, 178,
184, 192, 203, 218, 220–222, 224–
226, 253, 264–266, 270
богатство, 72, 73, 84, 153, 216

- богатырь, 89, 268
Богородица, 69, 253
богослужение, 60, 68
Болгария, 8, 10, 14, 24, 27, 93, 128, 156, 185, 210
болгарский язык, 185, 205, 210, 214
болгары, 22, 45, 186, 203, 219
болезнь, 36, 41, 44, 45, 68, 69, 74, 77, 81, 149, 150, 162, 185, 186, 192–195, 197, 198, 201, 202, 222, 223, 228, 229, 245, 255, 264
большой — маленький, 33
борозда, 146, 152
боснийский язык, 13, 15, 205, 206–208, 214, 233, 234, 236, 239
боснийцы-мусульмане, 5–8, 10, 12–15, 169, 171–173, 175–184, 186, 187, 189, 191, 193–195, 197, 200, 202–204, 208, 209, 211, 212, 219, 223, 225, 231–233, 235–237, 241
Босния, 6–8, 14, 115, 121, 124, 169, 174, 175, 178, 179, 184, 186, 187, 190, 194, 198, 206, 208, 215, 220, 225, 233, 239, 241
Босния и Герцеговина, 7, 8, 10–13, 15, 16, 128, 173, 176, 178, 199, 204, 230, 235, 239
босой, 148
брак, 31, 33, 99, 109, 111, 137, 176, 214, 215, 237, 240
брак (с мифологическим персонажем), 152
брань, 77, 79, 153, 154, 195, 261
брат, 39
Братислава, 114
братъ взаимы, 109
брачная ночь, 215
бросать, кидать, 81, 107, 139, 141, 142, 181, 185, 187, 192, 202, 227, 229–231, 251, 264
брызгать(ся), 62, 65, 66, 181, 196, 254
Брэила, 11, 20, 27, 100, 102
Брянская область, 75, 241
Бузэу, 46, 102
Буковина, 19
Булавинское восстание, 17
Бургенланд (Градище), 7, 11, 13, 14, 114–168, 238
буря, 160, 202, 269
Бурятия, 36
Бухарест, 20, 109
бык, 55, 210
былички, 31, 34, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 86, 88, 125, 126, 132, 148, 154, 173, 189, 213, 237
быстрый, 143, 148, 181
вампир, ходячий покойник, 38, 174, 188, 199, 256
Варвары св. день, 143
Варош, 143
Василий св., 48, 49
Василия св. день, 246, 250
вверх — вниз, 31, 34
Ведешин, 116
ведро, 64
ведьма, 32, 36, 45, 60, 68, 74–77, 89, 98, 111, 123, 124, 131–133, 135, 149–151, 153–155, 159, 161–163, 171, 173, 182, 183, 187, 189, 195–197, 222, 229–232, 257–262
распознавание ведьмы, 75, 77, 195–197, 257, 260
шабаш ведьм, 76, 77, 88, 151, 162
великан, 161, 221
Велики Бориштоф, 11, 116, 124, 128, 130, 131
Великий пост, 86, 131, 250
Вена, 124, 128
венгерский язык, 8, 114, 123, 157–159, 236, 240
Венгрия, 7, 8, 10, 114–116, 126, 128, 130, 133, 134, 149, 152, 158–160, 165, 167
венгры, 121, 133, 135, 159–161, 165, 167, 235, 240

веник, метла, 76, 77, 89, 150, 151,
162, 163, 258
венки, 55, 137, 165
венчание, 33, 50, 52, 53, 56, 109, 173,
176, 215
верба, 144, 145
Вербная суббота, 144
Вербное воскресенье, 144
веревка, 198, 216
вертеть(ся), крутить(ся), 81, 91, 130,
138, 151, 181
верх — низ, 82
верхом, 32, 75, 77, 160, 163, 195,
258–261
веселый, веселиться, 55, 141, 249
весна, 104, 180, 190
вестись, плодиться, 35, 71, 164, 195
ветер, 68, 69, 73, 81, 82, 159, 163,
192, 201, 222, 223, 257, 262, 264,
265
Ветка, 18
ветки, 58, 60, 68, 73, 143–145, 164,
172, 194
вечер, 192–194
видеть, 191, 194, 195
визит, 213
вила (мифологический персонаж), 8,
122, 124–126, 135, 151, 152, 163,
171, 173, 189–193, 201, 231
ребенок вилы, 190, 192, 193, 226
вилка, 74
Вилково, 24, 32, 57, 58, 71, 77
Винницкая область, 55
вино, 49, 137–139, 144, 146, 247, 251
виноград, 145
виноградарство, 124, 167
виноградник, 80, 144, 145, 264
висельник, 81, 102, 161, 265
Високо, 11, 169, 171, 181–184, 186,
193, 196, 202, 203, 209, 211, 212,
216
Витебская область, 70
вить, плести, 34

Вифлеемских младенцев день, 143
вихрь, 78, 81, 151, 163, 264
Вишина, 22
вишня, 180
«влахи», 115, 116, 128, 162
внук, 47
внутренний — внешний, 69, 153, 202
вода, 42, 43, 45, 58, 60, 62, 64, 67, 69,
82, 87, 143, 154, 181, 182, 190,
196, 198, 199, 201, 202, 228, 231,
243, 254, 262, 265
вода освященная, 62, 66, 254
вода проточная, 38, 132, 172, 181,
184, 185
вода целебная, 172
водка, 39, 52, 203
водяной, 22, 33, 34, 36, 72, 73, 103,
111, 256
Воеводина, 156
Воздвижение Честного Креста, 85
воздух, 10, 91, 160, 162
Вознесение, 144, 167, 172, 180, 224
воин, солдат, 23
война, 13
вокруг, 130
вол, 164
волк, 198, 199
волколак, 189, 198, 199
распознавание волколака, 199
волосы, 29, 46, 53, 60, 111, 173, 181,
186, 198, 261
Волынская область, 55
воробей, 261
ворон, ворона, 270
Воронежская губерния, 71, 85
Воронежская область, 34, 53, 67, 74,
75, 239
ворота, 34, 61, 252
воск, 224
воскресенье, 39, 52, 79, 250, 263
восток, 167, 261
восход, 69, 181, 182, 255
Всех святых день, 131

встреча, 53, 57, 69, 70, 73, 76, 125,
140, 148, 186, 211, 248

вторник, 167

второй, 55, 59, 180

втыкать, 144, 145, 194, 195, 216

Вулка, 154, 167

вывешивать, 202, 216, 224, 252, 255

выгон скота, 24, 103, 104, 174, 190

вызывание дождя, 61–63, 65–67, 100,
102, 105, 190, 253, 254

выкапывать, 102

выкуп, 52, 130, 137, 166

высокий, 34, 72, 73

Гавриил архангел, 253

гадания, 40, 72, 85, 111, 143, 178,
179, 183, 203, 251, 266

Галац, 31

гармонь, 55

гвоздь, 185, 198

Георгий, 148

Георгий св., 86–88, 91, 267, 269

Егорий св., 86

Юрий св., 147, 148

Геоργия св. день, см. Юрия св. день

германизмы, 157, 163, 165–166

Германия, 6, 165

Герцеговина, 156, 174, 192

Гиндэрешть (Новенькое) 20, 23, 27,
56, 83

Гине, 169, 171, 181, 193, 212

Гиргис, 177

глаз, глаза, 42, 46, 73, 133, 150, 187,
257

гнездо, 83, 266

гном, человек, 73

голова, 73, 81, 171, 187, 191, 193,
206, 216, 219, 257, 263, 268

головная боль, 81, 263

головные уборы, 29, 36, 44, 53, 70

голос, 84, 142, 191, 203, 204, 260

голошение, 39, 101, 105

голубой, 148, 186, 191

голый, непокрытый, 72, 196, 201,
248, 261

Гомельская область, 18, 55, 71

гора, 81, 85–87, 93, 151, 153, 167,
189–192, 264, 267, 268, 269, 270

горб, горбатый, 247

гореть, 183

Горня Краина, 157

гость, 48, 140, 142, 143, 179, 180

гость свадебный, см. Свадебная
обрядность

грабли, 154

град, 78, 144, 145, 160, 161, 184, 210

градищанские хорваты, 114–117,
120–123, 126, 129, 130, 135, 139,
143, 144, 154, 156, 157, 163, 165–
167, 235–240

градищанскохорватский язык, 116,
117, 121, 122, 127, 158, 239

Градище, см. Бургенланд

граница, 154, 161

Грджевац, 181, 182, 184, 204

греки, 25, 203

Греция, 8

грех, 35, 60, 85, 110, 217, 254, 263, 267

грецизмы, 97, 185, 213

греческий язык, 205, 231, 233

грибы, 10, 151

грива, 34, 70

гроб, 218

гроза, 78, 79, 145, 263

гром, 61, 78–80, 145, 180, 184, 263

грудное молоко, 45

грудь, 45, 106, 149, 154, 190, 191,
193, 194, 244

груша, 142

гумно, 78

гуцулы, 109

Гюссинг, 115

давать — брать, 31, 47, 188, 259

давить, душить, 149, 150, 154, 194,
198, 199, 256

- Далмация, 13, 121, 149, 158, 159
дар, дарение, 33, 34, 40, 42, 43, 46,
50–52, 100, 105, 122, 137, 147,
164, 165, 176, 177, 180, 186, 194,
203, 204, 206, 209, 212–214, 233,
243, 251, 252
дверь, 69, 75, 78, 142, 149, 150, 194,
196, 261, 270
двор, 36, 42, 56, 58, 59, 68, 69, 75, 131,
133, 145, 146, 154, 164, 181, 193,
202, 243, 246, 249, 251, 254, 258
дворовой, 31, 70, 71, 111, 256
Девинско Ново Село, 155
девичник, 33, 50, 52, 56, 100
девочка, 159, 181
девственность, 32, 57, 100
девушка, 23, 29, 34, 51, 53, 56, 61,
63, 84, 89, 100, 104, 131, 132, 137,
143, 150, 153, 176, 181, 182, 184,
194, 195, 200, 213, 214, 216
дед, 166
демон-защитник, 174, 200, 201
деньги, 31, 41, 42, 52, 84, 111, 122,
125, 164, 183, 203, 214, 215, 243,
251, 266
дерево, 19, 78, 145, 147, 161, 179,
198, 222, 231
дерево плодовое, 61, 79, 80, 263
деревце обрядовое, 165
Децебал, 104
джин, 222, 228, 229
Джирджис, 177
диалог-ритуал, 80
диглоссия, 95
Димитрия св. день, 255
добро — зло, 162
Добруджа, 5, 10, 13–15, 17–113, 115,
236, 239
додола, 62
дождь, 62, 63, 65, 66, 82, 83, 101,
102, 104, 159, 265
вызывание дождя, 33, 83
дождь грибной, 265
Дой Май, 24, 27
Докия, 104
«долинцы», 116, 128, 130, 131, 133
Долня Пуля, 124, 127, 128, 134
доля, удел, 226, 227
дом, 31, 43, 55, 57, 60, 68–70, 78,
106, 137, 138, 141, 144, 145, 149–
151, 165, 166, 175, 176, 181–183,
185, 187, 193–196, 203, 214–216,
228, 230, 231, 255, 263, 266
домовой, 31, 34, 37, 69, 70, 71, 111,
256
Дон, 10, 17, 18, 30, 36, 43, 46, 47, 49,
51, 56, 57, 239
дорога, 24, 76, 77, 91, 92, 147
доска, 217
дочь, 58, 89, 104, 141
драка, борьба, 81, 89, 91, 104, 112,
162, 264
дракон, 160
«Дракула» (маска), 56, 110
дрова, 79, 263
дружка, 57, 100, 122, 131, 132
дуб, 131, 145
Дуймовичи, 171
Дунай, 11, 19, 20, 23–25, 27, 32, 33,
38, 46, 50, 57–59, 64, 67, 71, 77,
81, 82, 84–86, 91, 92, 99, 100, 105,
115, 154, 265
духовные стихи, 26, 37, 85–87, 92,
93, 267
душ умерших поминовения день
(2.XI), 156
душа, 41, 153, 154, 217, 218, 225
дыра, дырка, 32, 57, 155, 194, 195,
200, 262
дышать, 149
дьявол, 55, 68, 72, 78, 79, 81, 123,
153, 166, 184, 201, 202, 218, 221,
222, 225, 226, 230, 233, 263
Евдокия св., 40, 105
Европа, 30, 180, 237–239

- европейский, 167
ель, 110, 146
ересь, 35
- жажда, 82, 217
жара, 104
жатва, 165, 237
железо, 185, 228
жена, 199
женитьба, 214
жених, 31, 39, 50, 52, 55–57, 61, 77, 123, 137–139, 155, 166, 176, 177, 187, 213–216
Жен-мироносиц день, 66
женщина, 29, 36, 41, 47, 48, 53, 73, 76, 96, 140, 141, 162, 172, 195, 196, 199, 213, 214, 261
жертвоприношение, 90, 171, 172, 179, 184, 185, 202, 209, 210
жертва поминальная, 210
жертва строительная, 210
жечь, поджигать, сжигать 59, 63, 144, 153, 184, 202, 210, 266
живот, 218
животные, 55, 74, 75, 83, 188, 195, 198, 218, 219, 224, 270
звери, 30
жизнь, 144
жир, 196
Жумберак, 138, 157, 158
Журиловка, 11, 20, 22, 27, 72, 88
- Забайкалье, 18, 36
забор, ограда, 31
загадки, 125
заговоры, 44, 68, 69, 79, 195, 196, 198, 221, 262
загон для овец, 180
Загреб, 123, 126, 158
задабривать, 73
закапывать, закопать, 45, 68, 83, 245
Закарпатье, 109, 160
замок, 167, 237
замок, 187
замужество, 143, 153, 183, 213, 216, 251, 266
запад, 167
запах, 193
запреты, 42, 46, 49, 64, 65, 69, 73, 74, 77, 78, 81, 83, 84, 109–111, 127, 140, 141, 161, 171, 181, 185, 188, 192, 193, 210, 218, 227, 255, 263, 266
засуха, 61, 62, 66, 82, 83, 100, 190, 254, 265
заход (солнца), 69
звать, призывать, 189
звук, звуки, 70, 80, 84, 192, 268
звукоподражание, 141–142
здоровье, 66, 68, 69, 141, 143, 148, 172, 181, 182, 193, 196, 202, 203, 224
зевать, 201
зеленый, 34, 186, 192, 193, 231
зелень, 100, 143
зелень троицкая, 60
земледелие, 124
земля, 10, 58, 85, 214, 216, 219, 222, 267
глина, 153
зерно, 39, 107, 143, 164, 194–196
зима, 85, 104
змей, змея, 34, 71, 73, 78, 83, 85, 111–112, 182, 189, 218, 255, 267
змей летающий, 9, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 112, 123, 135, 153, 160–161, 163, 173, 177, 219–220, 233, 268
змея домашняя, 70, 71, 111, 200
уж, 34
знак, знаки, 44, 81, 89, 106, 138, 140, 159, 188, 203
знаменосец, 139
знахарь, 40, 76, 189, 197
золото, золотой, 38, 125, 183, 194, 215, 224, 225, 269

- зуб, зубы, 38, 46, 159, 199
зубная боль, 79
Зэбил, 20
- Ибрагим (вестник веры), 202, 210
Иван Купала, 60, 63, 67
иголка, 259
игра солнца, 60, 253
игрушка, 69
игры
 игры детские, 62, 124
 игры молодежи, 63
икона, 53, 79, 109, 123, 254, 269
иконостас (домашний), 42
Илирска Быстрица, 158
Ильи св. день, 65, 66, 208, 209, 212, 254
Ильи-пророка день, 172, 180, 183
Илья-пророк, 66, 78, 79, 184, 209, 263
именины, 50
имя, именование, 161, 186, 201, 243
Иоанн Богослов, 62
Иоанна Богослова день, 63, 65–67
искры, 143
ислам, 7, 12, 172, 177, 186, 188–190, 197, 202, 206–208, 213, 221, 222, 226, 232, 240
испытание, 125
источник, 139, 153, 154, 190, 191, 202
Истрия, 123, 155, 159
Италия, 23
итальянский язык, 166
Йосипдол, 135, 155, 156
- Кааба, 204, 210
Кавказ, 17
казак, казачество, 10, 17, 18, 25, 28, 30, 36, 47, 49, 51, 53, 54, 239
Казашко, 10, 27
Калафати, 221, 226
калач, 32, 137, 139
календарная обрядность, 9, 37, 123, 124, 127, 128, 131, 134, 231
календарь народный, 15, 26, 28, 30, 33, 39, 40, 46, 59–61, 85, 127, 130, 135, 139, 145, 171, 172, 174–176, 179–181, 184, 190, 195, 202, 204, 209, 211, 236, 240, 250
калечить, 196, 259
калмыки, 17
Калоян (обряд), 62, 101
Калужская губерния, 71
Калужская область, 47, 51, 74, 75, 240
калькирование, 96
камень, 81, 86, 88, 89, 104, 151, 189, 192, 216, 220, 221, 231, 263, 264, 268, 269
 камень драгоценный, 112
Камень, см. Каркалиу
камыш, 30, 34, 110
кара, наказание, 73, 79, 84, 85, 145, 192, 195, 218, 257, 266
 наказание ритуальное, 50, 61, 145, 146
каравай, 32, 109, 249
караконджул (мифологический персонаж), 233
карандаш, 111
Каринтия, 121, 163, 166
Каркалиу, 20, 23, 24, 27, 56, 57, 59, 82, 100, 102, 105
Карловац, 136
карман, 224, 266
Карпаты, карпатский, 8, 105, 112, 133, 143, 160, 161, 188
Каставский край, 155
катать(ся), 48–50, 58, 75, 77, 147, 246, 258, 259–261
кататься верхом, см. Верхом
католический, 7, 12, 135, 139, 156, 158, 167, 171, 174, 178, 191, 193, 204, 235, 237, 240
каша, 46–49, 54, 246

Киевская область, 55
кизил, 172, 181, 182, 202
Килиа Веке, 24
кичка, 36, 50, 53
клад, 123, 183, 228
кладбище, 22, 25, 82, 83, 108, 112,
123, 167, 218, 243
кланяться, 244, 246
Климовцы, 19, 27
Климух, 128, 134, 137
ключ, 83, 185, 187, 229, 265
клятва, 179, 190
книга, 111, 223
кнул, 78, 146, 166
ковер, 216
ковчег, 93
когти, 73, 257
кожа, 194, 197, 210, 223
кожух, 104
коза, козел, 55, 190, 194, 247
колдовство, 163
колдун, 36, 40, 77, 81, 86, 89, 132,
150, 159, 222, 229, 267, 268
колени, 187, 268
колесо, 52, 137, 172, 181, 182, 202
колодец, 31, 41, 42, 61, 69, 243, 253
«колодка», 131, 145–147, 155, 165
колокол, колокольный звон, 160
колокольчик, 166, 194
колос, колосья, 165
колыбель, 146, 150, 154, 185, 192,
193
кольцо, перстень, 125, 137–139, 176
колючий, 77, 150, 194
колядки, 60, 112, 250, 251
колядование, 96
колядующие, 107, 179
коляска, 48
конопля, 230
Констанца, 22, 31
конь, 25, 34, 37, 70, 71, 79, 87, 148,
149, 153, 187, 199, 211, 212, 215,
252, 256, 258, 267, 269

конюшня, 256
Копер, 158
Копривница, 143
копыто, копыта, 34
кора, 79, 263
корабль, 85, 93, 268
Коран, 186, 187, 196, 197, 220, 223,
225
кормить, 31, 70, 256
кормление ритуальное, 70, 73, 139,
142, 182, 256
корова, 74, 77, 164, 183, 195, 196, 261
король, 151
корона, 146
корчма, 137, 138, 145, 146, 166
корыто, 48, 49, 123, 131, 145, 146, 246
коса (прическа), 29, 53, 196, 256
Косаница, 221, 232
костер, 63, 165
кости, 171, 202
косынка, 29, 53
кочерга, 245
кошка, 74–76, 149, 188, 259–261
кража, 193, 245
кража ритуальная, 59, 110, 166,
181, 249, 252
«Крампус» (маска), 165, 166
крапива, 172, 178, 182, 183, 195, 202
Краснодарский край, 18, 49, 51
красный, 34, 39, 70, 106, 150, 152,
163, 186, 187, 194, 214, 223, 256,
269
крепость, 85–89, 167, 267
крест (сооружение), 25, 112, 167
крест, крестить(ся), 69, 80, 81, 106,
109, 194, 243, 254, 256, 264
крест-накрест, 56, 248
крестная мать, 100
крестный отец, 100
крестный ход, 66, 67, 254
крестьяне, 17, 114
крещение, 40–43, 99, 123, 244
Крещение, 38

крещёный — некрещеный, 41
кричать, 203, 204, 255, 260, 265
Крк, 149, 155
кровь, 81, 193, 199, 257
крошки, 131, 133, 155, 185, 227
круг, 10, 135, 137, 151, 153, 155, 163,
183, 191, 228, 229
крыло, крылья, 159, 196, 219, 268
крыса, 261
крыша, 25, 30, 38, 161, 187, 203, 258
Кубань, 17, 54, 239
кувыркаться, 76, 81, 199, 261
кувшин, см. Посуда
Куйбышевская область, 38
кукла, 62, 101, 102, 105
кукуруза, 146
кукушка, 83, 84, 266
кум, кума, 137, 139, 173, 186, 188
кумовство, 173
Купа (река), 120, 121, 135, 239
купать(ся), 62, 64, 66, 67, 172, 182,
229, 253, 255
купля-продажа, 70
Курбан-Байрам, 202, 209
курица, 33, 55, 59, 69, 247, 249
Курская губерния, 45, 54
Курская область, 51, 240
кусать, 85, 267, 268
кусок, 138, 139

Лаврентий св., 167
Ланджар, 151
ласка, 71
левый — правый, 187, 230
легенды, 23, 25, 85, 86, 89, 91, 92,
103, 104, 125, 126, 167, 169, 174,
177, 189, 190, 217, 220, 237, 267,
268
лежать, 188
лен, 183, 195
лента, 53, 137, 139, 150, 165
лес, 34, 73, 82, 148, 152, 153, 160,
161, 190, 191, 198, 199, 257, 265

«лесной человек», лесовик, леший
(мифологический персонаж), 34,
36, 74, 161
летать, 89, 151, 152, 153, 159, 163,
193, 258, 268
Лика, 13, 143
Липецкая область, 75
Липовень, 19, 27
лисица, 271
листья, 57, 58, 144, 161, 164, 198
литовцы, 17
лить, разливать, 32
лицо, 142, 190, 223, 226
лодка, 73, 81, 254, 256, 263
ложка, 184, 187
лопатка животного, 171
Луганская область, 55
лужицкие сербы, 6
лук, 183
Лукавац, 169, 199
Лукомир, 169
любовь, 137
(с мифологическим персонажем),
153
людоед, 126
Люции св. день, 140, 143, 144
лягушка, 42, 83, 243, 259, 265

Магдалена св., 167
магические действия
ворожба, 29, 77
Маду, 18
май, 64, 165
Майнос, 18, 50
мак, 183
Македония, 8, 14, 128, 156, 210
македонский язык, 205, 210, 214
македонцы, 219
Малая Азия, 18
маленький, 34, 70, 73, 256
мальчик, 159, 187, 188, 192
мальчишник, 50, 100
Мануиловка, 19, 27

- март, 104, 105, 106, 174, 190
Мартина св. день, 163
мартишор, мэртишор, 106
маски, 146, 147, 166
Масленица, 33, 40, 46, 59, 61, 122, 123, 131, 145, 146, 155, 165, 237, 250, 252
масленичные песни, 33
масло, 187
масть, 37, 70, 71
мать, 39, 44, 58, 69, 109, 141, 161, 181, 185, 186, 192, 193, 225
Махмудия, 11, 24, 25, 27, 51, 58, 59, 109
мед, 54
медведь, 55
медицина народная, 22, 29, 37, 44, 45, 68, 81, 162, 173, 181, 182, 197, 221, 264
Мекка, 204
мельница, 172, 181, 182, 184, 202, 221
место (при родах), 177
месть, 192
месяц, 123
месяцы года, 103
металлы, 229
металлы, металлический, 223
метаморфозы, 83, 84, 125, 160, 188, 189, 220, 221
метеорология народная, 124
мечеть, 183, 190
мешок, 164
Мила 23 (село), 24, 27
милостыня (ритуал), 41
Минская область, 55
мифология народная, 9, 15, 26, 28, 29, 31, 34, 37, 69, 86, 95, 111, 122, 124, 125, 127, 128, 130–133, 148, 171–173, 189, 195, 201, 219, 255
могила, 102, 108, 183, 216, 218, 219, 227, 228
Могилевская область, 55
молебен, 62, 66, 82, 101, 255
молеельня, 25
молитва, молиться, 31, 36, 41, 42, 49, 69, 79, 81, 140, 172, 179, 186, 187, 189, 190, 195, 196, 198, 202, 217, 220, 223, 224, 243, 263, 264
молния, 78, 79, 145, 263
молодняк скота, 224, 225
молодожены, 48, 53
молоко, 70, 74, 99, 201, 257
молоток, 39, 111
молотьба, 194
монастырь, 20, 22, 23, 39, 167
монета, 176, 202, 203, 225
мора (мифологический персонаж), 150, 173, 185, 189, 193, 194, 198, 201, 213
 распознавание моры, 195
Моравия, 114, 116
море, 22, 24, 72, 82, 87, 88, 90, 92, 93, 269
мороз, 141, 190
Москва, 40
мочиться, моча, 65, 199
мрак, мрачняк (мифологический персонаж), 154, 185, 200, 201
муж, 199
мужской — женский, 46, 55, 109, 161, 247, 248
мужчина, 29, 49, 76, 110, 140, 141, 145, 150, 161, 172, 182, 194, 213, 214
музыка, 110, 233, 247, 249, 251
Мунтения, 161
муравейник, 202
Муригёл, 24
мусульмане, 180, 183, 184, 189, 191, 204, 209
мусульманский, 7, 13, 171, 174, 178, 179, 182–187, 189–191, 193, 198, 199, 202, 207–209, 215, 218, 224, 233, 240
Мухаммед (пророк), 208
мыло, 42, 43, 48, 49, 243, 244

мыть(ся), 38, 42, 45, 58, 60, 68, 181, 255

умывать(ся), 69, 172, 178, 181, 182, 190, 243

Мьеново, 11, 116, 128, 130, 131

Мэчин, 22, 93, 100

мясо, 202, 209

нагой, непокрытый, 56

награда, 125, 138, 148, 152, 203

надгробие, 112, 216, 218

наизнанку, 249

наоборот, 150

Нарда, 10, 116, 128, 130, 132

начало, 36, 137, 220, 221, 243

начало — конец, 64, 65

небо, 78, 79, 141, 152, 154, 160, 163

невеста, 31–33, 39, 50, 52–57, 61, 77, 100, 123, 137–139, 150, 155, 166, 176, 177, 187, 188, 212–215

невидимый, 70, 98, 153, 189, 191, 222, 225, 232, 258

недвижимость, 214

некрасовцы, 18, 19, 268

немецкий язык, 12, 114, 117, 121, 123, 126, 157, 158, 163, 166, 236, 240

немцы, 156

ненастье, 133, 144, 145, 159, 160–161, 174, 202

несчастье, 45, 140, 141

нечистая сила, 38, 72, 78, 88, 89, 98, 148, 185, 204, 228, 229, 255

Нижегородская область, 67

Нижняя Австрия, 157

Николай св., 31, 147, 166

Никола-чудотворец, 22

«Николай» (маска), 165, 166

Николая св. день, 165, 166

нити, 41, 194, 224, 261

нищий, 63, 159, 160, 188

Нова Гора, 11, 124, 128, 134, 141, 142, 146, 162

Новенькое, см. Гиндэрешть

Нови Винодолски, 139

новобрачные, 74, 130, 137, 176, 187, 227

новобрачные (маски), 59, 110

новогреческий язык, 233

Новое Село, 128

Новозыбковское согласие, 20, 23, 25

Новосибирская область, 41

новый, 59

Новый год, 33, 40, 46–49, 60, 106, 122, 139–141, 143, 203, 245, 250, 251

нога, ноги, 31, 58, 73, 89, 148, 177, 187, 190, 214, 218, 219, 221, 257

ногти, 187, 214

нож, 69, 74, 81, 194

ножницы, 185, 232

Ной, 85, 93, 268, 270

нос, 199

ночь, 31, 33, 38, 68, 73, 75, 76, 81, 133, 149–151, 153, 154, 163, 183, 185, 188, 192, 196, 197, 199, 201, 228, 246, 261, 264

Нэводарь, 24, 27

обереги, 44, 81, 106, 131–133, 144, 145, 150, 155, 160, 169, 173, 184–187, 192–194, 204, 210, 220, 221, 223, 224, 229–231, 245

обереги словесные, 224, 225

обливать(ся), 60, 62–67, 100, 101, 182, 253, 254

обмен, 176, 193, 213

оборотничество, 74–76, 149, 195, 196, 198–201, 260, 261

обручение, 50, 123

обряд, 95

обсыпать, 183, 195, 196

обувь, 55, 68, 70, 125, 148, 206

сапог, сапоги, 147, 148, 256, 268

обходить вокруг, объезжать, 146, 230

обходные обряды, 56, 60, 66, 100, 106, 110, 122, 131, 141, 143, 166, 167, 179, 180, 224, 251, 253

- овца, 77, 196, 198, 199, 202
овцеводство, 198
огонь, огненный, 79, 153, 179, 183, 218, 221, 222, 227, 228, 266
Огулин, 136, 155
одежда, 29, 43, 44, 53–55, 59, 60, 99, 102, 124, 150, 172, 177, 186, 187, 193, 194, 201, 206, 213, 216, 225, 261
одежда праздничная, 29
озеро, 62, 65, 81, 82
окно, 68, 78, 194, 251
окуривать, 182
оповещать, 159
опоясывание, 86
орехи, 142
орех грецкий, 68, 141, 142, 203, 255
орех лесной, 141, 142, 180, 184, 202
Орловская губерния, 71
Орловская область, 51–53, 67, 240
освящать, освящение, 107, 144
осел, 55, 59, 74, 247
Османская империя, 12, 17, 115, 175, 205, 206, 219
остров, 85, 87, 90
отбирание молока, 74, 77, 183, 196, 257, 259, 261
отец, 38, 39, 58, 109, 141
открытый — закрытый, 78, 79, 194–196, 201, 261, 263
отлучать от груди, 45, 46
охота, 263
охота ритуальная, 33, 59, 249
охотник, 190, 263
очищение ритуальное, 58, 59, 65, 67, 254

падать, 177, 192
Пайнгарт, 122, 155
палка, 147
пальцы, 75, 77, 257, 260
памятник, 216, 218
пастбище, 174, 198
пастух, 62, 115, 163, 180
пасть, см. Рот
Пасха, 60, 66, 76, 84, 89, 107, 122, 123, 131, 133, 155, 158, 165, 237, 250, 262
Страстная неделя, 76
пахарь, пахать, 125, 146, 152, 164
пахота ритуальная, 146
пеленки, 43, 69, 81, 154, 193, 194, 255, 264
Пензенская губерния, 82
пепел, 146, 196, 197
пеперуда, 62
первый, 38, 46, 53, 55, 61, 77, 79, 80, 84, 85, 100, 104–106, 140, 141, 147, 148, 164, 177, 179, 181, 185, 186, 188, 202, 203, 212, 232, 244, 259, 262, 263, 266
перекресток, 69, 76, 186, 258, 262
переправа через воду, 83, 255, 265
переступать, 177, 187, 188, 218
Периправа, 24, 27, 59, 251
персидский язык, 205, 206, 231
песни, 49, 127, 138, 215, 219, 225, 233, 238, 246, 247, 249, 250, 252
песни свадебные, 26, 50, 55, 138, 214
песнопения богослужебные, 61
песок, 198
Петра и Павла свв. день, 84, 232, 254
петрификация, 104, 189, 190, 220
Петрово Село, 10, 116, 128, 134
петь, 86, 152, 191, 214
печенье фигурное, 140
печная, очажная утварь, 45, 77, 231
печь, 45, 152, 245, 261
печь, выпекать (мифологический мотив), 152
пещера, 85, 87, 89, 190, 268
пила, 39
Пинковац, 115, 116, 124, 126, 128, 134, 142
Пиринские горы, 93

- пирог, 63
пить, 74, 81, 82, 177, 199, 226, 228, 231
пить (спиртное), 57
пища, 43, 48, 107, 124, 160, 177, 206, 226, 227
 пища пасхальная, 107
 пища рождественская, 107–108
 пища свадебная, 31, 33, 35, 54
плакать, плач, 68, 69, 101, 146, 154, 186, 193, 262, 266
плата, 164
платок, платочек, 29, 34, 44, 50, 51, 53, 56, 105, 142, 150, 206, 212, 213, 245, 246
платье, 137
плевать, 201
Плевлье, 232
плечи, 89
Плишивица, 151
плодоношение, 61
плуг, 146
повитуха, 31, 35, 40–50, 100, 154, 177
повозка, 34, 59, 78, 79, 146, 153, 154, 249, 263
Поволжье, 67
поговорки, 77
погода, 40, 78, 104, 105, 124, 133
погреб, 160
подвал, 144
Подвине, 169, 171, 185, 186
Подгорье, 128
подушка, 216
пожар, 84
пожарный, 137
пожирать, 86, 92, 189, 191, 192, 219, 231, 267, 269
поить, 70
покойник, 183, 188, 214, 216–218, 265
 покойник нечистый, заложный, 36, 72, 256
пол (в помещении), 141
полазник, 140, 141, 143, 179, 180
полдень, 76
поле, 62, 66, 67, 73, 82, 144, 145, 148, 153, 164, 180, 199
Полесье, 10, 26, 45, 51, 55, 60, 61, 71, 72, 80, 81, 84, 198, 200, 240
полилингвизм, 6
Полицы, 159
полночь, 76, 152, 201, 258, 262, 268
полный — пустой, 78, 79, 201
полотенце, 42, 43, 48, 186, 212, 213, 243
полотно, ткань, 42, 43, 44, 177, 206, 216, 223
Полтавская область, 55
Польша, 6, 81, 84, 95, 165
поляки, 6, 17, 84, 166, 198, 200
«полянцы», 116, 127, 128, 130
помолвка, 123, 176
понедельник, 56, 66, 167
Попина (остров), 87
Пориечани, 13, 169, 171, 174, 181
порог, 137, 149, 187, 194, 195
порча, 44, 45, 68, 74, 77, 132, 149, 150, 162, 173, 182, 186, 195, 223, 224, 228, 229, 233
посаженная мать, 109
посажённый отец, 109
послед, 45
последний, 58, 59, 77, 137, 259
пословицы, 77, 125
пост, поститься, 108, 122, 172, 209, 233, 250, 270
постель, 216
посуда, 78, 143, 184, 201
 кувшин, 190
потоп, 93, 268, 270
похоронно-поминальная обрядность, 22, 26, 31, 36, 39, 77, 112, 122, 123, 125, 156, 172, 173, 176, 185, 188, 213, 216–218, 233, 240, 255, 256
 обмывать (покойного), 214, 219
 поминки, 155

- похороны символические, 62, 101, 102, 105, 146
- пояс, 29, 186, 187, 192–194, 198, 231, 249, 254, 269
- православие народное, 37, 78
- православный, 7, 8, 11, 12, 14, 156, 171, 174, 175, 179, 181–183, 186, 191, 193, 195, 202–204, 208–210, 212, 221, 232, 233, 236, 237, 240
- правый — левый, 202
- праздник, 29, 31, 46, 60, 86, 95, 99, 106, 107, 109, 122, 145, 147, 165, 172, 174, 175, 177–180, 182–185, 189, 195, 202, 203, 208–211, 231–233, 237, 266
- праздник календарный, 35, 39, 40, 49, 61, 62, 109
- праздник крещения ребенка, 40
- праздник общесельский, 184, 204, 209, 211, 232
- праздник повитухи, 48–49, 50
- праздник семейный, 48
- праздник храмовый, 23, 26, 123
- праздник церковный, 30, 60, 68
- предания, 125, 189
- предки, 39
- Прекмутье, 158, 160
- преломление хлеба, 33, 139, 155
- Преполовение, 66, 85, 254, 255
- Прибой, 221, 225, 226
- прибыль, 44
- привидение, 34, 72, 201, 237
- приговоры, 195, 196
- Пригорье, 143, 156
- приданое, см. Свадебная обрядность
- Приполе, 225
- Призрен, 233
- приметы, 40, 57, 62, 65, 78, 84, 110, 189, 266
- природный (мифологический персонаж), 262
- прическа, 50, 53
- причитания, 37, 105, 126, 146, 156
- проклятия, 86, 89, 167, 222, 266
- процессия ритуальная, 145, 147
- прут, 143, 181, 182
- прыгать, 73, 75, 76, 109, 258
- прялка, 195
- прятать(ся), 78, 79, 142, 181, 184, 187, 196, 258, 263
- птица домашняя, 142, 250
- птицы, 57, 83, 84, 132, 143, 196, 261, 262, 270
- пугать, 34, 70, 72, 73, 76, 77, 149, 152, 153, 165, 166, 192, 200, 248, 260
- пускать по воде, 45, 69, 83, 101, 102, 105
- путы, 232
- путь, 77, 98, 191
- пшеница, 143, 146
- пьяница, 76, 77, 82, 88
- пятница, 176
- радуга, 78, 81, 82, 265
- разговляться, 172
- Разград, 185
- раздавать, 57, 188, 202, 210, 249, 253
- Разим (озеро), 85, 253
- рай, 153, 217, 218
- Рамадан-Байрам, 233
- распознавать, 142, 150, 249
- распятие, 167
- растение, 131, 133, 155
- ребенок, дети, 34, 35, 41, 44–47, 58, 68, 73, 89, 106, 125, 131, 132, 139, 142, 147, 148, 150, 152–154, 159, 165, 173, 177, 179, 181, 182, 186, 187, 192, 195, 198, 200, 203, 212, 222, 225, 231, 232, 248, 251, 255, 259
- новорожденный, 10, 41–44, 49, 68, 69, 77, 99, 106, 110, 149, 150, 154, 155, 159, 177, 185, 193, 194, 199, 224, 225, 226, 227
- резать, 232, 248, 249, 256

- река, 62, 67, 82, 132, 154, 162, 172, 177, 185, 189
Ресник, 11, 169
Рехъниц, 167
речь ритуальная, 137, 143, 148
рис, 54
Ровенская область, 55
рог, рога, 29, 36, 53, 82, 164, 166, 184, 196, 210, 247, 269
родинная обрядность, 28, 31, 40, 77, 99, 109, 110, 112, 125, 171, 172, 177, 185, 240, 242
родители, 50, 51, 57–59
роды, 41–43, 45–47, 122, 123, 185, 213, 217, 227, 245
Рождество, 47, 48, 60, 61, 80, 107, 108, 123, 136, 139, 140, 143, 179, 180, 202, 203
 второй день Рождества, 47, 48
 третий день Рождества, 80
роженица, 31, 32, 35, 40, 42, 43, 46, 47, 49, 62, 69, 77, 100, 185, 212, 213, 228, 244
розмарин, 137
розовый, 148
роса, 77, 148
Россия, 6, 17, 18, 23, 28, 30, 34, 36, 43, 49–51, 56, 67, 72, 74, 84, 95, 103, 238
Ростов-на-Дону, 51
рот, 78, 79, 201, 218, 260, 263
 пасть, 92, 153
рубашечка (остатки амниона), 44, 159, 177, 245
рубашка, 29, 48, 177, 203, 212, 213, 224
рубить, 80, 264
ружье, 139
рука, руки, 29, 31, 34, 42, 43, 56, 57, 72, 73, 75, 106, 137–139, 150, 181, 187, 190, 196, 214, 243, 257
румынизмы, 96–100, 104–106, 109, 111–112
Румыния, 5, 7, 8, 10–16, 19, 23, 24, 26, 33, 36, 37, 48, 51, 78, 95, 103, 104, 113, 126, 160, 235, 237–241
румынский язык, 8, 11, 96, 236
румыны, 11, 24, 25, 44, 46, 59, 61, 80, 84, 102, 103, 105–107, 109–111, 161, 236, 240
Русалии, 109
Русская Слава, 11, 20, 22, 24, 27
русские, 5, 7, 11, 32, 34, 54, 84, 85, 106, 107, 111, 113, 235, 238, 239, 240
Русский Север, 72
русский язык, 95, 96, 102, 103, 236
ручей, 132, 154, 162, 185
рыба, 34, 73, 185, 256, 265
рыбак, 22, 33, 34, 72, 73, 103
рыболовство, 22, 30, 44, 73, 256
рыть, 92
ряжение, 31, 33, 53–56, 59, 61, 75, 76, 109, 131, 146, 147, 165, 166, 262
Рязанская область, 38, 67, 74
Сабанджия, 20
Сава (река), 120, 121, 136, 239
Савва св., 188
сад, 80, 141
сидиться, 153
садоводство, 124
сажа, 56, 248
сажать, 183, 195
самоубийца, 82, 161
Санджак, 8
сани, 47, 48, 49, 246, 252
Сараево, 11, 169, 196, 213, 216
Саратовская губерния, 82
сарафан, 29
Сарикей, 10, 11, 17, 19, 20, 22, 24, 27, 54, 63, 72, 87
сахар, 99, 110, 141, 243–245
свадебная обрядность, 24, 26, 28, 31, 33, 35, 39, 50, 53, 58, 77, 99, 100,

- 109, 112, 122, 123, 125, 130–132, 134, 137, 138, 171–173, 176, 185, 187, 211, 212, 214–216, 233, 240–241, 246
второй день свадьбы, 248
гость свадебный, 33, 35, 54, 55, 57–59, 100, 166, 177, 216
дар, дарение, 215, 216
девичник, 249
деревце свадебное, 110
каравай свадебный, 57, 123, 128, 137
конец свадьбы, 57
кража невесты, 110, 166
купать родителей, 58
маски свадебные, 55, 59, 61, 109, 110
обед у родителей невесты, 247
песни свадебные, см. Песни
пир свадебный, 10, 54, 57, 59, 100, 136, 177, 214, 215, 249
предсвадебные ритуал, 56
приданое, 177, 195, 206, 213, 215, 216
процессия свадебная, 50, 52, 55, 56, 76, 145
ряжение на свадьбе, 166, 247–249
третий день свадьбы, 247, 249
хлеб свадебный, 32, 57, 132, 136, 137–139, 155, 248
чины свадебные, 155
свадьба, 10, 131, 133, 137, 145, 146, 155, 156, 166, 176, 187, 213–215
свадьба символическая, 147
сватовство, 39, 50, 51
сваты, 52, 138, 176, 248
свет, светиться, 153, 154
свет, сияние, 218, 222, 227, 228
свеча, 109, 110, 144, 248, 269
свинопас, 163
свинья, 71, 107, 149, 164
свистеть, 73, 138
Свистовка, 24, 25, 27
свой — чужой, 62, 75, 100, 102, 127, 135, 168, 180, 221, 236–238, 241
Святки, 48, 106, 139
святые, 31, 147, 178, 228
священник, 22, 41, 42, 53, 62, 105, 109, 137, 147, 187, 233, 260
сглаз, 9, 44, 45, 46, 69, 133, 150, 173, 182, 186, 223–225, 228, 229, 233, 262
сев, сеять, 132, 156
сев ритуальный, 33, 107, 146
север, 167
сельская архитектура, 124
сельское хозяйство, 31
семейная обрядность, 8, 26, 37, 59, 123, 124, 127, 128, 130, 171–174, 176, 185, 195, 202, 204, 212, 240
семейские старообрядцы, 36, 243
семена, 183, 195, 230
сено, 70, 199, 249, 256
Сербия, 8, 13, 14, 124, 128, 156, 161, 190, 210, 219, 221, 225, 226, 230, 232
сербский язык, 8, 205, 207, 210, 214
сербскохорватские диалекты, 239
сербскохорватский язык, 122, 179, 183, 185, 191, 199, 201, 205–207, 212, 214, 215, 228, 233, 234, 236, 239
сербы, 7, 13, 45, 80, 173–175, 178, 179, 181–184, 186, 188, 202–204, 211, 212, 219, 221, 232, 236, 237
серебро, 193, 194
сестра, 39
сеть, 73, 91, 257
сказки, 32, 124–126
скатерть, 203, 206
скелет, 73
скит, 25
скот, 34, 60, 69–71, 76, 77, 139, 140, 149, 150, 162, 164, 182, 183, 195, 196, 206, 224, 257, 262, 268
скотоводство, 115, 124, 164

- «Слава» (праздник), 178, 204, 212, 232
- славизмы, 163, 171, 176, 185, 186, 208, 240
- Славония, 13, 115, 121, 143, 156
- славяне, 5–8, 11, 12, 15, 29, 30, 35, 45, 46, 61, 62, 78, 80–82, 86, 88, 111, 112, 137, 139, 142, 148–151, 154, 161, 169, 172, 177, 178, 180, 182, 184–188, 192, 195, 197, 200, 201–203, 231, 232, 235, 238–240
- восточные славяне, 6, 25, 28, 32, 34, 70, 71, 78, 82–84, 105, 111, 131
- западные славяне, 80, 84, 166, 193, 194, 198
- южные славяне, 5, 7, 12, 14, 15, 61, 78, 80, 84, 133, 139, 140, 142, 144, 150, 151, 154, 159, 161, 172, 175, 177, 181, 182, 184, 185, 187, 190, 191, 193, 194, 198, 200–203, 219, 226, 234, 237, 240
- славяне-мусульмане, 7, 8, 14, 180, 202, 221, 232, 234
- славянские языки, 22, 205, 232, 234, 235, 241
- сладкий, сладости, 122, 141, 142, 186, 203, 211, 212, 215, 231
- след, 9, 86, 89, 91, 135, 151, 153, 161, 163, 191, 196, 201, 203, 268
- словаки, 160
- Словакия, 7, 84, 114, 116, 126, 128, 155, 165
- словацкий язык, 114, 166
- Словения, 84, 128, 131, 132, 135, 149, 155, 156, 158, 163, 166, 198
- Словенские Горицы, 158
- словенский язык, 157, 158, 163, 199
- словенцы, 45, 121, 135, 138, 143, 155–157, 159, 160, 163, 165, 166, 174, 200
- служба, 39, 183, 209
- слушать, слышать, подслушивать, 191, 251, 263, 266
- смерть, 68, 76, 141, 179, 186, 188, 189, 197, 213, 216, 217, 227, 244, 257, 259, 262, 268
- смерть (персонаж), 39, 83
- смеяться, 257
- Смоленская губерния, 71, 85
- Смоленская область, 74
- смотреть, осматривать, 187, 258
- снег, 49, 104, 159, 190
- собака, 74, 75, 77, 149, 201, 259, 260, 261
- сова, 189
- солнце, 61, 83, 152
- игра солнца, 38
- солома, 59
- соль, 42, 182, 243, 244
- сон, сновидения, 149
- соревнование, 102, 177, 211, 212
- соревнование ритуальное, 33
- сосна, 131, 145
- Сочельник, 80, 108, 141, 142, 143, 179
- Спас, 66
- спать, 73, 149, 190, 194
- спина, 73, 75, 76
- спички, 41, 42, 45, 243, 262
- Сплит, 158
- среда (день недели), 56, 167, 248
- Сретение, 81, 255
- ссора, 261
- Ставропольский край, 18, 49, 51
- стародечество, 146
- Стародубье, 18
- старообрядцы, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 15, 17–113, 115, 197, 236–239
- старославянский язык, 234
- старуха, 104
- старый — молодой, 162
- старый, оборванный, 55
- старый, старость, 68, 142, 162, 163, 221

- стена, 77, 98, 258
степь, 62
Стиняки, 116, 121, 122, 124, 125,
128, 130, 132
стол, 130, 140, 150, 247
столик трапезный, 184
стрелять, 139
стричь, 46, 111, 256
строитель, 137
строительные обряды, 106, 173, 175,
202, 203
строительство, 31
 строительство церкви, 86
стуха (мифологический персонаж),
189
суббота, 176, 249
суд, 45, 246
судьба, 37, 44, 106, 177, 183, 202,
203, 226, 227
Сулина, 11, 24, 25, 27, 96
сумасшествие, 199
сумка, 215, 223
сундук, 216
суннет, 173
сухофрукты, 141, 142
счет, считать, 183, 198
сын, 58, 141
- тайна, 153, 167, 230
тайно, тайком, 33, 41, 58, 181, 224, 245
талисман, 44, 206, 207, 223–225, 234
Тамбовская область, 93
танцы, танцевать, 9, 49, 57, 100, 109,
110, 131, 135, 138, 151, 152, 163,
166, 191, 233, 238
Татарица, 10, 24, 27
татары, 17
тачка, 59
тело, 44, 56, 60, 73, 149, 190, 193,
199, 218
тесто, 50, 57
тесть, теща, 48
тис, 193, 195, 231
- ткань, полотно, 99, 243, 244
Томская область, 41
топор, 61, 80, 140, 196, 263
тот свет, 132, 154
трава, 10, 112, 135, 148, 151, 153,
163, 191, 255
 травы целебные, 44, 60, 63, 77,
133, 182, 198, 221, 255
травестизм, 110, 146
Трайштоф, 117, 127, 128, 130–132,
153, 167
Трескавица, 169, 171, 181, 190, 191
Трифон св., 81
Трифона св. день, 80
Троица, 60, 68, 122, 255
 зелень троицкая, 60, 68
 суббота троицкая, 60
трон, 86, 88
трона, 161
тростник, 67
труба печная, 72, 75, 77, 150, 153,
258, 261
Тулча, 11, 20, 24, 58, 93
Тулская область, 74
турецкий язык, 185, 205, 213, 220,
231, 233, 236, 240
турки, 7, 17, 24, 25, 114, 115, 167,
185, 240
турцизмы, 15, 96, 171, 175, 176, 177,
201, 202, 205–234, 240
Турция, 18
туча, 160, 161, 184, 210
тыква, 32, 47
тьма — свет, 41
тюркизмы, 234
- убивать, убийство, 70, 73, 77, 79, 82,
83, 111, 167, 191, 192, 194, 200,
257, 263, 268
угол, 41
уголь, 83, 231
угощать, угощение, 39, 46–48, 52,
54–57, 142, 246, 247, 257

- угроза ритуальная, 61, 80
удача, 44
узdechka, 75, 77, 259
узел, 206
Узлоп, 124, 125, 128, 130–132
Украина, 19, 24, 28, 32, 55, 84, 160
 Малороссия, 17
украинцы, 6, 11, 17, 24, 32, 33, 51,
 54, 58, 75, 84, 91, 160, 198, 240
украшать, украшение, 57, 60, 106,
 110, 137, 139, 144, 146, 165, 211,
 248, 249
Умоляни, 11, 169, 171, 189, 190, 192,
 194, 198, 213
умывать(ся), см. Мыть(ся)
Уна (река), 120, 121, 136, 239
унгаризмы, 157, 159–160
Унда, 158
Урбан св., 167
урод, уродство, 73
урожай, 63, 66, 132, 141, 145, 148,
 152, 156, 161, 165
Успение Богородицы, 85, 232, 255
утварь печная, см. Печная, очажная
 утварь; Ухват
утопленник, 36, 72, 73, 82
утро, 147, 148, 172, 181–183, 186,
 196, 209
ухват, 76, 245, 247, 258
учить(ся), 77
уши, 196

факел, 180, 224
фартук, 206
фата, 55, 214
февраль, 104
Филеж, 116, 128, 133, 145, 152, 153,
 158, 160, 161, 164
флаг, 139, 252
Фомина неделя, 108
Фраканав, 124, 128, 134, 151, 163
фрукты, 110, 141, 252

Хаджичи, 11, 169
«хаты», 116
хвалить, 204
хвост, 34, 68, 159, 160, 166, 247
хлеб, 31, 41, 42, 125, 139, 152, 185,
 187, 227, 243, 244, 256
 лепешка, 187
 хлеб обрядовый, 32, 42, 48, 49,
 57, 107, 110, 112, 128, 130,
 137–139, 140, 177, 179, 186,
 202, 203, 212, 232
 хлеб свадебный, см. Свадебная
 обрядность
Хлебине, 143
хлебная лопата, 125
хлеб-соль, 53, 57, 244
хлев, 70, 76, 144, 149, 150, 183, 195,
 196, 261
хна, 187, 188, 215
ходжа, 176, 190, 194, 196–198, 214,
 224, 233
ходить, 46
хозяин, хозяйка, 140, 142, 224
хозяйственные обряды, 124, 130
холостяк, 145–147, 194
Хомок, 116
Хорватия, 8, 114–116, 120, 121, 124,
 128, 130, 136, 138, 139, 143, 149,
 152, 154–156, 158, 163, 238
хорватский язык, 114, 116, 117, 120,
 121, 158, 205, 207, 236, 239
хорваты, 5, 7, 10, 12–15, 114, 115,
 117, 121, 123, 126, 128, 130, 135,
 148, 152, 157, 160, 167, 174, 178,
 183, 200, 203, 219, 236, 237, 238,
 239, 240
хоровод, 33, 252
хранить, сохранять, 144
христианский, 172, 173, 177–180,
 186, 202, 226, 269
христианство, 12
Христос, 179

царевна, 88
царь, 86, 87, 89, 104, 269
цвет, 60, 186
цветы, 33, 57, 60, 109, 139, 143, 148, 164, 246
целовать(ся), 187, 246
цепи, 81, 166, 192
церковная служба, 63
церковь, 20, 22–25, 29–32, 42, 44, 49, 52, 53, 57, 60, 62, 66, 68, 86, 102, 107, 144, 147, 162, 165, 167, 183, 209, 244, 254, 259, 260, 269
Црес, 157
цыган, цыганка, 198, 211, 247
цыгане, 13, 24, 153
цыплята, 142

Чаковац, 138
часовня, 167
части света, 167
чапушки, 55
человек, 78
 гном, человечек, 34
Чемба, 116, 122, 128, 130, 132
червяк, 42
чердак, 70, 144, 149
через, сквозь, 138, 139
черепица, 203
черешня, 143
Черкесская Слава, 11, 23, 24, 27, 73, 102
Черниговская область, 55, 71
Черногория, 8, 14, 124, 190, 221, 230, 232
черногорский язык, 205, 207
чернокнижник, 160
Черномель, 158
черный, 151, 191, 196, 233
черт, черти, 32, 36, 76, 79, 81, 151, 166, 201, 230, 257, 258, 259, 261, 263, 264
 «Черт» (маска), 166
чеснок, 150, 154, 193, 194

чествовать, 246
чет — нечет, 186
четверг, 167, 249
четки, 140, 185, 193, 197
чехи, 80, 166
Чехия, 7, 114, 116, 165
Чехословакия, 115
чешский язык, 114
число
 один, 159
 два, 45, 46, 85, 190
 три, 40, 59, 61, 69, 104, 105, 138, 184, 186, 195, 228, 230, 232, 254, 255, 260, 261, 268
 четыре, 41
 пять, 57, 186, 248
 семь, 112, 186, 199
 восемь, 40, 42, 43, 244
 девять, 40, 45, 69, 104, 105
 десять, 125, 161
 двенадцать, 104
 двадцать, 256
 сорок, 32, 33, 42, 69, 185, 193, 228, 229, 256
чистый — нечистый, 42, 244
чудо, 22, 23, 74, 76, 86, 125, 183, 190, 191, 267, 269

Шабичи, 169
шаг, 177, 186, 202, 203, 212, 228, 232
шапка, 34, 146, 213, 225
шерсть, 72, 181, 192, 198, 199
шестие ритуальное, 145, 165, 166, 167
шея, 106, 224
шиповник, 150, 194
шишка, 33
школа, 12
шура, 184
Шопрон, 115, 116
штаны, 213, 248
Штирия, 45, 160
«штои», 116, 127, 128, 130, 134, 146

- шуба, 249
шум, 70, 91, 166, 192, 265
Шушево, 116, 128, 134
Шушнево Село, 138
- щеки, 75, 77
щекотать, 34, 73, 257
щепки, 263
щука, 45
- экскременты, 199
Энисала, 20, 86, 87, 88, 267
эротика ритуальная, 55, 248
эсхатология, 91
- юбка, 29, 109
юг, 167
Юго-Восточная Европа, 6, 28, 235
Югославия, 12, 126, 239
Южная Славия, 7, 8, 12–14, 121, 128, 131, 135, 136, 141, 151, 155, 156, 158, 163, 171, 172, 174, 176, 185, 190, 192, 198–200, 209, 210, 219, 220, 228, 230, 232, 234, 240
- южнославянские языки, 205, 206, 210, 236
«южные чакавцы», 128, 130
юноша, парень, 51, 125, 126, 131, 137, 138, 143, 145–147, 160, 165, 176, 180, 182, 183, 192, 194, 258
Юрия св. день, 147, 148, 150, 172, 177, 178, 180–183, 184, 195, 196, 204, 208, 220, 224, 232
- яблоко, 139, 140, 142, 252
ягнята, 190, 196, 202
языческий, 15, 30, 35, 65, 67, 78, 87, 102, 161, 173, 175, 177, 178, 180, 204, 269
яйцо, 54, 68
яйцо пасхальное, 158, 253
якорь, 85, 86, 93, 268
яма, 87
Янь, 215
ясли, 31
ясновидение, 36, 77
Яссы, 10, 19, 27
ящерица, 182

Научное издание

Анна Аркадьевна Плотникова

**СЛАВЯНСКИЕ ОСТРОВНЫЕ АРЕАЛЫ:
АРХАИКА И ИННОВАЦИИ**

Корректор: *О. В. Трефилова*

Оригинал-макет: *М. Н. Толстая*

Дизайн обложки: *А. А. Улыбина*

Подписано в печать 1.12.2015 г. Объем 20 п.л.
Тираж 500 экз. Формат 60х90х16