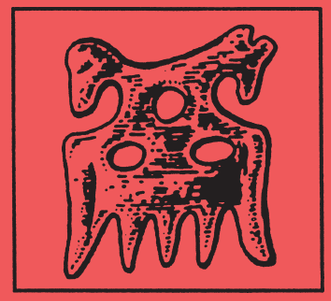
22

Библиотека Института славяноведения



Российская академия наук
Институт славяноведения
Отдел этнолингвистики и фольклора

С.М. Толстая
А.В. Гура
М.М. Валенцова
Д.Ю. Ващенко
А.А. Плотникова
А.И. Чиварзина
О.В. Чёха
М.В. Ясинская
Л.Н. Виноградова
Т.А. Агапкина
Е.Л. Березович
О.Д. Сурикова
К.В. Осипова
Е.Д. Бондаренко

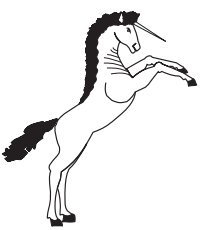
Славянские архаические ареалы в пространстве Европы

2

Москва «Индрик» 2021

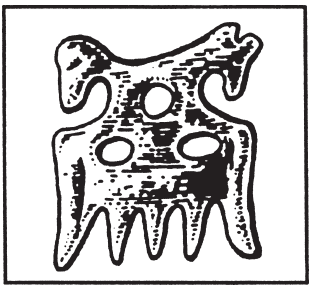
inslav

Институт славяноведения РАН



inslav

Библиотека
Института славяноведения



Отдел
этнолингвистики и фольклора

inslav

Институт славяноведения РАН

Славянские архаические ареалы в пространстве Европы

2

Москва «Индрик» 2021

inslav

УДК 81:39
С 47

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

Редакционная коллегия:
С.М. Толстая (ответственный редактор),
А.А. Плотникова,
А.И. Чиварзина (ответственный секретарь)

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

Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. 2 /
Отв. ред. С.М. Толстая. – М.: «Индрик», 2021. – 416 с., ил.

ISBN 978-5-91674-650-1 **DOI 10.31168/91674-650-1**
ISSN 2619-0834

В коллективную монографию включены статьи и материалы, отражающие результаты работы над продолжением исследовательского проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», поддержанного Российским научным фондом (грант РНФ № 17-18-01-373).
Публикуемые статьи и материалы охватывают отдельные ареалы или же рассматривают определенные архаические явления языка и народной культуры в общеславянском либо восточнославянском масштабе, а также в рамках отдельных культурно-языковых традиций. Ряд работ посвящен периферийным или островным ареалам – польскому Подлясью, южной Сербии, сербско-македонскому и македонско-албанскому пограничью, хорватскому Градищу в Венгрии и Словакии. Особое положение занимают два восточнославянских ареала, традиционно признаваемые архаическими, – Полесье и Русский Север. Многие статьи затрагивают проблему языковых и культурных славяно-неславянских контактов.
Книга адресована специалистам по языкам, фольклору, этнографии славян и всем интересующимся традиционной духовной культурой.

ISBN 978-5-91674-564-1
ISSN 2619-0834

© Коллектив авторов, Текст, 2021
© Редакционно-издательская подготовка,
оформление, Издательство «Индрик», 2021

inslav

Содержание

От редколлегии 7

А.В. Гура. Цветовая символика летающего змея (лужицко-восточнославянские и южнославянские параллели) 9

М.М. Валенцова. Архаические элементы в чешской духовной культуре (возможности ареальной стратификации) 26

Д.Ю. Ващенко. Градищанскохорватская терминология свадебных чинов в ареальном ракурсе 51

А.А. Плотникова. Этнолингвистические материалы из Пчини (южная Сербия) 63

А.И. Чиварзина. Архаические зоны Македонии: Куманово и Дебар (календарная и семейная обрядность) 150

О.В. Чёха. Новогреческие ритуалы дня св. Трифона и легенды о святом 168

М.В. Ясинская. О некоторых мифологических представлениях поляков южного Подлясья 198

Л.Н. Виноградова. Человек, моделирующий свое будущее: полесские ритуалы по случаю природных первособытий на общеславянском фоне 226

С.М. Толстая. Материалы к описанию полесского погребального обряда и представлений о смерти 247

inslav

Т.А. Агапкина, **Е.Л. Березович**, **О.Д. Сурикова**. Имена змей в восточнославянских заговорах: скоропея 305

К.В. Осипова. Категориальные наименования пищи в говорах Русского Севера: этнолингвистический аспект 349

Е.Д. Бондаренко. Лексика традиционной культуры в любительских диалектных словарях Русского Севера и Среднего Урала 385

Общий список работ, выполненных участниками проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (2017–2021 гг.) 406

Сведения об авторах 413

inslav

От редколлегии

Книга включает статьи и материалы, отражающие результаты работы над проектом «Славянские архаические ареалы в пространстве Европы» (грант РНФ № 17-18-01-373) в 2020 и 2021 гг. Она непосредственно продолжает предыдущую публикацию под тем же названием, вышедшую в 2019 г., совпадая с ней в целом как в отношении состава авторов, так и в отношении ареалов, ставших объектом изучения. Несмотря на то, что в последние два года по причине пандемии полевые исследования, предусмотренные программой проекта, были практически невозможны (единственную экспедицию совершила в 2020 г. А.И. Чиварзина, побывавшая в одном из архаических районов славянской Македонии – в районе Дебара – и собравшая ценный материал по местной календарной и семейной обрядности), запланированные исследования удалось продолжить на основе экспедиционных материалов прошлых лет, которые далеко не полностью могли быть использованы в предыдущих публикациях.

Статьи и материалы этого коллективного труда могут быть сгруппированы по нескольким основаниям. В плане ареалогическом выделяются статьи, рассматривающие отдельные ареалы либо отдельные архаические явления в общеславянском (А.В. Гура) или восточнославянском масштабе (Т.А. Агапкина и соавторы), в рамках отдельных языковых или культурных традиций (М.М. Валенцова, О.В. Чёха), посвященные периферийным пограничным или островным ареалам – Подлясью (М.В. Ясинская), южной Сербии (А.А. Плотникова), западной Македонии (А.И. Чиварзина), хорватскому Градищу (Д.Ю. Ващенко). Особое положение занимают два восточнославянских ареала, традиционно признаваемые архаическими, – Полесье (Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая) и Русский Север (К.В. Осипова, Е.Д. Бондаренко).

Если же говорить о тематическом и жанровом поле исследований, то оно, как и в предыдущей публикации, оказалось весьма широким и трудно разграничиваемым: это и ритуалы, которым посвящено наибольшее число статей (Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая, А.А. Плотникова,

inslav

А.И. Чиварзина, О.В. Чёха), и соответствующие поверья и терминология; особый акцент на поверьях характерен для работ А.В. Гуры и М.В. Ясинской, а на терминологии – для исследований Т.А. Агапкиной, Е.Л. Березович и О.Д. Суриковой (язык фольклора), а также для статей Д.Ю. Ващенко, К.В. Осиповой, Е.Д. Бондаренко.

Наконец, если обратиться к проблематике публикаций, то нельзя не заметить усилившегося внимания к явлениям языковых и культурных контактов и взаимодействий (Д.Ю. Ващенко, А.И. Чиварзина, М.М. Валенцова, О.В. Чёха и др.).

В приложении указаны другие публикации участников проекта, которые демонстрируют еще более широкий тематический, жанровый и проблемный охват исследований по общей проблеме изучения славянских архаических ареалов и ареальных явлений в пределах Славии и шире – Европы.

inslav

А.В. Гура (Москва, ИСл РАН)

Цветовая символика летающего змея (лужицко-восточнославянские и южнославянские параллели)

Периферийное положение лужицкой народной традиции в славянском мире способствовало сохранению в ней ряда архаических особенностей, имеющих важное значение в плане историко-культурных реконструкций. Это подтверждается, в частности, некоторыми географически удаленными восточнославянскими параллелями, в том числе дистантными, как, например, женский образ полудницы, наиболее ярко представленный у западных славян именно в лужицкой традиции и имеющий близкие соответствия с полудницей, известной у восточных славян только у русских в периферийной зоне северо-запада России. Еще одна параллель такого рода касается другого мифологического персонажа народной демонологии лужичан – летающего огненного змея-обогатителя (н.-луж. *plon*, в.-луж. *zmij*), особенно его цветовой характеристики.

1. Змей-обогатитель. По цвету такого змея судили о том, с чем он летит к своему хозяину или хозяйке. Согласно поверьям лужичан, прежде всего нижних, это могли быть деньги, жито (зерно), молоко, творог или масло, чему соответствуют названия змея: *penežny*, *žitny*, *mlokowy* и *twarogowy* (Pannach 1797: 755; Haupt 1862: 73; Gräße 1874: 196; Černy 1901: 36; Левкиевская 1999: 148). У огненного змея, приносящего деньги, хвост красный, а у приносящего зерно – синий (Ниж. Лужица, Schulenburg 1880: 101, Černy 1901: 40; район Котбуса, Грос Лисков, Müller 1921: 177; район Шпрее-Нейсе, Кольквиц. Veckenstedt 1880: 388). Если синий (или голубой) цвет стабильно характеризует у нижних лужичан житного змея, то денежному змею наряду с символикой красного цвета соответствуют и несколько другие особенности свечения. Так, под Котбусом при виде звезды, падающей на какой-либо дом, говорили, что его хозяева имеют змея. Если шлейф звезды был тусклым, считали, что это был денежный змей, а если имел голубоватый отблеск, то – житный (Штрёбиц, Veckenstedt 1880: 386).

DOI: 10.31168/91674-650-1.01

inslav

Так же, голубоватым, описывали змея, несущего зерно, в других деревнях Шпреевальда, однако, если змей летел с деньгами, он, по местным представлениям, выглядел, наоборот, намного ярче (Гросс-Шульцендорф, Schulenburg 1882: 49). По рассказам, жители нижнелужицкого Бурга видели в воздухе после захода солнца змея с блестящим хвостом. Он опустился на землю, рассыпаясь искрами – золотыми монетами (Schulenburg 1880: 102; Černy 1901: 39). Совершенно иной цветовой символикой наделяется летающий змей у верхних лужичан. В районе Баутцена рассказывали о змéе на мельнице в Пуцкау. Верили, что если кто-то из проезжающих увидит его красным, как огонь, тот умрет в том же году, а если желтым – тот имеет счастье в жизни (Meiche 1903: 311).

Наиболее близок к лужицкому змею литовский огненный змей айтварас (*aitvaras*), который приносит людям деньги, зерно, молоко, творог, мед, лен, сено и другие украденные им продукты. Цветовая символика его не везде одинакова. Согласно одним поверьям, змей, летящий с деньгами, обычно красный, с зерном – синий, а с творогом или вообще с чем-то белым – белый. По другим представлениям, змей, несущий червонцы (золото), – темно-красного цвета, несущий серебряные деньги – белый или голубой, а несущий что-либо еще – бледный или серый. Считается также, что змей с неким грузом для своего избранника имеет синий цвет, а летящий порожним выглядит ярким, светлым (Razauskas 2008: 17). Огненного змея у лужичан и литовцев сближают и некоторые другие особенности: способ заставить змея сбросить свою ношу, показав ему голый зад и успев при этом спрятаться под крышу дома, охраняющую человека от мести змея (Schulenburg 1880: 102, 103–104; Černy 1901: 36; Греймас 2017: 123); ассоциация змея с падающей звездой (Veckenstedt 1880: 386; Černy 1901: 40; Греймас 2017: 120); дикая груша как дерево змея: под грушевыми деревьями лежат охраняемые змеем/айтварасом сокровища (Schulenburg 1880: 101; Veckenstedt 1880: 394; Греймас 2017: 146); грушевые деревья – место обитания змеев (Veckenstedt 1880: 427); под дикой грушей хозяин находит черного мокрого цыпленка-айтвараса (Греймас 2017: 137, 145–146) и др. В латышской традиции айтварасу соответствует летающий огненный змей пукис (*pūķis*). Когда он летит порожняком, налегке, он красный, а когда носит хозяину зерно – синий (Brückner 1904: 131).

Аналогичный образ змея известен, кроме лужичан, другим западным славянам, у которых он также часто выступает в роли обогатителя, но цветовая символика для него не характерна. В северо-западной Польше на берегу Щецинского залива, в районе Волина, существовало поверье о змéе (*smok*), извергавшем из пасти огонь и золотые монеты, которыми он убивал поздно возвращающихся домой женщин, после чего эти монеты возвращались ему в пасть (Скошево, Sychta, t. 5: 98–99). У кашубов известны

inslav

разные летающие мифологические персонажи, находящиеся в услужении у людей в обмен за проданную душу: «лятавец» (*latavic*, *latavica*, коцев. *latalec*) у кашубов-гохов и женский демон *sraka* на кашубско-коцевском пограничье в виде огненного шара с длинным искрящимся хвостом, а иногда огненного столба или хвоста (Sychta, t. 2: 336, t. 5: 141); злой дух (*šątopieř*, *šątoperř*) в облике летучей мыши, бросающий хозяевам деньги в дымоход или в колодец (Пуцкий повет, Верблиня, Стажино, Sychta, t. 5: 229), а также «метельник» (*miotelnik*, *mietelnik*) в виде метлы, который бросает своим людям в трубу мешки конского навоза, превращающегося в деньги, и которого женщины, как и у лужичан, могли заставить скинуть ценную ношу на землю, показав голый зад (Гданьское воеводство, район Косьцежины, Sychta, t. 3: 176).

В польской традиции роль обогатителя приписывается чаще персонажам, имеющим птичий облик. Например, калишско-серадзский *plonek*, родственный лужицкому змею (н.-луж. *plon*), представляет собой чертика в виде черного петуха, который обеспечивает своего любимца обильными плодами (район Велюня, Kolberg, t. 46: 476); варминьско-мазурский клобук (*kłobuk*) или кобольд (*chobołd*), умножающий за счет краденого богатство своего владельца, имеет облик гуся, утки, сороки или вороны, а когда летит с добычей на хвосте, выглядит как горящий старый веник, причем хвост его искрится тем сильнее, чем тяжелее его ноша. Можно заставить клобука выронить краденое уже известным способом – показав голый зад (Szyfer 1975: 105, 107; Czarna kura). Лятавец у поляков еще продолжает отождествляться иногда с падающей звездой или кометой, но теряет свою змеиную природу и функцию обогатителя, при этом усиливается его роль как любовника. В образе мужчины он посещает женщин и вступает с ними в любовную связь, однако долго его избранницы не живут, сохнут, тоскуют и, брошенные им, умирают в полном одиночестве (Pełka 1987: 48–49; Виноградова 1996: 211). Дух, приносящий хозяину зерно, известен в чешских (*žitný smok*) и словацких (*zbožik*) поверьях (Зайцева 1975: 280; Левкиевская 1999: 148). Дух-обогатитель, у которого прослеживается родство со змеем, чаще выступает у чехов и словаков в облике черной, иногда мокрой курицы (морав. *zmak*, морав., словац. *zmek*, ст.-чеш., морав., словац. *zmok*) или худого цыпленка (чеш. *plivník*), реже – в виде огненного змея (ст.-чеш. *plewel*) и некоторых других существ, не связанных с образом змея (Зайцева 1975: 252, 278). Демоны-обогатители в виде цыпленка или курицы известны и южным славянам. Но самое существенное для нас то, что, за исключением лужичан и балтов, все эти западно- и южнославянские персонажи лишены цветовой символики, соответствующей тем видам материальных благ, которые они доставляют своему хозяину. Однако у летающего змея такая символика вновь появится отдельными вкраплениями в ареале восточных славян.

inslav

В украинских поверьях и быличках о подобного рода демонах фигурирует цвет, но лишь какой-то один, характеризующий обычно самих этих персонажей, а не виды даров, которые они приносят своим избранникам. Таков, например, дрогобычский дух-обогатитель *хованець* в виде маленького хлопчика в красных штанишках (Гнатюк 1904: 97). У украинцев Закарпатья существует представление о *газдовнике*, сходном более с домовым, чем с духом-обогатителем. Он обитает в каждом доме и поддерживает хозяйство. У богатых людей он серого цвета, а у бедных маленького роста (Потушняк 1943: 202, то же: Потушняк 2011: 50). В быличке из Харьковской области змей-любовник, прилетающий к женщине, описывается как имеющий зеленую окраску, крылатый, длиной более полуметра (Богодуховский район, Братеница, Муравський шлях – 97: 276). И только в черниговском Полесье, на границе с Белоруссией, цвет змея начинает меняться, приходя в соответствие с тем, что он носит. В Хоробичах Городнянского района верят, что он приносит ведьмам золото и выглядит в полете как красная «жердка». В 12 часов ночи может появиться также в виде красного солдата (ПА, соб. зап.). Там же записано поверье о существовании двух видов демонических существ змеиной природы: одни, красные, носят золото, а другие, черные, – хлеб (запись А.Б. Ключевского).

В белорусской народной традиции огненный змей (*смок* или *цмок*) воспринимается как злой дух, обогащающий своих избранников. Если он летит полосой яркого, огненного цвета, значит, несет золото, бледноватой полосой – серебро, а темноватой – хлеб в зерне (Носович 1870: 213). По другим белорусским представлениям, дух-обогатитель бывает светлым, если несет золото, и темно-синим, если несет хлеб (Левкиевская 1999: 149). В Мядельском районе Минской области черты огненного змея и одновременно домового имеет летающий *хут*, который приносит в гумно снопы с чужих полей и золото из спрятанных в земле кладов. Когда он летит с грузом золота, он красный, а когда с зерном, со снопами – темный, черный (Новоселки, ЛП: 162). В Вилейском уезде Виленской губернии в роли змея выступает черный кот, снабжающий хозяина зерном и деньгами. Когда он несет деньги, то окружен ярким огненным светом, а когда зерно – он темный, света не видно (Шейн 1902: 302). Сходным образом описывается змей в соседней с Белоруссией Брянской области: «Кали золото носить, то аж сияить ўсей, а як чорный – дак хлеб [зерно] носиў» (Почепский район, НДП: 451). Сюда же примыкает поверье из Смоленской губернии о том, что змей виден ярко светящимся, когда летит с деньгами, тусклым – когда летит с хлебом, и белым – когда несет молоко. По рассказам, человек, вырастивший летающего змея, может послать его даже за водкой (Добровольский 1891: 96–97; Добровольский 1914: 272).

На собственно русской территории чем далее на север, тем отчетливее образ летающего змея раздваивается, распадаясь на обогатителя и

inslav

любовника. Первый более характерен для запада и севера России, второй – для ее южных областей. Оба эти змеиные персонажи носят людям дары, ассортимент которых даже несколько расширяется. Женщинам змей дарит гостинцы, которые впоследствии оказываются лошадиным навозом или мусором, а также деньги. Что касается цвета, то он теряет свою связь с дарами змея, перестает быть их различительным признаком. Но полностью он не утрачивается. В одних случаях цветовая палитра редуцируется до какого-то одного цвета, чаще всего красного, который становится признаком самого змея. Так, в Новгородской области огненный змей-обогатитель, по рассказам, летит «как волокно красное» (Пестовский район, Ельничное, Черепанова 1996, № 124). Добавим, что там же в виде красной змеи, по поверью, может показаться и «дворовой» (Пестовский район, Малышево, там же, № 120), а в соседней местности (северо-восточнее) набор цветов, характерный для огненного змея у лужичан и особенно у балтов, выступает в других, нежели у них, символических значениях применительно к ногам змеи, которые будто бы она показывает, когда ее бьют: красные – к пожару, синие – к богатству, белые – к покойнику (Новгородская губерния, Череповецкий уезд, Уломская волость, Антипов: 13об.). Южнее, в соседних районах Тверской области, наличие ног изредка приписывают и огненному змею-обогатителю. Цвет его преимущественно красный, изредка варьируется от ярко-желтого до оранжевого. Змей имеет красный гребень, как у петуха (Сандовский район, Макаровское), а в полете выглядит как красный огненный мячик (Молоковский район, Дуброво) (Базлов 1996: 49). В Тамбовской области змей-любовник летит к тоскующим вдовам в виде красного меча (Пичаевский район, Григорьевка, Махрачёва 2012: 19). По данным О.А. Титовой, огненный змей отмечен символикой красного цвета в западной южнорусской традиции (Титова 2015: 226, таблица 2). Ср.: у белорусов Витебского уезда змей синий – «ляциць сíниньки клубочек, як дым» (Королевская волость, Шейн 1902: 302).

2. Змей-любовник. В других случаях – в той же западной части южной России и в примыкающих к ней с юга районах восточной Украины – разным цветом маркируются женские украшения и другие привлекательные предметы, которые для девушек и женщин разбрасывает огненный змей, чтобы заманить жертву, если та подберет находку без благословения (ср. аналогичные предметы без цветовой характеристики: в нижнелужицких поверьях сам змей иногда приносит в дар драгоценные украшения[2], в литовских – он дарит ожерелья, ленты и кольца возлюбленной[3]). Такие предметы могут быть и ипостасью самого змея, который

[2] Притцен, Veckenstedt 1880: 391.

[3] https://lt.wikipedia.org/wiki/Aitvaras_(mitologija).

inslav

превращается в золотое кольцо или в пояс (Брянская, Курская области, Титова 2015: 61, 148, 151, 213, рисунок 7). В быличках из Курской губернии говорится, как к девицам каждую ночь стал летать огненный змей, с тех пор как одна нашла возле хаты чудесный алый пояс и взяла его, не перекрестившись (Суджанский уезд, там же: 61), а другая подобрала на перекрестке красивое черное монисто и надела его, забыв перекреститься (Обоянский уезд, Ивня, Резанова 1911: 197). В отличие от них, третья, обнаружившая на перекрестке *мало́кавай* (желтовато-молочного цвета) платок, перекрестилась, прежде чем его поднять, и он оказался обычным лопухом (Ивня, там же). В харьковских быличках из Купянского уезда огненный змей стал посещать девушку, которая нашла на дороге красную ленту и, не перекрестив ее, положила себе за пазуху (хутор Сеньковка, Иванов 1893: 59). Также к женщине, подобравшей в лесу красное монисто, стал летать змей и, превратившись в человека, спать с ней. От этого женщина стала худеть, призналась тетке в своей связи со змеем, и на следующий же день змей ее сжег изнутри (Купянск, там же).

Кроме разноцветных даров огненного змея-обогатителя и цветных предметов, провоцирующих интимные отношения змея-любовника с женщиной, цветовая символика переносится иногда на различные посевы, над которыми пролетает огненный змей. Так, в Лапшинской волости Никольского уезда Вологодской губернии (совр. Вохомском районе Костромской области) верили, что если в летнее время огненный змей пролетит над полем, то на полосах лен, ячмень и другие посевы покраснеют (РКЖБН 5/3: 150–151).

Итак, варьирующая цветовая символика характеризует летающего змея в зависимости от его даров (н.-луж., литов. и латыш., в менее четком виде – чернигов.-полес., бел., брян., смолен.), а также ноги змеи (новгород.). Различная постоянная, независимая от даров или других условий, цветовая символика может быть признаком летающего змея (укр., рус.), домового (карпатоукр.), дворового в змеином облике (новгород.)[4], предметов, которые разбрасывает змей или облик которых принимает сам (укр.-южнорус. пограничье), и посевов, над которыми пролетел змей (вологод.-костром.). Внешний вид, форма огненного змея описывается в народных рассказах как светлая полоса (шар с такой полосой), падающая звезда, красный мячик, красный меч, палка или жердь, красная жердка, коромысло, макогон (пест для растирания мака), рукав, волокно,

[4] Ср. цветовые характеристики домового и домовой змеи: домовой, обросший желтой (вост.-укр.), рыжей, черной и белой шерстью (ю.-рус.), в синем кафтане (рус.), в белой (бел.) или красной рубашке (укр.); домовая змея красная (серб.), серая (морав., карпатоукр., ю.-рус.), белая (серб., хорв., босн., чеш., словац.) (Левкиевская 1999а: 121; Левкиевская 1999б: 339).

inslav

овчина, холстина, мешок, куль соломы, метелка, метла, старый веник, ржаной сноп, копна.

Как и у лужичан, у русских Тверской области можно заставить летящего змея-обогатителя сбросить ношу на землю, но другим способом: для этого необходимо разорвать пояс (Молоковский район, Дуброво) или сорвать с себя крест (Сандовский район, Желонки). Чтобы подчинить змея себе, нужно было бросить снятый пояс поперек его полета, и когда змей пересечет границу, обозначенную поясом, он окажется в твоей власти (Рамешковский район, Ведное) (Базлов 1996: 49). Летящего к женщине змея-любовника можно было остановить возгласом «тпру!», но с иной целью – чтобы он сказал правду обо всем, о чем его спросят. А чтобы отпустить змея, надо было разорвать на себе рубашку от ворота вниз, иначе он не сможет улететь и все время будет просить: «Отпусти! Отпусти!» (Симбирск, Садовников 1884: 236).

Представления о любовно-брачных связях змея с женщиной, которые оказываются для нее губительными, ярко представлены в восточнославянской народной традиции, а также широко распространены и детально разработаны в мифологии южных славян. Они присутствуют также у западных славян и у литовцев. Однако у лужичан они выражены слабее. Змей может лишь обеспечить удачу в сватовстве – помочь девушке, которая его купит, сосватать мужа (Černy 1901: 39).

3. Змей-радуга. Змей у южнославянских народов в еще большей мере наделяется антропоморфными чертами. Но цвет не имеет особого значения в характеристике этого персонажа. В отличие от западных и восточных славян, змей в народных представлениях южных славян (змей в разных его видах, включая ламию и халу) более связан с атмосферной стихией, с погодой, дождем и засухой, грозовыми и градовыми тучами и т. п. А потому и цветовая символика, соответствующая разным видам материальных благ, обнаруживается у одного из тех мифологических воплощений змея, который относится к этой сфере, а именно у радуги. Радугу объединяет с южнославянскими атмосферными демонами типа лами и халы их амбивалентность: радуга может служить предвестьем как дождя, непогоды, так и бездождия, сухой, солнечной погоды, точно так же непредсказуемо, как управляют погодой эти змеиные персонажи.

Представления о радуге как огромном змее встречаются у южных славян нечасто. У боснийцев и болгар Баната она ассоциируется со змеем (аждая, ламя), который пьет из моря или реки воду и наполняет ею облака (Толстой 1974: 60; СМР: 122; Телбизови 1963: 202); сходные поверья отмечены у соседних албанцев, греков и румын (Березкин I41). Образ радуги-змеи более распространен у восточных славян. Украинцы Закарпатья отождествляют радугу с гадом-великаном (*велетень*),

inslav

который пьет воду из колодцев, потоков и рек, наполняя ею тучи (Потушняк 1941, то же: Потушняк 2011: 267). Поверья о радуге (укр. *смок*, *цмок*, бел. *смок*) как змéе, высасывающем воду и перекачивающем ее на небеса, известны у украинцев на Волыни, Ровенщине и Житомирщине (Толстой 1974: 44–45; Kopernicki 1887: 217; Березкин I41), у белорусов – в пинском Полесье (Кончицы, ПА, запись Л.М. Ивлевой), Гродненской (Сморгонский район), Могилевской (Чериковский район), Минской (Мядельский район) и Витебской (Поставский район) областях (Березкин I41). У русских Тульской и Новгородской губерний аналогичные поверья отождествляют радугу со змеей, набирающей в себя воду (РКЖБН 6: 431, 449; Зеленин 1915: 689; Березкин I41). Представления о радуге как змеé известно у литовцев (Афанасьев 1994: 358), а также у некоторых других народов: эстонцев, финнов, немцев, бретонцев, абхазов, персов (Березкин I41).

Но не только радуга наделяется змеиными чертами. В облике летающего змея тоже иногда присутствует радужная разноцветность, т. е. не какой-то один цвет, а сразу несколько. Так, огненный змей у нижних лужичан описывается как пестрый: он выглядит как разноцветный шар (Veckenstedt 1880: 358), его длинный хвост синего цвета, а спереди красного, у него разноцветная шкура, а у верхних лужичан змей может принимать облик пестрого теленка (Schulenburg 1880: 102; Хойерсверда, Veckenstedt 1880: 390). Литовского айтвараса свидетели, по их утверждению, видели светлым, разных трудноописуемых цветов (Греймас 2017: 126). В рассказе информантки из черниговского Полесья змей, посещающий колдуна, летел с воем, переливаясь разными цветами: «Вылятило як яшчарка, тольки метра два, и зяленый, и красный, и синеватый. Адно, як карóмысел лятело» (Городнянский район, Хоробичи, ПА, запись А.В. Ключевского). В гомельском Полесье змей описывается как двуцветный – зеленый и красный (Брагинский район, Пирки, НДП: 438). В легенде из Могилевской губернии летающий змей время от времени даже превращается в радугу. Этот змей имел человеческий облик и шил за деньги людям одежду, но иногда обращался в радугу, повисал над Лукомльским озером (близ д. Гоголевка современного Чашникского района Витебской области у границы с Минской областью) и пил из него воду, которую перекачивал на небо, чтобы шли дожди. А когда опускался на землю, снова становился человеком – «панич такий, што хоць куды» (Сенненский уезд, Лисичино, Романов 1891: 170–171).

Цветовая символика соотносится со змеем-радугой иначе, чем с летающим огненным змеем. Она тоже характеризует различные блага (зерно, продукты питания, деньги и т. п.), но это не краденые дары огненного змея, а дары земные и одновременно небесные, которые радужный змей, управляющий погодой, а значит и урожаем, ниспосылает с

inslav

дождем, если напьется достаточно воды из моря. Змей может восприниматься и как податель этих благ, которые сокрыты в его чреве. Согласно балканославянским поверьям, из убитого крылатого змея лами, высасывающей из моря воду для дождевых туч, вытекают реки зерна, вина, меда, масла, молока (Плотникова 2004: 79).

4. Атмосферный змей южных славян. У южных славян существуют гадания по преобладающему цвету в радуге об урожае той или иной культуры и соответствующем продукте питания (к числу этих благ относятся и деньги). Южнославянский материал по таким гаданиям и цветовой символике радуги собран Н.И. Толстым в его статье «Из географии славянских слов: 8. ‘радуга’» (Толстой 1974: 62–64), которым мы и воспользуемся, дополнив его некоторыми новыми данными[5]. Так, яркость красного цвета предвещает урожай винограда и изобилие вина в народных представлениях всех южных славян: в северо-восточной Словении (Прлекия и Прекмурье, Пилипенко, Ясинская 2018: 70), северно-западной Хорватии (район Вараждина), центральной Далмации (Полица) и в окрестностях Боки Которской в Черногории, в восточной (Хомолье) и северо-западной Сербии, южной Македонии (Гевгелия), северной (Русенская область, район Ветово, Иванова 1939: 70), северо-центральной (Великотырновская область), центральной (Сливенская область, район Твырдицы, Тодорова: 96), южной (Пловдивская область, район Борисовграда и Чирпана, Атанасова 1940: 87) и юго-восточной Болгарии (район Бургаса, Величкова 1946: 208, Пенчева 1932: 93; Ямболская область, район Тунджа, Куманова 1940: 119, район Кызыл Агача, совр. Елхово). Кроме того, в Пловдивской области северной Болгарии красный цвет обещает год с градобитием (район Долны Дыбник, Младенова 1937: 105). Некоторые разновидности красного (ярко-красный, темно-красный или оранжевый) символизируют иногда у болгар, в основном в западных областях, мед (Перникская область, район Трына) и жито (Софийская область, район Орхание, совр. Ботевграда; Врачанская область, районы Бяла Слатины и Романа; Ямболская область, район Кызыл Агача), а также кровопролитие (район Софии и Самокова). У сербов красный цвет может еще означать здоровье и богатство в текущем году (Белова 1999: 650).

Интенсивность синего (голубого) цвета в радуге предсказывает урожай капусты и овощей у хорватов центральной Далмации (Полицы), озимых – у черногорцев Боки Которской, слив – у сербов Хомолья и северо-западной Сербии, денег – у сербов и у македонцев Гевгелии.

---

5 Ссылки в этой рубрике даются лишь на источники, материал которых дополняет данные, собранные в статье Н.И. Толстого (Толстой 1974: 62–64).

inslav

Зеленый цвет радуги символически соответствует посевам вообще у сербов, македонцев Гевгелии и у болгар Ямболской области (Куманова 1940: 119); житу и пшенице – у хорватов района Вараждина; житу, зерну – у сербов и у болгар Бургаса (Пенчева 1932: 93); продуктам питания в целом – у болгар Великотырновской области; оливкам и растительному маслу – у черногорцев Боки Которской; траве – у болгар Русенской области (Иванова 1939: 70), Сливенской области (Тодорова: 96) и района Кызыл Агача, а также сену – у сербов Хомолья и северо-западной Сербии.

По интенсивности желтого цвета в радуге гадают об урожае растительного масла у хорватов центральной Далмации; шелковичных коконов – у сербов и у македонцев Гевгелии; пшеницы – у словенцев Прлекии и Прекмурья (Пилипенко, Ясинская 2018: 70) и особой розоватой пшеницы – у болгар Сливенской области (Тодорова: 96); жита или фруктов и овощей – у черногорцев Боки Которской; жита, зернового хлеба – у болгар района Бургаса (Величкова 1946: 208); жита (пшеницы) и кукурузы – у сербов Хомолья и северо-западной Сербии; проса и кукурузы – у болгар Русенской области (Иванова 1939: 70) и района Кызыл Агача; кукурузы – у болгар Пловдивской области (Атанасова 1940: 87).

Кроме того, белый цвет хорваты связывают с хлебом, а сербы – с ракией.

Сходные предсказания по яркости одной из двух полос в радуге, красной или синей, известны у литовцев: доминирующий красный цвет сулит плохой год – больше будет черного хлеба, чем белого, а преобладание синего цвета над красным обещает хороший год – больше белого хлеба, чем черного (Греймас 2017: 303–304, 305). Как показывают данные, собранные Ю.Е. Березкиным и Е.Н. Дувакиным (Березкин I46B; Березкин I46; Березкин I46A), южнославянская традиция предсказаний на основе цветов радуги обнаруживает параллель и продолжение в аналогичных гаданиях или приметах об урожае и/или погоде на Балканах у румын и албанцев и на Востоке – у народов Дагестана (аварцев, агулов), Закавказья (грузин, армян, курдов Азербайджана) и особенно у некоторых тюркских народов: гагаузов, кумыков и азербайджанцев-терекеменцев (см. таблицу). У восточных славян, в частности у русских, символика цветов радуги имеет чисто метеорологический характер. Например, если в радуге больше красного цвета – это к ветру, желтого – к ясной, хорошей погоде, а чем она зеленее, тем продолжительнее будет дождь (Кульматовы 1999: 91). На северо-западе России синяя, голубая радуга знаменует, по приметам, солнечный день без дождя (Новгородская область, Мошенский район, НОС: 840; Вологодская область, Кирилловский район, СРГК: 439).

Для более наглядного сравнения цветовую символику мифологического летающего змея и радуги можно представить в виде таблицы:

inslav

Цвет	Змей	Радуга
Красный	деньги (н.-луж., литов.), золотые червонцы (литов.), золото (черниг., минск.), монисто, лента (харьков.), пояс (курск.), посевы льна, ячменя и др. (волог.-костром.), смерть (в.-луж.), без груза даров (латыш.)	вино (словен., хорв., далмат., черногор., серб., макед., болг., румын., грузин., армян.), виноград (болг., гагаузы), мед (болг.), здоровье и богатство (серб.), счастье (азерб. курды), богатый урожай (агулы), жито (болг.), пшеница (болг., кумыки, терекеменцы), градобитие (болг.), засуха (аварцы), посохшие хлеба (гагауз.), плохой год: черный хлеб (литов.), жара, ветер (рус.), ветер (румын.), кровопролитие (болг.), кровь, война (грузин.)
Фиолетовый	вино (грузин.)	
Синий, голубой	зерно, жито (н.-луж., литов., латыш.), зерно, хлеб (бел.), серебряные деньги (литов.), некий груз даров (литов.)	озимые (черногор.), капуста, овощи (далмат.), сливы (серб.), деньги (серб., макед.), хороший год: белый хлеб (литов.), хорошая погода (рус.), ясная сухая погода (грузин.), засуха и смерть (румын.), дожди (аварцы), мир (грузин.)
Зеленый		продукты питания (болг.), посевы, урожай (серб.), посевы (макед., болг.), жито и пшеница (хорв.), пшеница (румын., гагаузы), жито, зерновые (серб., болг.), хлеб, всходы хлеба, зерно (армян.), просо (грузин.), растительное оливковое масло (черногор.), трава (болг.), сено (серб.), кукуруза (кумыки), дождь (рус.), урожай (аварцы)
Желтый	счастье (в.-луж.), платок «молоковый» (курск.)	жито, зерновой хлеб (болг.), жито (черногор., серб.), пшеница (словен., серб., болг.), просо (болг.), ячмень (гагаузы, кумыки, агулы), кукуруза (серб., болг., грузин., терекеменцы), рис (терекеменцы), фрукты и овощи (черногор.), шелковичные коконы (серб., макед.), растительное масло (хорв.-далмат.), ясная теплая погода (рус.), нейтрально: ни счастье ни беда (азерб. курды), болезни (армян.)

inslav

Белый	молоко (смолен.), творог или нечто белое (литов.), серебряные деньги (литов.)	хлеб (хорв.), ракия (серб.)
Светлый, яркий	золото (бел., брян.), деньги (бел.-вилен., смолен.), без груза даров (литов.)	
Черный, темный	хлеб (черниг.), хлеб в зерне (бел., брян.), зерно (бел.-вилен.), снопы зерна (минск.)	беда (азерб. курды)
Тусклый	деньги (н.-луж.), хлеб (смолен.)	
Бледный	деньги (н.-луж.), серебро (бел.), некие другие дары (литов.)	
Серый	богатые хозяева (укр.-карпат.), некие другие дары (литов.), монисто (курск.)	

5. Заключение. Цвет в данном комплексе представлений выступает в качестве характеристики даров летающего змея и его приманок (женских украшений), посевов, над которыми он пролетает, его хозяев (богатых) и самого змея как в зооморфной ипостаси (одноцветной или разноцветно-радужной окраски), так и в антропоморфной (в виде красного солдата), а в его атмосферном воплощении – применительно к одной из полос радуги, которые символически соотносятся с определенным видом земных даров, которым змей сообщает плодородие, питая их дождевой влагой. Как и другие мифологические тексты, текст о змéе складывается и «конструируется» из отдельных повторяющихся элементов, которые выступают в разной роли и позиции и в разных сочетаниях друг с другом. Так, петух фигурирует в них как облик змея (черный петух у поляков, огненный петух у украинцев) либо часть его облика (петушиный гребень на голове) и как источник происхождения (из снесенного черным петухом яйца появляется на свет змей). Конский навоз, брошенный огненным змеем в трубу, пройдя через дымоход, превращается в денежный дар хозяину, а дары змея-любовника женщине становятся на следующее утро навозом. Посевы, над которыми пролетел змей, начинают краснеть, а красный

inslav

цвет радуги предвещает им урожай. Падающая звезда выступает как одно из воплощений змея, наряду с радугой, а змей – как одно из ее языковых наименований (в Волоколамском уезде Московской губернии падающие звезды называют *змеями* – Белова 2004: 128). Падение звезды объясняется как похищение ее змеем (Волынская губерния, Житомирский уезд, там же; Белова и др. 2019: 138). Звездами рассыпается огненный змей-любовник над печной трубой, принимая облик любимого мужа своей жертвы (Тамбовская область, Пичаевский район, Григорьевка, Махрачёва 2012: 19–20). Звездная ипостась сочетается с антропоморфной в гибридном облике змея в поверье у русских Эстонии: «Звезда с круглым, как бы человечьим, лицом и коротким хвостом несет деньги. Если же звезда с длинным хвостом, то она несет хлеб, масло и т. п.» (Черепанова 1983: 48–49). Признак сухости и палящего жара по-разному представлен у каждого вида змея и связывает их воедино: атмосферный змей-радуга может навлекать засуху; змей-любовник иссушает женщин, они сохнут от связи с ним или погибают от вызванного им внутреннего жара; огненный змей сжигает своим огненным дыханием дом хозяина в отместку за то, что над ним насмеялись или накормили слишком горячей или соленой пищей.

В нижнелужицкой традиции, как в фокусе, сходятся две линии традиционных представлений, связанных с мифологическим змеем: одна, прерывистая, в направлении Белоруссии и северо-запада России, другая – ведущая на юг, на Балканы, и далее на Восток. Литовская традиция как, пожалуй, наиболее близкая в этом отношению к нижнелужицкой и как наиболее важная в сравнительном плане позволяет вычленить архаическое ядро представлений о летающем змее и реконструировать основные признаки этого мифологического персонажа как небесного существа двойственной, змеиной и одновременно человеческой природы. Он объединяет в себе астрономическое и атмосферное начало, влияет на урожай и выступает подателем земных плодов, а также входит в любовную связь с женщиной.

Литература

Антипов – *Антипов В.* Суеверные представления о мироздании. Демонология. Суеверия, связанные с бытом. (Новгородская губ., Череповецкий уезд) // Российский государственный этнографический музей, ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В.Н. Тенишева), оп. 1, ед. хр. 798.

Атанасова 1940 – *Атанасова Л.Г.* Етнографско изследване на село Езерово, Борисовградска околия. 1940 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 35.

Афанасьев 1994 – *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994.

inslav

Базлов 1996 – *Базлов Г.Н.* Поверья об «огненном змее» в Тверской области // Живая старина. 1996. № 4 (12). С. 49–50.

Белова 1999 – *Белова О.В.* Красный цвет // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 647–651.

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Белова и др. 2019 – *Белова О.В., Гура А.В., Кабакова Г.И.* Змея, змей // Восточнославянские этиологические сказки и легенды. Энциклопедический словарь / под общ. ред. Г.И. Кабаковой; сост. О.В. Белова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, С.М. Толстая. М., 2019. С. 136–149.

Березкин I41 – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. I41. Радужный змей, A791.2. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/i41.html

Березкин I46 – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. I46. Радужный пояс. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/i46.html

Березкин I46A – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. I46A. Радуга старухи. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/i46a.html

Березкин I46B – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. I46B. Радуга предсказывает урожай. http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/i46b.html

Величкова 1946 – *Величкова Т.И.* Етнографско изследване на с. Извор, ок. Бургаска. 1946 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 75.

Виноградова 1996 – *Виноградова Л.Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 207–224.

Гнатюк 1904 – *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонольогії. Львів, 1904 (Етнографічний збірник. Т. 15).

Греймас 2017 – *Греймас А.Ю.* О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. М., 2017.

Добровольский 1891 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1901.

Добровольский 1914 – *Добровольский В.Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Зайцева 1975 – *Зайцева Н.И.* Мифологическая лексика в чешском и словацком языках: Дисс. … канд. филол. наук. Науч. рук. Р.В. Кравчук. Минск, 1975.

Зеленин 1915 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2.

inslav

Иванов 1893 – *Иванов П.* Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда // СХИФО. 1893. Т. 5. Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества. Вып. 1. С. 23–74.

Иванова 1939 – *Иванова С.А*. Етнографско описание на с. Кривня, Разградско. 1939 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 170.

Кульматовы 1999 – *Кульматов В.Д., Кульматова Т.В.* Русские народные приметы и поверья. М., 1999.

Куманова 1940 – *Куманова Н.* Етнографско изследване на с. Маломир (Карапча́) Ямболско. 1940 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 109.

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

Левкиевская 1999а – *Левкиевская Е.Е.* Домовой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 120–124.

Левкиевская 1999б – *Левкиевская Е.Е.* Змея домашняя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 339–341.

ЛП – Легенды і паданні / склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск, 1983. (Беларуская народная творчасць).

Махрачёва 2012 – *Махрачёва Т.В.* Народные представления об огненном змее в Тамбовской области // Живая старина. 2012. № 1 (73). С. 19–21.

Младенова 1937 – *Младенова Й.Х.* Етнографско и езиково изследване на село Садовец, Луковитска околия. 1937 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 246.

Муравський шлях – 97 – Муравський шлях – 97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / упор. М. Красиков, Н. Олійник, В. Осадча, М. Семенова. Харків, 1988.

НДП – Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. 2-е изд. М., 2020.

НОС – Новгородский областной словарь / изд. подгот. А.Н. Левичкин и С.А. Мызников. СПб., 2010.

Носович 1870 – *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.

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

Пенчева 1932 – *Пенчева Н.А.* Етнографско изследване на село Атанаскьой, Бургаска околия. 1932 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 254.

inslav

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

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Ламя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 78–79.

Потушняк 1941 – *Потушняк Ф.М.* Гад в народном вѣрованю // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. 1941. Р. 1. (То же: Потушняк 2011. С. 256–270.

Потушняк 1943 – *Потушняк Ф.М.* Останки культу предков // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук. 1943. Р. 3. (То же: Потушняк 2011. С. 38–51).

Потушняк 2011 – *Потушняк Ф.* Ворожкы осӥйскых босоркань / ушорив Иван Петровцій. Осӥй, 2011 (https://petrovtsiy.jimdofree.com).

Резанова 1911 – *Резанова Е.И.* Материалы по этнографии Курской губернии // Труды Курской губернской ученой архивной комиссии. Курск, 1911. Вып. 1. С. 172–249.

РКЖБН 5/3 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб., 2007.

РКЖБН 6 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, С.-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008.

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

Садовников 1884 – Сказки и предания Самарского края / Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. СПб., 1884 (Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 12).

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

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 5 / отв. ред. Л.В. Зубова, И.С. Лутовинова, О.А. Черепанова; гл. ред. А.С. Герд. СПб., 2002.

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

Титова 2015 – *Титова О.А.* Ареальное исследование мифологических представлений русских Центрального Черноземья (конец XX – начало XXI века). Дисс. … канд. ист. наук. М., 2015.

Тодорова – *Тодорова М.* Етнографско изследване на село Голямо-Шивачево. [Б.г.] // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски (София). Ркс 270.

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

inslav

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

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

Шейн 1902 – *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

Brückner 1904 – *Brückner A.* Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne. Warszawa, 1904.

Czarna kura – Czarna kura, znak krzyża i martwe płody... // De te fabula narratur.... (O tobie mówi bajka). http://historiamagistravite.blogspot.com/2020/04/czarna-kura-i-znak-krzyza.html

Černy 1901 – *Černy A.* Istoty mityczne Serbów Łużyckich / Z łużyckiego tłumaczył B. Grabowski. Warszawa, 1901.

Gräße 1874 – *Gräße J.G.Th.* Der Sagenschatz des Königreichs Sachsen. Zweite verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Dresden, 1874. Bd. 2.

Haupt 1862 – *Haupt K.* Sagenbuch der Lausitz. 1. Teil: Das Geisterreich. Leipzig, 1862.

Kolberg, t. 46 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 46: Kaliskie i Sieradzkie. Wrocław; Poznań, 1962.

Kopernicki 1887 – *Kopernicki I.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materiałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 130–228.

Meiche 1903 – *Meiche A.* Sagenbuch des Königreichs Sachsen. Leipzig, 1903.

Müller 1921 – *Müller E.* Das Wendetum in der Niederlausitz. 2. Aufl. Cottbus, 1921.

Pannach 1797 – Reliquien der Feld-, Wald-, Wasser- und Hausgötter unter den Wenden / Von Hr. Pfarrer Pannach in Malschwiz // Lausizische Monatsschrift. 2. Heft. 12. Stük. (Dezember). Görliz, 1797. S. 741–759.

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

Razauskas 2008 – Razauskas D. Iš baltų mitinio vaizdyno juodraščių: Aitvaras // Liaudies kultūra. 2008. Nr. 6 (123). P. 8–25.

Schulenburg 1880 – *Schulenburg W.* von. Wendische Volkssagen und Gebräuche aus Spreewald. Leipzig, 1880.

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

Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.

Szyfer 1975 – *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Wydanie drugie poszerzone. Olsztyn, 1975 (Rozprawy i materiały Ośrodka badań naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 50).

Veckenstedt 1880 – *Veckenstedt E.* Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.

inslav

М.М. Валенцова (Москва, ИСл РАН)

Архаические элементы в чешской народной духовной культуре (возможности ареальной стратификации)[1]

Статья продолжает серию исследований автора об архаических элементах в славянских культурных традициях[2]. Учитывая объем, наличие территориальных вариантов, историческую длительность развития чешской традиционной народной культуры, ее многовековые связи с германскими, а также инославянскими традициями, данную работу можно рассматривать как первое приближение к большой теме.

Для того чтобы понять, какие славянские этнические группы заселили современную территорию Чехии, следует обратиться к истории и археологии.

Об истории заселения чешских земель и образовании чешской народности написано много. Формирование чешского народа началось в конце V в., на последнем этапе Великого переселения народов, когда территория в междуречье Эльбы (Лабы)–Зале (Салы) и Одера (Одры) – Нисы оказалась свободной после ухода германских племен на юг (Zaroff 1998: 1). В течение VI–VII вв. славянские племена продвинулись далеко на запад, расселившись в Чешской котловине и далее, в нынешней Восточной Германии. Они создали несколько племенных образований во главе с князьями. В «Чешской хронике» Козмы Пражского, написанной в начале XII в., кроме чехов, поселившихся в центральной части (Сланская и Белогорская равнины), перечисляется 11 других племенных образований: в южной

DOI: 10.31168/91674-650-1.02

1 Работа использует данные электронного словаря (Vokabulář webový), предоставленного исследовательской инфраструктурой LINDAT/CLARIAH-CZ (https://lindat.cz), поддерживаемой Министерством образования, молодежи и физкультуры Чешской Республики (проект №LM2018101).

2 См. работы, посвященные русинской (Валенцова 2018, 2019), гуральской (Валенцова 2019а, 2020), карпатославянским (Валенцова 2019б) традициям.

inslav

Чехии жили дулебы, восточная Чехия принадлежала хорватам, между ними и чехами осели зличане и пшоване, северную и северо-западную Чехию заняли дечане, литомержичи и лемузы, с ними соседствовали лучане (в долине р. Огрже), седлчане и хебане, поселения которых выходили за границы нынешней Чехии. С конца IX в. начало складываться национальное средневековое государство, основу которого составило более многочисленное и сильное племя чехов (LK 2: 109).

Однако по материалам археологии названные племенные ареалы не выделяются, а намечаемые археологические различия «вряд ли соответствовали племенным ареалам», тем более что некоторые племена, судя по этнонимам, «были территориальными новообразованиями» (Седов 1995: 311–312).

Похожую позицию занимает чешский историк Й. Жемличка, который писал, что у мигрировавшего славянского населения в отдельных областях Чехии сложилось чувство общности, приведшее к «вычленению населенных географических зон, позже трансформировавшихся в догосударственные образования» (Жемличка 1987: 137).

А.А. Горский, полагал, что в эпоху славянских миграций, после VI в., следует говорить о новых образованиях, сложившихся из осколков прежних племен и путем их смешения. Он так же, как и В.В. Седов, обратил внимание на «географический» характер этнонимов (моравне – жили по реке Мораве, древляне – «в деревах», т.е. в лесах, и т.п.), но считает уцелевшими при славянском Расселении три старые племенные этнонима: хорваты, сербы, дулебы (Горский 2001).

В новой структуре этнополитических образований в будущей Чехии хорваты и дулебы занимали особое место и, видимо, последними вошли в состав древнечешской народности.

Историки по-разному определяют первичную зону расселения дулебов: Волынь, Паннония, Чехия, среднее Подунавье. В.В. Седов считал, основываясь на этимологии, предложенной О.Н. Трубачевым, что славянское племя дулебов уже в римские времена проживало рядом с западногерманскими племенами – в районе Висло-Одерского междуречья, а уже из тех мест расселилось на Волынь, в Чехию, на Средний Дунай, между озером Балатон и рекой Мурой, и в Хорватию на Верхнюю Драву (Седов 1979: 132–133). Дискуссии о направлении миграции дулебов продолжаются: одни считают первичным местом их проживания Волынь, поддерживая мнение Л.Нидерле о том, что волынские и чешские ду(д)лебы составляли части «одного большого, самого западного русского племени» (цит. по: Жих 2016: 60), другие склоняются к мысли о западном происхождении дулебов на основании свидетельств средневековых хроник и этимологии этнонима (подробнее о полемике см.: Жих 2019: 59).

inslav

Другая крупная область племенного расселения – хорватов и хорватцев, упоминание о которых вошло в средневековые источники, – Восточная Чехия. «В письменных памятниках IX в. содержится информация о двух политических образованиях на территории Чешской долины – Богемии и Хорватии» (Седов 1995: 312). Богемия была устойчивым племенным образованием, которое оказывало сопротивление и Франкской империи, и Великой Моравии; в процессе борьбы славянские племена консолидировались и эволюционировали в чешскую народность. Хорватия на верхней Лабе, занимавшая обширные территории между Чехией и Моравией, сначала признавала зависимость от пражского князя, а к концу X в. эти земли стали частью древнечешского государства (Седов 1995: 312–313).

Проживание хорватов на востоке Чехии упоминается также в «Житии Вячеслава Чешского». Сюда они пришли из Прикарпатья, будущей Галицкой земли, где они оказались в результате великого переселения народов (Жих 2009: 25). В VI в. одна из ветвей прикарпатских хорватов мигрировала на запад. С этой западной группой хорватов (в восточной Чехии, Малой Польше и верхнем Поднестровье) связывают определение *белый*: *белые хорваты*, то есть западные (Жих 2009: 30).

Очень быстро по историческим меркам, менее чем за сто лет, племенные различия внутри зародившегося государства нивелируются, и образуется чешская народность (Жемличка 1987: 139).

Современные регионы Чешской Республики (без Моравии и Силезии) – это более или менее новые этнотерриториальные образования, сложившиеся в Средние века и Новое время. Исключение составляет, пожалуй, яркий специфический регион **Дудлебско** в южной Чехии (в р-не г. Ческе Будеёвице, Чески Крумлов, Борованы) с характерными диалектом и народной культурой, сохранившими многочисленные архаизмы. «Область не соответствует предполагаемому ареалу средневекового племени дудлебов, исторический континуитет с ним также не доказан» (LK 2: 152). Вместе с тем наличие этнографических и языковых архаизмов, сохранение этнонима в названии региона свидетельствуют об исторических и культурных следах этого славянского племени.

Узнаваемый регион со своим особенным диалектом – **Ходско**, этнографическая область в районе западночешского г. Домажлице, получившая свое название от хóдов, средневековых защитников государственных границ. Упоминания о хóдах содержатся уже в средневековых хрониках, начиная с Далимиловой. Об этнографических особенностях этой этнической группы упоминал в корреспонденции Й. Добровский, писал о них Й.В. Седлачек, систематический интерес проявляли К.Й. Эрбен и Б. Немцова. На основании сравнительных исследований этнологи показали, что некоторые явления, связывавшиеся ранее

inslav

исключительно с хóдами, были распространены и в соседних областях; Й. Крамаржик показал, что большая часть обрядового материала, включая поверья и народную словесность, имеет не только чешскую или славянскую, но нередко и общеевропейскую основу, хотя, безусловно, в некоторых случаях приобретает яркий местный колорит. Определенные особенности имеет также демонология (LK 2: 305–306). Отдельную монографию региону посвятил Й. Йиндржих (Jindřich 1956), Я.Ф. Грушка составил диалектный ходский словарь (Hruška 1907).

Свою специфику имеет также регион **Подкрконоше** (предгорья Крконошских гор), который начал заселяться в середине XVI в., когда в королевские леса в бассейне рек Велька и Мала Упа были приглашены дровосеки из Хорутании (Карантании), Штирии и Тироля для добычи древесины. Они принесли сюда не только свой язык, но и свою культуру и образ жизни. В области народной культуры специфические черты, отличавшие регион от соседних областей, начали складываться со второй половины XVIII в. (LK 2: 75).

Небольшой регион **Хебско** в западной Чехии начал формироваться с середины XVIII в. Хотя славяне заселили его уже в VI в., но в начале II тысячелетия население постепенно было германизировано. Эта область принадлежала Чехии краткие пару десятилетий в XIII в., а вернул ее для Чешской короны Ян Люксембургский в 1322 г. Специфика местной деревенской немецкой традиции начала проявляться с последней трети XVIII в., как в материальной, так и в духовной культуре, а также в диалекте (LK 2: 297).

Южночешская **Блата** (Блатяцко, Блатско) в р-не г. Судомержице у Бехине, Собеслава – равнинная область с искусственно осушенными болотами, прудами и каналами, устроенными уже в XVI в. Самые старые села основаны в XIII–XV вв. Этнографическая специфика области сформировалась во второй половине XVIII, преимущественно в XIX в. (LK 2: 332).

Подкрушногорье – предгорья Крушных гор, область, колонизированная в позднем средневековье немецким населением, культура которого развилась на базе непосредственного соседства чешского этноса и немецкой Саксонии. Сформировалась как этнографический регион со специфической рабочей культурой и образом жизни (LK 3: 753).

Контакты славян с германцами продолжались в течение всей истории Чехии. Еще в раннем средневековье «в своем продвижении вглубь чешских земель славяне наталкивались на остатки германского населения. Сохранились и некоторые конкретные следы этого контакта славянских племен с германцами. Немногочисленные группы германцев были, однако, вскоре полностью ассимилированы, о чем говорит отсутствие их памятников материальной культуры более позднего времени» (Жемличка 1987: 135). Когда первые славянские миграционные волны

inslav

пришли в Чехию, они не нашли ее необитаемой, как сообщает хроника Козьмы Пражского. Предки чехов встретили тут маркоманов и лангобардов, в южной Моравии, очевидно, герулов (Blažek 2000: 26).

Немецкое влияние обусловлено совместным проживанием чешскоязычного и немецкоязычного населения в чешских землях до 1945 г., а также доминантным положением немецкого языка в XVII–XIX вв. (баварской и восточносредненемецкой диалектных групп) (Кнолл 2017: 217).

Были в истории Чехии и периоды германизации, и миграционные иноэтничные волны, и войны, и множество других событий, которые оставили мало возможностей для сохранения в чешской народной культуре компактных ареалов с культурными признаками древних племенных образований. Однако мы вправе предполагать сохранение архаических элементов, принесенных на эту территорию средневековым славянским населением, пусть и без узко этнической (племенной) характеристики. Кроме того, надо учитывать, что в этнокультурном плане ситуация может значительно отличаться от политической, поскольку культура, по мысли Н.И. Толстого (уже неоднократно подтвержденной практикой этнолингвистических исследований), лишь наслаивает новые компоненты на свою старую базу, хотя при этом, безусловно, перестраивает свою систему представлений, иерархию и структуру ее элементов.

Этнолингвистический материал демонстрирует наличие в чешской традиции XIX в. разнородных архаических элементов: западнославянских, восточнославянских, общеславянских, германских и общеевропейских, стратификация которых требует дальнейшего тщательного изучения. На данном этапе представляется полезным указать на некоторые из них и предложить их предварительный анализ.

Представления о природе и стихиях

Уважительное отношение к **огню** свойственно всем народам мира. Чехи также считали, что обижать огонь нельзя, иначе он станет большим («возрастет») и накажет. Верили, что у того, кто плюет в огонь, на губах появятся язвы.

В детских приговорах, как известно, сохраняются реминисценции архаических представлений. В восточной Чехии дети вставали вокруг разжигаемого костра и пели: *Hoř, vohýnku, hoř; Pánbůh ti dá groš. Nebudeš-li hořeti, povíme to kuřeti; kuře ti dá kamenem, ty rozhoříš plamenem!* [Гори, огонек, гори; Господь Бог даст тебе грош. Если не будешь гореть, скажем об этом цыпленку; цыпленок даст тебе камнем, разгоришься пламенем!] После этого огонь обычно разгорался, а если нет, то его забрасывали камнями. При этом считалось, что горящий огонь нельзя забрасывать камнями, иначе человек, который это сделает, обязательно получит ожог (окр. Гералецко, край Высочина, ю.-в.-чеш. – Tomíček 1894: 343).

inslav

Представляется, что «актанты» этой детской песенки – огонь, камень, курица – не случайны. Такой же набор встречается в рамках рождественско-новогодней обрядности в карпатском и балканском регионах: известны примеры, когда колядники приносили к дому камень, оставляли камень у очага, в доме у огня квохтали и обмахивали его ветками, полазники садились у огня, чтобы размножались куры, и т.п. (см. подробнее: Валенцова 2014).

У чехов считалось, что дым от огня указывает на того, кто обидел огонь, или на того, кто сделал что-то предосудительное, нечестное. Интересная деталь, приведенная в цитированной выше статье А. Томичека, связывает чешскую традицию с восточнославянскими. Дети, сидящие около огня, припевали: *Kouříčku, kouříčku, vokolo, kdo krade homolky – na toho* [Дымок, дымок, мимо, кто крадет комочки масла – на того] – и этому «указанию» дыма верили (Tomíček 1894: 343). Этот приговор соответствует русскому: *Дым-дым, я масла не ем*, а также *Дым-дым, я не вор* и под. произносимому в случае, если дым идет на человека, как бы преследуя его, куда бы он ни отошел. Значение этих слов, таким образом, расшифровывается как ‘дым, дым, я масла украдкой не ел (и не ем)’.

«Большой» огонь, или пожар, не только старались предупредить тем, что не обижали огонь, но и создавали магические приемы, на основе соединения языческих и христианских практик, способствующие его скорейшему тушению. Согласно рукописи XVI в., «на Кутных горах» (очевидно, речь идет об области вокруг г. Кутна Гора к востоку от Праги) сохраняется обычай тушить пожар всем миром, при этом в огонь бросали первое яйцо, снесенное молодой курицей, с записочкой: «Во имя отца и Сына и Святого Духа. Единственный Господь Бог сущий, помоги это несчастье прекратить». Эта записочка хранилась вместе с яйцом наготове, на случай пожара. В той же рукописи описывается способ противостоять распространению пожара: для этого следовало вынести хлебную дежу к пожару и обратить ее против ветра – тогда ветер «в той деже обернется и пойдет против огня» (Hadač 1911: 253). В южной Чехии во время пожара также выносили хлебную дежу и ставили ее отверстием к пожару, чтобы огонь не распространялся (Пржедборжице, окр. Писек, Южночешский край – Podliska 1929: 177). Редким свидетельством является бросание в огонь пожара посоленного хлеба (обл. Ходско, ю.-з.-чеш. – Jindřich 1956: 89).

Пожар, возникший от молнии, как считалось, можно потушить только молоком (окр. Геролецко, край Высочина, ю.-в.-чеш. – Adamek 1900: 284), или только козьим молоком (Хрудим, Пардубицкий край, в.-чеш. – Blažek 1899: 279; обл. Ходско, ю.-з.-чеш. – Jindřich 1956: 89). Действия и предметы, применявшиеся у чехов для тушения пожара от молнии, известны в разных славянских традициях, в том числе в словацкой, польской, белорусской, украинской (Белова 2009).

inslav

О затмении **солнца** народ говорит, что это дракон борется с солнцем. Люди наблюдали за этим событием, глядя в миски с водой. При затмении закрывали колодцы. Верили, что после затмения солнца у змей бывает самый сильный яд (ю.-чеш. – Charvat 1898: 60).

Представления об **игре солнца** известны всем славянам (см. Толстая 1999). Можно лишь добавить сведения из чешской и моравской традиций, представляющие параллели к другим славянским. В Восточной Чехии верили, что в Великую пятницу солнце при выходе трясется и крутится (*se třese a točí*) над лесом (с. Ратае), подпрыгнет при восходе три раза и снова спрячется (с. Войтехов) (окр. Глинецко, Пардубицкий край, в.-чеш. – Adamek 1900: 285). Игра солнца связывалась и с Рождеством – тогда солнце три раза подпрыгивает при восходе и почти сразу оказывается на небе; другие утверждают, что так солнце подпрыгивает на Пасху, а в Великую пятницу оно выходит, крутясь вокруг своей оси (Vykoukal 1901: 134) и не только трижды подпрыгивает, но и выходит все кровавое, красное (окр. Кутна Гора, Среднечешский край – Velikonoce 1895: 332). Также у мораван до начала XX в. было распространено представление о том, что солнце, выходящее на Рождество (25.XII), трясется и прыгает, чем дает людям знамение (обл. Горняцко, Словацко, в.-морав. – Tomeš 1966: 286). На Пасху для обеспечения счастья в наступающем году люди ходили с утра на холм смотреть, как солнце танцует (*jak slunce tančí*) (Václavík 1959: 80).

Месяц связывали с миром смерти, болезней, демонов. Верили, что если на кого-нибудь, кто спит на голой земле, светит месяц, тот умрет (Huptych 2005). Если ребенок лежал в колыбели у окна, надо было закрыть окно занавеской, чтобы месяц не светил на ребенка, иначе он стал бы лунатиком или бы разболелся (Huptych 2005).

С другой стороны, к месяцу обращались за здоровьем всего тела и просили защитить от всех болезней. Для этого надо на новолуние говорить: *Dej Pánbůh dobrý večer, měsíčku; vidím tebe o dvou rohách: prosím, aby mě moje ruce nebolely, ani nohy, ani hlava, ani zuby, ani moje celé tělo, až tě uhlídám o třech rohách. K tomu mi dopomáhej atd.* [Дай Господь, доброго вечера, месяц; вижу тебя двурогим, прошу, чтобы мои руки не болели, и ноги, и голова, и зубы, и все мое тело, пока не увижу тебя трехрогим. Помогай мне в этом и т.п.] (Huptych 2005).

Обряды вызывания **дождя** также в основе своей общеславянские: девушки собирались за селом после захода, громко пели жнивные песни и заставляли одну из них, непорочную (обычно берут для этого 8-летнюю девочку), обнажившись, спуститься в колодец (ок. Ломницы, Залши и Драхова, р-н Табор, Южноческий край – Huptych 2005).

Гром, согласно чешским верованиям, материален; в виде камешка или огненного шара он зарывается в землю и выходит на поверхность

inslav

только через 7 лет. Верили, что в дом, в котором под крышей лежит громовой камень, не бьет гром. Тот, у кого есть громовой шар, может стать невидимым и всегда будет иметь огромную силу. Силу грома[3] можно получить при первой весенней буре, или если взять щепку от дерева-громобоя (Vykoukal 1901: 108). Весной, когда в первый раз гремит гром, люди хватают камень или трясут дерево, поднимают тяжелые вещи – тогда они станут сильными (*sesílí*), а чтобы не бояться грома, падают на землю, дотрагиваются до нее головой, целуют ее (окр. Геролецко, край Высочина, ю.-в.-чеш. – Adamek 1900: 284). Если во время первого грома поваляться по земле, весь год не будет болеть поясница, а если постучать камнем по голове, не будет болеть голова (Huptych 2005).

Вообще дерево, в которое ударила молния, не брали на дрова – опасались, что огонь может выскочить из печи и поджечь дом, или «гром» может ударить в дом (Vykoukal 1901: 108–109). Об опасности громобоя писал Ченек Зибрт: «Если среди дров, которыми пекарь топит печь, какое-нибудь полено окажется от дерева, в которое ударил гром [т. е. молния. – *М.В.*], покажется синее пламя, которое немцы называют “волк”. Это пламя иногда выскакивает из печи и делает много вреда, все сжигает и разливается сильным огнем, искрами и огненным дождем» (Zíbrt 1899: 383). Дом, где сожгли дерево, в которое ударила молния (называемая также *boží posel*), сгорит (ю.-чеш. – Charvat 1898: 64). Дерево, в которое ударила молния, нельзя класть в печь, иначе огонь выскочит и сожжет дом (Мирошов, окр. Рокицаны, Плзеньский край, з.-чеш. – Košák 1928).

Представления о защите от **града** у чехов также являются общеславянскими и весьма архаичными. В юго-восточной Чехии (окр. Глинецко, край Высочина) верили, что от града защищает растущая в саду полынь (*černobejlí*) (с. Вортова). Против града выносили из дому кочергу и клали ее под водосток (села Вортова, Сватоух, Геролец, Блатно), выносили все инструменты для печения хлеба на двор и клали их крест-накрест (с. Блатно), или клали под водосток помело, кочергу и вилы (села Хлум, Рвачов). По поверьям, если вынести из дома кочергу и хлебную лопату или проглотить три градины, град прекратится (села Геролец, Хлум). Хозяин выпускал через форточку дым от зажженной громничной свечи; или клал крест-накрест помело и кочергу (с. Рвачов) (Adamek 1900: 283, 284).

---

[3] Ср. чешскую фразеологию с выражением ‘сильный, как гром’: *jede (řítí se) to jako hrom* (об интенсивности действия), *facka jako hrom* ‘здоровенная оплеуха’, *rana jako hrom* ‘оглушительный удар’, *je do práce jako hrom* ‘до работы как гром (работает как черт)’, *chlap jako hrom, ženská jako hrom* ‘здоровенный мужик, богатырь’, ‘здоровенная баба’ (Mokienko, Wurm 2002: 182).

inslav

В селах южной Чехии от бури и града зажигали громничную свечу, сжигали в печи освященные пасхальные вербы. Под водосток клали топор, обращенный острием вверх. В других местах выносили и клали перед домом крест-накрест кочергу, вилы и помело (Charvat 1898: 100). Когда сильно гремел гром, выносили из дому дежу, на нее крест-накрест клали лопату, помело и кочергу, чтобы в дом не попала молния (р-н Писецко – Holkup 1928: 341).

Во многих селах южной и восточной Чехии от града защищались заговариванием и отгоном градовых туч (*zařikávánim a zažehnávánim mračen*). Рассказывали, что раньше были специалисты, которые отгоняли тучи особыми молитвами и заговорами, посылали град на лес (Charvat 1898: 99, Adamek 1900: 284). Например, в с. Бржезовице под Бездезом в северной Чехии (окр. Млада Болеслав, Среднечешский край) был один крестьянин, который, когда появлялась темная туча, выходил в поле навстречу ей, снимал шляпу, молился, закрещивал тучи и звонил маленьким звоночком; тучи после его заклинаний уходили в другую сторону, и так, пока он жил, село было защищено от града (Konopas 1903: 456).

Для отгона градовых туч применяли битье в колокола. Но более старым обычаем было использование трубы (из огромной морской раковины), в которую трубили на тучу. В с. Просеч под Кржемешником (окр. Пелгржимов, край Высочина, ю.-в.-чеш.) имели особую трубу, унаследованную от чародея Ванки, и очень гордились тем, что у них никогда не было града (Charvat 1898: 99).

Вера в то, что градовые тучи приводили утопленники и другие «заложные» покойники, особенно хорошо сохранилась у южных славян и на Карпатах, хотя эти представления в разной степени известны и другим славянским традициям. У чехов былички на эту тему обрастают дополнительными художественными деталями. В одной из них заклинатель, прогонявший тучи, которые тащил его недавно утонувший сын, услышал сверху знакомый голос: *Ach, táto, tatíčku, povol, je mi tak těžko!* [Ах, отец, батюшка, позволь, мне так тяжело!] (р-н Хрудимско, Пардубицкий край, в.-чеш. – Blažek 1899: 280). В Поржине (р-н Табор, ю.-чеш.) рассказывали про отца, у которого утонул сын: когда небо затянулось черными тучами, отец вспомнил, что так вот и его сын тянет облака. Испугавшись бури и града, он закричал: «Держи, сколько можешь!» В тот момент капнули на него с облаков три капли крови. В том же селе один человек совершенно серьезно говорил соседям, на которых сильно рассердился, что наложит на себя руки и что все тучи будет приводить на Поржин (Charvat 1898: 63–64).

Если выставление во двор печной утвари и острых железных предметов, раскусывание или проглатывание первых градин, отправление града на леса и горы известны в той или иной мере всем славянским

inslav

традициям, то следующая информация имеет эксклюзивные параллели в карпатоукраинской, гуцульской. Согласно восточночешским представлениям, градобитие выходит из озер или из источников: одна женщина шла за водой на родник; там как раз кололся град и говорил себе: *Jen na drobno, aby neškodily* [Только мелко, чтобы мы не навредили]. Пока женщина дошла до дому, град уже начал сыпать (с. Войтехов – Adamek 1900: 283). Этот рассказ мало понятен и, видимо, является усеченной и полузабытой версией развернутых гуцульских нарративов об озере в Черногоре, где разные мифологические персонажи (планетник, белый человек на белом коне, души самоубийц, мертворожденных детей, черти) колют лед и отправляют его в мешках на небо, откуда он падает градом (Хобзей и др. 2013: 104–105, 249, 353, 368, 470).

Чешская **демонология** содержит множество разнообразных элементов, имеющих параллели в других славянских традициях. С одной стороны, демонология – наиболее варьирующая область народной культуры, чьи персонажи постоянно меняют, принимают или теряют свои характеристики. С другой стороны, если рассматривать мифологический персонаж как комплекс признаков и функций, то можно заметить, что ядро образа, позволяющее идентифицировать персонаж, остается в целом узнаваемым, а меняются менее значимые его характеристики. Например, к водяному может переходить функция подмены детей; *скршитек* (домашний дух-обогатитель) оказывается тождествен домовому и т.п.

Вот некоторые из таких вариаций в чешской демонологии.

Мотив «песен-нравоучений» лесных дев, хорошо известный в Полесье, где он связан с русалками (Виноградова 2016: 337–339), встречается у гуцулов, когда подобные песни поют *лїсницьи* (Шухевич 1908: 199), у польских гуралей, по рассказам которых аналогичную песню поет Смерть (Rak 2016: 314), спорадически отмечается у южных славян в песнях *вил* (центральная часть Южной Славии – Плотникова 2018: 461, 464, 469). Географию этих песен дополняет песня *диких женщин* (*divých žen*), которую записал знаменитый собиратель народных обрядов и поверий Вацлав Кролмус: *Netři nohu o nohu, je to velký hřích, jez polívku z bedrníku, budeš dlouho živ. Jedna baba povídala, když do lesa chodívala, Na teň bedrník, na ten bedrník. Píme pivo s bobkem, jezme bedrník, nebudeme stonat, nebudeme mřít* [Не три ногу об ногу, это большой грех, ешь суп из бедренца, будешь долго жить. Одна баба рассказывала, когда ходила в лес за бедренцем, за бедренцем. Будем пить пиво с лавром, будем есть бедренец, не будем стонать и не будем умирать] (без указания места записи – Zíbrt 1896: 525).

То, что роса символизировала дождь, а вместе с ним и урожай, благосостояние, богатство, знали все славяне; также хорошо известны

inslav

магические действия в определенную праздничную ночь (на Купалу, на Юрия, на Филипа и Якуба), когда собирали росу на полотно, чтобы потом дать ее выпить своим коровам. Чаще всего такие действия приписывались ведьмам, которые собирали росу с чужих полей, лишая соседских коров молочности. Также у чехов ведьмы ходили в ночь на Филипа и Якуба (30.04) собирать росу с жита, чем вредили скоту хозяина поля (села Блатно, Свратка) или отнимали урожай с чужих полей (села Хлум, Блатно, Свратка в окр. Геролецко, край Высочина, ю.-в.-чеш. – Adamek 1900: 285).

Однако существует некоторое количество рассказов, где собирание росы считается обычной магической практикой самих хозяев полей. Так, в той же Свратке старые люди ходили, обвязавшись полотном для ношения травы так, чтобы два свободных конца тащились по ячменю, а дома вешали полотно на жердь и дергали за концы, «пока из них не потечет молоко». В Хлуме таскали по траве полотно, а отжатую росу давали выпить коровам, чтобы они хорошо доились. Известен этот обычай и в других селах в округе Глинецко. Более того, хозяйки в этот день (день Филипа и Якуба, 30.04) катались по росной траве в своем саду ради хорошей удойности коров (с. Дедова, в.-чеш.) (Adamek 1900: 225). А суеверные хозяйки в селе Тргове Каменице собирали росу с травы на лугу, приговоривая: *Užitek mně, a ne tobě* [Прибыток мне, а не тебе] (окр. Геролецко, край Высочина, ю.-в.-чеш. – Adamek 1900: 285), очевидно, пытаясь противостоять козням ведьм.

Один из интересных архаических мотивов, связанный с огнем и душами умерших, также зафиксирован в восточной Чехии (край Высочина). Здесь считали, что если дрова шипят в печи – это шипит душа, которая отбывает там наказание (это чистилище), и душа плачет. Поэтому и плевать на горящие угли запрещалось, а детям объясняли: когда пепел шипит, это душа жалуется, что ее мучения увеличиваются без нужды и Божьей воли; верили, что это, скорее всего, мучается кто-то из друзей (окр. Геролецко – Tomíček 1932: 16). В Чешской Силезии также верили, что если в печи огонь шипит, то там в пламени души мучаются (Комаров), а если в печи сильно трещат дрова, придет гость (Яновице) (Vyhlídal 1903: 64), то же в Новом Страшеце и Маликовицах (р-н Кладно, Среднечешский край): треск в печи предвещает гостей (ALJ ÚJČ). Ср. полесское: «Когда дерево, брошенное на огонь, издает треск, полешуки думают, что звуки эти издаются душою скупого человека» (Афанасьев 1994: 199). В польской Куявии, когда пищат в печи мокрые дрова, думали, что это пищит *змора*, протискиваясь через трубу (Санникова 1990: 161).

Представление о том, что живые и мертвые воспринимают речь друг друга как треск (звук) огня, – исключительно древнее, оно отмечено, судя по постоянно пополняющемуся каталогу Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина, в Западной Сибири и у индейцев северо-западного побережья Северной Америки. Например, в мотиве H15 «Зевота и шепот» у тлинкитов рассказывали, что некий Аскадут, умерев, пытается спросить у брата, почему

inslav

ему не дают есть, – но люди слышат только треск огня; каждый раз, когда Аскадут что-то начинает говорить, из огня вылетают искры; поел, лишь когда в огонь положили предназначенную для него еду. Мотив I56 «Духи не видят живых»: у кетов рассказывают, как человек проваливается в нижний мир, просит есть, но те люди думают, что трещит огонь; у нганасан: когда герой говорит, людям в чуме (умершим) кажется, что трещит огонь; аналогичные сюжеты у ненцев и др. (Березкин, Дувакин).

Русское старожильческое население Якутии (у истоков Индигирки), видимо, переняло некоторые местные воззрения: возвращаясь домой с «летников», растапливая печь, наблюдали за огнем, и если летели искры, приговаривали: «Дедушко суседко с нами пришел, огонек дует» (Русское Устье, Аллаиховский улус, Якутия) (Санникова 1990: 161). Дух умершего здесь заменяется домовым демоном, который по сути и является духом умершего предка; аналогично и упоминавшаяся выше польская *змора*, протискивающаяся в трубу, тоже генетически является душой заложного покойника.

Родинная обрядность

Все действия, направленные на оберег роженицы, так же как и невесты и грудных детей, являются очень древними, поскольку они основаны на вере в бесконтактное энергетическое воздействие на человека (среди негативнх воздействий – сглаз и порча). Как и у других славян, у чехов роженица тщательно оберегалась от болезней, сглаза, нечистой силы, но и сама считалась способной нанести ущерб социуму, если нарушит запреты, например: если она выйдет из дому до очищения (в течение шести недель после родов), село ожидает град; если пойдет за водой, пропадет вода в колодце; если пройдет по селу, начнется драка или ссора; если появится без платка на голове, то *дикие женщины* утащат ее за волосы (окр. Геролецко, в.-чеш. – Adamek 1900: 43). До шести недель роженица не смела выйти с непокрытой головой из дома: куда бы она ни пошла, повсюду бы за нею потянулись и тучи. Если роженица выйдет на поле, придет буря, и град побьет урожай (Huptych 2005).

Некоторые чешские обряды удивительно напоминают карпатские и полесские магические действия по защите новорожденного от смерти, особенно в семьях, где часто умирают дети, а именно: продажу ребенка чужому человеку, передачу его через окно, дарение ребенка чужим людям. Например, у чехов также считалось, что такого ребенка нужно было подарить чужой женщине и подать ей его через окно собственного дома. Эта женщина потом приносит младенца в дом через двери и «продает» матери (Huptych 2005).

Множество магических действий связано с защитой новорожденных от болезней и нечистой силы. Во всех селах восточночешского округа

inslav

Глинецко (села Войтехов, Голетин, Хлум, Сватоух) верили, что оставленного роженицей или взятого матерью на поле до истечения 6 недель после родов ребенка может подменить *дикая женщина*. Такой ребенок назывался *podvrženec* (букв. «подкидыш»). Это верование принадлежит к кругу западнославянских и шире – западноевропейских (у восточных и южных славян – лишь на ограниченных территориях; см. Виноградова 2009: 98–99).

Мотив подменыша у западных славян в источниках XIX–XX вв. связан почти исключительно с **демонологией**; такой ненормальный ребенок, с большой головой, отсутствием речи и нормальной моторики, считался порождением диких лесных женщин, поэтому способы обращения с ним были соответствующими: стегать колючими прутьями на пороге (на навозной куче и т.п.), бросить его в реку, в болото и др. В чешской традиции зафиксирована редкая для западных славян практика обращения с подменышем: «Если где-то дитя было подменено диким ребенком (*divé dítě*), советовали им (родителям. – *М.В.*), чтобы вытопили сильно печь и чтобы дикого ребенка взяли и, встав перед печью, говорили: *Hodím ho tam, hodím ho tam* [Брошу его туда, брошу его туда]. Тогда *дикая женщина*, простоволосая и растрепанная, говорят, прилетит, бросит матери ее ребенка, а своего схватит и убежит (Войтехов)» (окр. Гералецко, край Высочина, в.-чеш. – Adamek 1900: 43).

Любинко Раденкович приводит аналогичные примеры из южнославянских традиций: из сербского Баната, хорватского Отока (в Славонии), из словенского Прекмурья, а также Подравья (хорваты в Венгрии). Заметим, что это области, традиционно тесно связанные с чешско-словацким ареалом, а в Банат с XVIII в. шли миграции из Восточной Словакии, в том числе русинского населения. Л. Раденкович перечисляет следующие обычаи: ребенка сажали на хлебную лопату и на миг помещали в растопленную печь (Банат), за пекущиеся хлебы (Оток), подносили к устью растопленной печи и угрожали, что бросят его туда (Прекмурье), при этом трижды спрашивали: *Dete, povej mi, ali si ti pravo, ali ne! Či mi nepoveš, te notri v peč vržem!* – тогда демон заберет своего ребенка и бросит человеческого; аналогичные угрозы произносили и у подравских хорватов (Radenković 2003: 147–148). Угроза бросить ребенка в печь фиксировалась и у русин Восточной Словакии (с. Гачава – Вархол 1982: 280).

Подобный мотив избавления от подменыша угрозой бросить его в печь, «запечь» известен также литовской, ряду западноевропейских и финно-угорских традиций (Виноградова 2016: 148–149, 155).

Описанный выше прием избавления от подменыша имеет корни в **народной медицине**, а именно в практике «перепекания» больных детей, широко известной у восточных и западных славян (см. Топорков 2009: 42; Топорков 1992: 114).

inslav

В чешской народной медицине отмечено немало лечебных и магических практик, известных восточно-, а отчасти и южнославянским народам. Например, если через ребенка кто-нибудь перепрыгнет или перешагнет, он не вырастет (села Блатно, Сватоух); чтобы ребенок начал быстрее говорить, его надо посадить в дежу сразу после того, как из нее выбрали тесто, или разломить над ребенком две слипшиеся буханки хлеба, которые были только что вынуты из печи (с. Сватоух); с той же целью разламывали над головой ребенка слипшиеся булки в с. Рана (р-н Хрудим, Пардубицкий край, в.-чеш. – Adamek 1900: 43). Ребенок, через которого переступили, не вырастет; человек, вокруг которого подметали, не женится (не выйдет замуж) (ю.-чеш. – Charvat 1898: 62). Если женщина обметает вокруг неженатого мужчины или вдовца, он не женится, если подметает вокруг девушки, она не выйдет замуж (обл. Ходско, Плзеньский край, ю.-з.-чеш. – Jindřich 1956: 91). Если зашивают одежду на человеке – зашивают ему память (ю.-чеш. – Charvat 1898: 62), или: если на себе зашивают, зашивают себе разум (обл. Ходско, ю.-з.-чеш. – Jindřich 1956: 92). В случае болезни ребенка использовали свадебную одежду: если у ребенка судороги, надо взять кусок от свадебного платья матери и этим окурить ребенка – судороги прекратятся (с. Пржедборжице, окр. Милевско, р-н Писек, Южноческий край – Podliska 1929: 171), и др.

Здесь же можно упомянуть фразеологическую параллель украинскому названию знахарей и колдунов *ти, що знають від себе* в аналогичном чешском словосочетании с той же семантикой: «Умение вылечить болезнь, помочь кому-либо – это дар от Бога, он должен быть врожденным, и тот, кто “это” имеет “из себя” (*má ze sebe*), – самый настоящий лекарь, более настоящий, чем тот, который этому научился... Таких докторов от природы (*“ze sebe” doktoři*) есть два вида...» (Tomíček 1898: 121).

Еще две параллели – лексические: укр. гуцул. *мудрий* ‘знахарь; человек, отгадывающий мысли людей и видящий больше других’ (Хобзей 2002: 130) имеет соответствие в чеш. *moudrí lidé* ‘знающие’, ср. контекст: у одного вальцовщика умерла жена, а ночью возвращалась и избивала его. Муж пошел к «мудрым людям» (*moudrým lidem*), и они посоветовали ему, как избавиться от ночного духа (р-н Рокицаны, Плзеньский край, з.-чеш. – Košák 1899: 197–198). В гуцульской мифологии «*дідько* манифестирует понятие ‘черт’» (Хобзей 2002: 97) – ср. синонимические названия вихря в северо-восточной Чехии как танца черта или «дидка»: *ďabel tancuje* и *didko tancuje* (Рыхнов над Кнежноу, Липа над Орлици, Краловеградецкий край – ALJ ÚJČ).

Известен в чешской народной медицине и обряд протаскивания больного ребенка через рассеченный ствол деревца: если у ребенка кила (*průtrž*), то когда взойдет луна, идут с ним в лес, находят молодой дубок,

inslav

расщепляют его и трижды протаскивают в это отверстие ребенка; при этом по дороге нельзя говорить ни слова. Так делают три дня. Если дерево не срастается, обряд надо повторять снова. Рана на дубе означает болезнь ребенка. Если дуб срастется, выздоровеет и ребенок, если нет, то ребенок останется больным (Милевско, р-н Писек, Южночешский край – Huptych 2005).

Еще одно заболевание, которое в традиции связывалось с магическими причинами – воздействием мира мертвых, – «**навья кость**». Это твердая опухоль на руке или ноге, обычно около суставов и связок: чеш. *námná kost'*, *námnice*, *navná*, *nální*, *nadní*, *náchní*, *mrtvá kost'* (Huptych 2005). Название этой болезни связано с лексемой *nav(a),* имеющей следующие значения: *nav*, *náva*, *náve* – устар. ‘корабль’, ‘гроб’, в ст.-слав. ‘умерший; страшилище; жилище добрых душ’ (души злых людей уходили в черную ночь) (Kott 2: 88), ср. ст.-чеш. *nav* ‘загробный мир’, *z návi* ‘из мертвых’ (SČS), *náv*, *-i*, m, новая форма *náva*, *-y*, f ‘могила; тот свет; ад’, ст.-слав. *навь* ‘умерший’ (SČS).

Лечение навьей кости предлагалось разнообразное, в основном все же связанное с применением «мертвой» кости: за три дня до исчезновения месяца надо надавить на опухоль выкопанной костью мертвеца и произнести заговор: *Pámbu počal, já taky počnu po jeho božský milosti. Zmizej se kost náhní, tak jako se zmizelo v hrobě mrtvý tělo. K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh duch svatej. Amen* [Господь Бог начал, я тоже начну по его божьей милости. Исчезни кость навья, как исчезло в могиле мертвое тело. В этом помогай мне Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух. Аминь]. Кость потом надо положить на прежнее место (Huptych 2005). Другой заговор, который произносят трижды при нажатии на *навью кость* костью мертвеца, взятой с кладбища не голой рукой: *Nerosť toto znamení, jako neroste kamení od Kristova narození* [Не расти этот знак, как не растут камни от рождения Христа]. Еще одна формула для заговаривания навьей кости: *Nadnice, kostnice, nerosť více – jako neroste kamení od syna božího narození. Odžehnej tě Bůh otec, Bůh syn, Bůh duch svatý!* [Навница, костница, не расти больше, как не растут камни от рождения Сына Божьего. Прогони тебя Бог Отец, Бог Сын, Бог Святой Дух]. Некоторые ищут кость в Великую пятницу до восхода солнца на поле (р-н Пелгржимовско, край Высочина, ю.-в.-чеш. – Charvat 1898: 67–68). Также можно было потереть опухоль «громовым камнем» (белемнитом) на убывающем месяце (окр. Брно – Huptych 2005).

Навья кость называется также *lonská kost*, ср. в заговоре: *Lonská kost, přestaň rost!* (обл. Ходско, ю.-з.-чеш. – Hruška 1907: 50), *navní*, *návná, namná, natní, navská, vlaská, lonská, mrtvá, živá kost*. По поверьям, она появляется у того, кто схватит козу за рога (Валашско, Моравия), дотронется до мертвого тела. Чтобы избавиться от нее, надо потереть ее

inslav

костью, взятой с кладбища, приложить вареный белок яйца углублением к «кости» и сказать: *Nedělej se znamení, jak neroste kamení od Božího narození!* [Не делайся, знак, как не растут камни от Божьего рождения!] (Моравское Словацко); надо перекрестить и дотронуться «громовым камнем» (*hromovým kamenem*) или любым черным камешком-галькой или стеклянным шлаком; продолговатый камешек, найденный во время первой весенней бури, перебросить обернутой в платок рукой через голову на дерево (LK 2: 619). В Восточной Чехии навскую кость (*návni kost*) убирали, прогоняли, стирали (села Рана, Сватоух, Войтехов и др.) «громовым камнем», терли ее трижды вороньими перьями (которые брали не голой рукой), а потом возвращали на то место, откуда перья были взяты (окр. Геролец); сжигали дубовые дрова и водой, которая при этом выступала, мазали места, где была *námní kost* (Сеч) (Adamek 1900: 307–308). Чтобы избавиться от навьей кости, больной должен пойти на кладбище, взять в руку кость мертвеца и ею надавить на опухоль, тогда она быстро пропадет (Пршедборжице, окр. Милевско, ю.-чеш. – Podliska 1929: 173).

Еще одна болезнь, причины которой искали в воздействии демонических сил или магическом воздействии, – детская бессонница. Такой «дикий плач» (*divý pláč*) в восточной Чехии лечили заговорами, встав у окна так, чтобы видеть лес, и обращаясь к его обитателям, предлагали забрать бессонницу. В с. Студнице в окр. Геролецко, например, трижды произносили: *Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatýho. Tamhle vidím černej les, pod tím lesem bílej bez, pod tim bezem divej muž, divá žena, divej mládenec, divá panna. Ten pláč toho dítěte vemte a po těch lesích rozneste do prachu, do písku zaneste a víckrát mu neškoďte* [Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Там вон вижу черный лес, под тем лесом белую бузину, под тем кустом бузины дикий мужчина, дикая женщина, дикий парень, дикая девушка. Возьмите плач этого ребенка и разнесите по тем лесам в прах, в песок занесите и больше ему не вредите] (Adamek 1900: 289). В том же регионе в селах Войтехов и Ранна: *Ve jménu Pána našeho Ježíše Krista ukřižovanýho. Já počínám zažehnávat divej pláč. Tamhle je černej les, v něm je černej pes, tam jsou diví mládenci a divý panny, diví mužové a divý ženy. Navraťte tomu dítěti jeho spaní a vemte si svý nespaní. K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatej. Amen* [Во имя Господа нашего Иисуса Христа распятого. Я начинаю прогонять дикий плач. Вон там черный лес, в нем черный пёс, там есть дикие парни и дикие девушки, дикие мужчины и дикие женщины. Верните этому ребенку его сон и возьмите свою бессонницу. Помогай мне в этом Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух. Аминь] (Adamek 1900: 289–290). Вариант без упоминания христианских святых, обрамляющих языческий заговор, произносила мать, выходя при появлении первой звезды на порог дома: *Diví mládenci a divý panny, navraťte tomu diťátku spaní, vono vám navrátí vaše*

inslav

nespaní [Дикие парни и дикие девушки, верните моему ребенку сон, он вам вернет вашу бессонницу]. В Хлуме ребенка, который много плачет, умывали в хлебной деже и прогоняли его плач: *Vidím tam černej les, a v něm divý ženy, divý ženy, divý ženy. Divý ženy, přineste mýmu dítěti spaní a vemte si nespaní* [Вижу там черный лес, а в нем диких женщин, диких женщин, диких женщин. Дикие женщины, принесите моему ребенку сон и возьмите себе бессонницу] (Adamek 1900: 290).

Наиболее явно звучит мотив подмены нормального детского плача «диким» (как и в случае подмены человеческого ребенка ребенком дикой лесной женщины) в заговоре: *Dej Pán Bůh dobrej den, černý lese! Nevidím tam nic jiného než divé muže a divé ženy. Vy, divé ženy, mému dítěti jeho rozený pláč dejte a svůj divoký si vemte. K tomu mi dopomáhej Bůh Otec atd*. [Дай Бог добрый день, черный лес! Не вижу там ничего, кроме диких мужчин и диких женщин. Вы, дикие женщины, верните моему ребенку его родной плач, а свой дикий заберите. Помогай в этом Бог Отец и т.д.] (Жижелице над Цидлиной, р-н Колин, Среднечешский край – Huptych 2005).

Безусловно архаической является **идея метемпсихоза**. Согласно народным верованиям, души существуют в этом мире, вселяясь в новорожденных и покидая умирающих. Например, верили, что души нерожденных живут в пустых местах или под пнями, в лисьей норе, в определенном тайном месте, откуда входят в человека (ср. выражение: *Byl jsem na houbách* [ходил по грибы], когда человек говорит о времени до своего рождения) (Nahodil, Robek 1959: 95).

Души умерших некрещеных детей, согласно верованиям, живут в тучах, так же как и души самоубийц (Nahodil, Robek 1959: 95); если появится внезапный ветер, говорили, что кто-то повесился (Charvat 1898: 63), что «дует с висельника», – и крестились (Пржедборжице, р-н Писек, Южночешский край – Podliska 1929: 177). Поднявшийся вихрь называли «звоном по висельнику» (*vyzvánět voběšenymu* – Рыхнов над Кнежноу и Липа над Орлици, Краловеградецкий край, с.-в.-чеш. – ALJ ÚJČ). Висельники, как считалось, могли вызвать не только сильный вихрь, но и град и неурожай (LK 3: 889).

Души детей, убитых в утробе, живут, согласно некоторым представлениям, во всходах (в посевах) или на межах. Верили также, что душа человека может временно оставить тело или даже переселяться в животное (рассказы о людях-волках, о людях-лебедях и т.п.) или в дерево. Известны представления, которые связывают жизнь человека с жизнью дерева (женщина гибнет, когда муж срубает дерево, в котором живет ее душа) (Nahodil, Robek 1959: 95). Душу имеют не только скот и деревья, но и камни. Считалось, что необходимо объявить о смерти хозяина скоту и пчелам, чтобы они не умерли от печали, а иногда также деревьям и колодцу (Nahodil, Robek 1959: 97). О смерти хозяина объявляли скоту, чтобы он не тосковал, также в окрестностях г. Писек (Южночешский край – Holkup 1928: 341).

inslav

Эти представления о вечной душе отражаются в обрядах и обычаях **похоронного цикла**. При погребении гроб с телом выносят через окно или под поднятым порогом, протаскивают через пролом в стене – чтобы душа и тело человека не могли найти дорогу назад и не могли вредить (Nahodil, Robek 1959: 96; LK 3: 889).

Одевали покойника раньше в свободную рубаху (*rubáš*) – и мужчину, и женщину, всегда только белого цвета. Шилась такая рубаха без узелков, сзади не сшивалась, а при одевании покойного говорили: «Дай свою правую руку, я тебя одену, подай левую руку», и т.д. (окр. Страшецко, Среднеческий край – Procházka 1903: 316). Позже белую рубаху шили только для детей и бедняков, причем следили, чтобы не шить стежком назад, иначе мертвый не имел бы покоя в гробу, и чтобы не было узелков – они бы мертвому в гробу давили. Обычно замужних женщин одевали в черную, незамужних – в белую одежду. Если при одевании тело уже закоченело, считалось, что надо назвать покойника крестным именем и попросить, чтобы он пошевелил тем или другим членом, и сразу же тело обмякнет (окр. Геролецко, край Высочина – Tomíček 1898: 195).

Архаическим надо признать и веселье на похоронах, правда, у чехов лишь на похоронах неженатой молодежи: подружки и парни умершего с кладбища шли с музыкой в трактир, где танцевали, как на свадьбе: *Po pohřbu svobodných odvedla muzika družičky a mládence do hospody, kde se tančilo jako při svatbě* (Рождяловице, окр. Йичин, с.-в.-чеш. – ALJ ÚJČ); *Po pohřbu svobodného se tancovalo v hospodě* [При похоронах неженатого танцевали в трактире] (Пршибрам, Среднеческий край – ALJ ÚJČ). Есть информация о том, что до того, как ночное бдение над покойником подчинилось христианскому обряду, присутствующие коротали время шумными играми, танцами, смехом и выпивкой; к XIX в. остались только беседы и игра в карты (LK 2: 620). Шумные и веселые игры при покойнике дольше всего сохранялись у карпатских украинцев и у русин в Восточной Словакии (см.: Вархол 1985; Валенцова 2019: 94–97).

Еще одна деталь, имеющая древнее происхождение и зафиксированная у чехов, – это бросание прохожими веток и камней на могилы самоубийц (особенно на перекрестках), с поздней мотивировкой – «чтобы помочь их очищению и препятствовать их возвращению на землю» (LK 3: 889). Первичный смысл этого действия у славян заключался в том, чтобы закрыть, заложить ветками и камнями тело нечистого покойника, которого запрещалось хоронить в земле, поскольку святая земля его не принимала[4].

---

4 Ср., например: «Во многих местах европейской России существует обычай кидать на могилы некоторых заложных покойников (большей частью самоубийц) разные вещи: ветки древесные, клочки сена или соломы, щепки, землю, камни. Обычай этот известен у многих народов

inslav

Из **фольклорных** архаизмов интересна сохранившаяся песня о «мучениях льна», по сути своей магический, апотропеический текст, поскольку он «растягивает» время при встрече человека с нечистой силой и приближает утро, когда демоны исчезают; у южных славян – защищает от града или от болезни (см. посвященную этому мотиву специальную статью: Толстой 2003). Песня эта, уже как развлекательная, была издана в начале XIX в. (*Kratochvilná píseň o předivě lnu a konopí, všem hospodyňkám s předivem zacházejícím k obveselení vydaná a vytištěna*. V Litomyšli, 1812 [Развлекательная песня о прядении льна и конопли, всем хозяюшкам, работающим с пряжей, для увеселения изданная и напечатанная]) по рукописи середины XVIII в. с намеком на авторство Йиржи Вольного, пастуха в с. Кратоноги (в р-не Градец Кралове, Краловеградецкий край, в.-чеш.).

Песня рифмованная, состоит из 26 куплетов, поэтому приведу только первые четыре, чтобы показать соответствие содержания песни полесским текстам (за вычетом «развлекательных» вставок):

Poslechněte mně, kdož libost máte, bedlivě, pilně uši nastavte, budu zpívati, hrozné tyranství.

Kteréž provádí, dívky a ženy, nejvíce nad lnem a konopěmi, dávati, znáti, kdyby moc měly, nad svýma muži, že by je třely.

Nejprv len sejí, zem zavláčeji, potom když plejí, dost poválejí, pak ho trhají, v snopky svazují, do stodol z vozu na zem zhazují.

Tu vezmouce cepy, k tomu hřebeny, silný železný, hrozný drsleny, mlátí, a češou, až všecken třeští, který hlav neztratí, ten mívá štěstí.

Potom česaný, hned s ním do lázně, tu ho topějí, dosti nevážně, z lázně s ním zase hned do sušírny, tu ho mučejí beze vší vinny. <…>

[Послушайте меня те, кто имеет милосердие, внимательно, старательно уши откройте, буду петь о страшном тиранстве,

Которое совершают девки и женщины, чаще над льном и коноплей, а могли бы, если бы власть имели, и над своими мужьями, тоже бы их трепали.

Сначала лен сеют, землю боронуют, потом, когда полют, немало валяются (по земле), потом его рвут, в снопки связывают, в амбарах с телеги на землю сбрасывают.

Тут, взяв цепы, а к ним еще гребни, мощные, железные, ужасно жесткие, молотят и чешут, аж он трещит, тот, что голову не потеряет, тому счастье.

Потом, когда он вычесан, сразу с ним в воду, здесь его топят, очень неуважительно, из мочила с ним опять в сушильню, тут его мучают без всякой вины, и т.д.] (Volný 1913: 386–387).

земного шара, между прочим у литовцев, у евреев, у киргизов и др.» – Зеленин 1995: 63.

inslav

Ч. Зибрт, издавая в 1894 г. песни Й. Вольного по рукописи из библиотеки Музея королевства Чешского, высказывал мнение, что песни Вольного были сочинены в духе народных песен и позже заимствованы в ярмарочный и паломнический репертуар. Однако учитывая материал других славянских традиций, эти песни надо считать древними магическими текстами, не имеющими авторства. Подобные песни-«жития» рассказывают не только о «мучениях» льна, но и о различных этапах роста других растений (зерновых, капусты).

Широко распространен также мотив «Змея пьет молоко из одной миски с ребенком», причем в разных вариантах. Пересказанный с юмором – как девочка, которая ела кашу на молоке, стукнула змею ложкой по голове, говоря: «И кашу ешь, а не только молоко пей!» (окр. Сушице на Шумаве, Плзеньский край – Klíma 1914: 268), – этот сюжет хорошо известен и в Словакии. Встречаются и сюжеты с более трагической концовкой: мать ребенка убивает змею, а потом умирает и девочка (Боенице, р-н Писек, Южночешский край – Paukner 1927: 209–210).

Среди быличек о диких женщинах попался также мотив горящего дома демонического существа, который связывают с основным мифом (см. сюжеты в: Раденкович 2005: 78–79; Валенцова 2019в): одна старая женщина из Бранишова (Branišov), желая избавиться от дикой женщины, которая по субботам помогала ей стирать на пруду, по совету священника закричала: *Hory, doly hoří!* [Горы-долы горят!]. Дикая женщина вскрикнула: *Ach, můj mužíček taky shoří!* [Ах, мой муженек тоже сгорит!] и убежала прочь (р-н Ческе Будеёвице, Южночешский край – Mančal 1896: 234).

Распространен в Чехии и международный мотив «Спящее в горé войско, известный во всей Западной и Центральной Европе. Сюжеты повествуют о войсках под предводительством королей или героев разного времени, потерпевших поражение и ушедших под гору, где они спят до определенного часа, когда должны проснуться и выйти для завоевания свободы и счастья своей страны (см. подробнее: Hlôšková 2012; Hajduk-Nijakowska 1980; Валенцова 2020: 255–261). В Чехии эти сюжеты связываются с горой Бланик около с. Лоунёвице (LK 2: 55).

Уникальные материалы, публиковавшиеся в журнале «Чески лид» начиная с 1892 г., а также ряд других свидетельств по этой теме чаще всего относятся к восточной, юго-восточной и южной Чехии, вероятно, считавшимся наиболее интересными и архаическими регионами страны. Можно предполагать, что несмотря на принятие христианства и бурные исторические события, эти земли достаточно долго удерживали представления, поверья и другие элементы духовной культуры средневековых славянских племен дулебов и хорватов, пришедших в VI в. н. э. на

inslav

земли будущей Чехии. Вместе с тем эти верования распространились и в других регионах Чехии; некоторые из них известны, например, в западночешских областях Ходско и Плзеньско.

Приведенные в статье данные по духовной культуре и фольклору, даже выборочные, имеют множество параллелей с восточнославянскими традициями, наиболее многочисленные с полесской и карпатоукраинской. Некоторые восточночешские верования видятся как частично утерянные (мотив делания града из льда озера, полнее представленный у гуцулов), другие, наоборот, сохранили детали, объясняющие восточнославянские обычаи и поверья (приговор «Дым-дым, я масла не ем»). Этнолингвистический материал демонстрирует общую архаическую основу разных фрагментов духовной культуры, в частности в карпатоукраинском, восточночешском и хорватско-словенском ареалах, что обусловлено средневековой миграцией хорватов из Прикарпатья и Закарпатья на запад – в Восточную Чехию, откуда позже часть населения мигрировала на юг. Чешско-южнославянские параллели, отчасти приведенные в статье, заслуживают более пристального внимания и более тщательной географической стратификации.

Литература

Афанасьев 1994 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 3.

Белова 2009 – *Белова О.В.* Пожар // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 109–112.

Березкин, Дувакин – *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/

Валенцова 2014 – *Валенцова М.М.* Карпато-балканские параллели в новогодней обрядности славян // «Начало. Începutul. Ἡ ἀρχή. Fillimi… Рождество и Новый год на Балканах». Сб. материалов круглого стола. Москва, 25 февраля 2014 г. М., 2014. С. 98–119.

Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной демонологии русин Восточной Словакии // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 2018. Т. 21. С. 109–127.

Валенцова 2019 – *Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной культуры русин Восточной Словакии // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2019. Т. 22. S. 83–106.

Валенцова 2019а – *Валенцова М.М.* Традиционная культура гуралей: в поисках архаики // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. № 3–4. С. 158–176.

inslav

Валенцова 2019б – *Валенцова М.М.* Архаические черты карпато-славянской мифологии // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. Коллективная монография / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2019. С. 69–95.

Валенцова 2019в – *Валенцова М.М.* Об одном архаическом мотиве: «Твои горы (дом, дети) горят!» // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Екатеринбург, 2019. С. 57–60.

Валенцова 2020 – *Валенцова М.М.* Еще раз об архаике в гуральской традиционной культуре // Славянский альманах. 2020. № 3–4. С. 245–269.

Вархол 1982 – *Вархол Н.* Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 1982. Т. 10. С. 275–302.

Вархол 1985 – *Вархол И.* Ігри та забави при покійнику // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 1985. Т. 20. С. 229–262.

Виноградова 2009 – *Виноградова Л.Н.* Подменыш // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 98–103.

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

Горский 2001 – *Горский А.А.* Ветви славянского дерева. «Славинии» раннего Средневековья: как складывались государства у славян // Родина. 2001. № 9. С. 22–23. URL: https://ru-mo.ucoz.ru/publ/12-1-0-119

Жемличка 1987 – *Жемличка Й.* Характер славянского заселения и возникновение раннефеодальной народности (на примере Чехии и Моравии) // Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей / отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1987. С. 134–141.

Жих 2009 – *Жих М.И.* К проблеме ранней истории славян прикарпатского региона (середина – вторая половина I тыс. н. э.) // Русин. 2009. № 1 (15). С. 25–44.

Жих 2016 – *Жих М.И.* Древние славяне на Волыни (I тыс. н. э.). Часть вторая // Исторический формат. 2016. № 2. С. 59–91.

Жих 2019 – *Жих М.И.* Славянский правитель Само и его «держава» (623–658). Источники, локализация, социально-политическая организация, историческое значение. СПб., 2019. С. 57–61.

Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.

Кнолл 2017 – *Кнолл В.* Типология чешско-румынских лексических параллелей // Etymological Research into Czech. Proceedings of the Etymological Symposium Brno 2017, 12–14 September 2017, Brno / edited by Ilona Janyšková, Helena Karlíková & Vít Boček. Praha, 2017. С. 215–228.

Плотникова 2018 – *Плотникова А.А.* Карпато-балканские этнолингвистические параллели // Славянское языкознание. XVI Международный

inslav

съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации. М., 2018. С. 453–471.

Раденкович 2005 – *Раденкович Л.* Опасное время в народных представлениях славян // Balcanica. Belgrade, 2005. T. XXXV. S. 72–90.

Санникова 1990 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. … канд. филол. наук. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1990.

Седов 1995 – *Седов В.В.* Славяне в раннем средневековье. М., 1995. URL: http://www.archaeology.ru/Download/Sedow/Sedow_1995_Slaviane_v_rannem_srednevek.pdf

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Игра солнца // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 376–377.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 37–72.

Топорков 1992 – *Топорков А.Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114–118.

Топорков 2009 – *Топорков А.Л.* Печь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 39–44.

Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.

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

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

Adamek 1900 – *Adamek K.* Lid na Hlinecku. Praha, 1900.

ALJ ÚJČ – Archív lidového jazyka Ústavu pro jazyk český Akademie věd České republiky. Dialektologické oddelení. Brno.

Blažek 1899 – *Blažek Ant.* Požár a krupobití dle pověrečných názorů lidu na Chrudimsku // ČL. 1899. R. VIII. S. 278–290.

Blažek 2000 – *Blažek V.* Keltové – Germáni – Slované. Lingvistické svědectví o kontinuitě a diskontinuitě osídlení Střední Evropy // Čeština – univerzália a specifika. 2. Sborník konference ve Šlapanicích u Brna 17–19.11.1999 / ed. Z. Hladká, P. Karlík. Brno, 2000. S. 9–30.

Hadač 1911 – *Hadač V.* Pověra o zažehnávání požáru v XVI. století // ČL. 1911. R. XXI. S. 253.

Hajduk-Nijakowska 1980 – *Hajduk-Nijakowska J.* Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii. Opole, 1980.

Hlôšková 2012 – *Hlošková H.* K slovensko-českym paralelam latky o spiacom vojsku v hore // Заједничко у словенском фолклору: Зборник радова / уред. Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 227–244.

Holkup 1928 – *J. Holkup.* Pověry z Písecka // ČL. 1928. R. XVIII. S. 340–341.

Hruška 1907 – *Hruška J.F.* Dialektický slovník chodský. Praha, 1907.

inslav

Huptych 2005 – Kdo pije vlčí mlíko aneb Jak se léčilo za starodávna Léčebné návody, pověrečné léčení, čáry, zaříkávadla od XIV. století do XIX. století z mnohých knih vybrané. Texty vybral, uspořádal a ilustracemi doprovodil Miroslav Huptych. Pro světlo světa, pro potěchu i poučení vydalo nakladatelství Argo v roce 2005. URL: http://www.huptych.cz/literarni-cinnost1/editorska-cinnost/kdo-pije-vlci-mliko-aneb-jak-se-lecilo-za-starodavna-lecebne-navody-poverecne-leceni-cary-zarikavadla-od-xiv-stoleti-do-xix-stoleti-z-mnohych-knih-vybrane

Charvat 1898 – *Charvat V.J.* Z českého jihu. Sbírka jihočeského podání lidového. Praha, 1898. (Matice lidu. R. XXXII, č. 3.)

Jindřich 1956 – *Jindřich J.* Chodsko. Praha, 1956.

Klíma 1914 – *Klíma J.* Kdo chce mléko píti, musí také kroupy jisti. Pověst o vzniku pořekadla // ČL. 1914. R. XVIII. S. 268.

Konopas 1903 – *Konopas E.* O bouřce, blesku, hromu, dešti a kroupách. Z lidové tradice v okolí boleslavském // ČL. 1903. R. XII. S. 453–457.

Košák 1899 – *Košák F.* Nemoc, smrt a pohřeb v pověrách, v pověstech a obyčejích lidu na Rokycansku // ČL. 1899. R. VIII. S. 194–198.

Košák 1928 – *Košák Fr.* Hromové dříví. Z Mirošova // ČL. 1928. R. XVIII. S. 370.

Kott – *Kott Fr. Št.* Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. D. 1–7. Praha, 1878–1893. URL: http://kott.ujc.cas.cz

LK – Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Svazek 2 i 3: Věcná část. A–N i O–Z / hl. red. St. Brouček a R. Jeřábek. Praha, 2007.

Mančal 1896 – *Mančal J.* O divokých ženách. Na Humpolecku sebral Jar. Mančal // ČL. 1896. R. V. S. 233–235.

Mokienko, Wurm 2002 – *Mokienko V., Wurm A.* Česko-ruský frazeologický slovník. Olomouc, 2002.

Nahodil, Robek 1959 – *Nahodil O., Robek A.* České lidové pověry. Praha, 1959.

Paukner 1927 – *Paukner F.S.* Had ve stavení podle pověstí milevského // ČL. 1927. R. XXVII. S. 209–211.

Podliska 1929 – *Podliska J.* Pověry z Předbořic. (Milevský okres) // ČL. 1929. R. XXIX. S. 171–177.

Procházka 1903 – *Procházka K.* Pohřeb na Strašecku // ČL. 1903. R. XII. S. 316.

PSDLA – Příruční slovník a databáze lexikálního archívu. URL: http://psjc.ujc.cas.cz/search.php?hledej=Hledej&heslo=nav&where=hesla&zobraz_ps=ps&zobraz_cards=cards&pocet_karet=3&numcchange=no&not_initial=1, там ссылки на литературу

Radenković 2003 – *Radenković L.* Slav beliefs on changelings // Balcanica. Belgrade, 2003. T. XXXII–XXXIII. S. 143–154.

Rak 2016 – *Rak M.* Materiaiy do etnografii Podhala. Kraków, 2016.

SČS – Staročeský slovník. Praha, 1968–2008. Seš. 1–26. URL: http://vokabular.ujc.cas.cz

SSJ – Slovník slovenského jazyka. URL: http://slovniky.juls.savba.sk

Tomíček 1894 – *Tomíček A.* Lidové názory v Heralecku (v Čechách) o vodě, ohni a zemi // ČL. 1894. R. III. S. 342–343.

inslav

Tomíček 1898 – *Tomíček A.* Lidové léčení. I. Z lidového lékařství vo východních Čechách // ČL. 1898. R. VII. S. 121–124.

Tomíček 1932 – *Tomíček A.* Z české demonologie. Názory a pověry našeho lidu z Heralecka v Čechách // ČL. 1932. R. XXXII–XXXIII. S. 15–17.

Tomeš 1966 – *Tomeš J.* Spoločenský a rodinný život // Horňácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.

Václavík 1959 – *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.

Velikonoce 1895 – Velikonoce. Ze zbírek zaslaných Českému lidu // ČL. 1895. R. IV. S. 322–337.

Volný 1913 – *Volný J.* Píseň o lnu a konopí a předivu // ČL. 1913. R. XXII. S. 386–388.

Vyhlídal 1903 – *Vyhlídal J.* Naše Slezsko. Praha, 1903.

Vykoukal 1901 – *Vykoukal F.V.* Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.

Zaroff 1998 – Zaroff R. Germanization of the Land Between the Elbe-Saale and Oder Rivers. Colonisation or assimilation? // Proceedings of The University of Queensland History Research Group. 1998. No. 9. P. 1–19. URL: https://www.academia.edu/21275614/Germanization_of_the_Land_Between_the_Elbe-Saale_and_Oder_Rivers._Colonisation_or_assimilation).

Zíbrt 1896 – *Zíbrt Č.* Z netištěných zápisků Krolmusových // ČL. 1896. R. V. S. 519–528.

Список сокращений

в.-чеш. – восточночешский
ср.-чеш. – среднечешский
ю.-чеш. – южночешский
з.-чеш. – западночешский
ю.-з.-чеш. – юго-западночешский
в.-морав. – восточноморавский
(обозначения даны для более удобной ориентации читателя на географической карте Чехии)

р-н – район, административная единица Чехии второго уровня (в составе краев)

обл. – область (этнографическая)

окр. – округ – окрестности крупного населенного пункта, включающие соседние села (неофициальные наименования, производные от названия города/села с суффиксом *-ко*, напр. Гералецко < Гералец)

с. – село

гуцул. – гуцульский

ČL – журнал *Český lid*

inslav

Д.Ю. Ващенко (Москва, Инслав)

Градищанскохорватская терминология свадебных чинов в ареальном ракурсе

При изучении духовной культуры анклава, проживающего в течение многих столетий в иноязычном и инокультурном окружении, продуктивным представляется рассмотрение феноменов его традиционной народной духовной культуры в широком контексте традиций соседних этноязыковых ареалов с целью выявления возможных схождений и расхождений между ними. Это поможет четче разграничить архаические элементы анклавной культуры от инноваций.

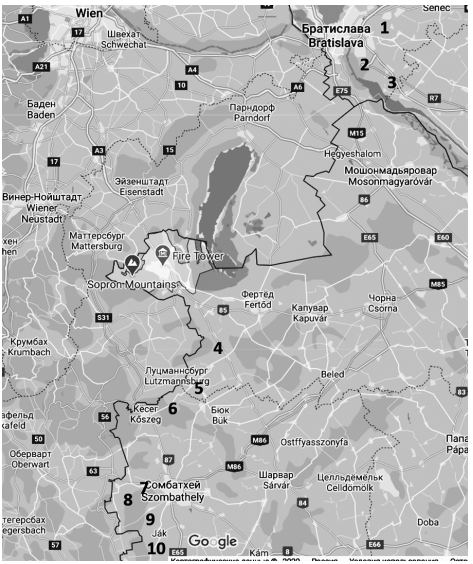
После Трианонского договора 1920 г. территория, на которой проживают градищанцы, оказалась разделена между тремя государствами – Австрией, где проживает их бóльшая часть, а также Венгрией и Словакией. В статье будет рассмотрена терминология свадебных чинов градищанских хорватов Венгрии и южной Словакии на фоне соответствующих венгерских, немецких и словацких наименований, кроме того, к анализу будет привлекаться лексика с первичной территории проживания этноса.

Источником градищанскохорватской свадебной терминологии послужили полевые записи, сделанные во время экспедиций 2017, 2018 и 2019 гг. соответственно в среднее, северное и южное Градище[1]. В среднем Градище в 2017 г. были обследованы села, расположенные в Венгрии к югу от г. Шопрон: Унда, Присика, Хрватски Жидан, Плайгор. Во время второй экспедиции 2018 г. в северное Градище в южной Словакии на границе с Венгрией были опрошены информанты из сел Яровце и Чуново, на сегодняшний день официально входящих в черту г. Братислава. Наконец, в 2019 г. была проведена третья экспедиция, на этот раз снова в Венгрию, в южное Градище, – села к югу от г. Сомбатхей:

DOI: 10.31168/91674-650-1.03

[1] Обследование проводилось совместно А.А. Плотниковой и Д.Ю. Ващенко.

inslav



1 – Chorvátsky Grob
2 – Jarovce - Jandorf
3 – Čunovo

4 – Und - Unda
5 – Peresznye - Prisika
6 – Horvátzsidány – Hrvatski Zidan

7 – Narda – Narda
8 – Felsőcsatár – Gornji Četar
9 – Horvátlövő – Hrvatske Šice
10 – Szentpéterfa – Petrovo Selo

Нарда, Горни Четар, Хрватске Шице, Петрово Село[2]. Градищанские полевые данные были верифицированы по уже опубликованным источникам, в первую очередь по работам А.А. Плотниковой (Плотникова 2016; 2017; 2018; 2018а) и по словарю градищанского литературного языка (GHNR). Венгерская терминология свадебных чинов была почерпнута нами из диалектных словарей венгерского языка, из опубликованных этнографических работ, к анализу также привлекались данные наших собственных полевых записей 2008 и 2009 гг. (собранные в экспедициях в северную и западную Венгрию, села Ипойфедемеш и Шашка). Источником словацкой и хорватской терминологии послужила фундаментальная монография А.В. Гуры, посвященная славянской свадебной обрядности, и ряд других, прежде всего словацких и хорватских, работ по данной тематике. Немецкая терминология свадебных чинов была взята нами из региональных диалектных словарей и специальных исследований. Из всего спектра свадебных чинов здесь будут рассмотрены лишь четыре термина – это наименования невесты, жениха, дружки и подружки невесты.

2 См. эти села на карте 1, составленной А.А. Плотниковой.

inslav

Невеста (карта 2)[3]

У градищанских хорватов практически повсеместно в обследованном нами регионе представлен один и тот же термин. Так, в северном Градище невеста обозначается наименованием *zaručnja* ‘нареченная, обещанная’, аналогично лексема *zaručnja* представлена в среднем Градище, в южном Градище для обозначения невесты употребляются слова *zaručnica* или *zaručnja*.

У хорватов с первичной территории представлен как сходный термин *zaručnica* (характерный для центральной Далмации), так и ряд других номинаций – в первую очередь *neva*, *nevesta*, а также *mlodo*, *mlada*, т.е. ‘молодая’ (ср. Гура 2012).

В венгерской традиции[4] наиболее распространенным обозначением

---

3 На карты по причинам композиционного характера не попадает территория всей Хорватии – это привело бы к уменьшению масштаба и смещению акцента с Центральной Европы на Балканы. Хорватские лексемы с территории первичного проживания здесь достаточно условно расположены в северной части Хорватии.

4 Венгерские лексемы с территории Трансильвании здесь не картографированы. Они относятся уже к балканскому региону, и для их интерпретации потребовалось бы освещение румынской терминологии свадебных чинов, что не входит в задачи данного исследования.

inslav

для невесты является *menyasszony*. Термин *menyasszony* состоит из двух частей – общефинноугорского корня **meny* – ‘невеста’ и общевенгерского слова *asszony* ‘женщина’ (Benkő 962–963), *mennyecske* в свою очередь представляет собой диминутив с корнем **meny*, т.е. дословно ‘невестушка’. Помимо общевенгерского термина, существует также ряд региональных наименований. В районе г. Хевеш (восточнопалоцкий регион, восток центральной Венгрии) представлен термин *mátka* (MA), который в венгерских словарях маркируется как славизм и возводится к славянской лексеме со значением «мать» (ср. MNySz; Benkő 1993: 947) – ср., например, словац. лит. *matka* ‘мать’. Кроме того, в южном Задунавье, в палоцком регионе (северные центральные говоры), данным термином может обозначаться просто ‘подруга / лучшая подруга’. В восточнопалоцком регионе для обозначения невесты могло применяться наименование *ara* предположительно финно-угорского происхождения в исходном значении ‘родственник, родственница по материнской линии’ (Benkő 44).

В немецкой терминологии основным наименованием для обозначения невесты является исконная лексема *Braut* (от прагерманской формы **bruthiz* ‘молодая, девушка в день свадьбы’). Вторым, распространенным прежде всего в Австрии, названием невесты является *Hochzeiterin* (от *Hochzeit* букв. ‘высокое время’ – ‘свадьба’).

В словацкой традиции представлено сразу несколько терминов. Основным здесь является *snúbenica*, букв. ‘нареченная, обещанная’. В западной Словакии наиболее частотна лексема *nevesta*. Кроме того, распространенными являются термины с внутренней формой «молодая» – ср. *mladá*, *mladucha*, *mladá*, *mladica* (см. Гура 2012). В восточной и юго-восточной Словакии представлен также германизм *bralta, brauta* от немецкого **die Braut* (Гура 2013: 162).

Мы видим здесь, с одной стороны, определенный параллелизм между хорватской и словацкой терминологией, уже отмечавшийся в (Гура 2019). При этом градищанцы наследуют лексему с первичной территории проживания, которая, однако, имеет семантические параллели в немецкой региональной традиции. Для венгерской и немецкой культур, в свою очередь, основным является незаимствованный термин, имеющий архаическую основу, восходящую к словам со значением ‘молодая’ либо ‘родственница матери’. Немецкое наименование при этом может перениматься словацкой традицией, с венгерским термином подобного не происходит.

Жених (карта 3)

У градищанских хорватов в данном случае выделяется северное Градище, где распространен парный к *zaručnja* термин *zaručnjak*, т.е. ‘нареченный, обрученный’; в среднем и южном Градище основными обозначениями являются *mladuženja* и *mladoženja* соответственно.

inslav

Хорватские термины с первичной территории во многом коррелируют с градищанскими. Так, в кайкавских хорватских и в центральнодалматинских говорах распространены термины с корнем *žen-*: *ženik*, *ženih*; в центральнодалматинских – с внутренней формой ‘обрученный’, т.е. *zaručnik*; в северной Далмации – наименования с внутренней формой ‘молодой’ – *mladenac*, *mladenec.* Также представлены сходный с градищанским термин *mladuženja* (Далмация и северо-восточная Славония) – и отсутствующие у градищанцев *momak* (северо-восточная Славония) и *đuvegija* (Славония, Подравье) (Гура 2012: 110–111).

Жених в венгерской традиции обозначается наименованием *vőlegény*, по внутренней форме представляющим определенную параллель к *menyasszony* и точно так же состоящим из двух корней – общефинноугорское архаическое *vő-* – ‘жених’ и *legény*, букв. ‘парень’ (Tótfalusi 2001); в работе (Benkő 1653) внутренняя форма слова трактуется как ‘покупающий парень’, т.е. ‘*vevő legény*’. Часть регионально маркированных терминов представлена в северной средней Венгрии, т.е. в палоцком регионе. Так, в районе г. Хевеш (восточнопалоцкий регион) жениха называют славянским термином *mátka* (МА) – точно так же, как и невесту. В северном и среднепалоцком регионе, в районе городов Ноград и Барш, для жениха используется лексема *kozmás* – букв. ‘горелый, пригорелый’ (Tájszótár 1898) – для этого термина в разговорном языке также фиксируется значение ‘влюбленный’.

inslav

В немецком культурно-языковом ареале основным термином является парный к *Braut* термин *Bräutigam*, или, в австрийском варианте, *Brautara*. Кроме того, в Австрии распространено наименование *Hochzeiter*, от *Hochzeit* букв. ‘высокое время’ – ‘свадьба’ (OS).

В словацкой традиции представлен целый спектр номинаций – *ženich*, *mladý*, также *snúbenec*, *verenec* ‘обрученный, нареченный’ – ср., например, в работе (Štefunko 1941: 180): *snúbenec* трактуется как богемизм, а *verenec* считается собственно словацкой лексемой. В восточной Словакии, помимо характерного для ареала *mlady*, *mlody* (см. об этом в Гура 2013: 162), отмечаются также заимствованные из немецкого термины *brajdír*, *brajdiljan* (Гура 2012: 110).

При именовании жениха можно обнаружить картину, во многом сходную с той, что определяется при обозначении невесты. Так, градищанские термины соотносятся с собственно хорватскими, причем северное / среднее и южное Градище коррелируют с разными хорватскими номинативными моделями. В северном Градище можно предположить поддерживающее влияние словацкой традиции, где основной является лексема с внутренней формой «обрученный». В среднем и южном Градище на термины жениха влияет венгерская традиция, поскольку в венгерском обозначении жениха прослеживается внутренняя форма ‘юный, молодой’. Отдельно выделяется немецкий культурно-языковой ареал.

Дружка (карта 4)

Наибольшая пестрота номинаций представлена при обозначении дружки жениха[5].

Так, градищанскохорватские термины дружки имеют в различных частях Градища схождения и различия. В северном Градище распространены три термина – *družba*, *statilo* и *potprnjak*, букв. ‘поддерживающий’, в среднем Градище – *statilo*, *pozivnik* ‘зовущий, призывающий’ и *babac*, в южном Градище нами был зафиксирован только *pervi stećilo* (ср. аналогичные термины для дружки в монографии (Плотникова 2016: 131, 155), где говорится об эксклюзивности наименований *babac* и *stećilo* – вторая лексема может быть возведена к глаголу *stati* ‘стоять’, т.е. ‘тот, кто стоит рядом с женихом’).

У хорватов на первичной территории проживания дружка обозначается такими словами, как *djever*, *djeverbaša* (Гура 2012: 130; Sekulović 2014),

---

5 В терминологии дружки могут контаминироваться функции различных свадебных персонажей – на карте исходная номинация «предводитель свадьбы» с преобладанием соответствующей функции взята в прямоугольник; наименование персонажа, созывающего гостей на свадьбу, которое в ряде случаев стало использоваться и для обозначения дружки, обозначено овалом, собственно термины дружки оставлены без специальной маркировки.

inslav

starešina, *kapetan* (ср. о распространенности этих терминов в северо-западной Хорватии: Perić 2016).

В венгерской традиции ключевым наименованием для дружки является термин *vőfély, vőfény*, состоящий из корня **vö* ‘жених’ и трансформированного форманта творительного падежа *-val / -vel*, т.е. буквально термин переводится как ‘тот, кто вместе с женихом’ (Benkő 1653).

В центральной части северной Венгрии, т.е. в палоцком культурном регионе, основным становится термин *duruzsba, druzsba* – он распространен в районе городов Ноград и Пешт, а также на юге Словакии (район г. Шаги) – заимствование из слав. *družba*. У венгров Словакии распространены лексемы с функциональной мотивацией – так, в районе г. Нитра (западная Словакия) дружка обозначался термином *hídosó* букв. ‘приглашающий’ (по функции, как у словаков), в районе г. Тольна, венг. Торна (восточная Словакия) употреблялось наименование *hívogató* букв. ‘созывающий’.

В юго-западной Венгрии в районе г. Баранья дружка обозначался также функционально ориентированным наименованием *koma* / *koszorús koma* букв. ‘кум’ / ‘кум в венке’ (Tájszótár 1898). Также в западной и юго-западной Венгрии имел хождение термин *vendéghiú* букв. ‘гостей зовущий’. Еще одним региональным термином для западной и юго-западной Венгрии является *pozsovics*, который является здесь прямым славизмом – ср. *pozivač* (Penavin 1983: 101).

inslav

В средней и юго-восточной Венгрии для обозначения дружки используются термины, параллельные наименованию подружки невесты. В районе г. Пешт (центральная Венгрия), а также г. Бекеш (юго-восточная Венгрия) употребляется лексема *koszorúslegény* букв. ‘парень в венке’, в районе г. Сольнок (юго-восточная Венгрия) – термин *nyószolyólegény* букв. ‘свадебный парень’. В восточной Венгрии, в Земпленском регионе, дружка обозначается термином *lovaslegény* букв. ‘парень на лошади’, невесту здесь сопровождали к дому жениха его друзья на лошадях, особенно в случае, если сама невеста была из другой деревни.

В немецкой традиции для обозначения дружки также представлен целый ряд терминов, основным из которых, для Бургенланда в частности, является *Bidlmo* / *Bidlmann* от **Bietermann* ‘зовущий, просящий человек’ (Muhr 2015). Сходную внутреннюю форму имеют термины *Hochzeitlader* (*свадьба + созывающий), *Huchzichpiter* от *Hochzeitbitter* (*свадьба + зовущий, просящий) (Vernaleken 1959: 296), *Leutbitter* (*люди + просящий). Еще одним обозначением дружки, распространенным в Бургенланде, является *Zubräutigam* *тот, кто вместе с женихом (OS). В некоторых регионах Австрии представлены заимствованные лексемы – так, в Австрийской Силезии распространен термин *Druschma* (Австрийская Силезия) (Billmann 1971: 241; Kölbe: 65; Mitzka 1963: 143), в Нижней Баварии – лексема *Progoder* < лат. *Procurator*.

Основными словацкими терминами, обозначающими дружку, являются *družba* (Uzeňová 2013: 62) и функционально мотивированные *oddavač*, т.е. ‘тот, кто отдает’ (термин, представленный в восточной Словакии, на Спише), *zvač* ‘тот, кто зовет, созывает’ (Гура 2013).

Мы видим здесь значительный семантический параллеллизм между словацкой, собственно хорватской и немецкой традициями, где чрезвычайно распространена функциональная мотивация лексемы, обозначающей дружку, – ср. ‘приглашающий, созывающий’; в венгерском ареале термины с подобной внутренней формой представлены скорее в юго-западной Венгрии, т.е. в зонах контакта с хорватским этносом, а также на севере венгерской языковой территории, в районе тесного контакта со словацкой культурой. Словацкий ареал также служит источником прямого заимствования славянского термина в немецкую и венгерскую культуры, где термин *druzsba* (*druschma*) представляет собой изолексу, выделяющую культурный диалект (палоцкий в венгерской традиции и силезский в немецкой), – этот же термин можно встретить и в северном Градище. Кроме того, можно говорить о семантическом параллелизме терминов *potprnjak – zubräucka – vőfely* с внутренней формой ‘тот, кто вместе с женихом’; в силу распространенности венгерского термина, по всей вероятности, здесь наблюдается венгерское влияние на уровне семантики на градищанскую, и, вероятно, на австрийскую традицию.

inslav

Подружка невесты (карта 5)

У градищанцев для подружки невесты различаются термины в северном Градище, где она обозначается как *družica* или *potprnja*, и в среднем и южном Градище – ср. в северном Градище *posnašnica*, в южном *perva posnašnica*.

В Хорватии термины, которыми обозначают подружку невесты, лишь отчасти коррелируют с градищанскими – ср. *posnašica*, но также *djeveruša* и *pratilica* (HE; Гура 2012: 186).

Подружка невесты в венгерской традиции имеет два основных термина – в восточной Венгрии она обозначается как *nyoszolyólány* (т.е. *násszolólány* ‘свадебная девушка’), а в западной Венгрии – как *koszorúslány* букв. ‘девушка в венке’.

Немецкие термины, как правило, имеют внутреннюю форму ‘та, что вместе с невестой’ – ср. *Zubräuka*, *Mitbräutler* (OS), также *Trauzeugin*.

В словацкой традиции подружка невесты могла обозначаться термином *družica* (Гура 2013: 163), также *poprdajna* (NS) – в последнем случае наблюдаем параллелизм с *potprnja* на уровне формы слова.

Таким образом, для обозначения жениха и невесты в словацкой, немецкой и венгерской традициях наиболее распространенным является незаимствованный термин, имеющий архаическую основу. Градищанцы здесь употребляют также архаические термины, коррелирующие с теми, что распространены на первичной территории проживания. При

inslav

этом исконные славянские наименования находят определенные семантические параллели в региональной традиции: в немецкой для невесты и в словацкой / венгерской для жениха. Обозначение дружки в рассматриваемых традициях имеет наибольшее количество региональных вариантов, при этом северное Градище вписывается в тот ареал, где во всех языках употребляется термин *družba*, среднее Градище отчасти наследует архаические термины с первичной территории проживания, отчасти имеет функционально ориентированные наименования, имеющие семантические корреляты в других языках региона. Наименования подружки невесты в градищанской традиции в северном Градище коррелируют со словацкими терминами, а в среднем и южном – с немецкими.

Литература

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

Гура 2013 – *Гура А.В.* Свадебная традиция польского Спиша // Карпатобалканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2013–2014. М., 2014. С. 152–180.

Гура 2019 – *Гура А.В.* О специфике свадебной традиции одной архаической славянской зоны: свадебный обряд словенского Прекмурья // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 203–227.

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

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканского ареала. М., 2009.

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

Плотникова 2017 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическое обследование градищанских хорватов Венгрии // Славянский альманах. 2017. № 2. С. 175–182.

Плотникова 2018 – *Плотникова А.А.* Основные мотивы в народной культуре градищанских хорватов (австро-венгерское пограничье) // Вестник славянских культур. 2018. Т. 47, № 1. С. 106–119.

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

Bellmann 1971 – Bellmann G. Slavoteutonica. Lexikalische Untersuchungen zum slawisch-deutschen Sprachkontakt im Ostmitteldeutschen. Berlin; New York, 1971. https://books.google.ru/books?id=VakgAAAAQBAJ&pg=PA245&lpg=PA245&dq=Druschma&source=bl&ots=IfhTDeGNpc&sig=ACfU-

inslav

3U0px0OrP95-G2atYJD9IhAvr0DJZA&hl=ru&sa=X&ved=2ahUKEwjDu-Ok-77jxAhUoxosKHQqhAtIQ6AF6BAgLEAM#v=onepage&q=Druschma&f=false

Benkő 1993 – *Benkő L.* Etymologisches Wörterbuch des Ungarisches. Budapest, 1993.

ESZ06 – Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete. Főszerk. Zaicz Gábor. Budapest, 2006.

Franković 2009 – *Franković Đ.* Bogojavljenje – Sveta tri kralje – Vodokršće u Hrvata u Mađarskoj // Podravina. 2009. Vol. VIII, broj 15. S. 153–169.

GHNR – Gradiščanskohrvatsko-hrvatsko-nimški rječnik / red. N. Bencsics, B. Finka, I. Szucsich, A. Šojat, J. Vlasits, S. Zvonarich et al. Zagreb; Eisenstadt, 1991.

HE – Hrvatska enciklopedija: https://enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=58966

HR – онлайн-база, основанная на словарях хорватского языка Rječnik hrvatskoga jezika V. Anić (I. izdanje 1991, II. izdanje 1994, i III. izdanje 1998); Pravopis hrvatskoga jezika V. Anić – J. Silić (2001); Veliki rječnik hrvatskoga jezika V. Anić (2003, priredila Ljiljana Jojić); Kronologija – Hrvatska, Europa, Svijet (grupa autora, urednik I. Goldstein; Rječnik stranih riječi Anić – Goldstein (I. izdanje 1998, II. izdanje 2000); Hrvatski enciklopedijski rječnik (uređivački odbor: prof. dr. Vladimir Anić, prof. dr. Ranko Matasović, prof. dr. Ivo Pranjković, dr. Dunja Brozović Rončević, prof. dr. Ivo Goldstein, Slavko Goldstein, mr. Ljiljana Jojić, Ljiljana Cikota, 2003): http://hjp.znanje.hr/index.php?show=legenda

Kölbe – *Kölbe W., Kölbe K., Völkel H.* Droschkau. Chronik eines Dorfes in der Grafschaft Glatz / Schleisen. P. 63.

Leščák 2006 – *Leščák M.* Pramene k obyčajovej tradicii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia. Bratislava, 2006. https://docplayer.org/105999542-Tradicii-na-slovensku-a-sviatkovaniu-na-konci.html

LK – Ľudová kultúra – портал о народной культуре Словакии. https://www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/svadobni-funkcionari/

MA – региональные словари венгерского языка: https://www.heol.hu/heves/kozelet-heves/az-emleke-sem-marad-meg-361630/ (словарь района Хевеш).

Mitzka 1963 – *Mitzka W.* Schlesisches Wörterbuch. Berlin, 1963. B. I.

MNySz 1863 – A Magyar nyelv szótára. Szerk. Czuczor G., Fogarassy J. Budapest, 1863. http://szojelentese.com/magyar/

Muhr 2015 – *Muhr R.* Die Herzenswörter der Österreicher. Wien, 2015.

NS – https://www.narecie.sk

OS – Интернет-словари «австрийских слов». https://www.oesterreichisch.net/wort/31241/Bidlmann,%20Bidlsmann; NewsListeOED.pdf (univie.ac.at) https://www.volkswoerterbuch.at/wort/19669/ Zubraeutigam_Zubrautger

Penavin 1983 – *Penavin O.* Néprajzi tanulmányok. Újvidék, 1981.

Perić 2016 – *Perić T.* Tradicijska glazba i običaje sjeverozapadne Hrvatske. Diplomski rad. Zagreb, 2016.

Štefunko 1941 – *Štefunko F.* Z právnej terminologie. Verenec-snúbenec // Slovenská reč. 1941. R. 8. № 5–6. S. 180–183.

inslav

Tájszótár 1898 – Magyar tájszótár. A magyar tudományos akadémia megbizásából. Budapest, 1898. https://archive.org/stream/magyartjszt01szinuoft/magyartjszt01szinuoft_djvu.txt

Tótfalusi 2001 – *Tótfalusi I.* Magyar etimologiai szótár https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-etimologiai-szotar-F14D3/eloszo-F14D4/

Uzeňová 2013 – *Uzeňová E.S.* Slovenská ľudová tradícia v kontexte terénnych etnolingvistických výskumov Karpát a Balkánu // Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach. Bratislava, 2013. S. 59–69.

Vernaleken 1859 – *Vernaleken T.* Mythen und bräuche des volkes in Oesterreich. Wien, 1859.

Vosáhlo 1931 – *Vosáhlo F.L.* Mosonmégyei német lakodalmas szokások. Összehasonlító ethnographiai tanulmány. Dombovár, 1931.

inslav

А.А. Плотникова (Москва)

Этнолингвистические материалы из Пчини (южная Сербия)

В работе представлены результаты этнолингвистического обследования села Ябланица с окрестными хуторами, проведенного в 1998 г. А.А. Плотниковой и сербской исследовательницей Биляной Сикимич. Целью публикации является пополнение материалов, собираемых с помощью вопросника для изучения балканославянского ареала[1]. После каждого пункта вопросника следует объяснительный текст автора, включающий прежде всего слова и выражения, которые требуются при заполнении этнолингвистического вопросника[2], т.е. терминологическую лексику традиционной народной духовной культуры. Затем даются тексты собеседников, иллюстрирующие выводы, комментарии и обобщения при каждом пункте вопросника. Следует отметить, что при опросе нередко сами собеседники характеризовали описываемые ими ситуации как свидетельство того, что «было раньше», поэтому в целом ряде случаев приводимые ответы и тексты – результат воспоминаний самих собеседников о «прошлой жизни», о том, «как было, потому что сейчас всё по-другому».

DOI: 10.31168/91674-650-1.04

1 *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996 (переизд. 2009). См. подобные опыты публикаций этнолингвистического материала в «Исследованиях по славянской диалектологии» (вып. 7, 10, 12) и трех выпусках серии «Карпато-балканский диалектный ландшафт» (2008, 2012, 2014).

2 Отсутствие вербального обозначения той или иной реалии (субъекта, действия и т.д.) народной культуры является в данном случае также значимым, поэтому используется помета «не фиксируется» при соответствующем вопросе о названии дня, праздника, реалии и пр., тогда как при отсутствии самого явления в данной традиции используются пометы «обычай не фиксируется», «обряд не проводится», «не делается», «нет реалии» и т.п.

inslav

Информантами стали жители преимущественно пожилого возраста, но влияние литературного сербского языка на местный диалект было отмечено почти у всех опрашиваемых[3]. Местечко находится на сербско-македонском пограничье, и на момент экспедиции здесь проживало немало женщин, которые вышли сюда замуж, переехав из близлежащих сел региона, находящихся в шести и более километрах от села (были даже собеседницы из кумановского края в Македонии). Важно отметить, что некоторые говорили на хорошо сохранившемся диалекте: среди них, например, – Благица Бойкович родом из села Брлевац, 12 км от Ябланицы, 1943 года рождения, от которой удалось записать наиболее интересные диалектные и этнолингвистические тексты. Список всех информантов представлен в конце работы, сокращения (инициалы) даются при каждом тексте. С помощью ударения отмечается только его место в слове[4] или словосочетании преимущественно при подаче терминологической лексики и в случаях фиксации старого – не перенесенного – ударения в текстах.

1 С[5] Народный календарь (обряды, обычаи, верования)

1. ДЕНЬ СВ. АНДРЕЯ (30.XI/13.XII)

1.1. Название праздника («Медвежий» день, день набухания зерен и др.): *Свети Андре́ја* (СА), *Андре́јиндан* (СА). Празднуется во избежание нападения волков на хозяйство.

> Има и од вуци се, на *Андре́јиндан*, тој се од вуци не ради. Ако се дира око стоку или да се чисти, или да градиш или било што, он ће удави овце, па не знам што да је (СА).
> Да, Андреја не се работи од вукови исто и то. Јао, јао, он на Андрејy, свекар ораја горе у планину исто празник и тьг, и он, да ли ви

---

3 Идиолекты собеседников значительно различаются, одни используют пчиньский говор, другие – локальный стандартный тип речи (т.е. с принятыми здесь чертами литературного сербского языка), у третьих наблюдается переходный тип говора (включая черты некоторых соседних южнославянских диалектов, в том числе с территории Республики Северной Македонии). За помощь в расшифровке аудиотекстов сердечно благодарю Биляну Скимич, инициатора выбора данного пункта в Южной Сербии и участника экспедиции 1998 г., а за оцифровку аудиозаписей, позволившую Биляне Сикимич осуществить качественную работу с текстами, выражаю благодарность Марфе Толстой.

4 Тональность и долгота не отмечаются.

5 В соответствии с построением вопросника «С» обозначает семантические вопросы в отличие от лексических («Л»), см. ниже.

inslav

причаше, вол ги тргнеја, да ли па одлети, одлети рало оно и удари ги и зуб му ишчукаја беше, такој нешто (ВА).

1.2.Угощение для медведя в этот день: угощение для медведя готовят в первый день Нового года, см. **I.9.3.4.**

2. ДЕНЬ СВ. ВАРВАРЫ (4.XII/17.XII)

2.1. **Название праздника**: *Ва́рвара* (ББ).

2.2. **Приготовляемое в этот день блюдо из семян различного вида**: *ва́рвара* (ББ, ВА). Народная этимология связывает это название с глаголом *варити* ‘варить’. В этот день варят кашу (панспермию) из всех видов зерен, которые сажает семья: из кукурузы, пшеницы, фасоли и т.д. В этот вид блюда следует добавлять семена каждого вида, и немного такой каши подсушивают и оставляют для лечения детей от диареи.

На Варвару се жито вари. Од свакојако врсте се измеша жито, било кукуруз, пченица, ама све и од гра, од леблебију, све се стави да би преко лето имало да се роди од све врсте жито. То је за тој, *ва́рвара* се каже (ББ).

Па оставља се за, деца се чував за обичај. Од *варвару*. Од свокојаке врсте, за лед су чувале. За пролив оставив, да се исуши, остављале. Баба тако (ББ).

На Варвару, значи, *варвара* се кува пшеница, кукуруз, мислим, пасу́љ се кува исто тад, све. То се све помеша помало и то се кува у то (ВА).

Све тој се стави: овај, пшеница, кукуруз и пасуљ, ал не толико пасуљ него по два-три зрнца, значи тој се све зове *варвара* (ВА).

2.3. **Человек, приходивший в дом и исполнявший ритуалы, чтобы в хозяйстве велись куры**: нет. Чтобы куры несли яйца, исполняются специальные ритуальные действия в Сочельник: никто из домочадцев не встает из-за трапезы поодиночке, все одновременно разуваются и т.д., см. **I.8.2.**

3. ДЕНЬ СВ. НИКОЛАЯ (6.XII/19.XII)

3.1. **Название праздника**: *Свети Нико́ла* (ББ). Празднуется, чтобы избежать опасности от воды: *од во́ду* (например, при дождевых паводках, подтоплениях) (ВА).

На Варвару, значи, *варвара* се кува пшеница, кукуруз, мислим, пасу́љ се кува исто тад, све. То се све помеша помало и то се кува у то. А Богсава то је исто по њега, и тој, то су све тија три дана све празници и Свети Никола. И значи од Свети Николу се не ради.

inslav

И од воду се не ради, на Свети Николу. Никако, вика: „На Свети Николу ако ради вода малко до мене да потече и однесе човека“. Значи, то је најобавезно да се не ради на Свети Николу од воду и од вукови (ВА).
На Свети Николу да не треба да работи човек, знаш, од воду, то је најголем празник од воду (ВА).

4. ДЕНЬ СВ. АННЫ (9.XII/22.XII)
4.1. **Название праздника**: *Јанино зачињство (зачињење)* (СМ).

То на *Јањино зачињство* зовев. Јанино зачиње, то за преко годину стоку, да ги је добра. То је исто на стоку је празник. Те врачарице што раде са стоку оне знају то. То је двајест првог децембра, ваљда (СМ).

5. ДЕНЬ СВ. ИГНАТА (20.XII/2.I)
5.1. **Название праздника («Куриное Рождество» и др.)**: *Ѝгњат* (ББ).
5.2. **Человек, первым приходящий в дом и приносящий счастье, здоровье, урожайный год и т.п.**: *полазник* (ББ). Слово *полáзник* постепенно становится термином метаязыка описания, собеседники повторяют его за исследователем (или слышали по телевизору). В селе чаще используется сам глагол *полазује* (3 л. ед. ч.) и отглагольное существительное *полаз* (*добар у полазу* ‘хорош на приход’; ББ). Считают, что плохо, если полазник приходит в тулупе. При этом и женщина может быть полазником, следят только за тем, чтобы она приносила удачу: если год не будет урожайным, полазника на другой год меняют (ББ). Примечают, кто первый приходит в день св. Игната: если следующий год будет удачным, значит, этот человек приносит счастье (ВА).

Куде нас рачунамо, на Видовдан, не, не, на Игњат, Ѝгњат је наша, као пође, полази тьг ко је срећан другу годину, тој размишљамо да видимо ако нам је нешта добро иде, добар је био *у полазу* ако не ни иде добро, значи није био срећан човек. И нарочито да не долази сас кожув што се носи. Е па зато, вика, није добро сас кожув. Ето зато није добро да се долази у кућу са кожув, овакој, мож да дооди било који човéк, али с кожуви, вика, не добро (ББ).
Било кој да дође! Само да ће запазиш тај дан, да ли је срећан или није. Ако ти иде срећа, добро, ако не иде срећа значи другу годину не га пуштав да долази (ББ).
Е, па добро, на Божић, али на Игњат посе то је најбоље, рачуна. Значи, на Игњат који те полази, тој ти је сретник. Или несретник што вика дете. И година то је она каже ти (ВА).

inslav

5.3. **Ветка, которую приносит полазник и кладет в огонь**: *шу́мка* (название отмечено как используемое в день Рождества: когда хозяин в роли полазника входит в дом, то приносит ветку бадняка и высказывает благопожелания (ББ)). См. **I.8.8.1.**

5.4. **Полено, возлагаемое в очаг накануне праздника**: не зафиксировано.

5.5. **Ряженые, совершающие в этот день (и в последующие дни) обходы**: не зафиксировано.

6. КАНУН СОЧЕЛЬНИКА

6.1. **Название дня («День убиения» – режут животное для рождественской трапезы, отметьте и другие названия)**: нет названия. В этот день режут свинью для жаркого на Рождество, так как на Рождество и Сочельник нельзя убивать домашних животных (ББ). По свидетельству других собеседников, свинью режут на рождественское жаркое в Сочельник (СА).

7. СВЯТКИ

7.1. **Название святочного периода (от Рождества до Крещения)**: *некр̀стени да́нови* (все собеседники). Так называются все дни вплоть до крещения Исуса Христа (ББ). Тогда являются вампиры и каракондджулы (различие между персонажами ощущается слабо). Считается, что нельзя верить в ночные сновидения в этот период: приснившееся не сбудется (ДВ). Иногда говорят, что эти дни длятся только до Нового года.

> <…> али неко каже то се не важи, што сања, каже, то су *некрстени данови*, па Васуљица, и тој смо исто Васуљица, што славев овој Цигани ту Васуљицу (ДВ).
> Па ето, да се јавља лошо али не се уствару́је зато што су *некрстени дьнови*. А после се устварује а за тије дьнове вика и да ти се деси нешто лошо не се остварује. Да сањаш, препоставка, да сањаш а не ти се дешава, вика, некрстени дьнови. Старе жене викав: „Не рачуна," вика „некрстени су дьнови". Затој (ББ).

7.2. **Полночь в дни святок**: *нијѐдно вре́ме* (ББ, СМ). Выражение используется при обозначении полночи в любое время года.

7.3. **Нечистая сила, действующая в этот период**: *ђа́воли, со́тоне*. О каракондджулах говорят, что они активны в течение всего зимнего периода, и изгоняют их только на масленицу, перепрыгивая через масленичные костры и сжигая нить, на которой висело яйцо для ритуальной масленичной игры «лајање». См. **I.31.11**.

inslav

[О нитке, на которой висело яйцо в послений день масленицы] Онакој се као заједбава се, вика „Ајд, нека изгори,“ вика „караконџула,“ вика, тој викав овде (СА).

7.4. **Святочные ряженые, колядники**: *сировáри*. Обходят дома вечером перед Новым годом (МБ), или, по другим свидетельствам, вечером в первый день Нового года (ДБ) с криками: «Сирово-борово!». Носят маски, носят перевернутые мехом наружу тулупы, подробнее см. **I.9.5**.

Једно десетина мушкарца направив једну невесту и онда се направи младожења, и идев, правив шале. Понесев фрулу, понесев тупане ли, гоч, како да кажем. Свирав, веселив се, певав, звонци понесев, тропоталиња, и то тако. И идев по куће, шалив се, смејев се. Тражив месо, тражив ракúју, шећер, тија рабóте. Да би, за јутрети дьн тој што кажем Васуљица, спремив ручак негде у неку кућу се саберев, и направив обично ручак. И тако (ВА).

Па јануара идев само оно што викамо: „Сирово-борово!“ То обучев, на, укалешав се, обучев наопако бунде, капути, ушарав се, онда има гоч иде, хармоника, ел дудуче једно, знаш, ми кажемо: фруле, дудуче, тој га викамо ми, свири, дудуче. Играв доста, каже „Срећна нова година, фалив ви се сьс берикет, сас здравље, сас паре, сас све,“ онда играв у собу одма, коло води, онија звоневи тропав, они стапчеви и рипав, играв, снашка има туј, венчав снашку, правиш даламорије (СА).

7.5. **Предводитель ряженых**: *дéда* (МБ), *свéкар* (ДБ, ДВ), *коловођа* (СА).

Домаћин се направи тамо, они имав договор: тај ће је свекар, и он ће води ред од нас (ДВ).
Коловођа си каже код нас, коловођа. „Ајде“, каже, „ти коловођо, кажи што треба све“. И он: „Ајде,“ каже „ће да терамо, ће да се исто снашка ће се венча, ће се сакупљав паре, ће се сакупља оној“ . Има си одређен тај за тој, тај коловођа ги одреди – кој за месо, кој за сир, кој за брашно, кој за новац. Кој за песму, ајде ће се запева, одма почнев да певав, да свира. Има оно, фрулица мала. И тако (СА).

7.6. **Колядующий, который произносит благопожелания**: не фиксируется специальная роль такого колядующего.

7.7. **Песня, исполняемая колядующими**: песня не исполняется, извсетно только благопожелание.

inslav

7.8. **Пара ряженых в мужчину и женщину персонажей**: *младо́жења* и *сна́шка* (ДВ, МБ, СА). Имитируется свадьба. См. также **I.9.5.**

> Сировари овде се, дотерају, договорив се где ће се скупив *сирова́ри*, па се прави *снашка*, па *деда*, *младожења*, па *поп*, па *тропаталиња*, па у тропатало турив пепел, па поп кади, венча, чури, онај пепел испада, они је залиђав, венчав се. Снашку направив, накитив вале, па штипев гу, дрпав гу, палав гу, па молив: „Ова снава узедемо гу сирома па нема паре, па дајте, газде, паре, да гу купимо, да гу по обучемо, да гу променимо. Па ће гу даде Бог дете, она је млада, па овај слепац не води ред ће гу упропасти [смеется] преко време.“ (ДВ).

> Направив све: свекра, свекрву, све тој. Опашев сукње, мараме, снашку – вале направив прекријев гу, очи да не гледа, то. Све гу дотерав (ДВ).

7.9. **Палка, посох, с которым ходят ряженые**: *стап.*

7.10. **Место захоронения ряженых, убитых в бою между группами участников обходов**: нет названия, но существует поверье, что две разные группы «сироваров» должны подраться, иначе позднее кто-нибудь из них умрет. Существует и противоположные приметы: если две группы сироваров подерутся между собой, то в течение года на этом месте выпадет град (ВА).

> Има од две партије. И се зна, ако се сретне негде, мислим, да се сусрету они мора да се потуку, каже, ако не се потуку ће мора некој да умре. И то је зато се туче овакој, туче се без, напије се па се туче, један на другог, псује ли мајку или нешто. И онда се побију (СА).

> За сироваре не ваља [если встретятся две группы]. Град ли ће тепа, викаше, такој нешто стара ми причала. Вика, ако се сретнев на тој место, вика, ће тепа град. Не ваља, вика, ако се сретнев. А овакој да си, да се промине, знаш, требало би, на пример, сусретне се, и једни си тамо крену, други тамо, да се не сусретнев. Ко да се не видив. Али они па обично, то су мушкарци, за сировари (ВА).

7.11. **Колядующие – дети**: нет обычая.

7.12. **Обычай колядования детьми**: не фиксируется.

7.13. **Кизиловый (реже – дубовый, буковый, ореховый) прут, палочка, которую носит колядующий ребенок**: не фиксируется.

inslav

8. СОЧЕЛЬНИК и РОЖДЕСТВО

8.1. **Сочельник**: *Бьдњи дьн*. Рубят *бадњак* (буковое дерево).

8.2. **Вечер Сочельника**: *Бьдњи (Бадњи) вечер* (ББ, ВА, МБ), *Бьдња вечер* (ВА). Выпекается пирог с зеленью (*зељаник*) и высказываются пожелания достатка в хозяйстве (ДМ). Перед ужином символически «кормят» стальной наконечник плуга (*орач*) (ВА). На ужин в Сочельник готовят фасоль, а утром на Рождество вместе с остатками трапезы бросают в поля, где есть осот, чтобы он там больше не рос (ВА). Все ложатся на рогожу, полагая, что от этого будет хороший урожай (ВА). Чтобы куры несли яйца, их кормят в этот вечер в кругу из веревки (часто – девять раз). Если одна из кур выходит из круга, ее режут, поскольку считается, что это к неудачам (ББ). Чтобы в течение года выводились цыплята, все разуваются одновременно и имитируют писк цыплят (ВА). Существуют гадания на урожай в следующем году: кладут угли от бадняка в глиняные горшки с крышкой, угли символизируют разные виды зерновых: на следующий день по количеству пепла определяют, какие культуры лучше уродятся (ВА). Вечером в Сочельник якобы активизируются ведьмы: верхом на навое с веткой бадняка в руке голая ведьма «объезжает» поле, чтобы собрать с него будущий урожай (МБ).

> За Бадњак кажемо, ел ти кажем: умеси се зељаник и каже „Добро вечер, сретња ви Божић, Нова година и са срећу тамо кога ја што знам, пилићи, сретња, нека је, нека има, нек се плоди стока, говеда, краве, телци, квачке, све што треба, срећан Божић нека је“. Такој каже и људи сретња нек је. А друго не знам. И бьдњак тури, прегори, и кој ће га види вика прво ће, ето, пилићи ће има, берикет ће има, кој га види прво, друго не знам (ДМ).
>
> <…> да се једемо прво има да стављамо, тај плуг што оремо ели рало, порано имало, сад плугови а таг је рало имало, и остави га, тај равник га скинев, однесе га у кућу порано. Сад собе све, а порано имало вериге, па тој се однесе там до, до огањ, и однесе прво, вика, „Да носите прво на орача,“ вика, „да се даде на орача тамо,“ значи орач, то је рало. Смокве, коштани, печенка се дава, зељаник, лепче тој што се меси та погача за, за Бьдње вечер, тој све. Све прво на њега има да се метне, да се даде, па тьке овија да седнев људи да једев (ВА).
>
> То се увече, та чуканица, што се ставља, то се лега, оно се раније легáло на тије рогоже, на земњу, знаш, на Бьдњу вечер. И тад кад легав, на рогоже вика: „Да легамо на рогоже,“ вика, „да се роди много берикéт!“ вика, тој. Толико на земњу, знаш, да би се родило млого. А тој што чуканицу туј гу оној врзује се на дрвца тамо на вр, један иде са секирче па га, прети му на дрвце [это делают уже на Рождество]: „Ће те сечу, ће те кољав,“ вика, „ће родиш ли?“ Оно

inslav

онај друг вика: „Ће роду, немој ме сечеш“. Значи на дрвце му баје да би родило тамо, за тој се тој, тај чуканица везује (ВА).
Па за кокошке на, на *Бьдњи вечер* код нас праив. На кокошке ставиш конóпац. У коло. И нараниш ги са крму, не, не са жито. И узне жена оклагúју, ми викамо сукáљка и сьс туј сукаљку заоди, која кокошка изађе напоље, тај кокошка се коље. Зато што није сретњо. А које све једу у круг те си остају (ББ).
На Бьдњи вечер се девет пут ранив кокошке у јуже, јаже, или конопац, како да кажем, округло, закрене се овако, се направи као круг, и унутра се ранив у тај конопац све кокошке, девет пут се ранив. Увечер. А сад за што је не знам ни ја (ВА).
Да се седне, седнемо на столицу овако и собујев патике доле. Опанке. И овија стари викав: „Го, го, го“, овија маливи „Пију, пију“, значи да се изведев пилићи, да имамо пилићи за целу годину (ВА).
Пасуљ за *Бьдње вече* се кува, ставља се и се баца у њиве, знаш куде има паламида, тој не знам да ли знате која трава тај? Е, и вика, ујутру на Божић да се баци, каже, тој што остане од једење. И оно после, вика, не, не траје више, не се рађа тој, не ница више, изгуби се тој (ВА).
Овај, ставља се у црепуље знаш, и се ставља, на пример, једно жарче, две, три ели пет – колко жита врста има толко се жарчиња ставља. И у црепýљу се стави тија жарчики и се стави после вршњик врз њима и они угаснев ноћу, и ујутру ће иде да ги гледа, значи, које поголемо купче пепел, од тој жито повише ће се роди. [Вопрос собирателя: как это?] На пример, тија пет врсте има жито: ставиш једно за јечмéн, друго ставиш за пшенúцу, треће за ставиш за раж, четврто за кукуруз, јечам га каза? И тија ће ги знајеш сабајле ће ги погледаш: које више купче има значи тоје више жито ће се роде (ВА).
И од бьдњак шумку и ја по поље куде је рамно, куде је, и гола. Она неје, једну гу беу фаћале там горе, она требало да гу откара у милицији (МБ).

8.3. **Рождество**: *Божúћ* (все информанты). В этот день, как и накануне вечером, никто не ходит по чужим домам. Если придет кто-нибудь из соседских детей, его одаривают сладкой выпечкой, орехами и яблоками. Утром совершают ритуально-магические действия, чтобы год был изобильным, например, берут из дома солому (которой застилали пол в Сочельник) и привязывают ее к плодовому дереву, сопровождая действия ритуальным диалогом, чтобы был урожай (ВА); см. также **8.2**; **8.доп.**

На првен, на Бьдњи вечер нигде не идемо, сви си се зберев, свако за своју кут'у. Јутрети дан, на првен Божит' не идемо по кут'е. Такој је обичај остаја, ја не иду, с другим иде, ал на Божит' не идемо (ББ).

inslav

На Божић ако дође првен, који дођев деца комшијски даваш колаче, ораси, јабуке ги дадеш (ББ).
Ја да ти опричам ми на Божић како радимо! Ово у другим кут'ама па ће ми се смејев, вика не. У друге кут'е не, а ја у моју кут'у напраим леб, шарен. И стаим чашу вино, и имам тану́р. Турим на танур, омесим зељáник, турим и њега, и изађем ван, а изнутра ме ћерка прашу́је, вика: „Како је, како је?“ Ја викам: „На све кут'е ведрина, на моју облачина!“ Трипут такој кажем, и улегнем унутра, и ја узнем паре, фрљим там у собу, викам: „Од мене оволичко, од Бога повише!“ И попијемо оно вино чашу, и седнемо тьг око столче. Ја такој радим, такој ми остáл обичај, такој радим (ББ).

8.4. **Ночь под Рождество**: нет названия.

8.5. **Дети, родившиеся в ночь на Рождество, а потому, по народным представлениям, способные распознавать нечистую силу**: нет поверий. Существует традиция называть таких детей *Бошко* или *Божана* (от серб. *Божић* ‘Рождество’).

Треба да се зове Божáна. Ако је овој мушко онда Бошко (СА).

8.6. **Сжигаемое в ночь на Рождество полено, дерево, пень**.

8.6.1. **Сжигаемое под Рождество одно (или «главное» среди других полено)**: *бьдњак* (МБ, ББ, ДМ), *бадњак* (ВА). Бук рубят одним ударом (если дерево тонкое) или тремя ударами. Его должен рубить только один человек. Следят за тем, кто первый утром на Рождество увидел перегоревший бадняк: если женщина (девочка, девушка), то будет рождаться больше ягнят женского пола, если мужчина (мальчик, парень), то – мужского (МБ; ББ), поэтому за горящим поленом нужно всем следить. Из него вырезают крестики, которые затыкают в загоне и поле; с ними рано утром на Рождество или Богоявление идут за водой. Крестики оставляют на месте, где набирают воду (*стављамо куде точимо воду*) (МБ). См. также **I.11.1.**

Прво што сечемо – *бьдњак*. Сече се церикóво дрво. И да не има око њега, него да је једно дрво, и кад га сечеш, треба га сечеш јели трипут јели једанпут. Ако је дебéло мораш трипут, ако је потанко ће га одсечеш од једанпу́т. И искључиво сече само један (ББ).
И бьдњак тури, прегори, и кој ће га види вика прво ће, ето, пилићи ће има, берикет ће има, кој га види прво, друго не знам (ДМ).
За бадњак, кад праимо Бьдње вечер, спремимо овако: коштани, смокве, орахе, јабуке, помаранџе, то све, значи, поставимо, скувамо пасуљ, умесимо зељаник, поставимо на астал и сви седнемо поред астала,

inslav

поставимо све, а један остане да ги, знаш, поспрема такој. И кад да већ седнемо до оно, упалимо свећу, узнемо тај бадњак што га одсечев мужи, донесе и заодев поред астала. А носи у чашу вино, носи и жито у руку, ето у шаку, па га засејује тај бадњак, залазив около, трипута заће и каже, благосиља да се роди жито, да се роди, мислим, пшеница, да будемо здрави, живи, да дочекамо нову годину лепо, све то тако. И не устајемо због кокóшке кад се изводив, знаш. Да, да би лежале кокóшке да се не диже да изведев лепу пилићи! А оне ову годину, па нарочито, горе, па ни једно неје било (ВА).

Бадњак – га објаши као коња кад јаше. И увати сас леву руку. Не, с десну држи бадњак, а у леву држи погачу туј што месимо за Бадњу вечер. И пшеницу, и вино, и трипут заће около, овако, поред астала. И засеје то, знаш, по целу собу. И после седнемо да вечерамо. Вечерамо. После вечере тамо кад треба да се легне, да се спава, изводимо тија пилићи сьс ноге. Старци, старци кажу, како беше, не, деца кажу: „Пију, пију“. Да изађев пилићи, туј греши ја, не знам баш тачно како беше. И тако. Претерамо тој (ВА).

Бьдњак. И ставимо на прекладник. Огњиште, прекладник тој све једнако. И сабајле идемо, тражимо. Ако претече нека женска – женски јаганци, ако иде муж – мушки јаганци повише кат јагњив се (МБ).

Добро, видите, ми бьдњак кад ће сечемо, одсечемо, гледамо грањка да буде права, иземац, онакој кажемо, и да има на вр горе киту, шумку да има. Значи, преко годину да си као китка, да идеш, да си млад, здрав, прав, зелен, што кажемо ми. И тако [Значит „китка“ – это то, что наверху?] Одозго, на врх, на вр, тамо се остане, мисим, позади она што је китка овако, кад га јанеш грањку овако, туриш гу међу ноге и идеш, око трпезу залићеш, деца ти гу подрипнујев, онуј китку овакој, по двапут, трипут, такој трипут заћеш око сто. И онда каеш после у ћош, поза врата на тропање: „Ајде, ће га напојимо!“ Зовемо га коња или Дорча, или Драган, како га зовеш. И завршиш тој и изнесеш га, однесеш, тамо ставиш му, на дрвник га ставимо ми код нас тамо. Сипеш му мало винце, од погачу, пше-, расејеш ону пшеницу, у сваки ћош, све што имаш – паре (СА).

Е па да, ако је мушко, да се деца више, више рађав мушки, а код женско више се рађав женски. Ето, зато већином гурају мушко да, пошто мање се рађа мушки, да би мушко видело кад прегори огањ. А ако нема мушко па мора и женско [смеется]. Е зато је (ББ).

8.6.2. **Полено, которое сжигают вместе с «главным бадняком»**: не фиксируется.

8.6.3. **Небольшие поленья («дети»), которые сжигают вместе с «главным бадняком»**: не фиксируется.

inslav

8.6.4. **Утолщенный конец полена – «голова»**: не фиксируется.

8.6.5. **Углубление в полене – «рот», через который «кормят» полено**: не фиксируется.

8.6.6. **Часть полена в том месте, где ствол сломался при рубке дерева**: не фиксируется.

8.6.7. **Человек, который торжественно вносит полено в дом**: хозяин «въезжает» в дом верхом на бадняке, высказывая благопожелания, затем скачет на нем вокруг стола, как на коне. Это делается для здоровья коней в хозяйстве.

> Ми сечемо бьдњак, грањку церику, иземак тражимо права да има китку, шуму да има на има на вр овакој. И навечер омеси се погача, онда се стави вино, кило, црно мора да буде вино код нас, пченица измеша се у неку чашу: пшеница, кукуруз, раж, јечам, што има, овьс. Мисим, то све што се сеје. И изађемо са бьдњак напоље, мислим, пред врата изађемо на чардак или пред кухињу што имаш, напоље. И кад улазнеш: „Бум-бум-бум“. Чукаш на врата и каеш: „Добро вече, дошла сретња Нова година, фали ви се сьс здравље, сьс бериќет, сьс јаганчики, с телчики, с прасчики, сьс пилчики, сьс здравље, са све!“ И зађеш три пут око сто. И после изађеш, изађеш напоље и сипеш ону пченицу. Бациш у сваки ћош помало. И кад, и на бьдњак сипеш вино ондек на погачу. Исто и кажемо га којна Дорче, или Драган, или било. Онај стап „коњ“ га викамо. Изађе, дене се на којн Дорче да му се тури да позове малка, то је грањка али ми га такој викамо и после га однесемо на дрвник, што каже она, овамо тамо. Туримо овако. Посејеш пшеницу, и седимо, после се вратимо кут’и, онда попијемо, прво грејану ракију кој. Увек си грејана ракија, кој сок, кој пиво, вино. Вечерамо и ујтро такој се (СА).
>
> Око сто. Око трпе́зу кад залази. Трипут мора да, и деца фати па га подрипне овакој, трипут мора, подрипне га, бијев, ритав коња, јаа, он врти се стап. <…> коња, он га фати па га подрипне три пута. Тој си је адет такьв (СА).

8.7. **Обрядовый хлеб**.

8.7.1. **Большой каравай – главный обрядовый хлеб, выпекаемый для ритуальной трапезы в Сочельник или на Рождество, в который замешиваются палочки, зерна и/или монета с целью определения доли, счастья каждого члена семьи**: *кравáјче* (СА, ЗБ), *кравáјче сьс парче* (ВА). Обрядовый хлеб – со знаками для гадания о счастье и судьбе в следующем году, не очень большой. Его выпекают для рождественского обеда. В тесто кладут монету: тот, кто найдет

inslav

монету, считается хозяином дома. В Сочельник выпекают пирог с зеленью (*зељаник*), в который (по некоторым сведениям) кладут металлическую монету (или заранее отделяют маленькую булочку от пирога для запекания монеты) (ВА). С этим пирогом могут осуществлять магический ритуал-диалог, чтобы в течение следующего года была хорошая погода, см. **I.8.3.**

> За Бьдње вечер имамо погача, која за Бьдње вечер што кршимо са сина. Кршимо гу овако, вртимо у круг и се прекрши сас руке. И се цуне погача, трипут мора се подиже нагор, за здравље. А имамо посебно једно *кравајче* га викамо ми. И у њега ставимо паре, један динар ели било колко, и сьд се кршив, вртимо га и њега и кршимо, кој нађе тој парче у кога се падне значи он је срећан, он ће печали преко годину, да ће заради да имав паре у њега преко целу годину. И тако. То је (СА).
> То је мало па толко за људи се, то се мало меси овако, па се стави пара у њега, и сьг кад седнемо да вечерамо, прво њега га изломимо, тој. А то се меси пресно, од зељаник се кида. И седнемо, на пример, сви који на исто место треба да се седи и ујутро, сви седнемо на оно и један га подели, тој све крши, на сви помало, помало и у кога се падне, тај је, вика, срећан, вика, „Ej, паднала ти се пара,“ вика, „бьш на Божић“ каже, „ој, на Бьдњу вечер, на“. Тьј што има срећу. И он га узме то парче и носи си га, чува га целу годину (ВА).
> А кравајчике, туриш пару у кравајче, па кој ће га најде, тој је, вика, домаћи́н (ЗБ).

8.7.2. **Большой каравай с украшениями на поверхности**: *шаре́на пога́ча* (ВА), *шаре́н леб* (ББ), *погача* (СА, МБ)[6]. Его пекут также на Рождество, украшают сверху фигурками, которые символизируют сельскохозяйственные инструменты, виды домашнего скота, пастуха и т.д. Все домочадцы вертят этот хлеб, высказывая благопожелания, чтобы был урожай, чтобы снова собраться в доме в следующем году, и т.п. Хозяйка дает овцам фигурки с поверхности каравая, чтобы ягнята рождались пестрыми (*шарени*) (ББ). По другим сведениям, этот хлеб пекут как раз для овец, поэтому на его поверхности делают узоры: чабана, его собаку, ягнят. Утром на Рождество хлеб несут овцам (ВА). Есть сообщения о том, что на этом каравае украшения только в форме ягнят и крестиков: *јагањчики има на онај хлебац, кршчики* (МБ).

---

[6] См. об этом также тексты в **8.7.1.** Серб. *шара* ‘узор’, откуда *шарени* ‘пестрый’.

inslav

<…> и на Бадњи дан ми шарамо свакакво. Ставимо на Бадњи дан се у круг онакој се, као, окружимо, па ставимо као сноп овако прекрстимо жито, па животи́њу, па овчара, па кера, па стап, па рало, па волови [смеется] (ДВ).
Само један леб направимо шаре́н, овија други колачиња овако обични. [Хлеб большой?] Па велики, овако. Па ставиш онија од тесто: цуцулчики, цуцулчики, на пуно места. [Что значит «цуцулчики»?] То је – па направимо као јагањчики, уовце, препоставка [смеется], чове́к, штап, пасти́р, и тако је. Е то тако. [А как тогда этот каравай называется?] Па *шаре́н леб*, викав деца. Тако се зове – шарен леб. Деца се претичав кој понапред ће узнев од оној. Шарено све извади онија лепчиња, из леб. [Вертите ли этот хлеб по кругу?] Вртимо увечер, и што је, деца једу, после носу, ја сам дава́ла на стоку да ми су шарени јагањци. Ето зато. А сад немам стоку. [По кругу?] Па колко руке, толко, да се прсти, колко да је, да има, да се, берикет да се роди, да. Бласиљамо: „Као сад кој идућу годину да се зберемо сви," деца се збирав, повише на Божит', сви туј су. Некад су имала деца. [Поднимаете ли его вверх?] Дизамо га. Да се роди, да оноди, бласиљамо, и крши се. Сечемо га, онај, Дико. Пресечеш на кршче, сипеш винце... (ББ).

8.7.3. **Хлеб, предназначенный «в подарок новорожденному Богу»**: не фиксируется.

8.7.4. **Небольшие хлебцы, выпекаемые в форме животных, предметов хозяйства и орудий труда**: *кола́чики* (ББ). Их делают похожими на гусей и называют *гуске* 'гусыни' (для девочек); хлебца для мальчиков называют *тутрића* (ВА). Некоторые собеседники утверждают, что все маленькие хлебца на Рождество называются *гуске*, и их лепят только для детей (ББ).

8.7.5. **Хлеб с христианской символикой на поверхности**: не фиксируется.

8.7.6. **Хлеб, выпекаемый для одаривания колядующих**: не фиксируется.

8.7.7. **Хлеб, выпекаемый для одаривания колядующих детей**: не фиксируется.

8.7.8. **Хлеб, выпекаемый для одаривания «ползника»**: не фиксируется.

8.7.9. **Хлеб, выпекаемый для вола (волов) в доме**: не фиксируется.

8.8. **Первый приход в дом на Рождество, Новый год постороннего человека, самого хозяина в качестве «высокого гостя», почитаемого животного.**

8.8.1. **Человек, первым приходящий на Рождество**: *пола́зник* (СМ). Термин, вероятно, не принадлежит информантам (возможно влияние радио, телевидения), поскольку не фиксируется в спонтанной речи. Используется глагол *полази(ти)*. Самый старый человек из дома до прихода

inslav

первого посетителя вносит ветку (*шумку*) и высказывает благопожелания. Часто это делает хозяин: „и ондак се исто зове домаћи́н, *да се полази кућа* се зове“ (СМ).

8.8.2. **Животное (вол, овца, конь, петух), которое вводят в дом на Рождество с целью способствовать счастью дома в следующем году**: собака или любое другое животное, которое случайно входит в дом на Рождество, также считается полазником.

8.8.3. **Процесс посещения дома человеком, приносящим счастье**: *полази́ја кућу* (СМ), *полази* (ВА). Следят за тем, кто первый пришел в дом на Рождество: если это успешный человек, то в доме будет счастье. Ребенок утром на Рождество всех поздравляет: отламывает веточку от бадняка и ею машет, высказывая благопожелания, веточка после этого хранится в течение года (ВА). Взрослый человек, когда выступает в роли полазника, кладет в карман мелкие монеты и рассыпает их по дому, высказывая благопожелания (ВА). По некоторым сведениям, благопожелания высказывает сам хозяин утром на Рождество с веткой (*шумком*) от бадняка, эту ветку оставляют потом в доме (МБ).

[Собиратель видит сухую веточку от „бадняка“ в комнате и спрашивает о ней] Па добро, и тој се чува, оно тој се носи сабајле на Божи́ћ кад честита ко је млад, дете неко ил оно уђев ту да кршив парче, гранче и донесе и честита. „Честитам ви Нову годину сас јарчиња, да ви се окози, прашчиња, јаганчиња, телчики, берикет, да ви је здрава година“ и тако (ВА).

[Если кто-то приходит из соседей?] Па добро, може и тој, али покасно тој долази. Тај кад залази, знаш, отуд па некад паре стави у џеп. Баци ту на сред совру „Сретња ви Нова година, да се плоди, жито да имате, да имате живину да имате, све, да је пуна кућа,“ каже и оној и ми га чекамо као госта, ту ставимо све што имамо, ораси тија, коштáни, смокве, све, јабуке, ракú ја се донесе, кафа, све чекамо га као госта (ВА).

Домаћи́н, домаћин си ово, тој. Искочиш порано, докле не се дизале деца тој, искочиш, подлазујеш кућу: „Добро јутро, фали ти се Нова година сас дечи́ца, сас јаганчики, сас телчики, са здравље“. Такој се бласиља (МБ).

Е сад, колко има људи, сви се дигнев, е, тамо ти искочиш мало надвор и узмеш шуму, и бајеш: „Добро јутро, фалив ви се Нова година, са здравље, с јаганци, с паре, с телчики, с јагањчики са здравље“, тој, прича (МБ).

inslav

Полазија је кућу за преко годину да видимо да ли је срећан и добар и тако. Угостимо га, кој дође човек (СМ).

8.8.4. **Действия «полазника» с огнем, углями в очаге**: *ме́ша у о́гњ (огањ)* (ББ).

Сами домочадцы шевелят огонь, пока кладут полено в очаг вечером в Сочельник, сопровождая действия словами благопожеланий. Раньше это делал маленький ребенок.

[Полазник шевелит угли?] Па ватру ми си чарамо, увече. А ујутро не, нико ми <…> Па увече донесемо бьдњак, па ставимо тамо у кут'у, ја имам кут'у, имам вериге там ће видите. И испод вериге настављамо дрвља, бьдњак ставимо, као кршче, овакој, напраимо као крс. И гледав деца, кад има повише деца гледав, а кад нема па ко има. И кад прегори ми измькнемо на крај, после праимо крстићи, стављамо на кут'у од тије дрвца. Или и на водицу однесе на Божић. [А что говорите, когда шевелите угли?] Па, исто и тад [в Сочельник] викамо, донесемо жито, препоставка, било какво. Ако немамо овьј или пшеницу, ако немамо – кукуруз пофрљам. Да, да нам се роди бериќет, да има јаганчиќи, да има овој, фрљамо кад док гори огањ, и оној дете којо је помладо *меша у огањ*. Е то. Дете, ко је младо, а ко је стар, не, саг овуј годину, несмо брали. [Для чего нужно шевелить угли?] Па, да има бериќет, да се роди. Затој се меша у огањ. Да прегори лепо. И затој деца се радујев, Божић (ББ).

8.9. **Животное определенного вида, пола, возраста, которое режут и запекают для ритуальной трапезы на Рождество**: *пече́ње*. Режут свинью. При этом не отмечены специальные ритуалы. На Рождество в первую очередь едят воробья (МБ, ВА).

Печење правим, код нас зборив, докарало магаре месо ујтро. Долазив деца, стари, магаре докарало месо, турив вариво, купус и месо и такој. Тој терав (МБ).

…врапци фаћамо за Божић, једемо. И прво се сьс онија врапци диви се облазује (МБ).

За предњо, постаро време сьс пилићи дивљи фаћали, па сушив ги, постили па ги сушив, значи да се омрси. А сад – са сирење (ВА).

8.9.1. **Голова запеченного животного, которую оставляют до Нового года**: не фиксируется.

8.10. **Костер, возжигаемый от дня св. Игната до Рождества**: не фиксируется.

inslav

8.11. **Костер, возжигаемый на Рождество**: не фиксируется.

8.**доп**. Вечером в Сочельник приносят солому, которую кладут под рогожи, и на ней спят в рождественскую ночь. Утром солому привязывают на плодовое дерево, сопровождая действия ритуальным диалогом: один грозит плодовому дереву, что срубит его, другой отвечает, чтобы не рубил, потому что оно уродит:

> Тој си унесев увечер. Кад вечера на Бадње вече. И постављав, ми кажемо чуканúца, сламу, не чуканица, она велика, снопа. И туримо под рагожу и такој спавамо, сабајле узнемо да, да везујемо на сливе. Па ги чу-, један прети да ги исече, онај вика: „Немој, бре, ће роди.“ [смеется] (МБ).

9. НОВЫЙ ГОД

9.1. **Название праздника**: *Васу́ља* (ДВ, СА, СМ), *Васуља́ца* (ББ), *Васули́ца* (ВА).

> <…> некрстени данови, па *Васуљица*, и тој смо исто Васуљица, што славев овој Цигани ту Васуљицу (ДВ).
> На *Васуља́цу* се направи попáреница. Сабајле се изнесе и деца да дував да би дувáло преко лето. То је за нову нашу, српску Нову годину (ББ).

9.2. **Обрядовая вечерняя трапеза в канун праздника**: не фиксируется.

9.3. **Обрядовый хлеб**.

9.3.1. **Большой каравай или слоеный пирог, выпекаемый для новогодней трапезы (или трапезы в канун Нового года), в который замешиваются палочки, зерна (символы здоровья, скота, урожая и т.п.) или / и монета с целью определения доли, счастья каждого члена семьи**: не фиксируется. См. 9.3.3.

9.3.2. **Новогодний хлеб без знаков для гадания**: не фиксируется.

9.3.3. **Большой хлеб без знаков для гадания (часто из кукурузной муки), рисунок на котором делают трубочками из бузины (при выпечке получаются шарики, скармливаемые затем скоту для здоровья)**: не фиксируется наименование, но отмечается кушанье *мечкин ручак*. Готовят кашу из кукурузной муки, которую запекают в глубоком противне и кладут внутрь монетку. Сверху такую запеканку накалывают вилкой по всей поверхности. Человек, нашедший монетку, считается счастливым и хранит эту монетку (МБ). Может быть и больше знаков, символизирующих удачу в разведении волов, свиней, коз и т.д., запекают и знаки для детей. Это блюдо выносят во двор и для медведя, дети верят, что это «обед медведя», см. **I.9.3.4.**

inslav

А у попарeницу ставив парче, ставив дрвце, то је, на пример, дрвце, па четалесто дрвце, тој су воло́ви две дрвца онако: једно дрвце али као раздвојено. То су волови, па направив свињу, па као прашчики, па, па овцу, па козу, па куче, па деца, разно, разни дрвца натурав у попарeницу. И ће се удавив деца сас дрвца – ха-ха [смеется]. Па стари обичај. То се све запазило (ДВ).
Мечкин ручак. У *мечкин ручак* тој се све наставља: тој парче, дрвца тија, стока, све се то наставља, и деца ручав. И кој што нађе: „Е, ја сам нашја волови. Ја сам срећан, ће имам стоку“. Онај: „Ја сам нашја паре, ја преко годину ће имам паре“. И такој. Деца, знајеш. Напред, све се претичав кој што нађе (ДВ).

9.3.4. **Хлеб (или каша) – дар медведю**: *мечкин ручак* (ВА), *на мечку ручак* (ВА, СМ), *васуљи́ца* (ВА). Запекают кашу из кукурузной муки. Хозяйка делает вид, что выносит во двор обед для медведя, затем возвращается, и дети съедают кушанье. Пожилые женщины заставляли детей дуть на запеченную кашу, пока ее едят, чтобы ветер дул летом во время обмолота зерна (о других деталях ритуальных действий с этим ритуальным блюдом см. **I.9.3.3**).

Па исто то, то је на тај четрнајести, правив попарeницу од мумурузно брашно и ће носив тој деца. Бајагим носив деца тамо ће бајагим мечку ће зовев, они си се наједев, деца, и донесев, и каже: „Мечка све изела попарeницу!“ То је исто на четрнајести дан. Знајеш, спрема као јутро је четрнајести, увечер идев сировари, и на четрнајести правив тај Мечкин дан (ДВ).
<…> они се тој шалив деца се зајебавав, „Куде ће гу носиш?“ „Носимо на мечкине дупке, на мечики да једев.“ Мечка, а иначе мечке сад овдека не постоје, раније било, ал сад нема мечке. Такој (СА).
За мечку, за деца. Деца дував тамо, да дува преко, овај, за деца се изнаса, оно стари си једу, али деца, за деца се изнаса, се направи попарeница, се направи од пројно брашно. [Значит, дети дуют?] Па, баба не је терала, ја стара кат је била баба: „Дувајте, децо!“ Ми дувамо, дувамо. Даде ни после, изедемо. [А зачем нужно дуть?] Па, бајаги преко лето кад вејемо, вејало се на руке, с лопа́ту, да би дува́ло, ветар, да вејемо жито. За тој сам чула од стари људи (ББ).
Се изнесе, као обичај, обичај, на мечку да се изнесе и деца да дував. Зато је тој. За, за преко лето да би, овај, дува́ло, ветар, вејемо жито да биде. То је старовремски обичај за тој (ББ).
Тај је Мечкин дан, а после кад, по Бадњи дан, кад је бьш Бьдње вече, на исти дан се направи тај васуљи́ца, тај мечкин, мечкина, како да кажем, вече́ра, ручак, не вечера. Ће му носимо, каже, е *на*

inslav

мечку ручак, а спремамо тој од пројено брашно. Стави се, и направимо па сланину, чварци тија, направимо. [А куда несете?] Ма не носимо га нигде. Туј си га једемо. Али, то се намене, кажемо: „Ај, ће га носим“, понесе га мајка за деца, „Е сьг ће га носу на мечиќи“ вика, „тамо у планину“. Али она не га носи, него она пође, нашали се и врати се и ручамо заједно (ВА).

Кад је Васуљица, тој ујутро, и каже: „Носимо на мечку ручак“. То је баш на Нову годину ујтро. „Носили смо“, каже, „на мечку ручак“. Цигани славе, Роми (СМ).

Уочи, кад ће буде да свита, увече па они то носев ту попарницу па на мечку напоље, и лажев деца: „Мечка је појéла све, еве шта остало“. То је исто уочи кад буде *Васуљи́ца* (СМ).

9.3.5. **Небольшие булочки, выпекаемые «за упокой души умерших»**: не фиксируется.

9.3.6. **Небольшие хлебцы, предназначенные детям**: не фиксируется.

9.3.7. **Хлеб для одаривания колядующих**: не фиксируется.

9.3.8. **Хлеб для вола в доме**: не фиксируется.

9.4. **Обычай новогоднего колядования (с сопровождающими его ритуалами «пахоты», «посевания» и др.)**: *сирова́рица* (СА), *сирова́ритина* (ВА). *Сирова́ри* обходят дома вечером накануне Нового года. Не совершают обрядов пахоты и сева, но имитируют свадьбу, выкрикивают эротические шутки, высказывают благопожелания, за что получают вознаграждение: ракию, муку и под. Похвалу тоже высказывают в благопожеланиях. Если домочадцы не впустят их в дом (закроют двери), ряженые насылают на них проклятие, чтобы «дом не открылся никогда» (МБ).

Васуљица ако је сутра, ми сетне васуљица увечер идемо такој, да. То је, кажемо *сироварица*, која је тај обичај, такој се иде (СА).

Сирова́ри ги ми кажемо, ха-ха. И идемо. Недéљу дана после, по Божић. Идемо по села, тргујемо. Збирамо месо, ракију, брашно, све, шићéр, све (МБ).

Даље, зафалив онија људи. Па бласиљав „Нек су живи јаганци, домаћи,“ тој (МБ).

Неће неки да гу отвори кућу. „Никада неће се отвори кућа“. Тој зборев, причав људи (МБ).

9.5. **Новогодние ряженые**: *сирова́ри* (все информанты). Облачаются, изображая брачную пару (*снашка*, т.е. «невеста», с клубком на груди, в котором якобы сидит младенец, и *младожења* – «жених»), *свéкар*, *поп*, *трапотоли́ња* (музыкант). Их ведет старейшина, называемый *дéда* или *свекар*, или *коловођа* (букв. ‘предводитель в танце’). Просят, чтобы им

inslav

открыли двери и чтобы хоззяева дали им еды. Во дворе играют на музыкальных инструментах, прыгают и пляшут. Этот обычай еще сохранялся и во время сбора полевого материала (1998).

„Сирово-о-о, борово-о-о, отварајте газде-домаћини! Кој неће да отвори, они викав, неће неки да отвори, викав:
„Ми идемо, сирова-а-ри, молимо Бога да су живи и здра-а-ви, домаћи-ини, па ако има гостинка, ако нећете дајте ни гостинку, дајте ни домаћинку! Сирово-о-о! Борово-о-о!“
Па ги отворимо, па ги дамо месо, па ракију, па кафу, ако има време ги направимо кафу, паре ги дамо, брашно, месо, шећер. Кој што има то ги да. (ДВ).
Сировари, сировари. И они чукав на врата: „Отварај, газдо-о, отварај врата!“ Ми мало такој чекамо да они почнев да свирив, они почнев свирив, да играв, да играв, чукав на врата: „Отварај, газдо-о, отварај газдо-о!“ И ми отворимо, и уђев у кућу и играв, правив смешке, прво играв, играв, свирив, свирив, и после завршив то и седнев (ДВ).
То је *сирово-борово*, за Васуљица, то је, викав, то је српска Нова година кад је четрнаестог увечер, се зберев, па имав, обучев се наопако капути, браде од кукурузовне свиле. На крај се иде од кућу на кућу, с тропата́ла, звоневи, чукав, исто, мори, дођев, лупав: „Ej, домаћине, на двор, дошла сретња Нова година, хвали ли ти сьс све, сь бериќета,“ с оној. Играв у собу. Играв туј дудуче, има, свири, чука гоч. <…> Играв туј, венчав снашку, жар, лопате, прави се адет, смеје се, даде ги газдарица ораси, месо узимав, вешаљку, брашно, маз, зејтин, паре. И тако (СА).
Има туј и домаћин, има си као распоређен неки, као у цркве, ел као поп неки као, и он ги венча, узне жар па ги венча, ка́ндило, снашку, да имав деца, да имав. Прави се адет и такој. Тој си остало од старовре́мски, такој си подржавав, терав (СА).

9.6. **Деревянная палка, посох, с которым ходят ряженые, колядующие**: *стап* (СА). Палка служит для защиты «невесты»: хозяин и другие домочадцы пытаются как-либо задеть ряженого, а хозяйка дома и ее родственницы – ущипнуть. «Жених» и «деверь» палкой отгоняют от «невесты» желающих приблизиться (МБ).

Обуче муж футу, футу, женску футу обуче, направи се малко, ко да је женско, шамију укачи. Има си оне, бркав, младожења, играв се, ту је он, каже: „Не дирајте му снашку“. Домаћин гу дира, фаћа гу, играв гу, подрипне се и они зато. Па тој се вика „сирово-борово“, узне жар, па гу венча, као кандило и дудуче свири, играв, весел, коло, мислим, играв, народно коло. И тако (СА).

inslav

9.7. **Гадание с опусканием колец (или других предметов) в сосуд с водой**: не фиксируется.

10. КАНУН БОГОЯВЛЕНИЯ (5.I/18.I)

10.1. **Название дня («день Крещения» и др.)**: не фиксируется. Варят холодец для еды на следующий день (ВА). См. **I.11.1.**

10.2. **Обычай обхода домов девушками, «прогоняющими» злых духов**: не фиксируется.

11. БОГОЯВЛЕНИЕ, или КРЕЩЕНИЕ (6.I/19.I)

11.1. **Название праздника**: *Водúца* (СА, МБ); *Водице* (ВА). Освящают воду, устраивают соревнования, кто даст больше денег, чтобы достать брошенный в воду крест (*бања крс* «купает крест»). Крестики от сожженного бадняка носили к источнику воды, посвященному св. Иоанну. Практиковалось гадание с ложками: в ложки наливают воды и бросают за спину, считается, что неудачник тот, чья ложка «не открылась» (легла выемкой вниз).

> Видиш, Свети Јован, то је ладна вода, туј се овдека долазимо овдек у Прохор Пчињски, овдека, мисим, у цркву и туј се зберемо у цркву, туј много, мисим, има људи и каже владика кад ће заврши закон, каже: „Има ли неко ко оће да бања крс?“ И он каже: „Ја оћу да бањам, мисим, ће дам педесет динара“. Ти хоћеш, ће дадеш шездесет, он ће даде седамдесет, овај дечко ће даде осамдесет. И ко је најскупљи тај ће да узне да бања крс. И, мисим, бања крс, залића око цркву, иде кум, онда га носив у воду у Пчињу доле, тамо скочи онај човек, обања крс и се врати, онда има спремно све за једење, за пијење. И буде кум (СА).
>
> *Водúца*. Водица се зове тој. Водица зато се вика да се бања крс, вика, крс се бања, вика, на Водицу (СА).
>
> Па, *Водица* се – носиш, то је за Свети Јован, носиш тија кршчики од Бьдње вече. Туриш на кладанац за Свети Јован. За воду што се поспе. И после да идеш тамо, нек босиљчак туриш у канатче, у тестију, босиљак да мерише онај вода, и босиљак тамо ставља. Сьг баталише, ништа нема (МБ).
>
> И тьј дан кад се кува питије тьг се пости [накануне], не се једев, други дьн се једев. Цел дьн не, не ги дирамо, јутрети дан ги, навечер се скува, па ги ставимо у тањири, лук очистимо, лепо, настављамо ги, ујутру се оне фати, и једемо, па сипујемо, мислим, ујутро кад се дигнемо прво си се сьс воду, да пинемо воду, па онда. Значи, за воду се уфатиле преди један дьн, па сипемо, остаимо секиру, на куде изгрев слунце са сечиво, па ставимо дрен на њума,

inslav

па узмемо кашúку и сипемо воду и пинемо водичку на љжúцу, бацимо љжицу назад, ако се отклопи, добро је, ако се заклопи вика: „Ете нек си баксýз, вика, не ти се отклопи љжица.“ И такој, после трипут гу врћемо љжицу – које на кога му се заклопа (ВА).

11.2. **Обычай обхода домов процессией парней или красиво одетых девушек**: *водичарке*. О них упомянула только женщина родом из Трговишта: она помнила, как по селу ходили девушки, красиво нарядившись в *водичарке.*

12. ДЕНЬ ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ (7.I/20.I)

12.1. **Название праздника**: *Свети Јован* (СА, МБ, ЗБ, СМ). До этого дня длятся *некрстени данови* «некрещеные дни». По некоторым свидетельствам, *Свети Јован* и *Водица* – это один и тот же день (МБ, ЗБ); и в этот день крестят воду: *на Свети Јован се крсти вода* (СМ), см. также **I.11.1.**

12.2. **Ряженые (в старую одежду, козлиные шкуры), совершающие в этот день обходы домов и пугающие селян**: обычай не фиксируется.

13. «БАБИН» ДЕНЬ, или ДЕНЬ СВ. ДОМИНИКИ (8.I/21.I)

13.1. **Название праздника**: не фиксируется.

13.2. **Ритуальное приглашение повивальной бабки в дом на праздник**: не фиксируется.

13.3. **Дар повивальной бабке – предмет в форме фаллоса и др.**: обычай не фиксируется.

14. ДЕНЬ СВ. АФАНАСИЯ (18.I/31.I)

14.1. **Название праздника**: *Антанáс* (СА); *Атанасовдьн* (СМ); *Средзúма* (СА, СМ). Не следует работать, чтобы не разаболеться.

Па, видиш, то кажу да је само *Средзима* код нас, а исто то се слави, мисим, тај Антанас да не идев гости, славив горе Барбаце слави, Ново Село. Идемо на гости, пијев, једев људи. Свирев (СА).
Е, зато га празнујев, каже: „Немој да радиш на тај дан, ел не треба“ вика „да се ради“, вика „то може да буде и болестан човек,“ може и свашта да се деси. То је за одмор тој (СА).
Е то је, мислим, *Атанасовдьн* је *Средзима*. Тьг вика: „Зима фрља кожув“ (СМ).

14.2. **Следующий день, когда соблюдается множество запретов, чтобы не заболеть, не умереть**: не фиксируется, см. **I.14.1.**

inslav

15. ТРИФОНОВ ДЕНЬ (1.II/14.II)

15.1. **Название праздника**: *(Свети) Трифун* (СА, СМ). Считается, что с этого дня «кончается зима» (говорят: «головешка – в землю»), обрезают виноградные плети.

> То је, то је *Свети Трифун* оно кажев главња у земњу, више не мрзне, мисим, тој се лојзе кроји на Свети Трифуна. Закројавав лојзе, онда пије се, дими се тамо. Е таке работе (СА).
> И *Трифун* кад је за лозје се кроји (СМ).

16. СРЕТЕНИЕ (2.II/15.II)

16.1. **Название праздника**: не фиксируется.

17. СИМЕОНОВ ДЕНЬ (3.II/16.II)

17.1. **Название праздника**: не фиксируется. Есть осенний праздник, см. **I.55.1.**

18. ХАРЛАМПИЕВ ДЕНЬ (10.II/23.II)

18.1. **Название праздника (празднуется во избежание болезней)**: не фиксируется.

19. СВ. ВЛАСИЙ (11.II/24.II)

19.1. **Название праздника («коровий праздник» и др.)**: не фиксируется. О «коровьем празднике» см. **I.34.3.**

20. ПРИХОД ВЕСНЫ – ПЕРВОЕ МАРТА (у албанцев – 1 или 14 марта)

20.1. **Название дня**: не фиксируется. См. **I.21.1.**

20.2. **Украшение из разноцветных ниток, которое носят в этот день на руке, на одежде, привязывают животным и т.д.**: нет обычая.

21. ПЕРВЫЕ или ПОСЛЕДНИЕ ДНИ МАРТА (3 дня или 9–12)

21.1. **Название первых (последних) дней марта, связанное с резким похолоданием в эти дни и легендами о рассерженной «бабе Марте» (или другом весеннем месяце), взявшей взаймы несколько дней у зимних месяцев**: *бабе* (ВА, ЗБ, МБ). По свидетельствам собеседников, есть три сербских, три турецких и три цыганских «бабы». Начинаются 14-го марта. Если идет дождь на первые три дня, т.е. на «сербские бабы» («прва баба ако врне»), летом будет урожай, а если идет дождь на вторые три дня, то – маленький. При этом считают добрым знаком даждь на все три «бабы», и плохим – если только на вторые и особенно – только на третьи «бабы» (ВА). В эти дни не работают (*не врије се* букв. ‘не двигаются’), чтобы не видеть змей в течение лета, чтобы они не

inslav

кусали людей и скот (ВА). Некоторые говорят, что есть только три дня, которые называют «бабы»: если пойдет дождь на первую «бабу» (в первый день), то будет большой урожай в течение года (МБ). Известна легенда о бабе Марте, которая слишком рано выгнала коз в горы на выпас, не слушая предостережений и насмехаясь над февралем; там она превратилась от холода в камень, и проходящие мимо могут сказать: «Мочись, баба, мочись», после чего покажется вода из скалы.

То је исто и на прв, значи четрнајстога марта је прва баба а они ги па скоро и њи има ги девет дана, значи три, три дьна су српске, три, овај, турске, три циганске бабе. То су девет. Е, ми не ги работимо тој због овој, од змије тој се не работи. Не се вриje, не, на пример, змије да не би ги видуваја, да не неког нешто уједе, и за стоку исто све то такој се. Вика: „Немој да работите да вријете, од змије, говеда ће изедев, овцу ће оној.“ (ВА).
Прва баба. Ако пада киша или да нешто, врне снег, или оно тој гу у март месец, вика, прва баба ако врне ће има берићет ће се роди. Друга баба ако врне може помање ће се роди, трећа баба, вика, ако врне киша ил нешто, по, још по мање ће се роди, значи то је такој (ВА).
[А вы ожидаете, что все эти девять дней будет идти дождь?] Боље да врне за сви три бабе те, мисим да врне киша све је боље да би се родио берикет. [На все три?] Аха. Вика ће кишовита година и ће има берике́т. Ако не врне на, на све, или на турску или на овеј, значи нема берикет да има (ВА).
Има киша, та је добра баба. А која нема после́дња, трећа. Ако има прва киша, за добро ће биде, за берићéт, а ако нема па ниједна па ништа није (МБ).
Па то *баба Марта* она је потерала козе, јарићи у планину да пасе и неки рекја: „У, немој, ладно је“. И она: „Серем сечка на планину, терам козе у градину.“ И како отишла тамо и тамо се скочањила. Викав, тамо јарики сад. Отидев тамо људи, каже, и кад каже: „Моч, бабо, моч! Моч, бабо, моч!“ И она вода се покаже, каже, куде баба се счокањила. „Моч, бабо, моч“ и она се вода покаже. Пије, вика, а око бабу, каже, то се укочило, каже, тако је лед некакав, шта ја знам, нека. И се укочило тој, и све вика, неки јарићи око ону бабу. И све тој, тој, тој причав људи. То увек, и ја сам чула, то да причају и овако људи, не само то да је нека смешка, али, каже то да је то тачно било! „Кечи јарче на планинче, серем сечка на градинче,“ и они каже: „Е, ладно, тамо ће се укочањиш!“ А она каже: „Сечем, море,“ тера тамо откарала тамо и укочи́ла се баба у рид. И вика, кад то прiђе, вика: „Моч, бабо, моч!“ И она пушти воду. Вика, штом баба се, човек се тргне, вика, она вода се затвори. То сам чула (ДВ).

inslav

21.2. **Живущие в воде мифические существа в образе женщин, которые активизируются в три первые, три средние или три последние дня месяца марта (а также в первые дни августа)**: нет представлений.

22. СОРОК МУЧЕНИКОВ (9.III/22.III)

22.1. **Название дня**: *Младéнци* (ДВ, СМ), *Младéнац* (СА, МБ). Молодожены, вступившие в брак в прошлом году, посещают «старого свата», он также приходит к ним и приносит подарок молодой, устраивается праздник у молодоженов. С этого дня начинают показываться змеи. Люди ходят на ярмарки.

> Млади идев куд старејка, куд млад-, и *старејко* си дође код млади, па донесе бькшиш, поклон донесе на младу, па славив, па весеље куд *младенци*. Славив си *Младенци*, то свуде не само, то свуде славив (ДВ).
> [Говорят ли, что с этого дня выползают змеи?] Јесте, од *Младéнци*, каже змије се показујев (ДВ).
> То код нас каже: *Младенци*. Тај дан, мислим, се, кад се млади узмев преко годину, па младенци славев на тај дан. Пошто тај дан је пост, јер се пости за Младенци (СМ).

22.2. **Костер в этот день**: нет обычая.

22.3. **Булочки, калачики (не более 40), выпекаемые на праздник**: нет обычая.

23. БЛАГОВЕЩЕНИЕ (25.III/7.IV)

23.1. **Название праздника**: *Бла́говест* (ДВ, СМ), *Враговес Благовес* (СА). В этот день берут мед. Начиная с этого дня нельзя выходить из дома голодным, чтобы не «отравила» своим криком какая-нибудь птица (удод, кукушка, горлица), иначе начинаешь терять вещи и всё забывать.

> Смо празнувале кад смо имале пчеле, па вадимо мед на *Благовес*, па дођу гости, да си славимо исто. И то смо си славиле (ДВ).
> То се омеси блага погача, *Благовест*, тад се подсичав пчеле, мед се узима, тај дан исто празник је (СМ).
> Од Благовес, каже, животиње дође пупуњак, кукавица, грлица, па: „Узни лепче сабајле, немој да те отрути кукавица! Узни лепче, немој пупуњак да те отрути“ [смеется] (ДВ).
> „Узни лепче, кусни лепче, немој да те отрути кукавица! Узни лепче, немој да те отрути пупуњак, ће ти смрди душа!“ „Узни лепче, немој да те грлица, ће загубиш капут, ће загубиш блузу, ej, будало!“ [смеется] (ДВ).

inslav

Има тај *Благовес*. И сад је тој, мисим, Благовес, ми ће: *Враговес Благовес*, добро је, викав Враговес. Исто тој ће од пчеле се даје благо да једев људи да су благи за преко годину дана, такој (СА).

23.2. **Костер в этот день**: нет обычая.

24. ПЯТНИЦА ПЕРЕД ЮРЬЕВЫМ ДНЕМ
24. **Название дня («растительная пятница» и др.)**: не фиксируется.

25. ДЕНЬ СВ. ГЕОРГИЯ (ЮРЬЕВ ДЕНЬ) (23.IV/6.V)
25.1. **Название праздника**: *Ђу́рђевдан* (ДВ). Овцеводческий летний сезон начинается со дня св. Юрия: доят овец, делают брынзу. Ритуальное первое доение совершается на Юрьев день рано утром: ведро украшают белой и красной нитками и веткой вербы, скрученной в кольцо (ее кладут на ведро; по некоторым сведениям, на ведро кладут и хлеб в виде кольца, см. **I.25.3**), а пестик для взбивания молока украшают нитками. Перед Юрьевым днем украшают вербой дом, загон для скота, поле, огород. Утром подпоясывают хозяина вербой, чтобы был здоров и силен, как верба.

Кити́ле смо ми ве́дро тьг на Ђурђевдан сабајле кад ће муземо, и накитимо, знаш што је ведро? Дрвено. Дрвено ведро и ће наберев жене, врбу прво ће направи колце и на ведро ће закачи и после разне цвећке ће накитив, ведро ће накитив, ће накитив с црвено конче и бело и то ће накити, и то ће музев стоку, прво то је сабајле ће музев стоку и после то ће га скине и бучка, знаш што је бучка, што се бије млеко, то на бучку ће закачи и седи за једно извесно време, после скинев. Закаче тој (ДВ).
За Ђурђевдан спремив си, исто слава, па ко си слави слави, па увечер идев, врбу кршив, па нек закитив кућу, закитив шталу, де овце легав, по поље, у њиву, у кукуруз забодне, у пшеницу, ко што има да је орао. Кромпир, лука заботнев, дрвце од врбу. На кут'у закачи. Ујутро врбу код човека замота, да је као врбу: здрав, јак. Много кој што зана́тили (ДВ).

25.2. **Праздничный каравай** *колач* (ДВ). Хлеб по поверхности разрисовывают весенними символами: цветами, розочками и пр.

Па шарав си пролетње, цвећке натурав. Сечев, знаш, од пиво од флашицу насече, па како ружу направи, пролетње цвет што искача, као ружу нашара, па свашта такој (ДВ).

25.3. **Хлеб в форме кольца (через который совершается первое доение)**: *колаче* (СМ), *сто́чни колач* (СтМ). Этот хлебец делают круглым,

inslav

чтобы положить на ведро, чтобы через отверстие в хлебе совершить первое доение. Это делается, чтобы другая женщина в селе не отбирала молоко и не портила скот.

> Колаче се направи па си стоку помузе кроз тој колаче да у друга жена не обира стоку. Да не прави мађије, да не чини зло на стоку. Преко годину (СМ).

25.4. **Жертвенное животное**: нет названия, но обязательно режут ягненка. Его кости закапывают в муравейник, чтобы хозяйство процветало, то же делают с кончиками ушей, когда метят скот.

> Овија мрави што правив велики куп, и ту, ту ставив тај кост, и јаганци, кад бележимо јаганци на уво, одсечемо од уво, од свако бележимо, кој како бележи јаганци да знамо, јутре се загуби, измеша се и каже: „То је моје“. Нема белег, овако по белег зна ко је какво је и то однесемо и од млеко мало, и однесемо у онај брби́њи куп! Сипемо. Као брабињци што вучев, такој да [смеется]. [Зачем оставляют кости от животного в муравейнике?] Па зашто – да је напреди, да, видиш, брбињак највише ради, да напреди стока, да напреди свашта, људи (ДВ).

25.5. **Первое доение**: *премуз* (СтМ).
25.6. **Следующий день**: нет специального названия.

26. ДЕНЬ СВ. ИЕРЕМИИ (1.V/14.V)
26.1. **Название праздника**: *Јереми́ја, Еремија* (ДВ, СМ). Известно и название следующего дня: *Пољеремија* (СМ): если первый празднуется для защиты дома, то следующий день – ради полей. (СМ). На св. Иеремию совершают обычай изгнания змей. Ребенку завязывают глаза, и он стучит по металлической части лопаты, в то время как другой ребенок водит его три раза вокруг дома, а в конце заводит в крапиву. Во время обхода произносят: «Иеремия – в поле, змея – в море, Иеремия – в поле, змея – в море» (три раза) (ДВ). В более простом варианте: обходят три раза дом, стуча по лопате и проговаривая заклинания отгона змей «в пустой лес» («у пусту гору») (СМ).

> Кад је Јеремија, знајеш, као сутра ће *Еремија*, и увечер ми ће узмемо па деца се <…> па на дете једно ће вежемо очи и оно ће иде напред и ће чука лопату, а онај ће га води напред, а ми па водимо па у коприве [смеется] (ДВ).
> И заодимо кућу, „Ајде, тебе ће те, ти ће, ће чукаш лопату ал ће ти вржемо очи сьс мара́му. А ја ће те воду, за онако а ти ће чукаш лопату:

inslav

„Јеремија у поље, змија у море, Еремија у поље, змија у море“. Чука а ми водимо, она па у коприве с голе ноге [смеется]. Оно узвика дете, узрипа, узрипа, узрипа. Тој смо работале. Море сад се све зафрљи́ло, море, за тој прошло време, видиш, и заборавља се (ДВ).

Само: „Ајде, кој ћемо да бајемо ’Еремије у поље, змије у море’, ја ће те воду тебе, ја ће ти вржу очи“, а оно вика: „Немо у коприве да ме наведеш!“ „Не, не, не. Све путем ће идемо, путем“, а ми заћемо кућу, заћемо по трипут, тој се трипут заоди, све се баје, баје, е, па кад заврши – ми у коприве наведемо га дете, узрипа дете, узвика (ДВ).

Кад је у *Пољеремија* тьг се на ради у поље од змије. Ел ако радиш тај дан преко годину целу годину ће виђаш змије. Ааа, кад се *Еремија* у кућу се не ради, тај дан у кућу не радиш, кућни радови апсолутно не дираш ништа. А у поље радиш. Тој се зове Пољеремија и Јеремија. То су два празника (СМ).

Увече узмемо, мисим, лопату и један опколи кућу три пута и каже: „Даньс је, увече Еремија, у пусту гору змија, овде Еремија, у пусту гору змија,“ и такó три пут опколи кућу. Да не има змије ту. У тај крај. Око кућу [И держит лопату в руках?] Држи лопату и тропа, удара јаче, чује, и опколи три пута кућу. [А чем по чему стучит?] Па узме било, у лопату (СМ).

26.2. **Обрядовая зелень, которой украшают двери, окна**: нет обычая.

27. ДЕНЬ СВ. КОНСТАНТИНА И ЕЛЕНЫ (21.V/3.VI)

27.1. **Название праздника**: *Костáдин Јелена* (ДВ).

27.2. **Участники обрядовых игр и шествий, совершаемых в этот день**: обычай не фиксируется.

28. ДЕНЬ СВ. ВАРФОЛОМЕЯ (11.VI/24.VI)

28.1. **Название праздника («громобойный, градовый день»)**: *Вртоломе* (СМ), *Вртоломеј* (ДВ, СМ), *Вртоломé* (СА). Не выполняются работы в поле для защиты от от грома и пожара. Следующий день называют *Цéрман* (ДВ).

То тија празници, *Вртоломе*, од громови да се не ради, да тад људи празнујев *Вртоломеј* исто (СМ).

Вртоломеј, викамо: „Еј, јутре је *Вртоломеј*, удри Ђермане, не се работи, ће удари, ће запали, не работи, седи, празник је. Црвено слово!“ [смеется] (ДВ).

Вртоломé. Виш, те Вртоломе не, ми смо га, од тога, раније смо радиле а после, јер кад се ради на Вртоломе, коси се, па се дене сено, и дође, зададе се неки облак и онај гром фати па га запали. И такој се десило туј

inslav

куде нас на двојица комшије, и како је то урађено, сьг га празнујемо, поштујемо тај дан. Седимо си кући, одмарамо, и тако (СА).

29. ДЕНЬ СВ. ВИТА (15.VI/28.VI)

29.1. **Название праздника**: *Ви́довдан* (все информанты). Выносят из дома вещи (ББ), люди выполняют разные дела, «чтобы их Вида увидел» («да види Вида») (ДВ).

То за Видовдан каже: „Излази, Видо," вика, „да видиш чудо велико," ради се тьг, свашто се ради, тьг да види Вида, да пофали. Људи тад копав, перев, плетев, радив да види Вида, дек радив људи дек поштујев посао (ДВ).

Овај Видовдан, сьг што је бија, изнасав се ствари, работи се нешто, преде се, копа се. Да види Вида. Вика, и тој се сеје просо на Видовдан, и тада. То је за тој, и прошли пут кад смо биле овеј жене доле у реку све изнеле ствари, вика, да види Видовдан је био тој. Пре овија један дан је био, Видовдан, па и ја стана рано, е вика, лебићи, па лебићи ће си месу, зашто да не месу леб. Видовдан, викам, то неје празник. Видовдан да видив, радим, де, месим леб. И ствари, и све живо се изнéсе, да копаш башту, било што да рабо́тиш, то је на Видовдан (ББ).

30. ИВАНОВ ДЕНЬ (24.VI/7.VII)

30.1. **Название праздника (день «сбора трав» и др.)**: *Свети Јова́н Биљобе́р* (единичное свидетельство, записанное от руки в блокноте собирателя).

30.2. **Костер накануне этого дня**: не делается.

30.3. **Обычай обхода полей с маленькой девочкой на плечах**: нет обычая.

30.4. **Маленькая девочка – центральный персонаж детских обходов в этот день**: нет обычая.

30.5. **Взрослая девушка – предводительница девичьих обходов, танцующая и поющая ритуальные песни**: нет обычая.

30.6. **Гадание с предметами, опускаемыми в воду**: нет обычая.

30.7. **Игра солнца в этот день**: нет представлений.

Передвижные праздники пасхального цикла

31. МАСЛЕНИЦА

31.1. **Масленичная неделя**: *сирна недеља* (ББ).

31.2. **Последний день (или последняя ночь) масленицы**: *Про́чке* (ДВ, ББ, СМ). Молодые идут к старшим, чтобы получить прощение. Молодожены посещают свадебного кума просить прощения (*вадив прочку*).

inslav

Па се ишло, ће идев млади куде старејка ће вадив прочку, па пољуби руку на старејка, млада: „Опрости ми“, ако га зовеш тато: „Тато,“ ако зовеш бато „Опрости ми, бато,“ „Просто нека ти је,“ „Опрости ти на мене,“ „Просто да ти је, опрости и ти на мене,“ „Просто да ти је“. Е тако. То тако се радило, а сад млади то не (ДВ).

Препоставка, ја имам мајку, па идем код мајку. Вадим Прочке. Питам мајку, несу једно шишенце ракију и цунем, пољубим гу у руку, ја викам цунем гу руку и: „Мајке, опрости ми!“ Она на мен: „Нека ти је просто, синко!“ Ја, она на мене: „Опрости, синко, ти на мене,“ а ја: „Нека ти је просто, мајке, на тебе.“ И такој. И после спремен ручак тамо, ручам код мајку, и дођев си кући, то је Прочке (ББ).

31.3. **Ряженые на масленицу**: нет обычая.

31.4. **«Мужской» персонаж, сопровождающий «женщину»**: нет обычая.

31.5. **«Женский» персонаж процессии (мужчина, наряженный в женскую одежду)**: нет обычая.

31.6. **Палки, с которыми ходят ряженые**: нет реалии.

31.7. **Масленичная кукла**: нет реалии.

31.8. **Костер (или обычай возжигания костра и ритуалы, с ним связанные) в последний день масленицы**: *калаве́шница* (ДВ, ВА), *калавешњица* (ББ), *калаве́штица* (ББ, СМ), *крлаве́штица* (СА, МБ), *крљавештица* (СА). Фиксируется обычай прыгать через костер, чтобы люди были здоровы, чтобы блохи не кусали в течение года, чтобы не попадать под воздействие сглаза (для этого также и мазали лица пеплом), чтобы изгнать из села ведьм. Во время ритуальных прыжков через костер дети кричат: «Калавештица! Стара баба – вештица, баба – вештица!» (ББ) или: «Калавеш, калавеш, прди, беж, бабо, прди, беж» и под. (ВА). Запрещается поджигать парное число соломенных куч (*купчики*), через которые перепрыгивают.

Калаве́шница. Изнесемо сламу, на купчики натурамо, на купчики запалимо. Увечер кувамо јаја, месимо баницу, свашта спремимо тад, мекице, свашто, Покладе тад ће су Покладе, ће постимо за Велигден, велики пос то је. Тој ће се запостује и свашто то се тад спрема, па запалимо *калаве́шницу.* Па скачамо, рипамо, па се мажемо, деца буве да не не апев, па циркуси стварамо, па то свашто се радило, знајеш. А сад људи нема па се све зафрљује, једно по једно се зафрљује (ДВ).

Крлавештица гу викамо. Крлавештица, тој. Мисим, слама, тој купчики на, само један може, а не један, не може, ови три, пет, седам, девет. Тако – једанејст, тринејст. И се запали, она гори ватра, они прескачев, и мушко и женско, и играв натам <…>, да су здрави.

inslav

Као огањ да, мисим да као огањ, то се тако, да је чисто, да нема прљавштина, да нема. И тако, онда ко има пушку посе пуца, онда кад се вратив вечера, и тад се оно јаје врже, ољупи се па са канап. И на куде човека тако овако на куде уста се принесе и, он га, кој га фати, значи на кога мерак (СА).

Правимо… Запалимо сламу, па играмо, то од бује се, палимо и, бује, хе [смеется] <…> Бује, викав тој играј да не те апев, то је *калавешница* ми кажемо (МБ).

То је за Прочке, видиш, тој се пада онај *крлавештица*. Окаје то кад се врши и зовемо ги Прочке, ми. И се спрема исто тек увечер за једење, а то је блажно се све спрема тад. И што кажете, ми прво идемо, поставив купови, кој си има куче, да не буду, мисим, утаман, може да буде три, пет, седам, девет и тако, једанејст, тринејст. И се запали ватра и скачев преко онуј ватру. Скачемо. И тьг кад се заврши, после дођев, вечерамо и јаје се врже за један конац, и овако куде човека га, они га, као, *лајев*, кажемо га ми. И кој га уфати, тај га поједе (СА).

Калавештица, то је за увечер, ставимо сламу, на обично, јели три купа, ели пет, ели девет. Да несу утаман. И запалимо, изађемо и прескачемо, деца, било кој, и стари прескачу. Ватра се заложи и почне да прескачемо. Неко ко има пуца с пушку и оно, а некој не (ББ).

На Прочке и ставимо тија седам или девет не мора да су пар, оно. Тија купчиња слама, запалив ги и играв. Прерипав ги деца, смејев се. „Калавеш, калавеш, прди баба калавеш“ [смеется] (ВА).

Калавештица. Е, то калавештица за Прочке, тьг се пали ватра, па прескачемо ту ватру па деца водимо, па умажемо све да ги не фаћав уроци, угаримо ги све, па јаја скувамо, па вечеру спремимо, па гибанице спремамо, па сад све више и више се спрема (СМ).

31.9. **Факел, который вертят в последний день масленицы (или на последней неделе перед Великим постом)**: нет реалии.

31.10. **Огненные стрелы, которые пускают в последний день масленицы**: нет реалии.

31.11. **Состязание в последний день масленицы, игра с подвешенным над столом яйцом (и / или другими предметами), которое имеет право съесть тот, кто его ухватит зубами**: *лáјање јáје* (ВА), *лаје* [деца јаје] (СА, МБ), *амкање* (СА). После ритуальных прыжков через костры варят все яйца, которые есть в доме, чтобы не осталось в доме ни одного, когда начнется пост. Одно очищенное яйцо подвешивают на очажные цепи на нитке и качают его туда-сюда, чтобы присутствующие схватили его зубами (без рук). Обычно матери разрешают это делать детям. Желток этого яйца хранят в качестве лекарства от поноса для ягнят, нитку

inslav

поджигают и по ее горению определяют, сколько еще проживет кто-нибудь из домочадцев. Иногда гворят, что нитку поджигают для того, чтобы изгнать «караконджулу».

На вериге, над, над огањ, огњиште, знајеш, огњиште, напред имало огњиште, што су пекле жене леп, црпуљом, земњом сас вршњиком, па вржев на вериге, откував јаје, па га ољуштив, па га вржев на вериге и после деца лајев: „Ав-ав-ав“. Кој ће да га фати сас зуби оној јаје, лаје, он га манда, знајеш, домаћица манда, манда, и неко га фати! И подели после, а ону жутку оставив тамо, ако, тамо то за јаганци, тако сам чула прича, ако има пролив јагње, од туј жутку се давало на јагње, па палив конче, кој ће запалив конче, ако гори дуго време, на пример, сьг овој палим конче за Дивну, оно гори, гори, угаси: „А, малко ће живиш!“ Па запалим за другога…[смеется]; „А-а, овој толко ће живиш, подуго“. А оној запали, „Толко ће живи, па – ете толко живи“. Прича ти, свадимо се, то такој [смеется] (ДВ).

Лаје га, кажемо. Лаје га, кажемо ми. Овакој гу вржев и онако куде човека на код уста. Јесте (СА).

Врже се за вери́ге, па га *лајев деца*. То је понапред ту било. <…> Он за вериге врже јајце и лаје, један га манда око вериге, други: „Ав-ав-ав“. Тој. (МБ).

Па јесте тој, зберев се деца увече, и се ољупи јајце, јајца се сви кував за Прочке, зато што да не остану, ако остане јајца после, останујев пи́лики, мут’ки. И зато се сви јајца једев, ако се не може сви скував, да су млого, изнесев се напоље и се закачив на дрво тамо или на куку неку закачиш и да не би ги фаћаја ноћ унутра. А овија што ги свариш деца калавешницу кад заврши, узне си јајце, баба нарочито стара кад је, веже га ка оне вериге што си видела у кут’у, и до једно дете, друго, оно свако: „ау, ау, ау“, које остане последњо и загризе, и да не га се изеде она жутка се остаља за лек. Тај жутка је за децу, за свашта се нађе жутка та се чува за лек. Од туј жутку. Ту *се лаје јајце* (ББ).

Па кад се скувамо јаја, тај се кував, значи не се остављало, сви се скував јаја, колко да имаш, педесет, нека су педесет мора да ги скуваш, не се остављало, ако се останев, и овце јалове, значи, не се остављало. И ми ољупимо једно од тија јаја, и вежемо га сас конац, тија појачки конци па га мандамо тамо-вамо, тамо. Кој ће га уфати сас уста. Али ми мајке и <…> на децу да уватив обично. <…> *Лаје се* јаје, каже. [смеется] *Лаје на јаје*, „Ајде“ вика „кој ће га, лајете јаје, кој ће га дофати?“ И тако (ВА).

Било какав конац да се веже. И то је тај конац се оставља, везује се на јагањчићи кад добијев пролив, знаш. То је тако од стари остало, сад ја можда и не знам. [И что тогда?] Да се запали и да се накади или оно

inslav

јагње ли, па добро, и за људи исто. Мислим, оно што се јаје лаје, то је жутка се осуши и оно, остави се то и вика: кад подригује човек, знаш, оно. Како кажу код нас горушица, па не знам ви како би казали? (ВА). [Поджигают нитку и говорят:] Дез, дез, јуримо караконџулу да не, кад спава, знаш, да не досађа тој, да не има нешто, те такве работе. Да сања и тако (ВА).

32. ПОСТ КАЛЕНДАРНЫЙ

32.1. **Воздержание от употребления мяса и др. скоромных продуктов в определенные периоды**: *пост*.

32.2. **Название Великого поста**: *Велики пост*.

32.3. **Самодельный календарь, сделанный из картошки или лука с семью перьями, которые символизируют дни недели**: нет реалии.

33. ЧИСТЫЙ ПОНЕДЕЛЬНИК

33.1. **Название дня**: *Чи́с(т) понеде́льник* (ББ, СА, СМ). Женщины убираются в доме, вычищают грязную посуду и другую утварь.

А-а, *чист понеде́льник*. Зато што по Прочке се перу судови све. Све се испосни да би не остало мрсно, и се зове: чист понеделник. Тад све се испере и ствари, и судови, и све, све, све, све. Испари се лонци, у којо мислиш да нема, и тој недељу, првопосну недељу већином људи испостив, ништа, ништа нема, ни зејтин, не, сине, е после се иде за причест (ББ).

Прву недељу куде нас – први је што је *Чис понеделник* га викав. Значи тој се све што ред, тој се чисти, мете се, пере се, све се чисти, мисим, све и онда се износив ствари, све да буде чисто за преко годину, тако кажу и такој се ради код нас. А исто и кој си има коња и мисим, чисти се, уводи се, седлује (СА).

33.2. **Выпекаемый в этот день хлеб в форме змеи**: нет реалии.

34. ПЕРВАЯ НЕДЕЛЯ ВЕЛИКОГО ПОСТА

34.1. **Название недели**: *Првопосна недеља* (ББ, СА), *Лу́да неде́ља* (единичное свидетельство в блокноте собирателя).

34.2. **Название вторника на этой неделе**: *Лу́ди то́рник* (единичное свидетельство в блокноте собирателя).

34.3. **Название субботы на этой неделе**: *Си́рота суббо́та* (ББ), *Тодорица* (ВА). Устраивается праздник для волов в предыдущий день, который называется *То́дорица* (СА, ББ). Выпекают хлеб для волов (*за волови колач*). Посещают волов в хлеву с кадильницей и лепешкой, в которую кладут лук. Волов приветствуют, поздравляют с праздником, на правый рог привязывают

inslav

красную нить. Есть свидетельство, что *Тодорица* – праздник в честь коней (*коњска слава*), а предыдущий день – в честь волов (*воловска слава*) (ВА). По другим сведениям, праздник волов (*воловска слава* или *воловски празник*) – в воскресенье, которое и называется *Тодорица*: волам дают кусочек хлеба и зажигают прилепленные крест-накрест к рогам свечи (ЗБ, МБ).

> Код нас *Тодорица* то се зове и куде волови, мисим, тај дан не, не радив ништо, увечер се узне кандило, омеси се један онако као кравај, погача, и у погачу се стави лук. И се отиде увечер, каже се: „Добар вечер, сретња вам слава!“ На волови. Онда са оно кандило мало покадиш, као очиташ једно „оче наш“. И онда ги дадеш ону погачу, крши, они сами ги принесеш кој више ће да узне. И црвен конац, па се врже на десан рог. И тој ги је њихова слава (СА).
> На Тодорицу се прави *за волови колач*. И се носи на гробље, и кад се врати од гробље колач што се умеси за стоку, тај што идеш на гробље, а овде си оставиш леба. Пред, у кут'у и узнеш тај леб, и у свет'е и запалиш тамо на волове, на рог се тури. Три се направи овако, цвет. Три. И ставиш и закачиш на рог, вол, на једнога вола, па на другога вола. После онај леб дајеш волови да, прво да узнев, једьн па на другога вола исто тако дадеш. И то је такој (ББ).
> Коњска слава то је Тодорица. *Тодорица* се вика. Само ми тој посебно месимо за волови према Тодорицу. И сутра је Тодорица а ми према Тодорица месимо. И носимо на волове, праимо свећу, направимо му свећу, али та свећа се прави као крс дође, знаш. Троугла дође горе. Ко крс дође и гу палимо, носимо на волови, на рогове гу упали тамо и тамјан, тој кадилниче, и све то је тамо идев, кадив стоку, оној, као, на пример, за људи слава што је. Исто и *слава за волови*, и Тодорица јутрети дан кад је волови не радив, ми ги оставимо да одмарав, то је значи *воловска слава* (ВА).

34.4. **Мифологические существа, появляющиеся в это время в виде коней**: нет представлений.

34.5. **Предводитель этих мифологических персонажей**: нет представлений.

34.6. **Ритуальный хлеб, который пекли для мифических коней**: нет реалии.

34.7. **Ряженые в это время**: нет обычая.

35. ВЕРБНАЯ СУББОТА

35.1. **Название праздника**: *Ла́зарева субота* (все информанты).

35.2. **Обычай обхода домов, исполняемый в этот день ряжеными девушками или детьми**: *ла́зарице*, *иду у лазарицу* (все информанты).

inslav

Исполняется в канун Вербной субботы – в пятницу св. Лазаря (*Ла́зарачки петак*). Хозяйки угощают ряженых девушек постной пищей, обязательно – кукурузным початком, чтобы год был плодородным.

> Ово је, вари се кукуруз, класје, па позовеш ги унутра па да једев да би била родна година. Дадеш ги ако ги се једе, лебац, вари се само у петак или куде нас, овамо иде у суботу, петак посно, пасуљ се скува, направи си. Погача се умеси. <…> У петак идемо. У петак идемо и погача се омеси, или пасуљ се скува, кукуруз обавезно класје се даје деци… (ББ).
> Па кад дође онамо Велигден па *идемо у лазарицу*, накитимо се два *Лазара*, накитимо све сьс пешки́ри, а двоје има напред пре-, кажемо ги „предњи́це“, напред певав, и друге две па позади идев. Лазари шетав, ми певамо, па пред кућу идемо, па пред кућу певамо, па на, на жене, на кут'у певамо, на стоку, на, на деца, па ни дадев паре ко има пару, пару, ко има јаје ни дадев, неки не зовев на доручак, на ручак. И ајде од кућу, опет идемо па на другу кућу, тако исто певамо, то (ДВ).

35.3. **Участницы обходов в этот день**: *ла́зарице* (все информанты).

> [Ответ на вопрос, что может случиться, если встретятся две группы «лазариц»] Шта ја знам што мож да се деси, тако смо чули, и ми тој си деца то радимо. „Ако неће избегава оне, ви фатајте па ги прогледајте и ћутете си, заминете се штом се оне правив важне“. А у мој живот не знам да ли умрела нека лазарица, ели нешто да се догодило, ел да се разболела. Не знам то (ДВ).
> Све је накићено! Свако, свако носи мараму, све разне мараме. Све накитено. Оно доле, носи само стварче неко танко, оно друго све мараме му се натурав. После по мараме се натура свакојаки бисери, овија манистра ги викав. Свакојаки, збирамо од свако, пуно настављамо, па имало и урнеци. <…> Сви се накићевали. Ако нема, ова три, сви су накићени, сви једнако, све мараме турав, од све жене зберев. Много лепота. Накитиш, накитиш и оно, а на, на главу носи перје од кокошку, од свакојако врста избојени. У плаву, у црве́ну, свака! Ја имам перје, не знам куде су, да ви покажу (ББ).
> [Хозяйка] засева ги са жито. Кад наиде она туда, оне певав, знаш, и да отворе, знаш, капију „Отварајте ове капије“ и она, чим наиду лазарице, она ги засеје са жито, пшеница (ВА).

35.4. **Предводительница процессии**: *тьнчовоћа* (ББ). Выбираются две предводительницы, называемые *тьнчовоће* или *предњи́це*, ср. **I.35.5.**

inslav

Тьнчовоће кажемо, те две што водив ред. Тој су две тьнчовоће, овеј су друге опашарке. [И они ведут всю группу?] Оне водев целу групу. Како кажев? *Предњице* се кажу. Каже: *Предњице.* Такој (ББ).

35.5. **Пара обрядовых лиц, представляющих мужской и женский персонажи**: *лазари и лазарице*. В группе есть два или три «лазаря» и четыре или шесть «лазариц»: *предњи́це* (‘передние’) идут впереди, еще две (или четыре) участницы *опашарке* (‘хвостовые’) – после «лазарей», которые находятся в середине процессии. «Лазарицы» несут корзинки для сбора яиц. Самые маленькие участницы, которых называют *лазарчики* (две или три), идут позади всех. Поют «лазарицы», которые во главе процессии, после них поют те, которые идут после «лазарей» (*Па те певав, четири што су. А лазарчи́ки – не, само оне певав. Прво појев ови предње, после појев ови задње*; ББ).

Код нас се ишло, па почнев деца да кад бидне комај три недеље до Велигден почнев деца да се учив увече. Кој знаје да казује песме. Па, зберев се. *Лазар* има по три. А ове́ј четири су девојчице: две напред, две позади. И учив, учив песме, док дође време онамо, и после дигну се ујутро рано, *Лазари* се наките са мара́ме, и *иду у Лазари* (ББ).
Па има лаза, *лазарица* има четѝри, прве што су, носив крошњу, у крошњу стављав јајца. А задње што су само идев три *лазарчи́ки* може, ма већином три иду лазарчи́ки ели две. А три иду, кад има повише, три (ББ).

35.6. **Исполняемые участниками обряда песни**: *лазарачка песма* (ББ). Участницы высказывают благопожелания, хозяева отвечают, после чего начинается пение.

А нарочито кад улегне у, у двор, одма бласиља: „Добро јутро, равни двори.“ Ми почнемо да фрљамо жито: „Што најлепо дочекаше, још полепо испратише!“, и тако. Деца појев (ББ).

Каља кал газила, тьнка Каља кал газила,
загубила криво перо,
загубила криво перо,
па се врати да га тражи,
па се врати да га тражи,
у срећу гу лудо младо,
у срећу гу лудо младо.
„Море, лудо, море, младо,

inslav

Море, лудо, море, младо.
Не ли најде криво перо?
Не ли најде криво перо?“
„Несам, Каљо, жи ми очи,
Несам, Каљо, жи ми очи.“ Ето, нећу више [смеется] (ББ).

35.7. **Хлеб, предназначенный для одаривания участников (участниц) обходов**: нет реалии (участницы собирают яйца).

35.**доп**. При встрече две «лазарские» процессии дразнят друг друга насмешливыми стишками, если настроены враждебно. Или молча смотрят на чужого Лазаря через кусок полотна. Если ведут себя дружелюбно, то меняются друг с другом собранными яйцами.

Јаја промењамо. А оне ако избегавав ми појемо, појемо:
„Ваши јајца као гомна,
Наши јајца као челик.
Бегајте, бегајте…“
Па тамо причамо, свашта се напричамо (ДВ).
Па то кажемо: „Ваши јаја муђки“, причамо свашта. Знајеш: „Наши јајца као челик, наши јајца добри,“ па како ће делимо, како ће напредује, како ће идемо на собор, како ће кључкамо наши јајца цврсти. Зајебанције, циркус, изводимо си, знаш, деца, девојчики (ДВ).
Ако и не сретнемо се и променимо јаја: они на њи, нас дадев једно јаје ми њима, и се поздравимо, и нема. Понеке бегав и ми ги проклињамо, причамо тамо свашта (ДВ).

36. ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

36.1. **Название праздника**: *Цветница* (СМ).

36.2. **Освященная ветка, которую после праздника хранят в доме**: нет реалии.

36.3. **Общесельский костер в этот день**: не делается.

37. ПРЕДПАСХАЛЬНАЯ НЕДЕЛЯ

37.1. **Название**: *Велика.*

38. ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕРГ

38.1. **Название праздника**: *Велики четвртак* (ББ).

38.2. **Грозное существо женского пола, появляющееся в этот день, чтобы наказать неумелых прях**: нет представлений.

38.3. **Выпекаемая в этот день лепешка для мертвых**: нет реалии.

38.4. **Пасхальные яйца (приготовляемые в четверг или пятницу)**: *мьсна јајца* (СтМ), *фарбани јаја* (ББ). Красят в пятницу или в четверг.

inslav

Зовемо ги *фарбани јаја*. „Мьстисте ли јајца?“, викав. „Мьстимо“, „Кам да видимо јајца.“ Жене дојдев, еве, узнемо лишћиња, не везујемо ги сьс чарапу танку па лишћиња наставимо да ни су шарени, деца се радýјев (ББ).

38.5. **Первое крашеное яйцо, которому приписывается магическая мощь (свойства оберега)**: *шарéно јајце* (СА); *чувар куће* (СтМ). Первое яйцо красят в красный цвет, поэтому его называют *шарéно јајце*, его катают по лицу (СА). По другим свидетельствам, это яйцо – хранитель дома (*чувар куће*) и его оставляют на чердаке, привязывая к основной балке (СтМ).

Прво јаје које се, овај, офарба то се остави и чува се до идућо фарбање јаја, у таван де је сљеме, веже се тамо и то стоји ту, и зове се то *чувар куће*, мислим (СтМ).

39. ВЕЛИКАЯ ПЯТНИЦА

39.1. **Название дня**: *Велики петак* (ББ). Здесь в этот день, как и в субботу, красят пасхальные яйца. См. также **I.38.4.**

И Велика субота и *Велики петак*, два дьна се фарбају. Мьстимо јаја (ББ).

40. ПАСХА

40.1. **Название праздника**: *Велúгден* (ДВ, ВА), *Ускрс* (СМ). По мнению некоторых собеседников, *Велигден* – это канун Пасхи, который называется *Ускрс* (СМ).

40.2. **Хлеб, каравай, украшенный яйцами**: *колачиња сьс јаје* (ВА). Иногда специальное название отсутствует, об этих булочках говорят описательно: *колачики од леба* (ББ).

Па прво јаје зовемо „шарéно“, црвено. То је понајбоље, ми мьстимо први пут сьс боју, шарено. Не шарене него црвене. Црвено јајце се офарба, зато што кажу стари људи: „Радује се,“ вика „дете, како за јајце шарено, оно црвено, на Великден“. Е, зато је први пут црвени се офарба и, а после може, ми стаљамо већином и у колачи јајце. Кад се пече у колачики тија од леба, се напраи исто за Великден, јаје, колачики од леба и туриш јајце. После на комшиско дете се већином дава, сас, сас јајце сас колач (ББ).

41. ПЕРВАЯ НЕДЕЛЯ ПОСЛЕ ПАСХИ

41.1. **Название недели**: нет специального названия.

inslav

42. ПЕРВАЯ ПЯТНИЦА ПОСЛЕ ПАСХИ

42.1. **Название дня**: нет специального названия.

43. ПЕРВОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ ПОСЛЕ ПАСХИ (ФОМИНО ВОСКРЕСЕНЬЕ)

43.1. **Название праздника**: не фиксируется.

43.2. **Песни, которые исполняют в этот день участники обряда**: нет обычая.

44. ПОНЕДЕЛЬНИК ЧЕРЕЗ НЕДЕЛЮ ПОСЛЕ ПАСХИ

44.1. **Название дня**: *Побу́сани понеде́лник*. Идут на кладбище.

45. СЕРЕДИНА ПЕРИОДА МЕЖДУ ПАСХОЙ И ТРОИЦЕЙ (25-Й ДЕНЬ ПОСЛЕ ПАСХИ – ПРЕПОЛОВЕНИЕ ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ)

45.1. **Название дня**: не фиксируется.

45.2. **Обычай обхода детьми, которые собирают продукты для выпечки обрядового хлеба**: нет обычая.

46. ВОЗНЕСЕНИЕ (40-й день после Пасхи, четверг)

46.1. **Название дня**: *Спа́совдьн*. Празднуют «домашние славы».

46.2. **Подношения соседям, пастухам**: нет обычая.

46.3. **Общесельский праздник на горе**: нет общесельского праздника в этот день. О «сельской славе» см. **I.63.доп.**

46.4. **Обход села с крестным ходом**: *литија* (БП).

> Ја раније сам чуо да идев у неки села литија, то идев, окружи поље, поп, и да се рани код њега, шта ја знам. То сам чуо (БП).

47. ТРОИЦА

47.1. **День Св. Троицы, Пятидесятница (воскресенье)**: *Тројице, Духови.*

47.2. **Духов день, Святой Дух – следующий после Пятидесятницы день (понедельник)**: *друга Тројица*.

47.3. **Канун пятидесятницы**: не фикируется.

47.4. **Название Троицкой (следующей после Пятидесятницы) недели**: *Тројице.*

47.5. **Появляющиеся в это время мифологические существа женского пола, молодые, красивые, без одежды, с распущенными волосами (у румын и как уродливые старухи)**: нет представлений.

47.6. **Обходы ряженых, исцеляющих от болезней в это время**: обычай не отмечен. Делают краљице на Юрьев день (единичное свидетельство в блокноте собирателя).

47.7. **Предводитель участников обхода**: нет обхода.

inslav

47.8. **Место захоронения ряженых, убитых в бою между группами участников обхода**: не отмечено. Есть сведения, что раньше бывали драки между участниками встречающихся друг у друга на пути групп лазариц или сироваров. Полагают, что на том месте, где встретятся *сироварu*, выпадет град. При встрече враждебно настроенных групп лазариц следовало молча посмотреть на чужого Лазаря через ткань, при этом стремились к тому, чтобы разные группы лазариц проходили различными дорогами, а если встреча оказывалась неизбежной, то нужно было меняться полученными яйцами. Ср. **I.7.10** и **I.35.доп.**

47.9. **Причина болезни человека в это время**: *ру́са* (СМ). См. **I.47.10.**

47.10. **Лечебное растение, цветущее в это время**: *руса* (ББ, СМ). Растения собирают в среду, которая называется *Луда среда* или *Руса среда* (среда на троицкой неделе), до восхода солнца.

> Руса се бере на *Луду среду*, ми кажемо *Луда среда*. Поједни гу кажев, пише, она пише Средорус, пише се Средоруса, пише, не знам како пишеше у календарче да ви објасним, ће погледу, овија. Руса се зове, ми гу зовемо Луда среда. Идемо, ујутру наберемо *русу*, пред сунце се бере (ББ).
>
> <…> а Руса је среду одма те недеље, било који дан, ако је шестог, седмог, осмог, деветог, у среду се пада Руса, то је *Руса среда*, *Луда среда* гу зовев код нас. Од ветро́ви, од кише, то се исто тај дан убере ујтру *руса*, пред сунце истрљаш руке да немаш, сутра та руса излази ако се не истрљаш, не очистиш, мислим, ујтру кад устанеш пре сунце (СМ).

48. ЛЕТНИЙ ОККАЗИОНАЛЬНЫЙ ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ

48.1. **Обряд вызывания дождя, во время которого участники (участницы) обходят дома, совершая ритуальные действия**: *до́долица* (МБ), *додола* (ДВ; ВА), *идев у до́долицу* (СМ). Девочки договариваются, в чьем доме будут собираться, чтобы украситься вербой: обвиваются ветками, на голове из веток сооружают что-то вроде шляпы, тогда ветки спускаются вниз. Берут котелок с водой и идут от дома к дому, где хозяйки брызгают на них водой (ДВ). Во время обхода участницы поют: «*Оj, оj додолицо, дај росну кишу*» (МБ). В конце сбрасывают с себя зелень в воду и кричат: «Додоле, пусти киша» (СА).

> Киша кад нема па *додолицу*, тој ми кажемо: додолица. Па се промени, па се све обањав, па збирав све ишло, сирење, масло, мас, што ги даде, и оне све обањане, оне. По реку се шљапе. То такој (МБ).
>
> <…> Она [девушка постарше] си облеча, а онија, деца која су помлади, тија се бањав, по реку пљискав ги (МБ).

inslav

Додолицу правив. Додолица гу кажемо (МБ).
Па се накитимо сас врбу! Сас врбу и врбу у руке, и котле ели шта има, знаш, котле, лонац, вода и у кошуље и идемо, па идемо по село, па певамо:
Ој, Боже, дај, Боже,
Ој додоле, ој додоле,
Дај ми, Боже, кишицу,
да зароси ситна роса,
да ми даде.
Тамо причамо, свашта причамо! Трава да расне, животиње да пасев, вода да заливамо башту, да се роди кукуруз, пшеница, свашта то причамо, причамо, поемо, идемо, па идемо куд кућу, па куде кућу, пљискав не сас воду, па ни дарује, давав ни кој што има: пару, брашно, кој што има, да ти да тој! Идемо код кут'е па певамо тој, па све су у воду угвацамо, мокримо, молимо Бога за кишу.
[Сами себя брызгаете или хозяйка?]
Домаћин куде отидемо код кућу, и они сьс воду не пљискав. Да даде Бог кишу, молимо Бога за кишу, и они не пљискав, домаћице ондека па ни даву паре, па ни дајев нешто ни даде, тако нешто, узмемо, и ајде после па до другу кут'у, па по поље идемо, па певамо по поље:
„Ој, ој додоле, дај ми Боже ситну росу, да зароси ситна роса!
Да расне жито, да пасе стока, вода да има".
И то причамо, певамо то, идемо то, то смо ради́ле, знаш (ДВ).
Бацамо у воду, тој све. У реку скинемо, има направимо као витличе на косу, на главу онакој па све цвеће, па врба, па запашемо се и после кад завршимо то, идемо до поток, и све то скинемо и бацимо: „Дај, боже, како што смо радиле, тако вода да дође јаче, да се, киша да пада, трава да расне, стока да пасе, жито да се роди, да нам се плоди". Причамо свашта знајеш, детиња работа, али учив не стари! Баке, деде, тија, они, такој (ДВ).
Само врбу, то све врбу запашемо се, накитимо се врбе то на главу направимо, толики венац. Па како, овако нагоре укрстимо врбе (ДВ).
Кад се роди у село к*опиљáк*, па га нека мајка неће да га чува, закопа га и ондак тој нема киша, сушна година, све иде на, не иде добро у село, и ондак и људи *идев у додолицу*, спремав се млади, молу се Богу, падне киша, онај копиљак је закопано дете (СМ).
Исто у лазарице што се ишло, али там облечемо нешто по дрпаво, такој, по старо, и пљискав оне бабе, пођев сас нас <…> деца. Узнев тасови, лејке, воду и идемо, и пљискав овакој, знаш, и они причав: „Додоле, додоле, да зароси ситна роса да попрска наше поље, додоле, додоле". Е, и такó је (ВА).

inslav

48.2. **Участницы обряда вызывания дождя**: *до́долице* (СМ), *додоле* (ВА).

48.3. **Основной персонаж процессии – девочка, украшенная зеленью, которая танцует перед домами, в то время как ее поливают водой**: нет специального названия. Обычно это самая маленькая девочка. На месте, где закопан внебрачный ребенок, все друг друга поливают водой, чтобы пошел дождь (СМ).

> То место кад се *копиљáк* закопа тамо, ондак се полива сас водом и *додолица* пева око њега. И они све се намокрев, помолев се Богу да пада киша (СМ).

48.4. **Участники обходов вызывания дождя, собирающие дары**: название не фиксируется.

48.5. **Кукла из глины или соломы, которую «хоронят» (закапывают или бросают в воду) с целью вызвать дождь**: нет обычая, нет реалии.

48.**доп**. Считают также, что засуха случается, если умершего не искупали перед захоронением. Тогда мочили («бањали», букв. ‘купали’) носилки, которые использовали для погребения (ВА).

> Ако умре човек у село, знаш, на пример, последењ тај умреја човек, каже: „Несу га купале“, и затој неће киша да врне, па узмев тија порано, сьг се тера у кола и терав, а порано ги носиле на мотке, на носила тије, како се викав, носила. И вика, узнев од гроб, однесев у реку, тај „бања та носила,“ и ће да пада (ВА).

49. ДЕНЬ КОСЬМЫ И ДАМИЯНА (1.VII/14.VII)

49.1. **Название праздника**: *Свети Врачи* (СА, СМ).

50. «ГОРЯЩИЕ» дни (между 15.VII/28.VII и 20.VII/2.VII)

50.1. **Название периода, недели, дней**: *Горе́шњак* – первый день, за которым следует *Огњáна Мари́ја*, 30.VI (СА).

> Тој исто код нас тој Горешњак га исто празнујев, не се дира на те дане, каже, огањ, гори, каже, све живо гори, каже, и тај дан га празнујемо (СА).

50.2. **«Живой» огонь, добываемый трением сухих веток (для обновления огня в очаге в эти дни или для других обрядовых целей)**: реалия не отмечается.

51. ДЕНЬ СВ. ИЛЬИ (20.VII/2.VIII)

51.1. **День св. Ильи, борца с дьяволом**: *Илијин дан* (СА).

inslav

Илијин дан. Да. То је исто овдеке прослава, овдек код нас у Прохор Пчињски, овдека, бьш овдека где је хотел наш. То се долази, то је дан на устанка на Македонију (СА).

51.2. **Св. Илья (повелитель грома; бог солнца)**: *громо́вник* (СтМ), *Свети Илија* (БП):

Кажу да је громовник он, Свети Илија да је громовник, и због тога се не ради, мислим. Не раде људи (СтМ).
Одбранио Свети Ранђела, рецимо, раније Свети Илија и Свети Ранђел побратими. И сад Свети Ранђео саопштава, долази код човека и каже: „Ти, спремаш се и сутра мораш да умреш“. И саопштавао је тако. И кад је дошо код неког богатог човека и нека баба је била стара, требало је да умре, и дође Свети Ранђел и каже: „Бабо, ти готово“, каже: „У реду“, каже, „ја ћу да умрем,“ каже, „ал да те понудим са карту вина ону,“ буке, знате како? „Да попијеш“ каже, „и ако је дошло до тога ја морам да умрем,“ каже. „Е сада, пад прво,“ каже „прекрсти се и дувај у ону карту вина.“ Кад је он дувао баба је затворила ону карту и више немоћна сила, Свети Ранђел да људи мре, и, нормално, изгубио је побратима Свети Илија и онда је он почео са грмљавином, да туче, и кад је дошао до тај виноград каже: „Ово село – како се зове?“ Тако и тако. „Мој побратим је, „каже „допутово довде,“ каже „и ту је нестао. Ја ћу да уништим цело село са громове и,“ каже, „мој побратим мора да се нађе,“ каже. И сад оније домаћини од те куће где је живела баба, каже: „Што ми сви да страдамо, цело село и цела фамилија морамо да издамо тајну,“ каже. И баба каже: „Ту је он окачен,“ каже „на чивилук,“ каже, „у ову карту“, каже „али ја се молим,“ каже „да ми продужите живот за колко може,“ каже, „година.“. „Па добро,“ каже, „за годину дана,“ каже „продужићемо ти живот.“ И ова баба је отворила ону карту са вина, и Свети Ранђео је отишо, и реко је, каже: „Више ја не саопштавам, коме кад дође смрт, нек дође, а више ја не саопштавам никоме!“, каже. И тако да баба, каже „Ти, бабо, има да живиш још годину дана и да се спремиш како год знаш.“ И одонда се не зна кој кад ће да умре, а баба више није могла да живи после годину дана. И Свети Илија је завршио посо, мислим, одбранио свог пријатеља. Мислим, толико (БП).

51.3. **Громы и молнии, которыми св. Илья (или Бог) борется с дьяволом**: не отмечается.

51.4. **Петух, которого в этот день приносят в жертву**: нет названия, но есть обычай резать петуха в этот день.

inslav

52. ПЕРВЫЕ ДНИ АВГУСТА (3, 9, 12)

52.1. **Название первых («несчастливых») дней августа, в течение которых якобы активизируется нечистая сила**: не фиксируется.

53. ПРЕОБРАЖЕНИЕ (6.VIII/19.VIII)

53.1. **Название праздника**: *Преобра́жење* (СА).

Па то је деветнејстог августа Преображење. Оно дан, овај датум не мења, дан мења. Исто то идев на собор, то је далеко *Прeбра́жење*, то је значи, као, шта да ти кажем, као да ти човек неки кад је у лошу ситуацију, па не умре него оживе. Каже преживљеја, а преште му пребражење и тако (СА).

54. УСПЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ (15.VIII/28.VIII)

54.1. **Название праздника (у албанцев – праздника «воскрешение», 10–15.VIII)**: *Голе́ма Богородица* (СА), *Велика Богородица* (СМ).

55. СИМЕОНОВ ДЕНЬ (1.IX/14.IX)

55.1. **Название праздника**: *Свети Симијон* (СМ). Носят семена, оставленные для сева на будущий год, в церковь для благословения.

Свети Симијон то је између Богородице и сељаци носе, пољопривредници, мислим, семе у цркве тамо и цркви га поп, и шта ти ја знам тамо, идев <…> (СМ).

56. РОЖДЕСТВО БОГОРОДИЦЫ (8.IX/21.IX)

56.1. **Название праздника**: *Мала Богородица* (СА, СМ).

57. ВОЗДВИЖЕНЬЕ ЧЕСТНОГО КРЕСТА (14.IX/27.IX)

57.1. **Название праздника**: *Крстóвдьн* (СА). Собирают виноград.

Крстовдан, тој се виноград почне тад да се бере, и зато га зову Крстовдан, крсти, то исто као има доле, има тој голем вашар, исто на тај вашар се иде (СА).

58. ДЕНЬ СВ. ПЕТКИ – ПАРАСКЕВЫ-ПЯТНИЦЫ (14.X/27.X)

58.1. **Название праздника**: Света Петка (СА).

58.2. **Основное (жертвенное) блюдо праздника**: нет реалии.

59. ДЕНЬ СВ. ДИМИТРИЯ (26.X/8.XI)

59.1. **Название праздника**: *Митровдан* (СА). Во многих семьях «домашняя слава».

inslav

60. ДЕНЬ СВ. НЕСТОРА СОЛУНСКОГО («МЫШИНЫЙ» ДЕНЬ) (27.X/9.XI, после дня св. Димитрия)

60.1. **Название дня, празднующегося, чтобы в доме не было мышей**: *Ми́стровдан* (ВА, МБ, СМ). Не подметают, не открывают сундуки, не работают с тканью. Не упоминают любые наименования мышей в этот день: *нити мишеви, нити погањци* (СМ).

> <…> то је на *Ми́стровдан*, тој не работи од мишеви. Овај, старе бабе вика: „Немојте, децо, данас да дирате, од мишеви не се работи, данаске је Мистровдан," вика „немој да метете, немој да дирате, да мешате по ствари такој, по тија регали, или ковчези," порано што биле, а саг регали, а порано ковчези. „Дека ће улегну мишеви, ће ни иструпе пашкуљи." И за то је тој (ВА).
> То је исто празник за мишеви, *Мистров дан*, не ради се, мислим, не узима се у ствари да се меша, да се преокреће, да нема преко годину мишеви у кућу. То исто празну́јев жене старе, ја сам чула. <…> Тај дан се исто не спомињу мишеви, апсолутно, то је њихов празник (СМ).

60.2. **Как называли в этот день мышей (табу)**: *пога́њци* (СМ). Табу используется в течение всего года, но в этот день мышей вообще не упоминают.

61. «ВОЛЧЬЯ» НЕДЕЛЯ (или 3, 5, 7, 9 дней, празднующихся в честь волка)

61.1. **Первый день – день св. Мраты (11.XI/24.XI)**: *Мрата́ (први Мрата́)* (ВА), *Мра́та* (МБ), *први Мартињак* (СА), *први мратињак* (ВА).

61.2. **Седьмой день недели (периода), когда волки должны быть разогнаны**: *задњи Мрата́* (ВА), *распус(т)* (СА, ВА). Восьмой день считается последним, и его называют *распуст* (ВА).

61.3. **Дни «волчьей» недели (периода)**: *Мрати́њци* (ВА). *Марти́нци* (СА). Не работают со скотом, чтобы на него не нападали волки (ВА).

> Друга за овој, Мратињци, за стоку, куде нас се празнујев Мратињци, ми по целу недељу ги празнујемо због вукове. Значи први *мратињак* ће биде, на пример, десетог или петнајестог, нема везе који датум и дан. И цела недеља се направи, тамо се направи осам, осми дьн, пушта се, *распуст* каже на Мратињци таге, због вукови празнујемо, за тој (ВА).

61.4. **Наиболее опасный в этот период предводитель волчьей стаи**: нет представлений.

61.**доп**. Существует обычай «резать» (пускают лишь каплю крови) петуха в канун первого дня волчьей недели (ВА). Некоторые собеседники утверждают, что надо реально зарезать курицу или петуха, жертва называется *Мра́та* (МБ).

inslav

Увече може да се, мислим, на, накрвави се само, не мож, па и мож да га коље, али не треба да га закоље, само, ете, накрвави на труп, тамо, однесе га и вика: „Сьг је Мрата“, значи то је Мрата – мратињак. Јутре је први, накрвави га туј и тако (ВА).
То је, *Мрáта* се коље, ја не знам баш. За Мрату кољев пилићи. Кокошку, пиле, такво је. Мрата се коље. А за што је и ја не знам (МБ).

62. ЗИМНИЙ ОККАЗИОНАЛЬНЫЙ (или РОЖДЕСТВЕНСКИЙ) ОБХОД «ВОЛЧАТНИКОВ»

62.1. **Обычай обхода мужчинами с волчьей шкурой, чучелом волка**: нет названия, но такой обход существует после охоты на волка.

Тој се, видиш, утепа вук, убије се, вика, као што каже, ми кажемо: утепамо га вука. С пушку. И онда се одере па се напуни са сламу она кожа. И се онда носи на стап. Један онако нађемо ми га викамо котловар, један стап онакој, да није, знајеш, месо, да није тешко, да може да га носи. Онда се дарýје тај вук са паприку, са вуну, са кучина, сас месо, са паре, са све. Значи, тој што је убијен више неће да ти прави штету. И онда се дарује тај ловац и тије његови са ракију, са вино, са пиво. Онда обавезно се ставља кудељица вуна, ако знате од овце што је вуна, паприка овај низ, кромид, лук, бели лук, црни лук, ми га викамо кромид и лук. И такој се иде од кућу на кућу, збирав се паре (СА).
Носив вука. Паре давав на ону кожу турав, стављав. <…> Носив га крз села, на мотку, нафрлив га сламу. <…> Исто ко да је жив, и збере се село па иде по село (МБ).

62.2. **Участники обхода с волчьей шкурой, чучелом и другими «волчьими» атрибутами**: *вукáри* (по сути – охотники на волка, а также и других животных).

Вукáри ги вика. „Вукари, де сте, бре, вукари, шта урадисте?“ каже. „Данас смо уловили једног или два вука“. Зависи, некад и три убију. Некад и лисицу убију, некад и зеца (СА).

63. СЕМЕЙНЫЙ ПРАЗДНИК, «СЛАВА», КУРБАН

63.1. **Название семейного годового праздника**: *слáва* (все информанты), *крсна слава* (ББ); *домаћинска слава* (МБ).

Ја – за Митровдан. То ми је *крсна слава*, ово је сад слава што је овај летња, то је сад Петровдан, то неје, не седне се, не се сече колач! А за Митровдан сечем колач, купем велику свет'у, из цркву донесем,

inslav

поставим велику свет'у, скувам жито, направим са шећер жито, прво с ораси га стуцам жито, па после напраим кршче од шикер, овако, и ставим на сто, и кад ми дође човек, прво се послужи са жито, први гос ко је, дође, седне и пине винце, турим и чашу једну. А свет'а гори. И после ко је први гос уишао унутра, са тома госту кршим колач. Вртимо сви који гости дође на, то је на *заслугу*, на Митровдан увече. И кад дође гос тој вртимо сви и после прекршимо сас тога првога госта, он после крши сас другог, он крсти као крс, укрст га крстимо. И прекрстимо се, бласи́љамо: „Гости да, да несу живи, здрави, кој не посетија, берикет". После причамо, гости узајем, код другога ће идемо и тако (ББ).

63.2. **Вечер накануне праздника**: *за́слуга* (ББ, МБ). См. текст в: **I.63.1.**

63.3. **Ночь накануне праздника**: нет названия, нет обычаев.

63.4. **Первый день праздника**: *слава* (все информанты).

63.5. **Второй день праздника**: *на́терица* (ББ, МБ). Считают от вечера накануне основного праздника, поэтому «третий» день – это второй день праздника.

Па прво увечер је *заслуга*, увече, а други дьн – *слава*, трећи дьн – *на́терица* зовемо (ББ).

63.6. **Третий день праздника**: этот день не празднуется. Три дня считаются с начала кануна «славы», который имеет название *заслуга*. Ср. **I.63.5.**

63.7. **Последний день многодневного праздника**: *на́терица* (ББ, МБ) = **I.63.5.**

63.8. **Повторное празднование в честь того же святого**: нет обычая. Лексема *преслава* употребляется для обозначения праздника сельской славы.

Ја сам домаћи́н туј, на преславу. И ја принесем све пијење, једе́ње, неки носив млозина, а неки почне да не носе. И тамо поп дође, пресече, па пита поп: „Кој ће прима друг славу?" Он никој неће. Па исто тьј остане си домаћина сам домаћи́н туј, на преславу. И ја принесем све пијење, једе́ње, неки носив мнозина, а неки почим не носе. И тамо поп дође, пресече, па пита поп: „Кој ће прима други славу?" Он никој неће. Па исто тој остане си домаћин (МБ).

Домаћин ко је домаћин. Донесе туј, почисти цркву убовачко, имамо цркву туј, и почисти. После си доноси брашно, брашно доноси, па поп дође, па се сви зберев тамо у цркву, свеће у руке, брашно, на једну плочу турено и такој ти је. Исечев колачи, па крстив воду,

inslav

и после ће узне оној, збере овамо у капелу, једење, пијење. Кој си узне колач до године он па чисти, води ред, а то је преслава, преслава. Селска слава (МБ).

63.9. **Дополнительный праздник в честь другого святого-покровителя**: нет обычая.

63.10. **Обрядовые лица, совершающие обход домов и собирающие ракию для праздника**: нет названия.

Пријатељ пријатеља кани. Ја сам узеја девојку од њума, ел ће идем за моју славу ја ће да каним, он ће дое код ћерку, пријатељ (МБ).

63.11. **Главный гость на празднике**: нет главного гостя. Хозяин сам осуществляет обрядовые действия на «славе» своей семьи.

63.12. **Каравай, обрядовый хлеб на празднике**: *погача* (МБ); *колач* (ЗБ), *славски колач* (ББ). Этот хлеб запрещено украшать девушке-сироте (ЗБ).

Колач је домаћинска само погача. Тој раскршимо, бласиљав (МБ).
Не може. Вика: „не бива“, вика, тој да се шара, кој нема татка и мајку (ЗБ).

63.13. **Ритуал преломления, рассечения каравая**: *кршu(ти)* (МБ).

Вртимо и погачу у круг, и кршимо гу и целивав, тој пријатéљи, који су пријатељи (МБ).

63.14. **Ритуал высказывания благопожеланий, тостов со словами благодарности святому-покровителю дома**: *бласиља(ти).*

[Пришедшие друзья хозяина] бласиљав, друго што ће (МБ).
Па „Срет’ан,“ кажемо „срет’ан Митровдан, да славимо за много године, да се зберемо исто овакој сви сас здравље, сас весеље“. И тако (ББ).

63.**доп**. *Селска слава* (МБ) называется также и *преслава*, и *заветиште*. В с. Ябланица это день св. Петра. См. также **I.63.8.**

Тој си је *домаћинска слава* [День св. Дмитрия – «слава» семьи МБ].
А ово је, Петро́вдан – *селска слава* (МБ).
Митровдан само ја славим, домаћинска. И, овај, *селска преслава* (МБ).
Слава је тој, а то је *крсна слава* се каже. А ово сьг што ће славимо Петровдан, то је *заветиште*, цело село слави. А овој Митровдан ја славу, а има комшије славе па Свети Ранђел (ББ).

inslav

II C Хозяйственные обряды и обычаи

1. ПАХОТА И СЕВ

1.1. **Хлеб, который готовят для первого дня пахоты**: *пога́ча* (СА, ВВ). Хозяйка приносит пахарю лепешку, курицу и ракию при начале пахоты. Пахарь выказывает благопожелания, чтобы был урожай в поле.

> Кад се оре, кад се ручиш да ореш, прва бразда кад се пусти, до сад, значи, несам ораја е сад оћу сутра да орем, и ја ће си отидем на орање, а жена има да донесе погачу и кокóшку да закоље, и тамо се једе на њиву. И ракија се донесе код нас. И онда благосиљаш: „Хајде, са здравље шта смо почéле, нека се роди пшеница, погача, да смо живи и здрави за млого године, да има, да се иљади, и такој“. Причав (СА).

2. ЖАТВА

2.1. **Двойной колос**: *цар* (ВА, ВВ), *царче* (ВВ). Термин употребляется также и при обозначении двойных початков кукурузы.

> Цар, *цар* се вика тој. Е, тој жито се вика цар, „Е, нашо сам си,“ вика, „цара,“ неко кој жњеје вика „ово је цар“, одсече га и стави га на уво па га носи (ВА).
> Шта кажемо *царче*, ето и бело, кукурус, кад ће да је бело, викав млого кукурус ће има, родна година ке, значи чим бело искочи, оно као царче искочи, вика: „Ено га *цар*,“ каже „бело искочи́ло, и много кукурус ће има, родна година ће“. Исто и пшеница, кад ће да раздвоји зрнца, две да има, значи, родно ће, ће има, родна година ће [Тоже называете „царем“ сдвоенный початок кукурузы?] Исто: *цар*. И мумуруз и пшеница – царче ти искочило двојно, оно и бело дође кукурушче што, ето, копав га и нађев (ВВ).

2.2. **Хлеб, которой оставляют на недожатой ниве**: нет обычая.

2.3. **«Борода», пучок из последних колосьев, украшенный цветами, красной нитью**: *брада* (СА, ВА, ВВ, МБ, ЗБ, СМ)[7], *Богова брада* (СА). Понекад се зове исто као и завршетак жетве – *крчма* (СА). Прави се у облику прстена од последњих класова: повеже се црвеним концем руковет последњих класова те се додаје цвеће, уоколо се поставе српови. Унутар се стави цвеће и флаша ракије. Класје у средини може да стоји

[7] Народная этимология связывает лексему *брада* ‘борода’ с глаголами *брати* ‘собирать’ и *браздити* ‘бороздить, пахать’, поэтому ритуальную бороду оставляли, чтобы и в следующем году «собирали урожай» (*браздили, брали жито*) (СМ).

inslav

усправно везано црвеним концем док се уоколо исплете венац од цвећа а све се покрива белом марамом да буде „бел-беријет“ и следеће године. Затим се узму српови, увију у мараму, узме се и помало класја од браде па се српови у марами ставе у амбар да буде „бел-беријет“ и у амбару (ВВ). Цвеће и флаша ракије се додају унутар. Све се то оставља на њиви (СА). Према неким подацима брада се прво заокружи сповима те се после жне и носи кући ћутећи за амбар где стоји до следеће године (ВА).

Видиш, туј тија класје ту оној што ги држи овој стап, туј постављав посе китке овакој туј да се види да је оно накитено, и тьг га викав: брада је остала, вика, крчма. И онда се и носи куће, овој завршава жетва и онда се, пијев људи, благосиљав да се, родило се, викав, добро ели било како (СА).

Жетва се заврши, остави се, то је, једно, једна песка, то је неожнејено, то се стави српови око њега, па се набере цвеће, китке мислим, од дома, имамо китке пуно наседене и оно, па га накитимо и после кад све завршимо, значи, кад си пођемо за дома. Одсечемо га тој, тој се вика: „брада“. „Косили смо за браду да китимо“. И одсечемо га, и тьј кој га носи не сме да збори, од тамо ће га узме, до дома ће га донесе, да га стави у амба́р и не сме да збори. И то је тако (ВА).

На три места се веже, сьс туј сламу што остане од туј песку одсечемо, мислим, на три места се веже па се наставља овакој, све стране, китке накити се а српови доле поред ње, и с један срп га одсечеш, а оније ресто ги збереш после, и браду, и сви српови се зберев и се донесе и баци се у амбар (ВА).

Тој се, тој се остави *брада* па се врже црвено конче и набереш од свакакве китке па пресечеш ону браду, па туриш међу ово, у тој, мислим, једну песку, ми такој кажемо, и туриш мараму одозгор, и то је, то је било понапред, а саг живимо господски и ми <…> и уколо смо турили онако, и смо накитиле браду сас алено конче, вржемо ово, ту браду па накитимо свакакве цвећке наберемо, па накитимо, па озгор с белу мараму покријемо и *бел беријет* је! Тако је било у старе године (ВВ).

У старе године: бел-беријет ће, туриле смо, туј браду смо накитиле, исто и стожер си китимо кад ће да овршимо, да и у њиву смо китиле браду, а сьг не. [И так остается с этим платком в поле?] Не, мараму си узнемо и помало жито узнемо ту куде смо остављале онак у круг, умотамо српови, и завијемо онија српови сас мараму, и си унесемо у амбар, то је било тьг, а сьг си купујемо бело брашно па си једемо [смеется] (ВВ).

[Зачем завязывают красной нитью?] Е, врзано је тој и се напраи као год китке, знајеш, уколо цвећке се свакакве се, набереш китке дом

inslav

што имаш, однесеш, и си прекријеш и ајд, браду ће китимо, тој се каже у старо време: браду ће китимо и ће носимо кот, кот куће, у амбар ће турамо да ни је бел-берикет, туримо си там и си стоји срп од годину до годину, такој (ВВ).
То на њиви се мислим, последњу њиву кад има да се жнеје и ондак се остави тај *брада*, врже се црвени конац и нека китка, и остави се, и зове се брада. Да би следеће године, каже: „Браздили, брали жито“. И тако (СМ).

2.4. **Праздник жатвы**: *крчма* (СА).

Па слушај, то је један, заврши се, мисим, прави се *крчма* ми гу викамо куде нас. Као да те однејало тај дан крчма, и за крчму се позове комшије који туј имаш, који оћеш, с који живиш добро. Онда вечерају и си онда иду људи. Свак на своје куће (СА).

2.5. **Праздник по окончании молотьбы**: *китéње стожар* (СМ). По окончании жатвы и молотьбы столб посреди гумна украшают цветами (а также и соломой), хозяин готовит для всех праздничный ужин.

Китéње стожар. Заврши се жетва, вршидба, све то и газда направи вечéру, увече било што, нешто добро, и накити стожар. Каже: „Завршија сам тај посо и накитија сам стожар,“ китке поставив, жито поставив, све постави и „До године,“ каже „да ми се роди више него што је било.“ То сам исто, и код нас то исто раде. Стари људи који обожавају то и каже, и преко година стварно се роди жито још више (СМ).
Мислим, кад се заврши, што каеш, кад се оврши тој са коњима, са све, на стожер се исто на, чуканица што је, ако знате – чуканица, она се умота око оно дрво, стожер, дрвен стожер што се врше, врже се јуже и се залиђав коњи око њега. Исто и оно се накити сьс цвет’е, сьс китке. И такó си остане (СА).

3. ЖИВОТНОВОДСТВО

3.1. **Первое молоко у коровы**: *сераво млеко* (СА), *сирељаво млеко* (ВА). Скармливают свиньям.

3.2. **Праздник стрижки овец**: *стриг* (СМ), *стрижење*[8] (СА). Праздник бывает на Троицу. После того, как постригут овец, моют руки и этой

[8] Данный термин в связной речи не встречается, обычно говорят: *стрижев ги овце* (СА).

inslav

водой с помощью крапивы обрызгивают овец, проговаривая, чтобы с животными было всё хорошо в течение года и чтобы в следующем году они снова стриглись (СМ).

> [Когда стригут овец, бывает ли какой-то праздник?] Па има, исто *овчи стриг* се зове, пошто, тај дан то су Свети Тројице. Тьг је овчи стриг, прави се исто ручак, пијење, и ошишају се овце, позове се комшије на ручак, на попрска се после стриг копривама. Неко цвеће се узме па се напрска. Опере се оне руке, од ону воду прљаву, па се овце напрскају: „Преко годину да ги ништа не фаћа, да су добре, веселе и до године да се шишав поново.“ Заједно. И такó (СМ).

4. СТРОИТЕЛЬСТВО

4.1. **Первый огонь в новом доме**: нет реалии, нет обычая.

III С Семейная обрядность

1. РОЖДЕНИЕ

1.1. **Бездетная, бесплодная женщина**: *бездéтка* (СтА, ВА), *нероткиња* (ВА).

1.2. **Беременная женщина**: *тéшка*, *трýдна*, *товарна* (ВА).

1.3. **Роженица**: *породúља* (СтА). Первые сорок дней называются *бабиње* (РИ).

1.4. **Повивальная бабка, акушерка**: *бáбица* (все информанты).

1.5. **«Сорочка» (околоплодный пузырь), в которой рождаются некоторые дети, считающиеся счастливыми или наделенными свойствами демона**: *кошýљица* (РВ).

1.6. **Детское место, послед**: название не отмечено.

1.7. **Обрядовый хлеб – первое угощение на второй день после родов, на которое зовут женщин**: нет реалии, нет обычая.

1.8. **Обрядовый хлеб – второе (или единственное) угощение для женщин на третий день после родов**: нет реалии, нет обычая.

1.9. **Крошенный в воду с растопленным жиром хлеб в качестве угощения для женщин на третий день после родов**: нет реалии, нет обычая.

1.10. **Праздник по случаю рождения ребенка, на который гости приносили подарки, как правило обрядовый хлеб (в день крещения или спустя одну-две недели)**: *кравáј* (ВА), *вића* (ВА), *повојница* (в день крещения ребенка) (СтА). Принесенные подарки также называются *вића* (ВА). Во время смотрин и получения съестного роженица придерживается определенных правил: не берет пищу через ребенка (тогда младенец якобы перестает пить грудное молоко), оставляет немного угощений и «для ребенка» в кроватке, чтобы он всегда имел желание есть (РИ).

inslav

Одма кад се роди дете, ај, чујев жене комшијске: „Ће идемо куде туј жену,“ каже, „да, добило се дете, ће носимо вињу“. Носив, нека жена носи, овај, црни лука, то је због млеко на дете да му дође. Слаткиши неки, која, која што има (ВА).
Повојница то се зове, овај, дође кум, дође исто, носив у цркву дете, крстив дете, и то зове, као, повојница (СтА).
Она, мислим, како је стол и она ми све даје преко стола, и ја [рожeница] све оно узмем, а и то не смем да дајем да узимам преко дете, дете да не држим да не узимам пошто кажу дете неће да сиса после. Не преко дете него дете на страну да ставим. И онда све стављам у уста, од све морам да пробам помало и онда оно кад угризем, од то што сам угризла пола ћу да оставим, и то оставим код дете у кревéтац. Ону половину што остане (РИ).

1.11. **Угощение, которое гости приносят для роженицы**: *кравај* (РЕ). Роженица оставляет немного от принесенного хлеба под головой у себя и ребенка. И от всех подаренных угощенний во время первого посещения гостей роженица должна немножко попробовать, чтобы и ребенок у нее ел.

Само кравај за породиљу и она, мисим, то узме и од све оно што стави у уста, онда да стави испод главу мало, то и код дете да стави. У овој колевци где спава дете или у креветац, било где. И оно то да седи код дете, четрдесет дана (РИ).
То је исто, мислим, у село код нас и сад. Ево ја кад сам се породила исто долазе ми ту жене комшике. Донесу ми било шећер или нешто слатко, неки колачи, и морам од све да узмем прво да ставим у уста, да би исто и моје дете јело. То су обичаји, ето (РИ).

1.12. **Подарки новорожденному ребенку (обычно – хлеб в день крещения)**: не отмечено.

1.13. **Женщина, посещающая роженицу и новорожденного и приносящая подарки**: название не фиксируется.

1.14. **Обычай, связанный с первыми шагами ребенка, – выпекание хлеба или слоеного пирога, который раздают всем, чтобы ребенок был здоровым**: обычай не фиксируется.

1.15. **Ребенок, дважды отлученный от груди, в будущем человек с дурным глазом**: *повра́тник* (СМ), *повратњак* (РИ). Когда вырастет, может сглазить младенца (РИ).

Па код нас то каже кад се, мисим, кад се, после дете мало кад буде, па мајка га дoји па га одбије од сису, па га после два-три дана

inslav

поново поврати онда, каже, тај *урача* и то је *повра́тник* човек, што га мајка повратѝла! На сису. И ондак он урача (СМ).

1.16. **Ритуал первой стрижки волос ребенка**: *ши́шење* (РИ). Состриженные волосы оставляют в кроне плодоносящего дерева («родно дрво») (РИ).

1.17. **Дети, родившиеся в один и тот же месяц, но в разные годы от одной матери, а потому связанные узами жизни и смерти на всю жизнь**: *месечари* (СМ). Рожденные в один и тот же месяц связаны друг с другом всю жизнь.

У исти дан, не знам, али у месец ако се роди, кад треба овај, мислим, да дође време да умре, не треба да иде на сахрану један за другоме. Тој такој причав људи, сад не знам. Не би требáло. Каже: „Виш ти, у исти месец смо, не треба да иде тај.“ На сахрану (ВА).
Па не треба да се скупљају, мислим, кад је буде лошо нешто, се деси пошто деца су кажу стари да се не виђају тај тренутак пошто ће да буде и на то, и на тога. И на то дете лоше, и на то дете лоше. То сам од стари људи чула. <…> *Месечари* се зову и они се не виђају на лоши дан (СМ).
Једна жена каже „Зашто,“ каже „Биља и мој отац су били заједно,“ каже, на сахрану, и ево година није била и мој отац је одвео ћерку своју, то сам сањала, каже: „Биља је,“ каже, „моја“. Тачно треба годину дана на ћале да ставимо, и моја сестра је отишла. А на пороћај, требало да се породи, и она је отишла. [Они были рождены в один тот же месяц?] *Месечари* су били, и моја сестра тако отишла. А она је била на његову сахрану, а није требала да га види. И после тек година дана неје било, она је отишла. То никад не могу да заборавим, пошто тај, то је тежак тренутак. Њен живот је био <…> Мртавац се не виђа кад су исти месеци, та особа треба да се склони од мртавац (СМ).

1.18. **Дети, родившиеся в один и тот же день недели от одной матери**: *једнодьници* (единичное свидетельство в блокноте собирателя).

1.19. **Внебрачный ребенок**: *копиљáк* (СМ, ВА).

1.**доп**. Новорожденному кладут под голову спичку, нож и дольку чеснока под голову. По некоторым свидетельствам, оставляют и гребни для чесания шерсти и конопли. Когда выпадает первый зуб, его бросают на крышу «вороне», чтобы она ему «дала» крепкие зубы.

А дете, ћеро, окупа га, па стави му бели лука, па ставим му нож, па ставим му шибицу, да не дао Бог ноћу нешто тако причав, од старе жене то сам ја чула (СтА).

inslav

Кад се роди дете да се стави бели лука, стави се тија једни као гребенци [для чесания шерсти] ги викамо тој порано. Има ручку такој то и то тако изгледа нешто. <…> [Для чего это нужно?] Ето тој, што викаш ти, да га нешто не нападне дете да би било до четерес дана исправно (ВА).

Такој кад извади зуб, узне и баци га на кућу. Каже, о како беше, бре: „Да ти дадем, еве ти коскен, врано, врано,“ каже, „еве ти коскен, да ми дајеш железе́н!“ Значи, од железо он тражи зуб да му никне друг (ВА).

2. СВАДЬБА

2.1. **Посиделки – вечернее собрание девушек, женщин, молодежи**: *седе́ље* (ЗБ, МБ), *преде́ље* (МБ, ЗБ).

2.2. **Кража невесты**: не отмечено.

2.3. **Венчание в доме без свадебных обычаев**: *заве́ла се* (ББ, ДМ) – так говорят о молодой, которая приходит в дом жениха без свадебных ритуалов, в противоположность *сас убаво* (о молодой, которая прошла свадебные церемонии) (ББ). Венчание без свадебных ритуалов здесь было обычным делом: *нисам с убаво дошла* (ДМ).

Да ти кажем, ја сам се завела. Нисам с убао дошла, нисам с убаво дошла, како да, те с убаво што доодив, оне, овој, што каеш ти, дође навадаџија и гу пита (ДМ).

2.4. **Молодая, венчавшаяся без свадебных обычаев**: *бегу́ља* (МБ), *заве́ла се* (ББ, ДМ), см. также **III.2.4**.

2.5. **Сваты из родственников жениха, посредники, отправляемые в дом невесты**: *навадаџи́је, наводаџи́је* (ББ, МБ), *наваџије* (ДМ).

2.6. **Уговор о помолвке (или знакомство парня и девушки с целью женитьбы)**: *про́шење* (ББ). Договор о сватовстве и помолвка могут называться одинаково – *уговор*, хотя по времени и не совпадают (МБ).

Дође уговор, исто ти је, као на уговор дошле да питав родитеље, да ли оће гу даде да л неће. И он каже, ако оће да гу даде, он каже „Ете јутре вечер“. Значи, то је уговор. [И нет сватовства?] Не. [Помолвки тоже нет?] Нема. Нема. [Значит, сватующий невесту приходит на «уговор»?] Испитује девојку. Девојку испитује да ли оће, е, после дође ако каеш ти, родитељ, да дође за девојку. Ће направимо уговор. Ајде, толко он вика, <…> младожења и свекар. Ту је једе́ње, пијење напраимо (МБ).

inslav

2.7. **Помолвка (в случае, когда она единственная)**: *прошéвина* (СтА) и *уговор* (ББ, ДМ, МБ), ср. **III.2.14**, здесь это одно и то же. Иногда говорят и *веридба* (ДМ, МБ).

> [Сватающий невесту *наводаџи́ја*] прво пита, па да ли ће ме да мене мајке и отац, па тад да дође да ме испроси, знаш. И они тад тамо обећале да ће ме да, и они дошле после, правиле смо као *прошéвину*, па кроз месец дана свадбу, па са свадбу су ме довеле, и тако (СтА).
> Мараму китив тад кад је *прошéвина*, марама се кити и ставља се на сито, на сито и у сито кад је прошевина, пара се стави. Е кад скупив после, сад пријатељ, мој родитељ и његов родитељ, то је прошевина, би знала, пољубив се, већ би знала да ћу ја за њега да отидем и тако. Тако је, овде је тако, па сад (СтА).
> На *прошевину* доносе погаче. Доноси се ракија, вино. Е, доноси се, исто, или имаш прасе, или имаш јагње и то (СтА).
> На *уговор* се носи погача њина, погача и одовуда, и тага тој се прави, погача (ББ).
> Кад ће дође да се вирив, која се завела, и они ће донесев и ће кршив погачу, исто и на свадбу кој жели, а кој не жели само на веридбу што се каже (ДМ).
> Ми кажемо: и *веридба*, и *уговор* (МБ).

2.8. **Первая (малая) помолвка**: обычай отсутствует.

2.9. **Дар просватанной девушке**: нет специального названия. Во время договора дают какую-нибудь вещь, что означает сватовство. В случае, если свадьба не делается, а девушку приводят в дом без каких-либо ритуалов, то свекровь дает что-нибудь в знак того, что девушка просватана.

> Па даје се, купи се, препоставка, ели неко басмо, ели неко оделце, ели нешто даје се (ББ).
> [В случае, если невесту приводят без свадьбы] не се води тьг ни свадба ни ништа, идев свекар, свекрва, младожења код девојку и даде она ели чарапе што даде као бакшиш. Тако је (ББ).

2.10. **Основная помолвка, где оговариваются подробности предстоящей свадьбы**: нет обычая.

2.11. **Каравай, который получает невеста на основной помолвке (или перед свадьбой)**: *погача* (СтА, ББ, ДМ, МБ), ее приносят в знак договоренности между семьями, см. **III.2.7.**

2.12. **Помолвленная девушка, обрученная, будущая жена**: *верени́ца, ве́рена* (ББ).

inslav

2.13. **Парень после помолвки, обрученный, будущий муж**: *младожења* (ББ).
2.14. **Предсвадебное посещение семьи жениха или невесты, где стороны договариваются о подарках**: *уговор* (ББ).

Правив *уговор*, па после свадбу. То је од старо време (ББ).

2.15. **Жених, мужчина в день свадьбы**: *младожења* (ББ).
2.16. **Невеста, женщина в день свадьбы:** *сна́шка* (ББ).

Па њума зову *снашка*, а њега *младожења* (ББ).

2.17. **Новобрачные**: *младе́нци* (ББ, ДВ).
2.18. **Свадьба**: *свадба* (все информанты).
2.19. **Центральный обрядовый персонаж**: *кум* (ББ, ДМ). Постоји назива за кумове помоћнике: *прикумци* (ДМ).

Прво је кум. Најближи род кум. Старејко води ред од свадбу. [Случайно зашедщая соседка (далее – N) подсказывает про свекра] И свекар. И свекар води ред (ББ).
Само весеље је тьг. Весеље, е, вечерав, дарује си с овој свекрву, свекра, старејка, кума, овој, прикумци, пристарејковци, тија, знајеш, што има, колко има, колко си исправила дар. И све весеље, весеље, до понеделник сабајле. Отидев си свирачи, и навечер си легнев младенци на сабајле, али куде нас нема, ел ти казују, која како је, видела си какво је село големо? (ДМ).

2.20. **Второе почетное лицо на свадьбе, «старый сват»**: *старејко* (ББ, N, ДВ, ДМ), *стари сват* (ББ). Существует название помощников «старого свата»: *пристарејковци*, ср. **2.19** (ДМ).

То старејко оће да се весели цела свадба, цело друштво, ја плаћам као старејко, да се веселе оћу – сви, цела свадба: снашка, младожења, старејкови момци, кумови момци, пријатељи, родбине, сви, ја плаћам да се веселе (N).

2.21. **Свадебный персонаж, функция которого – веселить, смешить участников**: *доли́ја* (ББ, МБ). Иногда название распространяется на несколько участников свадьбы, которые веселят людей (*Иду по три, четворица иду долије*; ББ). Они также устраивают шуточные розыгрыши, чтобы собрать как можно больше денег для молодой (например, грозят зарезать барана, чтобы присутствующие его выкупили). Ряд

inslav

контекстов показывает, что *доли́ја* – свадебные игры («конь» под покрывалом, состоящий из двух человек, и под.). Игры и шутки продолжаются в день свадьбы, с вечера до зари.

После тога долази *доли́ја* па се прави шале, смешке, дете се носи, као да дете, али није дете (ББ).
То за снашку да збере више паре. Па уведев овна. Овна уведев, па ајде да га откупив овна: „Дај паре, ако не ће га закољемо“. И снашка прић̀е, пољуби ти руку и ти даш паре отплаћаш овна (N).
Доли́ја се игра, то је после! [присутствующие на беседе односельчане смеются] После свадба кад биде увече, на зору сабајле направи се, три човека, личну, овако направив коња, ако не направив коња, од човека, од три човека се прави, три или четири се прави? Три, тројица, тројица. Тројица га напрае па турив ћебе озгор, направив као коња, водив га, по собу. [N: Ребенка несет.] Он, носи дете у руке, плаче да се дарује, направив дете од ону што виде́ла, што лејку си видела у кућу? Вика што црпемо, овај. Направи се и ставља паре свак. Да дете да бајаги ће се крсти, оно неје дете ал они га носев: „О, ово је моје дете, мора да га крсту, треба ми паре. Ова је моја жена, ишла сас некогá па га печали́ла, мора да му се.“ Прави тај вечер и такво је. То је то (ББ).
Навечер је било, тој, тој се почне од један саат па до у зору. Иде по софру тој као (ББ).
Долија, па покријев га са черге, па ћушка један натам, један насам и правив смешке, једни га штипев, други натам, он покријен са черге. [Когда приходит *долија*?] Долија – пред вече́ру, пред вечеру. [Это один мужчина или их несколько?] Има и(х), један покријен, један иде покрај њега, један га ћушне, други га ћушне и то је. Он покријен, не се види (МБ).

2.22. **Свадебное знамя**: *барјак* (ББ, ДМ). Для древка знамени берут обычное дерево, с развилкой в три сучка (*чаталето*), чтобы на них можно было насадить три яблока. Сучки обвивают разноцветными бумажными полосками, водружают яркую шаль, знамя носит молодой парень.

Барјак се носи на свадбу, обавезно. На барјак има мара́ма шарена се стави. И три јабуке на вр, горе, тури. Направи се од дрво, сас три чакла дрво, па на тија три чакла тури се три јабуке и се дол све увије сас папир свакојаки и се стави марама шарена да виси, од страг. Препоставка, која је везла девојчица, па има пише на њума: „Добро јутро“, и лепо марама и се стави и виси и тако је носимо. После се тај барјак остави у кућу. Чува си (ББ).

inslav

Ми дрво обично, да је чаталето, онако, да би могло да се стави јабуке и да је право и лепо. И носи младѝт'! (ББ).
Тако, неки млад носи, кој ће носи? Ми кажемо: бећар носи. Бећар. Ко је најмлад човек изберев и он ће да носи барјак, мараме натурав, јабуке, едно друго, накитив, ће носив. А сьг слабо сам видела (ДМ).

2.23. **Свадебное деревце**: нет реалии, но есть украшение стожера, см. **III.2.доп.**

2.24. **Фата, покрывало невесты**: *ва́ле* (ББ, ЗБ).

2.25. **Ребенок, которого сажают на колени невесты или дают в руки, чтобы она его три раза подняла вверх**: нет специального названия. Молодой дают мальчика, чтобы всё имело успех. В случае, когда молодую приводят без свадебных ритуалов, свекровь дает ей целый хлеб и полный кувшин воды, что также должно благоприятно повлиять на успех будущей семьи.

Дете неко мушко, да би напредувало. Зато се даје дете мушко (ББ).
Ми – не, мени нису давале. А дају дете мушко да би, и мени, мени је свекрва дала кад сам дошла, пошто сам се ја била завела. Мени је дала леб, кад сам дошла, цео леб ми је дала у руке, и пуно каначе воду. Да (ББ).

2.25.**доп**. Молодую вводят в дом со специальными ритуалами: три раза мажут двери маслом в виде креста, жених с матерью ожидают невесту внутри с сахаром на подносе и «манят» ее войти. Некоторые собеседники говорят, что молодая сама мажет маслом двери дома при входе. В дом должна войти не с пустыми руками (СМ). Стул, на который молодая садится, обливают водой, чтобы «быстро скакала» (ДМ).

Прва је зове, кад је доведев овде, па је узне, препоставка, масло је било напред, саг нема масло кад се мути, него маз, и да намази врата на три места овако намаже као крстићики направи и тада снашка, ми смо је, уиђе, а саг је носив гу у руке а ми напред – не. Прескочи праг, свекрва гу причека отуда, даде вуј, младожења гу отуд чека, а ми одовуда, шикер се стави у послужовник, вода, и он гу мами. Да узме шекер, даје у – не у дава, даје у, не у дава, три пут и трећи пут у дава. [А, через порог?] Преко праг. Он је унутра, снашка је надвор, а одовуд да уиђе и намаже врата, и тако са шећер, и после увуче гу тамо, и урипи преко праг, ми кажемо преко праг (ББ).
На врата, и она [свекровь] му даје шећер и воду, е, сад младожења уводи младу и тако (СтА).

inslav

…то уведе снашку у, у овој, у кућу и у старо време је било ама било мас, било масло, унесе неку врчву, тој такој се каже, и ће маже снашка врата, свекрва ће моча, ће седи на, на столицу, а друг ће у подметне, нек ели зет, ели домаћин ће у подметне лејку воду под њума и она рипне, столицу напрчи и тако, тако је било, сад – не, сьг је све друкше (ДМ).

Па не, снашка кад уђе треба да унесе нешто у руке да је пуно. Први пут кад уђе и да намаже праг сас мас што даде свекрва да намаже и да уђе у кућу. Тај обичај већином и сад га употребљавају (СМ).

2.26. **Начальный комплекс свадебных ритуалов**: нет обычаев.

2.27. **Свадебный хлеб, каравай**: *гра́бена пога́ча* (ББ). Все на свадьбе должны схватить по куску этого каравая (серб. *грабити* ‘хватать’).

Е, сине, за свадбу кад иде се за девојку, кад се жени син, се омеси блага погача, и се тамо граби погача на свадбу, тај куде снашку кад уиђеш, тамо кад се иде сас лепо, снашка у њојну кут’у, накитена, тај се леб стави се озгор једна лепа марама, и стави се над снашку, овија други људи придржавав снашку да не би је раскити́ле. А овој се награби сви и омладина, и старо, и мало, и свак ће да узне помало од тај лебац. И се то зове *гра́бена пога́ча*. И то је за свадбу (ББ).

Да, и тамо кад оде код девојку они тај леб понесу туј и каже: „Ајде, свекрво, дај грабену погачу!“ И они покријев снашку озгор, ми пази гу, други овамо повучев гу овија, фатив леб, сви, дофати свак: помалка, помалка, и то се зове и друг, кад изађев надвор: „Дај ми од грабену погачу!“ Свак тражи. Е, то је *гра́бена пога́ча* (ББ).

2.28. **Свадебный пир**: *гозба* (ББ). На свадьбе специальные люди, которые готовят торжественный обед, называются *ашћије* (ДМ, МБ). Во время угощения желают увеличения семейства, детей: «До године па тројица» (ЗБ).

Сватови нак уиђу унутра и седив сватови за стол, и зове се, пореди се сви: свекар, свекрва, тамо седне у ћош, па старејкови момци редом седнев, па после комшије, који су рођаци ближе у стол и тој се кажу: *сватови*. „Ајде, сватови, улазите унутра, доста је било на́ двор“. <…> Кад седу сви, зове се *гозба* (ББ).

2.29. **Дары невесте от жениха, посылаемые накануне свадебной церемонии**: нет обычая.

2.30. **Дары жениху от невесты**: *бошчаль́к* (СМ). *Бошчалу́ци* (*бошчаль́ци*) – дары, которые приносит молодая всем в новом доме (ББ).

inslav

Оне се звале те ствари које снашка спрема за свекрву, свекра у кући, колко њих има – *бошчальк*. Спремúла, каже, снашка бошчальк (СМ). То је, што се даје се зове *бошчалýци*. *Бошчалы́ци* донела на младожењу, на свекра, на свекрву, то се каже бошчалуци (ББ).

2.31. **Приданое, имущество, которое дают невесте при выходе замуж родные**: *бакши́ш* (постель, одеяла, ковры и пр.).

Бакшиш донела ли је снашка, жене се прашујев што је донéла, што има, има ли ћебиња, има ли, овеј, пред су биле ћелими, а сад доносив већином ћебиња, овеј јамбулије, колко амбулије снашка донела, жене се (ББ).

2.32. **Дары сватов молодым**: *пóклон* (ББ). Подарки приносят соседи (кухонную посуду и т.п.).

А, овој кад се донесе сељани то се зове *поклон*. Донеле су поклон, каже, комшија донеја ели, препоставка, шерпу неку ели неко суде. То се каже: „Поклон ми донеја“. Тај комшија (ББ).

2.33. **Символическая плата отца жениха за невесту во время свадьбы**: нет обычая. Когда идут за молодой, жених платит выкуп, чтобы ему открыли двери дома невесты.

<…> то је само кад уиђамо куде снашку они врата затворив и на младожењу кажу: „Плати, па тьг ће уиђеш“. То омладина затвори врата и каже: „Док не платиш,“ каже, „не ти давамо снашку“. Младожења фрља тамо једно количе паре, деца, девојчице оне на врата збирају, чекају. И младит’и (ББ).

2.34. **Проводы молодоженов на первую брачную ночь**: *састављáње, састав* (ББ). Совершается после ухода гостей. Раньше существовал обычай проверять утром честность невесты (была ли она «поштена»). Если невеста «нечестная», родителям сразу посылают надкусанную лепешку и кладут лук в сумку, молодая же не смеет цветы себе приколоть, ракию не греют, а подают гостям холодной. Если невеста «честная», то бросают деньги в платок, расстеленный в решете, поэтому обычай называется *китéње шамúја* (букв. ‘украшение платка’), эти деньги достаются молодой, а она одает их родителям за то, что вырастили ее «честной» (СМ). Собеседница, посещавшая свадьбы в кумановском крае, добавила, что там исполнялся особый ритуал *терав полевак* (букв. ‘водили поливать’): кум и старый сват «честную» невесту водили умываться на реку Пчиню (ДМ).

inslav

Код нас младенци спавају тек кад се заврши свадба. Све. И на сабајле, ујутро све се испрати: кум, старејко, све изотиде и снашка опере судови, и кад после судови опере снашка све почисти, куде нас старовремско је било време, дођев мајка и татко, се рачуна ће дођев гости, и долази мајка, татко у двор. Овој се све расчисти, свадба си отиде, нема ни музика, сине, ништа. Само гости ће дођев. И се све почисти, друго се мезе стави на астал, снашка омила судови и скине *вале*, тој што носи на главу, и мајка у пречекују не иду у двор. Она кад наиде мајка увеже кецéљу, обично купи и веже ву да би служила, ели неке патофне, ће у мајка купи патофне и кецељу. Даде у поклон, и она пречека, љуби се с мајку, улази унутра, и после послужи, и гости кад кренев око, у осам, десет, саат, поседев једно саат-два, они туј дођев око дванајест саат, гости одма дођев, овија њојни и после ми раније си поодимо, викамо: седела снашка цел ноћ па треба да спије, ајде, народ, се скупљамо и крећемо. Они си после останав и дође веће тој (ББ).

Састављáње то се зове! *Састав*. Младожења и снашка каже да спије, па сьг, напред је било тражило се је поштéње. Ако је поштена снашка лепо, ракија се греје, се викав све жене, бабе, ајде, гледа се, свекрва ујутро кад стане тражи да види на снашку, сьг не носив комбинезон <…> (ББ).

[Сейчас «нечестность» невесты не показывают, скрывают.] Свекрва није бьш понајбоље весела, ал па ипак… [смеется]. А напред не, напред ако је непоштена, одма се враћа тамо погача начета, ни, ни гу враћав целу, ракију не гу грејев, снашка није поштена, ставив од, овој, што кажемо ми лук, у торбу. И цвеће нема да гу стави него гу стаив лук (ББ).

Код нас зовев *китéње шамúја*, е. [Почему так говорят?] Па то ако буде снашка поштена код младожење кад оде. Због тога каже китење шамија. Ту се паре бацају. И погача иде, свекрва је увек радосна. [*Шамија* – это платок?] То је марама, вежена марама, она се пребаци преко сито, па у сито се ставља, прво свекрва стави паре и то њено, мислим, прве брачне ноћи што спала с младожењу, донесе тај чашав и покаже на жене: „Ово је,“ каже „од моу снау.“ (СМ).

Китење шамија. Ту се стављау паре у ту, у то сито и ондак то се припада на снашку. [Для невесты?] Тој паре мислим снашка што сакупи, враћа код родитељи да они тамо код њих, пошто је снашка поштена, њихово чедо поштено. И онда се враћа на мајку, паре, оставља ћерка (СМ).

Тој се прави али то у Кумановско, куде нас нема. Тој се прави, што каеш ти, знам, сећам се што причаш, они праив, *полевак* у понедељак, у понедељак легав младенци, и таг ће дођев свекрва и овај старејко, кум ту ће си исто поново свадба, поново чекáње и ако

inslav

је поштена снашка, ће гу водив на Пчињу ће се, у реку ће се мије, ће, и онеј, ако неје, други су обича́ји [смеется] (ДМ).

2.35. **Танцевать**: *игра(ти).*
2.36. **Играть на музыкальном инструменте**: *свира(ти).*

Свирају се куде нас каже. Свира музика и *свира* музику (ББ).

2.37. **Обрядовый танец («открытый» или «закрытый» круг)**: *о́ро* (ББ).

То се каже куде нас, кад се игра у круг каже се оро. Ели жену неку позовеш: „Ајдемо у *оро* да играмо!“ Тако се каже (ББ).

2.37.**доп**. Если женится сын, то в субботу вечером устраивают *дрварско вече* (серб. *дрвар* ‘дровосек’, *вече* ‘вечер’): свекровь разбрасывает из сита конфеты и танцует *свекрвино коло* (‘круговой танец свекрови’).

У суботу увече, то је дрварски вечер. На дрварски вечер се спреми сито. Видела је оно сито тамо у ону собу? Збере се народ, свирачи дођев и тури се, направи се, сито се окити сас нишке оне за врата што се турав, сте видели на свадбу как се заоноди, сад не знам код ње да ли има тој књиге ели нема. Код нас турав свакојако. [И что происходит?] Па тој, врже се на сито и свекрва изађе, накитено кондирче, и почне свирачи да свири *свекрвино коло* [посмеивается], и поче да игра свекрва, народ се збере, све жене, и девојчиња, и младит’и, и почнев да играв. Свекрва како носи овај сито ми се држимо све од страну, било родбина, било сестра, брат, ко је ближи род. И она, свекрва фрља жито, бонбоне из сито, на, на овај деца фаћав у руке, дочекујев, фаћав, дочекујев, и тако. То је *Дрварски вечер* се зове (ББ).
Увече у суботу. Увече то је дрварски вечер, а у недељу је свадба. То је куде, кад жениш сина, а кад одајеш ћеру – не! Јер за ћеру није (ББ).

2.**доп**. Если выдают замуж (или женят) последнего ребенка в семье, то нужно украсить столб посреди гумна (*китив стожер*)[9]. По словам некоторых собеседников, столб украшают, только если выдают замуж последнюю в семье девушку. На столб кладут какой-нибудь подарок – *бакшиш* (подушку, рубашку), который потом уносит молодой. Около столба танцуют. Если в хозяйстве нет стожера, то срубают и устанавливают

9 Прослеживается аналогия с окончанием жатвы, ср. **II.2.5.**

inslav

молодое дерево, на которое вешают ракию, яблоки. Дети спешат сорвать яблоки, взрослые – добраться до ракии, которую снимают и выпивают.

> Сине, ако случајно последњо дете се одаје, ели се жени последњо, немаш више да онодеш, и дрво се стави, тој се рачуна као стожер, и на њега се, накити се стожер, завршаваш, више немаш да удајеш, немаш да жениш и то се накити, и каже се куде нас: „Кити стожер“ (ББ).
> Стави, синко, било где у двор ставиш, препоставка, напред је имало где се врши, стожер. Ја имам и сьг ене га на гумно је био, извади га. И тој на стожер се каже. Ал ако нема стожер, препоставка, видиш сад нема, већином не уорев, не жнејев, и нема стожер. Дрво, побије дрво и накити, после стави на тој дрво кило ракију, јабуку, деца гађав, обалив, узмев, а ракију скинев људи па попијев. Каже се: „стожер китим“ (ББ).
> Младо. Да не би било старо дрво, него да је младо дрво. И зато се кити. И вика: „Завршавам, више нема да, да удајем, китим стожер!“ (ББ).
> …али које је најпоследњо дете, *китив стожер*, знајеш, ми га такој кажемо, накитив стожер и око стожер играв, и старејко си кити јабуку тамо и тура едно-друго кој си оће кој иде и то, а друго, друго не знам ел ти казујем (ДМ).

3. ПОХОРОНЫ

3.1. **Умирающий, человек в агонии**: нет специального названия. Родственники и соседи приходят попрощаться.

> Кад болестан човек у кући дође комшике ели родбина и онда почне да се опрости, пољуби јој трипут руку, каже: „Нек ти буде срећан пут куде си пошла, ти налазиш твоје друштво, ми остајемо на овај свет, ти изналазиш други свет“ и тако, мислим, од мртвака се опрости, опраштање, сваки човек (СМ).

3.2. **Агония, предсмертные страдания**: *душа испала (изашла)* (СтА, СМ).

> *Душа му испала*. Умро, душа му изашла, *душа изашла*. Тако каже и овде, и тамо, знаш код Смедерева и овде. Душа му изашла. Ја, кажем ти, ја сам гледала мој човек кад је умро овде. Ја сам га обукла. Ћерка ми је тај најстарија била, ја сам га обукла и душа изађе. Двапут зине (СтА).
> *Изашла му душа. Срећан пут где је пошла*. Нека иде (СМ).

3.3. **Умерший, покойник**: *мртва́к* (СтА, СМ), *покојни* (СтА). Мертвеца охраняют, чтобы через него не перескочила кошка или другое животное, иначе его душа останется дома на сорок дней (СМ).

inslav

Ја баш у тога верујем, да треба да се чува мртвак, пошто ако нешто прескочи, да га има четерес дана у кући, да му душа ту, а не иде са њима, него остане кући, па се плашим због деце, да се то појављује често (СМ).

3.4. **Души умерших родителей, предки**: специального названия не отмечено. Обо всех умерших говорят: *покојне душе* (СМ).

3.5. **Душа человека**: *душа* (все информанты).

3.6. **Загробный мир, тот свет**: *други свет* (СтА, СМ).

Кад умреш ти на други свет отидеш, али да ли јес, да ли није јес (СтА).

3.7. **Ад**: *пакао* (СМ).

3.8. **Рай**: *рај* (СтА, СМ).

Ја, ћеро, ја сам ту чула од старе бабе, та прича, каже, душа иде у рају. А стварно у рају ли иде, ја кад умрем па ће ми у рај моја душа отиде, што ја знам да ли ће да л неће (СтА).

3.9. **Похороны, погребение умершего**: *сахрана* (*сакрана*) (СтА).

3.10. **Гроб**: *сандук* (СтА).

3.11. **Могила**: *гроб* (СтА).

3.12. **Кладбище**: *гробја* (СтА), *гробишта* (ДМ).

Овде [в Ябланице], носи се тамо. Тамо доле, ди је гробја, там се носи ручак, све што се спреми, там се једе, има зграда и све се однесе и тамо руча, сахра́ни човека и тамо ручају и иду свак својој кући иде (СтА).

Раздају, а кад се вратив они там си једев, и раздаав си, а ту који су, знајеш, долечни па они си идев, неће да се враћа код куће. Има неки код куће прае, а неки па у гробишта си праив вечера (ДМ).

3.13. **Саван, риза, полотно, которым покрывают покойника**: *покров* (СтА).

3.14. **Оплакивание покойника**: *нариче* (СтА), *плаче* (СтА, ДМ), *вије* (ДМ).

Е, то јес и сад си *вијев*. *Плачев*. Куде нас каже: плачев. Она је саг бьш ова, отишла Дивна там. Дете ги је настрада́ло, струја га утепала <…> Плачев. Жена си плачев све, мајка, баба, деда, сви који има, који нема (ДМ).

3.15. **Женщины, которые оплакивают покойника**: нет специально нанятых для этого женщин.

3.16. **Хлеб, который едят при покойнике**: *погача* (СтА), *пресна погача* (СМ), *леб* (ДМ, СМ). Раньше, когда умирал человек, замешивали

inslav

один или три хлеба (ДМ). Хлеб выпекают, чтобы всё хорошее осталось в доме, чтобы был урожай и т.д., а плохое ушло вместе с покойным: когда выносят умершего из дома, тогда этот хлеб выбрасывают (*код мртвака иде*, т.е. ‘он идет с мертвецом’) (СМ). По другим сведениям, лепешку выносят вместе с покойным и кладут на стол, а собравшиеся на похороны люди отламывают от нее по кусочку (СтА).

> Ујутру се меси погача и та погача се носи доле. И носи се доле и овде кад народ се скупи, знаш, кад крене за сакрану, доле сас овога мртвака, та се погача одломи и ту се сто, стави на стол и свако узне по неко парче (СтА).
> За мртвака се то даје, каже, за покојнога, да узнете сваки по мало и тако (СтА).
> Па то се омеси и онда се тај леба једе али, мислим, ту докле је мртвак у кући. А кад изађе мртвак, то се баци тај леб. Код мртвака иде. Да би жена меси́ла леба после тога, да му је добар у кућу, да, мислим, тога више да се не дешава преко за целе године. [Вот как!] да се, мислим, у њиву роди пшеница добра да буде, то иде по мртвака то лоше, а добро да остаје кући (СМ).

3.17. **Обрядовый погребальный хлеб, связанный с народными представлениями об архангеле Михаиле, забирающем душу умирающего**: нет реалии.

3.18. **Хлеб «для мертвого»**: см. **III.3.16.**

3.19. **Маленькие булочки без украшений**: нет реалии.

3.20. **Поминальное блюдо из жита – кутья, коливо**: *жито* (СтА), *пшеница (пченица)* (ДМ).

3.21. **Поминальная трапеза в доме после погребения**: *совра* (СтА), *сахрана* (СтА), *трпе́за* (ДМ). Это обед после похорон в доме покойного. Для тех, кто пришел издалека и не может идти в дом покойного, устраивают поминки на кладбище (*туј си раздају*). На следующий день домочадцы идут на кладбище и там едят, это называется *поју́трина*.

> <…> и се измькне и кој оће вратив се дом, знајеш, не износи, а који су долечни они туј си раздају и си идев кући, који се вратив да там праи вечеру и обичај там, вратив се (ДМ).

3.22. **Поминки, сопровождающиеся посещением могилы в течение года**: *даћа* (СтА), *трпе́зе* (СМ)[10]. После похорон сначала происходит

[10] Информанты уточняли, что слово *трпе́за* употребляется только для обозначения трапезы «для покойного», в значении «поминки по нему» (СМ).

inslav

појутрина (утром следующего после похорон дня; ходят на кладбище все три дня подряд утром – *трију́трињa*), *субота* (*суботнина*), *четерес дана*, *половин година* и *година*.

> Овде *појутрина* и *субота*, синко, и *четерес дана*, ништа више. А ја сам ишла сваку суботу. <…> кад буде, пола година кад ставиш, па од пола годину, кад дође... (СтА).
> Даћа се зове, каже суботу стаљав даћу, овде тако гу кажев, сад право да ти кажем, еее, у пола године исто, поново *даћа* се зове (СтА).
> Зове се и *трпе́за*, зове се и *поју́трина*, и *трију́трињa*. <…> они на јутрашњи дан кад ће га сакрани, одма појутрина износив, друг дан, па субота, па четерес дана, саг четерес дана је она отишла на четерес дана, Дивна, па *половин година*, па *година*, и тако (ДМ).
> Па ми зовемо овде *поју́трина*. Прво јутро се излази, па се ставља *суботнина*, то је после три-четри дана, е, после иде на полагодину, па четерес дана, кад буде четерес дана исто се излази и код куће се исто тој трпезе стављају, ручкови, вечере, пре тога позове се родбина, комшије, сви скупа. За покој душе, за Бог душу нека је прости, то се све тако просипа по мало и свакоме се даје, раздаје (СМ).
> Само њему, мислим, кад треба, *трпеза* је за именујеш мртваца. Трпеза је, каже, за њума [только в этих случаях употребляется слово *трпеза*] (СМ).

3.23. **Поминки по истечении года со дня смерти**: *година* (СтА, ДМ).
3.24. **Поминальные дни в течение календарного года**: *задушнице* (СтА, ДМ).

> А задушнице, оне имамо овде исто три, три задушнице годишњо. Сад је била задушница. Сад скоро је била задушница, па онамо ће да буде најесен задушница. Само не знам који месец је то (СтА).

3.25. **Обрядовый хлеб в форме креста на поминках**: хлеб не пекут в форме креста, только делают на нем крест ножом.

> Па отидемо на задушницу. Викамо си попа, и у гробје ни просипује, гробишта сас вино. И леб си однесемо пресечени и овако кат, што се каже, кад ги викав на четерес дьна на суботнину све си попа викамо и сече ни леб и гробишта он си просипује, а ми како ће вадиш ове кој да просипује гробишта (ДМ).

3.26. **Маленькие булочки на поминках**: нет реалии.

inslav

3.27. **Траур по покойнику**: *жалос* (СтА, ДМ). В течение года носят черную одежду.

3.28. **Повторное погребение**: нет обычая.

3.29. **Надгробный деревянный памятник**: *крстача* (СтА, СМ).

3.30. **Надгробный камень, плита**: *спомен* (СтА, СМ), *камен* (СМ).

IV С Народная мифология

1. ВАМПИР и аналогичные ему демоны

1.1. Ходячий мертвец в облике животного или человека, тени, большого кровяного мешка: *ва́мпир* (ББ, МБ, ВА, СМ). В вампира может превратиться умерший человек, через которого перепрыгнула кошка или другое животное. В этом случае его душа остается в доме 40 дней, это вампир, нечто невидимое, может задушить того, кого больше всего любил в течение жизни (СМ). Стучит по потолку, отвязывает скот, ездит верхом на людях. Чтобы вампир больше не приходил, делают хлебец (*кравајче*) для вампира и бросают в проточную воду, реку: вампир прыгнет за ним в воду и погибнет (*се истрови*) (МБ). Существует поверье, что вампир не может перейти через реку, ручей, поэтому его заманивают вином с другой стороны препятствия, но вампир запрыгивает человеку на спину и таким способом переправляется через воду (ВА). Вампира можно также изгнать, посылая в другой дом: «Иди вот туда и туда, тебя эти люди звали, нужно идти» (СМ). От уничтоженного вампира остается некая лужица (*истровиште*)[11], полужидкая субстанция, которую используют как защиту (*плашило*) од злых сил (СМ).

> *Вампири*, ете, кој *се* бајаги *увампири* човек, па мачка бајаги прерипале, па се увампири (МБ).
>
> Па може, сине, да се ослободи, там бабе знале су напред тој врацбине, па праив гу тамо као кравајче, па је зову навечер, да је воде тамо негде, као на го ти је, баци тој кравајче у воду и после она бајаги као рипне и иштрови се у воду, поток, кравајче. Такој су старе бабе работа́ле, сьг (ББ).
>
> За *вампира*, то кад умре човéк, знаш, па остане после тога. Стављају вино тамо. Да л ће он да долази нешто, јел оно. Преко реке, значи, не може тој да буде, викав старе жене: „Не мож преко реку да пређе он!“. А од тамо поза реке он, какво је тој, ја не знам, *повампири се*, вампири се и враћа он тамо нешто као жуто. Ко јаје, ко жутка од јаја. То сам видела ја, али што је било тој (ВА).

---

11 Ср. серб. диал. *истрови(ти)* «испортить, уничтожить, извести».

inslav

Преко реке, каже, вода је, преко воду он не може да, да оноди. А порано, па сад се не знам, овај, кад проодив људи, знаш, од гробља се враћав, вика, у суботу ли, што ја знам, тамо. И тој, вика, може на леђа, вика, на човека, да се пребаци. Да га пренесе човек преко реку (ВА).
Вампира ја несам видеја, прича да је досада, досадили, да су доста на овије наши старци лупале, и стоку пуштале и јахале ги, проблеми ја нисам наишо на тој, али мислим, јесте (СА).
Па ако га пошаљеш тамо, да му кажеш: „Иди тамо и тамо, тије су те људи звали, треба да идеш“ и ондак он одлази. И ако је нека близина, фамилија, он по фамилији одлази (СМ).
То се каже као неки *вампир* истровио, и зато ми зовемо *истровиште*, а по нашински исто каже *труд.* А они [пожилые женщины] кажу: истровиште (СМ).

1.2. **Ходячий мертвец в облике человека, покрытого шерстью (или в облике волка, пса)**: нет представлений.

1.3. **«Окостеневший» вампир – мертвец, приобретающий через 40 дней после смерти плоть и кровь, после чего живет среди людей**: *костеник* (СМ). Вампир может закостенеть (*укости се*) после 40 дней; превратится в кошку или собаку, которые через него перепрыгнули (СМ). Пьет кровь у скота и так набирается сил, а скот чахнет (СМ).

Каже да може, ако *се укости*, каже, тьг је опасан много, вика. Може да траје дуго време. И тој докле се не истрови, викав, га не да га прободев сас иглу да имаш ил ексе́р. Он има голема мука да се види (СА).
Изгледа, мислим, кад прође његових четерес дана што га је, мисим, прескочи́ло, прери́пило, кад је био мртав, он се од тога претвара у мече ил куче, или човек, мислим (СМ).
<…> Па исто, мислим, може и стоку тај, мислим, вампир, *костеник* што кажемо, да уништи. Он пије, мислим, крв, од тога и живи и појачава се (СМ).

1.4. **Дети, рожденные от вампира и обладающие способностью бороться с вампиром**: нет представлений.

1.5. **Вампир, который прячется в рогах или шерсти домашних животных, выпивая у них кровь**: нет представлений. *Усов* – это некая болезнь груди у женщин (или вымени у самок животных) после родов.

<…> неку стоку у виме. Усов, порасне велико виме, то је исто као и код жене се то дешавља, то је неки исто празничан дан, има дан да жена не сме да пере, да, тај дан да ради (СМ).

inslav

1.6. **Человек-вампир при жизни**: нет представлений.

1.7. **Действия превращения в вампира**: *увампири(ти) се* (ББ; МБ; СтА), *повампири (се)* (СМ). Происходит, если животное (кошка, собака и т.д.) перепрыгнет через покойного в доме.

> Сине, тој се може види, викав, напред је имало кад умре човек. Па препоставка, неко умре, не се иштрови, причало, сьг, видиш, лекови, некције давав па нема, ал напред кој несу имале некције, *увампири се*. Увампири се, моја сестра се *увампирува́ла*. Онамо само. До четерес дьна не се вића, а чујеш је куде збори. Долазила ми, кут'а овде не ми је била, там сам имала кут'у преко реку. И моја сестра кад је умре́ла, и после прођоше два-три дьна и она ме вика на име: „Благице!“ А ја викам: „Аj, море, немој ме плашиш, ти си ми сестра!“. Она кад се засмеја, мен ми <…> насмеје се у собу. И после као воду у виду као мачка да лока, чују а не гу виду (ББ).
>
> Чува се, дваес и четри сата се чува, нико да не дође, каже, овај, па баш човек мој је умро овде и чували су га, знаш, мој брат га је чувао, још један га је чувао. И каже, као ће да дође па да ће *се увампири*. Јес ли, не ли, не знам шта је то, каже, ће се увампири ако га пре-, мачка прескочи мртвака, каже: он се увампири, као, да л истина, да л није (СтА).
>
> Да може то све, мислим, муж и жена били су добри у брак, и муж је настрада, деси се да настрада, и *повампири се* после тога, и се врати својој кући, и живи с женом као нормално што је раније било. Га жена не може препозна да је *ва́мпир*, али то се тешко, мисим (СМ).

2. ЧЕЛОВЕК-ВОЛК

2.1. **Человек (или душа умершего), превратившийся в волка**: нет представлений.

3. ДЕМОН, ПОЖИРАЮЩИЙ СОЛНЦЕ, МЕСЯЦ

3.1. **Демон, пожирающий солнце или месяц и вызывающий затмение**: нет представлений. Но при затмении говорят: *изеде се Сунце* (букв. ‘поедается солнце’) (СА). Затмение знаменует плохой год.

> Кажев, ево сунце, сад, каже, то је месечина га овије, и кад је сунце, каже, еве га, те *изеде се*, или каже те игра, каже. Отиде, каже. И тако (СА).

4. ВЕДЬМА

4.1. **Женщина, обычно преклонного возраста, обладающая сверхъестественными свойствами, которые использует для нанесения вреда людям (отбирает урожай, молоко у коров, насылает болезни,**

inslav

порчу, а также пьет кровь людей, поедает младенцев и т.д.): *мађе́шница* (МБ; ВА). Женщина, которая имела способность отобрать у соседей урожай (объезжая поле верхом на навое), молоко коров и овец. Считалось, что такие могли поссорить супругов, наслать на людей болезнь. Проявляли активность в канун главных праздников в течение года.

> Жене које правив мађије па јаав вратила голе, тако идев и фаћав ги много. Фаћале су ги голе (МБ).
> На вратило јаав голе и идев кроз поље. Кат оће да обирав беријéт (МБ).
> *Мађешница* бре, та што јаши вратило, је брала наше поље, а њојно заоди да не га оберев, знаш. [А она скачет голая или как?] Гола, гола. Тачно гола била и вуче се, викав. И јашила ко коња да јаши и иде поред њиве (ВА).

4.2. **Соответствующий мужской персонаж**: нет представлений.

4.3. **Собрание, слет, «шабаш» ведьм**: нет представлений.

4.4. **Девушка-ведьма, способная к оборотничеству и мучающая по ночам людей, сдавливая им грудь**: *мо́ра* (ББ, СМ). Душит спящих людей ночью, налегая им на грудь. Идентифицируется с вампиром. Происходит от умерших людей, нападает только на безбожников.

> Сине, да ти кажу и тој сам пати́ла. *Мора* је овакво. Ја спи-, спала сам у једну кут'у у Ристовац, туј смо имале рођаци, и отидо, мора, ја тој, један пут ми се и овде десило, али деца су ми биле ту. Оди наше требав да дођу, знајеш, овдека сабајле. Рано. У аутобус имамо. У оно, али, туђа кут'а, наспала сам се, легнамо тамо рано, имам исто доста време да ће иду на аутобуску сабајле за у, што иде овај у шест идеше аутобус, а зимњо време беше. А сег, у ствари та је кут'а, викав, која има мору не, несу доводиле попа. Ко кут'а која не доводи попа и која неје крштена ту има мора. Туј обавезно се јавља зато што треба да имаш тамњан, требаш попа да доведеш у кут'у као да је осветýјеш, кут'а се осветује кад се напраи нова. Ако не се осветује кут'а, туј дооди, викав, мора. И ја легала, врнала се на кревет овамо, и легна на кревет, и нешта иде овако по собу! Штрп-штрп-штрп, и одједанпут рипнула ја, знајеш дек туђа кућа па се уплаши, рекна, туго неки је други, поклопим га, знајеш, да не неки мушкарац, пошто није моја кут'а! Па отој, и поклопим се овако, а оно ме овако на леђа, не да викав људи да сам не будна него сам будна. Човече божји, веруј у Бога, ама као да, да оној и све овдека овај ме притиска <…> и сетим се ја, у оној брзину *пребáјем*, и кажем, прекр-: „Е, фала Богу," реко „у туђу кућу", те се прекрсти се овако <…>, аутоматски је побего (ББ).

inslav

[Без названия демонического существа] Видиш и то, кад ће да лежиш и то дође, то видиш ко ти притиска као неки терет. Ја сам исто и то имао. И то се десило овде са, мени на спавање, тамо на јужно крило. То као да има некој сто кила, претиска те, и вода те потане, ако се не окренеш овакој на страну, мислим, на бок да легаш, Бога ми, може да те удави, може то да се деси (СА).
Па *мора* је, исто кажу као вампир, то је тешко, исто, а она сваког не напада, мора, али то вам кажем (СМ).
[Но она не происходит от умершего? Или тоже из умершего делается?] Па сигурно је од умрлог човека настала та мора која је невидљива, ал сваког човека не напада. Јер ко је, мислим, носи крст на себе, који верује у Бога, који је побожан, она не иде. Може само да нападне оног који је безбожан, мислим, пребожни човек не иде нигде, не одлази у цркве, не крсти се, не пали свеће, она може тога да напада (СМ).
Па видиш ти, то је неки, дође тај, викав, *мора*, то је тешко неки ваздук, као нека, што ја знам, као вампир слично, и мора га, вика, удавила, притисне га, нема, закукамо, не може да дише, тешко то претиска на груди, они дете се угуши само (БП).

5. ВИЛА (приблизительный рус. перевод *русалка*) и аналогичные ей мифологические персонажи

5.1. **Молодое существо женского пола привлекательной внешности, помогающее людям или наносящее вред**: *самови́ле* (ББ, СМ); *самовилске виле* (ББ, СМ); *самовилске сестре* (СМ); *виле* (ББ). Невидимые существа женского пола, помагают люядм, например, становятся им «сестрами», «водят их в рай». Люди и животные, которые находятся в контакте с этими существами, называются *самовилске* (это могут быть и женщины, и коровы, кобылы); в этом случае они становятся умными. Кроме того, животным *виле* ночью заплетают хвосты (СМ). Часто *самовиле* воспринимаются как дьявольская сила, см. **IV.13.доп.**

Исто сам чула од моју свекрву пошто је она била *самовилска жена*, пошто су њене биле, каже, једна сестра, па друга, па трећа. И ја је питам: „Какве су ти те сестре? Знам да си ти јединача у твог, мислим, родитеља?“ Она каже: „Ту су с*амовилске виле*, то су моје сестре, које ме штите и бране, и ће да ме воде у рај. А какво се,“ каже „зовев,“ каже „једна је само по божјо име, нисам могла да упамтим.“ А она и каже на име. „И ево,“ каже, „оне су поред мене и оне ме чувају,“ каже „и ће ме воде у рај.“ (СМ).
[А что вы видели?] Да она може ноћу да сплете, мислим, ако има добру, крава мисим своју ону, реп да кажемо, и ондак сплете све лепо,

inslav

ујтро кад одеш – нема. Заплете се то. Увече опет она дође и то се зове: *крава самовилска*. Ели је жена – самовила. То су, мисим, има у њих, у сто – једна ели две, нема пуно. Људи, и сам исто имала, звала се кобила једна: *самовилска*. Е њу не може свак да узјаши, да товари, да поведе, ел њу, мисим, *самовиле чувају*. И она је врло паметна! И игра, само може газда да прође, а други не, то сам видела (СМ).
Па исто их има и поред воду, те *самовилске виле*, и још неке силе. Ту ноћу, каже, да не смеш да одлазиш на извор кад у дванајес сати ту се појављује свашта (СМ).

5.2. **Танец этих персонажей**: *оро* (ББ). См. также **IV.13.доп.** (вилы здесь идентифицируются как дьявольские персонажи, и их танец представляется как свадьба чертей).

Били су четири, четири женске и си, око онај вир се залићав и играв и викав: „И-ху-ху, ху-ху-ху“. И такој си, а ништа не ми кажу мене. Ништа (СА).

5.3. **Следы, место их пребывания**: *самовилско дрво* (ББ, СМ); *самовилска шљива* (СМ); *самовилско место* (СМ). Виден круг, в середине которого находится дерево (часто – слива), здесь персонажи якобы совершают трапезу, «ужинают». Считается, что опасно делать что бы то ни было в этом месте, даже наступать на него.

То сам исто место видела. Са стране је коло све, а у то коло постоји дрво, шљива, јабука, било шта. И, каже, то је, каже, *самовилска*, каже, ш*љива*, немојте каже ту да се посипате, нешто да чините, да, то је то, *место самовилско* (СМ).
<…> њихово место самовилско, да оне ту вечерају, да не одлазе на друго место, него у своје само место где је, да ту вечерају, да ту не смеш да нагазиш, да чиниш лошо, да, мислим, да си и побожан. Да се нешто не деси (СМ).

5.4. **Попадание человека на место, где танцевали, пировали эти персонажи**: существуют поверья о том, что не следует ложиться под «дерево самовил», поскольку человек разболеется. В народном православии эти события связываются с грехами пострадавших. Чтобы избавить человека от болезни, льют воду на перекрестке, в трех местах (СМ).

Дубице има, негде не знајеш, кажу ги као самовилско, самовилско дрво. И ако под тој дрво оно те смлати нешта, ел те нога заболи, или те рука заболи, или половина те заболи, тој се зове као

inslav

самовилске, самовилско дрво. Каже: „Легла си негде куде самовиле седеле“. Тој се зове и кад те нешто заболи, каже: „Смлатиле те“. Као смлатиле, каже: „Смлатиле те,“ каже, „виле неке“. *Виле те смлатиле* (ББ).

Ако је, мислим, грешан, нешто не верује у нечега, ондак ту згази, каже, *самовилске виле га убиле*. Ели дете му се започне да криви, ел нешто му се деси, докле дође кући (СМ).

Е па онда сад ако згази овеј самовилске виле што смо причали, ако ту згази и ондак узме он воду, кршт-, од крштење воду, што се крсти вода, и иде тамо па на раскрсницу се посипе ел иде код неку врачарúцу, каже: „Самовилске виле су те убиле, ев ти,“ каже „вода посипи се на раскрсницу, и разбацај на три места, пошто су оне,“ каже, „три. На све три ги разбаци ову воду тамо-овамо и,“ каже, „да се ослободив. Ослободив те виле.“ (СМ).

5.5. **Человек, взращенный «вилой» (или вступивший с ней в половую связь), а потому обладающий сверхъестественными свойствами (неподвластный сглазу, способный вылечивать людей)**: не фиксируется. Есть рассказы о женщинах, которых вилы принимают в свое общество, тогда такая женщина становится их сестрой (*самовилска сестра*) и получает сверхъестественные способности.

Она [женщина] их [самовили] види пошто су, мислим, њене најблизне, она је већином на други била, све ти прича сас мртви тамо, све њихове божје силе, зове их. Као нека *врачарúца* да кажем. Моли се тамо нешто (СМ).

6. ВОДЯНЫЕ, ДЕМОНЫ ВОДЫ

6.1. **Дух, демон воды**: нет представлений.

6.2. **Предводитель водяных духов**: нет представлений.

6.3. **Живущий на дне озера или моря змей-дракон (змея-дракон) с головой пса, с несколькими головами**: нет представлений.

6.4. **Живущие в глубоких местах рек существа женского пола с распущенными волосами, с помощью которых они топят людей**: нет представлений.

6.5. **Хозяин реки или колодца, происходящий от утопленника**: нет представлений.

7. ЛЕСНЫЕ ДУХИ

7.1. **Господствующее в лесу мифологическое существо – красивая (или безобразная) женщина, способная превращаться в животных, копну сена и другие предметы**: нет представлений.

inslav

7.2. **Дикая женщина, живущая в горах, пассивное существо, не причиняющее вреда чабанам**: нет представлений.

8. ВОЗДУШНЫЕ ДЕМОНЫ

8.1. **Змей, дракон, невидимое существо, демон непогоды, приносящий град, тучи, уничтожающий, «пожирающий» посевы, урожай**: *ала* (СтМ), ср. **IV.8.5.**

> То ако има те але, рецимо, змај је мого да уништава њих, мислим. Е сад његову силу – он је био јачи од тег, од те але, да (СтМ).

8.2. **Жертва, угощение для «алы»**: нет представлений.

8.3. **Добрый демон, змей, дракон, защищающий свое село (поля, виноградники) от непогоды (или / и приносящий долгожданный дождь)**: нет представлений. Человек-змей борется с алой (СтМ), см. **IV.8.5.**

8.4. **Змей с головой человека (или способный превращаться в человека), летающий в виде вихря и вступающий в половые отношения с деревенскими женщинами**: нет представлений.

8.5. **Обладающий сверхъестественными способностями человек (возможно, рожденный от змея и обычной женщины), дух которого во время сна защищает село и урожай от непогоды**: *змеј* (ББ), *змај* (СтМ). Это очень сильный человек-змей, сильнее, чем «ала». Ребенка-змея при рождении можно распознать по специальному знаку – наличию крылышек под мышками. Чтобы такой ребенок остался жив, нужно, чтобы девять женщин за один вечер, пока петухи не запоют, сшили ему рубашечку (которую сразу надевают на младенца).

> Змеј, сине, сам чула кад се на жена роди дете малецко, и се роди дете сас неки знак, а нема, неје големо дете, сасвим малецко. И кажу: „Родија се змеј. Змеј се родија," и мора да му праив жене, девет бабе, да се све испреде, увече, и да му се направи кошуљка. Да се изаткаје, да се направи, све, ако случајно па ко сьг што нема, шије се од платно. Све, све те девет бабе га правив и одма му се облачи кошуља. И оно, вика, после оде, то одлети. Као крилца се то створи испод руке, вика, и родија се змеј. Дете роди жена. То има (ББ).
>
> <…> да правимо, вика, вика ме комшика да праимо, вика, кошуљу, родија се змеј. Тој сам чула, викам: „Па кво је то, бабо, личи ли на дете?" вика, „А, бре, оно личи на дете," вика, „али има испод мишке крило." (ББ).
>
> Прича се као да требао кад се оно роди, да се до ујтро њега да му се сашије кошуља да се девет жене сакупе, докле петли несу запевали, да га обучев, да би он остаја жив. Ако га петли фате голо, да не му сашију, оно море да умре, не може да живи (СМ).

inslav

8.6. **Вихрь – воплощение (и место пребывания) нечистой силы (например, танцующей вилы)**: *фирке* (МБ; ВА), *фириште* (СтА); *ветрушка* (СА), *виле* (ББ; СА); *самовиле* (ББ). Воплощение болезни. Вихрь приносит болезнь. Старые женщины плевали три раза при начале вихря, чтобы их не схватили «виле», «фирке».

Самовиле, самовиле кад се виде́ла си можда некад се десило, ја не знам, овде се дешавало, сврти се, одједанпут нема нигде ветар, а кад ће дигне жито, овако у круг. Диза, и почнемо, жене старе почнев да сас уста овакој: „Пуј, пуј, пуј, виле ће не,“ каже „бегајте, да не не смлати“. (ББ).
И каже се: „Бегајте,“ вика, „немој да идеш на куде њима,“ вика, „да те не смлатив виле.“ Ветар (ББ).
Каже то, старе бабе, то, све ја сам то чула. Оно ако се погледа на оно што шума се окреће, знаш, то ги зове као *фириште*. Као фириште каже и то ако нагазиш ти одма онија фириште те убије, и онда се разболиш, то, сам то чула, од старе бабе то (СтА).
То се кажу *фирке*. „Ej, бре, вика, колко ветар дува, види колко се завртоше, каже, саг ће фирке да не смлате“. Значи, то је неваљало било на човека, и бега и запљувај ги тамо да би, да би се тргло тој на страну, да не биде лошо (ВА).
Ветрушка. *Ветрушка* се врти у круг. И то је *виле* исто код нас. Као вила гу каже, врти се у круг онеј шумке, кад ће тера овако и умота ветар оне. У круг а то онако, јаком брзином. То каже може да га смлати човека, да оболе човек (СА).

9. ДЕМОНЫ ДОМА, СТРОЕНИЯ, МЕСТА, ХРАНИТЕЛИ КЛАДОВ

9.1. **Покровитель какого-либо места, строения, источника, колодца, надела земли (укажите, какого именно объекта)**: *чувар воде* (СМ).

То има чувар воде. Те сам чула исто змије што има у води, оне ако гу убијеш ту где је тај кладанац, у ту воду, онда се вода губи после тога. Нема више вода, секне и више се та вода не појављује, ваљда је *чувар воде*. Да има змија – чувар воде. То сам исто чула, има и у наше село, то се десило, да је домаћица на тај извор убила змију и више нема ту вода, и данашњи дан нема вода (СМ).

9.2. **Дух какого-либо строения, хранитель дома, происходящий от тени человека (или самого человека), замурованной в стену строения**: нет представлений.

9.3. **Змея – хранительница дома, живущая под порогом, очагом, в каменных стенах дома и т.д., приносит счастье дому**: *смок у кућу*

inslav

(МБ); *домаћин у кућу* (МБ); *домаћин на кућу* (СА, ВА), *чувар куће* (ВА, СМ). В каждом доме живет змея, которая считается хозяином дома, его защитницей. Запрещается ее убивать, иначе умрет кто-нибудь из домочадцев или тот, кто ее убил.

> Прво је домаћин смок у кућу. Смок у кућу мора д има (МБ).
> Смок је, мора да је домаћин у кућу. У сваку кућу смок има (МБ).
> Смок чува, ако га утепаш у кућу, ће да умре кој га утепа. То је причао (МБ).
> Свака кућа, то је, каже, *домаћин на кућу*, мора да има смок у кућу, каже. Мора, без обзира да, да има, то је домаћин, каже. Тој се смок, каже, не ни убива. А и он не дира ништа (СА).
> Па то је, викав у кућу, поред кућу ако има нека змија ели смок, <…> има, знаш, немој да га бијете, каже, он је, то је *чувар куће*. Каже, то мора да има таква животиња поред куће. Тој сам чула да причају (ВА).
> А ја сам, исто, у моју кућу има исто змија, њу два пута смо видели за ове десет године. Оне не чини никоме ништа, али, ето, видели смо да има, да је то *чувар куће*, да је то добро у кући, не дирамо је ништа, ни она нас, ни ми њу. То је као божја нека сила. Да она штити кућу (СМ).

9.4. **Покровитель села**: нет представлений.

9.5. **Дух-сторож закопанного клада**: представления не отмечены.

9.6. **Клад, охраняемый демоном-покровителем**: нет представлений об охране клада демоном. Фиксируются поверья, что существуют «проклятые деньги» (*прокунете паре*), которые требуют жертвы от человека, их взявшего: ягненка или другое живое существо. Поэтому может пострадать сам человек, который возьмет эти деньги, не зная об этом.

> На пример, ако су закопане паре негде и она се прича, тој значи ако се открију те паре да ги нађе човек, сам, значи оне су сретње, те паре, открије нашо ги човек, и ће ги искористи, нема ништа од тога. Ако негде су *прокуњете*, оно, оне тражив неку жртву за ње, ели човека, ели јагње, на пример, ели нешто, неко живо биће, нешто тако (ВА).

10. ДЕМОНЫ СУДЬБЫ

10.1. **Женские мифологические персонажи, определяющие судьбу младенца**: *суђени́це* (СтА, ВА, СМ, ВА). Приходят на третью ночь после рождения ребенка, тогда под его голову близкие кладут спички и чеснок в качестве защиты. Это три невидимых женских существа, каждая предрекает судьбу ребенка по-своему, но последняя предсказывает хорошую судьбу (СМ). Верования в этих мифических существ контаминируются с представлениями о вилах, ср. **IV.5.1.**

inslav

Суђенице, каже. То сам ја чула од бабе овде кад сам имала ту ћерку, и она каже трећи ноћ, каже, долази, каже, мораш да ставиш све под главу да не, да има, каже, под главу, нож, шибица, исто бели лука, каже, суђенице неке долазе трећи ноћ, али јес ли је, не ли је, не знам. Право да ти кажем (СтА).

Од бабе, каже, судбину, трећи ноћ кад долази, каже, судбину дели детету. А јес ли је, не ли је, то (СтА).

Суђени́це, вика, има суђеница, на дете му трећи вечер, каже, суђеница суди. Е, и тој се носи, стара наша ни је причала, она, и ја сам ишла с ови. И изађеш на дрвник тамо ту. И, значи, треће вечер, и оно със не знам како се бајаше нешто, забравила сам, не знам како беше, и се врати, вика, „Сат, ће да погледаш дете ел има оно неку белéгу“ каже „ели на нос, ели на браду, ели негде. Мора да има“. Море ја, кој га тој знаја да га гледам. И викала трећи вечер му је тој судила *суђеница* какој ће проживи (ВА).

Како неки просудио, *суђеница*, и али, причав људи, у разговор тако ко ја и ти сад што причамо и каже: „Стоји Бог и суђеница,“ каже „суђеница колко му је судила, толко ће живи“. Значи имало и суђеница, каква је та суђеница (ВА).

Оне су равноправне. Њих, пошто они судбину осуђују на човека сам чула кад се дете роди треће вече. Оне су *суђени́це*. У животу како ће да прођеш, једна суди добро, друга лошо, трећа каже не, нек буде све добро. Јел треће вече дете мајка обуче, и каже: «Самовилске виле, синко, што ти донесе судбину, то ће да ти буде до краја живота». Увек кад мајка то каже увече и дете стави да спава. И га обуче. И ујутро гледа да л је жив (СМ).

11. ДЕМОНЫ – ДУШИ ЗАЛОЖНЫХ ПОКОЙНИКОВ

11.1. **Дух некрещеного ребенка, в облике птицы летающий со свистом (плачем, криком) и причиняющий зло людям, особенно новорожденным и их матерям**: нет представлений.

11.2. **Души умерших рожениц и беременных женщин**: нет представлений.

11.3. **Самоубийца (висельник, утопленник) или его душа – предводитель градоносных туч**: нет представлений. Предводителем градоносных туч считается белый орел или черный ворон.

Бел орал и куде он иде и град тепа (МБ).

То нарочито куде нас, црн иде испред. Штом се види гавран испред облак, каже се: град иде. И гавран црн лети (ББ).

Орао води облак и ту има да туче град, ди је орао довео тај облак, има, има (БП).

inslav

11.**доп**. Осуществляется защита от градоносных туч. При приближении тучи бросают скалку через крышу дома (МБ), выносят трехногие стульчики и ставят их ножками вверх, выкладывают во дворе топор (СтА); выносят испеченный дома хлеб, домашнюю утварь – посуду (ВА); поджигают солому, которая была привязана к плодовому дереву на Рождество (ББ).

Фрљав сукаљке преко куће. Сукаљку што месив банице, па преко кућу фрљив облак [нечетко] (МБ).
Напред се врзувало на дрвља жито. На Божић се врзује. Тај чуканица се каже, и од туј чуканицу кад наиде облак, узне се, запали се със шибицу и овакој, вика: „Там, там, немој овде, немој овде, немој овде“. Тако људи причају. Тако је било, бабе (ББ).
Изнесе секиру, изнесе столицу, имале столичице, троношчице, она баци тако пред врата секиру избаци, каже, то се, као, враћа, да ли истина, да ли није, ја не знам то. [Что-то говорят?] Кажев: „Немо да падаш, да се вратиш“. То сам од моје мајке чула, ја то ви кажем моја мајка покојна што ми [Как-как точно говорила?] Каже: „Немо облак,“ каже, „враћај се, немо бьш да падаш“, каже „ће убијеш,“ каже, „ће не убије град, ми смо све,“ каже, „поставиле и посејале,“ То сам ја од моје мајке чула. Да ли јесте, да л није (СтА).
А кад, кад грми, да наиђе облак, знаш, они износив тија леб што месимо, тија трпе́зе, тија тану́ри, како да кажу, такој се викав, износи ги натамо, надвор, грат врз њима да пада, вика, тој да се тргне, да побегне на страну тој да не би падаја грат (ВА).

12. ДЕМОНЫ БОЛЕЗНИ

12.1. **Называние любых болезней (особенно эпидемических) с целью их задабривания, налаживания отношений между ними**: не фиксируется.

12.2. **Злые демоны, появляющиеся при родах и приносящие болезнь матери и новорожденному**: нет названия. Первые сорок дней называются *бабиње.* В это время на ребенка нападают злые духи. Для защиты от них младенцу под голову или под кроватку кладут чесальные гребни, чтобы укололось то, что придет, оставляют чеснок (РЕ).

12.3. **Название (персонификация) чумы, представленной как старушка, молодая девушка, кошка**: *чума* (ВА). Слово употребляется в ругательствах, но люди не знают, что оно значит.

<…> чуле смо за реч *чума*, на пример, дете караш: „А, чумо, једна! Што не идеш да слушаш.“ „Д идеш да вратиш воду“, „Иди,“ вика, „донеси воду, а, чумо једна“. Е, али не зна што је *чума* (ВА).

inslav

И викав, „А бе, ви сте га работале, збирале сте овој сено и жетву као чума да је тепала,“ вика [смеется]. Али она тој неко, каква је врста, тој чума, шта ја знам (ВА).

12.4. **Персонификация оспы**: не фиксируется.

12.5. **Персонификация скарлатины**: не фиксируется.

12.6. **Персонификация лихорадки, представленной в облике женщины (или как-либо иначе)**: не отмечено.

12.7. **Персонификация бессонницы, представленной в виде ужасной старухи (или как-либо иначе)**: не отмечено. Зафиксирована лексема *ноћник* (СА), но из контекста не очень ясно, относится ли она к обозначению персонификации бессоницы или к характеристике младенца, который не спит по ночам, а плачет. Представляется как некая сила, которая заставляет ребенка плакать ночью. Мать носит младенца на кладку дров (*дрвник*) после после захода солнца, чтобы туда «отнести плач» (СМ).

Па каже, *ноћник*, каже, овако, као нека сила га утера, као, да га дира нешто, дете, ноћ, плаче (СА).

Кад много плаче ноћу. Па га износи мајка кад заоди сунце да не плаче, да *носи му плач*, да он спава ноћу (СМ).

12.8. **Злой дух, вселяющийся в человека (или пса) и вызывающий бешенство**: не фиксируется. Собака или любое животное, заразившееся бешенством, называется *бесник* (СА).

12.9. **Заболевание от нечистой силы**: не фиксируется.

13. НЕЧИСТАЯ СИЛА (черти, дьяволы и под.)

13.1. **Собирательное название нечистой силы, «дьявольщины»**: *са́тана* (ББ); *ђавол* (ББ); *ђаволи* (ВА, СМ); *самовилске виле* (ББ), *лошотије* (СМ). Нечистая сила появляется в полночь, поэтому при выходе из дома в это время нужно иметь при себе огонь, спички.

Код нас се каже *ђаволи* ноћу, каже, има, ђаволи, немојте, каже, д идете по пола ноћ, то је, каже, ђаволешка посла, јака (СМ).

Самовилске виле су као, препоставка, пођеш у ниједно време, кажу жене, не треба д идеш у поланоћ. И ако идеш у поланоћ да носиш, препоставка, шибицу. Огањ понесе и јавља ту да га гледаш. А понеки па не носи и види. [Значит, это дьяволы?] Као ђаволи, сине, тој су. Самовилске виле тој вика ђавол те носи <…> (ББ).

И женско, и мушко има туј. Мешано. *Самовилске виле* имају мешано, и у женско, и мушко. Некад ти се претвори, може да видиш у виду – јагње! А после у ствари штукне, нема га никакво! Ел ти се

inslav

претвори човéк! У виду. Ја једном, једном ми се овдека тој створило, касно дођо из манастир и на Шипци ми се учина моја Марија. Дођем ја Марија спи овде. Ка: „Маро, ти зашто беше на Шипци?“ Ми га викамо тој место Шипци. „Зашто беше на Шипци със спаваћицу?“ „Ма Бог с тебе мајке, нисам била!“ А мене ме се учинала Мара и побегна, не ме чекаја, а двапут повикна: „Маро, Маро“. Оно – штук! Неје била Марија, то је било нешто друго (ББ).
Па исто се ставља овај црни лука може, ели бели лука сам чула, нож под дете, да не долази свашта, крс, исто се стави крстић неки да не му долазе, мислим, да га не нападају лоше, *лошотије*, лошо, мислим (СМ).

13.2. **Дьявол – покрытой шерстью грозное существо, совмещающее черты человека и животного, с рогами, хвостом, крыльями**: *ђаво* (СМ). Похож на кенгуру (СМ).

Ја сам то чула, као да има мали реп, да је то мала нека животиња као кенгур, у виду кенгур. И то се не види, само може да виде ови свештеници кад буде, мислим, на неку трпезу на мртвака. И он се тад појављује. Каже: „Ено га као кенгур“. (СМ).

13.3. **Ночные существа, способные превращаться в животных и сбивающие людей с пути**: *претвара* (СА) *претворотине* (СМ), *ђаво* (СМ). Известны рассказы о встречах с оборотнями, которые в основном являются в облике кошки, путающейся под ногами. В течение ночи дьявол может завести человека в лес (СМ).

Била дома, ми несмо имале воду тамо кьд сам била девојчица, и мајка ме разбуди у дванаест саат д идемо за воду, на кладанци смо ишле, не на, немало је чешма него имало кладанац. И мора да се претичамо, нема вода. И идемо пре дванаес. Имала једна животињка у виду мачку. И със кад уиђемо унутра тамо оно куде дол, и одовуд шума, и одовуд шума. Јер ми кад прилазимо на тој кладанац, кад уиђемо оно ти се претвори пред ногу. И – а– више тебе, а – под тебе, а овако пред тебе, а оној. Ја викам на маму: „Ама ће гу ритну,“ викам „не могу ја да гу чекам да иде.“ Вика „Немој, синко, немој“. И кад отидемо там, напунимо, она слегне овамо у овьј. Кад пођемо ту сьс пуне канате она па не пречека на путинку. И штом изађемо из шуму она па се скрије. Нам гу, <…> нема а у оној гу има, ал дођев у виду мачка. Црно онако, у виду мачка, и викам: „Ће га ритну, мамо. Неће више туј.“ Иде па ете такој с ноге, па се помери, па такој. И ја не иде брже, викам, ел те држу да носу у руке воду и да чекам оно да оде, а месечина има, преко ноћ смо ишле (ББ).

inslav

Е сад бш не могу да ти кажем, ја баш тој. Чуја сам за тој, а да сам видеја несам, а једном сам ишо и се потревило исто, ишо сам, било је зима, снег је падало. И потреви се једна мачка, једна а уске ноге напред. Ја почнем да гу ритам, она се изгуби, нема гу. Иде једно, Бога ми, доста, једно километар, по мене тако, а пред мене, а поза мене. Ману се да гу удару, она нема, скочи а там, а овамо-овам, додуше не ме ни напада́ толко, мислим поред ноге. Уплашио сам се и дошо сам кући, а [А что это было?] У виду, у виду мачка. Што је било – не знам [А как люди говорят?] Па каже, што знам, каже нека *претвара*, каже, ти је то. Претвара (СА).

Па исто те неке *претворотине*, ако се претвори у маче, ако се претвори у куче, ако претвори се у човека. Зависи у што се претвори (СМ).

Лута ноћу и не зна, мислим, особа ова која, *ђаво га опије*. Ел не зна он где иде, шта ради, мисли да ће стигне кући, а он можда у велику шуму га одведу. И он за себе не зна ништа, по цео ноћ иде, иде, да ће стигне кући, а он у неку велику шуму га одведу (СМ).

13.4. **Невидимая злая сила, ночные существа, нападающие на людей, душащие их и ездящие верхом**: нет специального названия. Есть глагол, обозначающий действия «вампиров» и «караконджулов»: *омаја(ти)* (лишать памяти). После этого они могут передвигаться верхом на человеке.

Па терају, каже, може да га откара и одведе га да се утепа човек, каже, исто. Он не зна, каже, *омајоше* га и не зна ништа [И как их называете?] *Караконџул* ил *вампи́р* (СА).

13.**доп**. Распространен мотив дьявольской свадьбы, которую устраивают *самовилске виле, сатана*.

Постојало је тако – *самови́ле*, у оро, ели видиш, прођеш у *ниједно време*, па некоме може се учини, али и може и претвори се. Као снашка, као оној, то је *самовилске виле*. Причале смо на, виделе смо то, она вика баба: „А, тој *виле* ве носи́ле!“ Самовилске виле то (ББ).

Па каже: „Сатана те нека носила!“, кажем зато се каже. Као сатана те нека носила, па си то [свадьбу демонов] види́ла, каже (ББ).

Као круг, као игра, као претвори ти се човек па као играв пуно неки људи, тако се претвори. А тој у дванајест саат само се претвара (ББ).

Претвори се као нека свадба, као неко весеље, као нека музи́ка, као викот неки, али ја нисам наиша. Чуја сам то од стари људи (СА).

[Без названия мифических существ] Тој сам, видиш, ја сам наишо, један пут сам био, то је овамо у Пчињу доле, код ове што је преко

inslav

Пчиње тамо, и сам пошо навечер, а то је бьш било уочи крлавештице. И със ја не знам тој, ишо сам и један кладанац има. И пред кладанац лејка она што ви је показао, лејка што је за воду црпе што се онакој. И ја идем и они, а има пред кладенац један вир га викамо, онако вода. А пред кладанац куде овако и што има лејка, што се оставља, то је као некције ове што се даје тако је било нанизано, стварно је било тој. Не, то је озбиљно било. И свети онако, бе, а четири лазара тамо, залићав, као лазарица, ако си, оне све у мараме и сватовскине па не играв такој, викав: „И-ху-ху, у-ху-ху“. И ја како идеше отуд такој сам сам останаја, и сам се уплашио много, па сам се полако назад вратио, вратио, полако, полако, после сам видеја једна путина овако, овце како је на вр, отишо сам кући. Мислим, стварно је то било, живота ми. И отишо сам кући и дан данас сам се зауплашим, мислим, стресем се преко ноћ некад. А нису ме ни јурили, ништа нису ми рекли (СА).

14. СТРАШИЛИЩА, ПУГАЛА

14.1. **Старуха, забирающая непослушных детей**: *баба Рога* (ВА, СМ).

<…> баба Рога викав овдена, „Иди, смири се, ете гу иде баба Рога, ће те уплаши.“ (ВА).

14.2. **Персонификация Великого поста – старуха, забирающая не соблюдающих пост детей и требующая за них выкуп пасхальными яйцами**: нет представлений.

14.3. **Страшилище в облике животного**: не фиксируется.

14.4. **Привидение**: *претвара* (СА), *претвора* (ВА), *претворотине* (СМ).

14.**доп**. Чтобы ребенок не пугался ночью, около него оставляют *(и)стровиште* – дикий нарост с дубового дерева (СМ).

Па ми нешто кад ушијем у дете *истровиште* стављамо, од те мислим, од плашило стављамо, да се дете ноћу не плаши, и да се не истрови, од неки дуб узнемо, то ј, мислим, као, није као дрво, није, као неки труд дође тврдо а мекано. То је, каже, *истро́виште*. И код децу ставља. То сам исто чула (СМ).

15. ЗНАХАРЬ, ЗНАХАРКА

15.1. **Знахарь, шептун, целитель**: *врача́р* (МБ; СтА).

Па иде пати после, Бог ти знаје. Кад иде овија, што ги обере берићéт, иде по други, по *врача́ри*, а и па гу врати. Врати гу и оно што је правио па гу врати па он. Па онај ел га расипе сирење или све (МБ).

inslav

15.2. **Знахарка, ворожея, шептунья, целительница**: *врачари́ца* (МБ, СМ).

16. МАГИЯ

16.1. **Магические действия**: *мађије* (СтА; ВА), *врачке* (СтА).

16.2. **Заговоры**: *врачке* (СтА). Слово употребляется при обозначении и черной, и белой магии. Широко известно и *баја(ти)* ‘проговаривать магические формулы, заговаривать’.

> И мој татко је причао туј нека жена комшиска, и он гу чуја, мислим, видеја гу, не гу чуја, ујаши́ла то кросно и јаше и заоколи све њине њиве. И не знам како причаше, онда *бајала*, бре, јао, не могу да се сетим како причаше, онда *бајала* нешто, тија работе, значи да обира, обира наше поље, њојно да би било боље, и то сам чула за тој прича. (ВА).
> Што не се баје, бре? И ја не туј грањку и иде у <…>, тьј погачу држи у руку, жито, пшеницу, вино, не кукуруз, само пшеницу, и јаше уколо, вика: „Сретња ви Нова година, да се близнив овце тамо да имате, прашчићи, јарићи, телићи да ви се отеле,“ каже, „да ви је богата година!“ И тако (ВА).

16.3. **Околдовать любовными чарами**: не отмечено.

17. ПОРЧА, СГЛАЗ

17.1. **Сглаз**: *урек* (СтА). См. также **IV.17.5.**

17.2. **Наносить порчу**: *урочи(ти)* (ВА, РЕ), *урачава(ти)* (РЕ), *урача(ти)* (СМ).

17.3. **Человек, обладающий способностью к сглазу**: *урочник* (СМ), *лоши очи има* (ВА).

17.4. **Подпадать под действие порчи, сглаза**: *урочљиво* (СтА), *урек фаћа* (СтА), *падне му од очи* (ВА).

> Урочљиво дете, каже, ће урочи, неко кад га види с очи, после плаче, *урек фаћа*, то, то сам <…> (СтА).

17.5. **Результат действия сглаза, порчи**: *уроци* (ВА).

> *Уроци*, умира дете кад се оној се урочи то је, знајеш ти. На моју мајку умре́ло дете од уроци. Не знам ко је прошо тамо порано, шта ја знам, и вика: „Мама, како га погледа“, вика, „такој, нестаде дете,“ не ваља од тој (ВА).

inslav

18. АМУЛЕТ

18.1. **Талисман, защищающий от порчи, сглаза, а также от демонов и болезней**: не фиксируется.

18.2. **Металлическое (или из воска) изображение человека, части его тела, животного, которое приносят в церковь для исцеления от болезни**: не фиксируется.

18.2.**доп**. Известны народные способы лечения, например, воском лечат воспаление в ухе.

> Па од восак, тој се умота овако на конац, као свећа буде. И га ставиш овамо, запалиш га и оно вуче, стварно вуче туда неку прљавштину, шта ја знам, тој. [Как это называется?] Код нас га викав овај, восак га викав, што вуче, ставља „Што си ставља́ја?“ Вика: „восак му ставља.“ (СА).

18.3. **Магическая формула, записанная где-либо и охраняющая человека**: не отмечено.

18.3.**доп.1**. Если кто-то болеет, тогда нужно совершить обет: несут в церковь в определенный праздничный день сдобный хлеб или полотенце, или что-то из еды.

> И то си спрема. Колач спремав за Ђурђевдан, за Свети Ранђел колач спремамо, па носимо у цркву колач, па кој је *заветан*, неки болува́о, па приказало му се у књигу, куде поп отворао књигу четио му поп и реко тај, на тај дан колач да донесе у цркву да пресече ели зејтин кило, ели пешкир, ели [А в какой день?] Ели за Велигден, ели за Ђурђевдън, ели за Спасовдан, ели за Видовдан, ели за Свети Ранђел, ели за Свети Јован, ели тија празници, свети Отац, свети Лука (ДВ).

18.3.**доп.2**. Существует огромное дерево, которое запрещено рубить, называется *записник*, срубивший его человек может умереть.

> Е, има у Спанчевац, то је *записник*, велико дрво. Тај има тамо, тој дрво га не сме ни да га сечев, ни да га дирав, ни ништо. Кој се пружи, каже, одма умре. Јесте. А каква је сила, то Бог зна (СА).

IV Л Дополнительные (лексические) вопросы

1. +*vurkolak*: не фиксируется.

2. +*striga*: не фиксируется.

inslav

3. +*mora*: *Мора* – мифическое существо, которое давит людей ночью, пока они спят, наваливаясь им на грудь. От него защищаются крестом и обращением к Богу. См. **IV.4.4.**

4. +*lamia*: не фиксируется.

5. +*(h)ala*: Известно слово *аламуња* ‘сильный человек’; ‘буря; сильный ветер; снег, гром’. О человеке, который много и упорно работает, говорят: *аламуња*: *Ради човек, вика, како́ аламуња* (ВА).

> Кад добро, јаче, јако ради, значи, овај не седну́је цео дан, ради, гледај, овај бре ради, вика, као *аламуња*. Значи, то је нека јачина вероватно, шта ја знам (ВА).
> *Аламуња* то ти је ветар куде нас га викав. Кад ће да врне киша, па кад ће претерано јако, вика, аламуња, вика, иде. И вика ће да веје снег, ели. И тој се вика куде нас *аламу́ња*, јако кад је нешто. Да. (СА).
> То ако кад грми осим, кад јако пуца, кад, е то, мислим, кажемо: „Еве, иде облак, јачи и грми, пуца, сева“. Ће гром гађа негде. Велика *аламу́ња* (СМ).

6. +*blavor*: не фиксируется.

7. +*stihi*: не фиксируется.

8. +*karakondzul*: *Каракоџул(а)* ‘нечистая сила зимнего периода’, ‘вампир’. Фиксируются поверья, что *каракоџул* происходит от вампира; персонаж часто идентифицируется с вампиром: *каракоџул* ил’ *вампи́р* (СА). Полагают, что *каракоџула* может проявиться как некое мифическое существо, которое гремит на чердаке (*чука на таван*; МБ), пугает людей в зимнее время. Эти нечистые духи активны в зимний период от начала святок вплоть до масленицы, когда их прогоняют, перепрыгивая через ритуальные костры *калавешница* и сжигая нить, на которой висело яйцо для масленичной игры *лајање*. См. также **I.7.1; I.7.3; I.31.11; IV.13.4.**

inslav

Информанты

МБ – **Мирко Бојковић**, село *Јабланица*, 1912.

ББ – **Благица Бојковић**, родом из села *Брљевац*, 12 км от Ябланицы, *махала Орљак*, 1943.

СА – **Стојадин Анастасијевић**, село *Јабланица*, *махала Орљак*, 1953.

СтА – **Станимирка Арсић**, село *Јабланица*, 1932, прожила 42 года в Смедерево.

ДВ – **Дивна Величковић**, родом из ближайшего села *Вогањци*, 1934.

АМ – **Александар Марковић**, село *Јабланица*, 1923.

ВА – **Верица Анастасијевић**, родом из села *Магленци*, 10 км от Ябланицы (3 часа пешком, на территории Македонии, 42 км от Куманово).

ДМ – **Добрица Младеновић**, родом из села *Баралевац код Кленике*, вышла замуж в это село, 1937.

ВВ – **Верица Величковић**, родом из местечка *Кленика*, 1933.

ЗБ – **Зорка Бојковић**, родом из села *Малотине*, 4 часа пешком от Ябланицы, 1930.

РИ – **Ружица Иленкаровић**, село *Јабланица*, 1967.

СМ – **Слободанка Монасијевић**, родом из села *Трговиште*, 13 км от Ябланицы, 1967.

СтМ – **Станимир Монасијевић**, село *Јабланица*, 1928.

БП – **Благоје Павловић**, село *Јабланица*, 40 лет жил в селе, в настоящее время проживает в Смедерево, 1933.

inslav

А.И. Чиварзина (Москва, ИСл РАН)

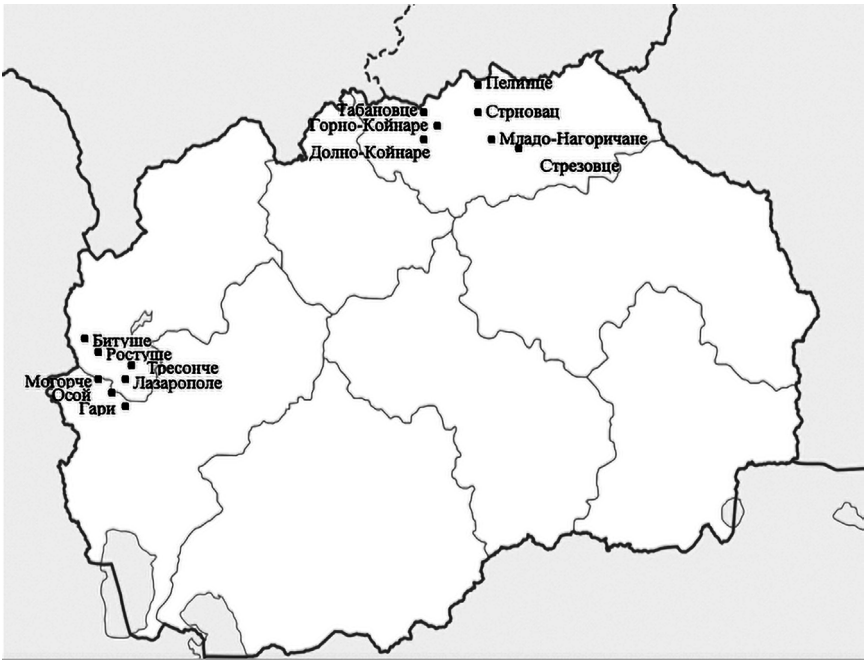
Архаические зоны Македонии: Куманово и Дебар (календарная и семейная обрядность)

Исследования, проводимые на славянской территории под географическим названием Македония, и в частности в границах государства Северная Македония, свидетельствуют, что эта область является зоной высокой сохранности архаических явлений в сфере традиционной народной культуры. В настоящей статье хотелось бы обратиться к сопоставлению этнолингвистического материала из двух областей, которые принято считать архаическими в данном ареале. Одной из таких зон является Куманово – территория переходных говоров на македонско-болгарско-сербском пограничье. Расположение в самом центре Южной Славии способствует сохранению уникальных архаических черт в области народной культуры (Толстой 1999: 15, 22, 29; Плотникова 2004: 321–322, 333–337). Другая территория – Дебар – находится на западной границе Республики Северная Македония. Этот регион известен смешанным религиозным и этническим составом населения. На гористой местности проживают не только славяне-христиане, но и македонцы, некогда принявшие ислам, а также албанцы-мусульмане.

В условиях контакта с иноконфессиональным и иноязычным населением лучше сохраняются отдельные элементы языка и народной культуры (Плотникова 2016: 5). Исследуемая территория по ряду признаков относится к зоне высокой сохранности архаических явлений в фонетико-морфологической и лексико-словообразовательной области. По материалам уже первых томов «Общеславянского лингвистического атласа» (одного из лексико-словообразовательной серии («Животный мир») и четырех из фонетико-грамматической серии) были выделены зоны с разной глубиной архаики. Так, западномакедонский регион попадает в зону глубокой праславянской архаики (Вендина 2000: 14). Здесь концентрируются не только древние элементы лексики (а именно высокая степень сохранности общеславянских лексем),

DOI: 10.31168/91674-650-1.05

inslav



Карта обследованных сел

но и старые фонетические черты: абсолютное сохранение фонологической индивидуальности *ŕ*, и частично *ĺ*; частичное сохранение фонологической индивидуальности *ǫ* (Видоески 1998: 213–244).

В рамках исследования архаических ареалов Южной Славии в 2018 и 2020 году автором были осуществлены этнолингвистические экспедиции в Куманово (2018 г.) и Дебар (2020 г.) соответственно (см. Карту обследованных сел). С помощью вопросника А.А. Плотниковой (2009) был собран материал по календарной и семейной обрядности, отчасти по народной мифологии края. В настоящей статье будет представлен полевой материал по календарной и семейной обрядности, который удалось зафиксировалось в этих двух экспедициях, с привлечением уже опубликованных этнографических и этнолингвистических источников. Македонские данные обнаруживают большое сходство с материалами, записанными в южной Сербии (см. публикацию А.А. Плотниковой «Этнолингвистические материалы из Пчини (южная Сербия)» в настоящем сборнике).

1. Календарная обрядность

Календарные обряды представлены достаточно скудно в Дебаре по сравнению с регионом Куманово.

inslav

1.1. Один из самых значимых праздников в народном календаре – **Рождество**. На Балканах повсеместно в канун Рождества, в Сочельник, принято сжигать бадняк – ритуальное полено (Плотникова 2004: 96, 398–411). Данная традиция ярко представлена в области Куманово. Это настоящее дубовое бревно, наделяемое антропоморфными качествами: его относят в хлев к скотине, мотивируя тем, что Христос родился в хлеву, и посыпают сахаром. Последнее можно расценивать как ритуальное кормление: *Га носат бадник, га носат лебот кај стока. Носи га кај стока и со свеќа и фала Богу* [Бадник носят, хлеб носят скотине. Его относят к скотине со свечой и благодарят Бога] (БС, Младо-Нагоричане, соб. зап. 2018 г., Куманово); *Бадник се пресипа со шеќер* [Бадняк посыпается сахаром] (МЦ, Стрновац, соб. зап. 2018 г., Куманово).

В регионе Дебар также известен обряд «бадник». Однако в этой местности *бадник*, *бадниче* представляет собой одну или несколько дубовых веток, которые срубают на рассвете в лесу: *На Бадник рано взори оделе в шума да исечат бадниково дрво. Дабово. Не смело на земја да падне да не се омрси. Се носело в раце. Се ставело вечерта во огинот* [На Бадник рано до зори шли в лес, чтобы срубить бадниковое дерево. Дубовое. Оно не должно было на землю упасть, чтобы не оскоромиться. Его несли в руках. Вечером клали в огонь] (ЙМ, Тресонче, соб. зап. 2020 г., Дебар).

Антропоморфизация рождественского полена в регионе Дебара проявляется в его уподоблении постящемуся человеку. Баднику строго запрещено касаться земли и особенного снега, который своим белым цветом напоминает молочные продукты; такое прикосновение означало бы нарушение поста, бадник бы «оскоромился», а его следовало возложить на огонь «постящимся»: *Што значи омрси? Ко биле пости пред Велигден, пред Божиќ не требало да се омрсиш – млеко, сирење да јадеш – тоа постење се вика. И бандичето не требало на земја да се допре, и во снегот, ако има снег. Ќе се омрсит. Треба посно да си дојдет до огинот. Така чисто да се запалит* [Что значит оскоромиться? Когда был пост перед Пасхой, перед Рождеством нельзя было оскоромиться – молоко, сыр съесть – это называется поститься. И *бандичето* не должно было земли коснуться и снега, если был снег. <Иначе> оскоромится. Нужно было, чтобы оно постящимся попало к огню. Так чистым зажжено было] (ЙМ, Тресонче, соб. зап. 2020 г., Дебар).

Одним из общих южнославянских ритуальных действий с бадняком является обычай в течение ночи не спать, наблюдая за его горением, поэтому предполагается, что данное наименование образовано от глагола *bъděti* ‘бодрствовать’ (Плотникова 2004: 96; 398–411). Традиция следить за огнем фиксируется в двух регионах.

Се клава дрво во огањ од вечер. До сабајле мора да биде огањ. Од дабово дрво. Цела ноќ да е живо, мора да има огањ преку цела ноќ

inslav

[Помещается дерево в огонь с вечера. До утра должен быть огонь. От дубового полена. Целую ночь должно гореть, должен быть огонь всю ночь] (БС, Младо-Нагоричане, соб. зап. 2018 г., Куманово).

Однако в Дебаре, ввиду того что это не полноценное полено, а только ветка, не предусмотрено поддерживать огонь в течение всей ночи: *За Бадник овде навечер се кинет едно дабче. Во очи на Божиќ. Вечера се правит посна. И бадниче тоа се носит по неколку куќи кај роднини. Гранка. Се ставит в огниште. Во камин. Да горит. Кога вечераат го запалуваат тоа. Запалуват најстариот член, татко ми на пример. Дедо ми ако бил жив. Тој го палит. Кој ќе видит да догорит прв – него ќе бидет телето, јагнето. Таа година – негова ќе бидет* [Для Бадника здесь вечером рубится дубок. Накануне Рождества. Ужин готовится постный. И этот бадничек носят по нескольким домам, родным. Ветку. Кладут на очаг. В камин. Чтобы горела. Когда ужинают, тогда ее зажигают. Зажигает старший член семьи, мой отец, например. Мой дед, когда был жив. Тот его зажигает. Кто увидит первым, как догорит – того будет теленок, ягненок. Тот год – его будет] (ПТ, Осой, соб. зап. 2020 г., Дебар); *Како што си одит огон, така и кучата ќе да одит* [Как поднимается огонь, так пусть и дом поднимается] (ВЕ, Ростуше, соб. зап. 2020 г., Дебар).

К Сочельнику для семейного праздничного ужина выпекается рождественский хлеб под общим родовым названием *погача*. В одном из сел Куманово был записан обряд выпекания ритуального хлеба с монеткой: *бадникова погача* (БС, Младо-Нагоричане, соб. зап. 2018 г., Куманово) или *кравајче* (СВ, Пелинце, соб. зап. 2018 г., Куманово), который украшается шариками теста, символизирующими детей и домашних животных, – предполагается, что это способствует благословению и процветанию дома (БС, Младо-Нагоричане, соб. зап. 2018 г., Куманово; Николов 1960: 350–351).

В регионе Дебара такой ритуальных хлеб *погача*, испеченный накануне, делится между членами семьи, а первые куски предназначаются Богу, дому и скотине. Обычай запекать монетку в *погачиче* (пресная булочка) встречается в обряде общинного выпекания большого количества хлебов по числу православных семей в селе. В общий чан с тестом бросается монетка – в чей хлеб она попадет, тот хозяин считается удачливым (ВЕ, Ростуше, соб. зап. 2020 г., Дебар).

Помимо этих общих и совпадающих в двух регионах обрядов, в Куманово вечером в Сочельник фиксируется и обряд, который сопровождается ритуальным диалогом: *Се врти околу куќите три пута и тој што е главен од куќа. Овој одваму куца: Отварај домачине, на секоја куќа сенка, а на наша облаченка. Да бериќет има* [Три раза ходят вокруг дома, и тот который главный – в доме. Этот снаружи стучит: «Открывай, хозяин, на всех домах тень, а на нашем облачко». Это к счастью

inslav

(урожаю, достатку)] (БС, Младо-Нагоричане, соб. зап. 2018 г., Куманово). Н.И. Толстой на основе многочисленных свидетельств из разных регионов Южной Славии связывал «облачность» с изобилием молока, благополучием и богатством в доме, где произносится данный ритуальный диалог (Толстой 1993: 99).

Подобные архаические ритуалы фиксируются в сопредельных ареалах болгаро-македонско-сербского пограничья: в с. Ябланица (Сербия) и в регионе г. Крива-Паланка на македонско-болгарской границе отмечены диалоги подобного рода (Плотникова 2019: 371–382; Малинов 2006: 90–91).

1.2. Широкое празднование **Нового года** (14 января) также фиксируется в двух сопоставляемых регионах. В Куманово существует два противопоставленных обхода: обряд колядующих взрослых до 20 человек *џамала* (диал. тур. *camala* ‘вид буйной молодежной игры после молотьбы’ < араб. *ğamal* ‘верблюд’ (БЕР 5: 211–212)) и детские обходы до 5 человек *сировари* (ю.-слав. *⁺сиров-* (*суров-*) ‘свежий, здоровый’): *<Сировариτе> идат од куќа на куќа со стапот, накитени. И кој не им отвара го колнат: Сирово-борово у куќу му се ќорово. А тие што пуштаат: Колку на Велигден јајчиња, толку дечиња у куќа* [<Колядующие *сировари*> ходят от дома к дому с посохом, наряженные. И кто им не открывает дверь, проклинают: *Сирово-борово* в доме у него всё паршивое. А тем, кто пускает: «Сколько на Пасху яичек, столько деток в доме»] (БС, Младо-Нагоричане, соб. зап. 2018 г., Куманово).

В карнавальных обходах взрослых разыгрывается сценарий пародийной свадьбы (в процессии обязательно есть невеста и *младоженец* ‘жених’): *Џамалари од Василицу до Свети Јован. Стапови и звонци у руки. Само мажи. Постаро се облечени, одат и викаат. Порано – маскирани* [Джамалари от Василицы (дня св. Василия) до дня св. Иоанна. Посохи и колокольцы в руках. Только мужчины. Одеты в старье, ходят и кричат. Раньше ходили в масках] (СВ, Пелинце, соб. зап. 2018 г., Куманово); *За џамала маскира се. Во маски момци си одат* [Для джамалы ходят переодетыми. В масках парни ходят] (МЦ, Стрновац, соб. зап. 2018 г., Куманово).

Карнавальные обходы взрослых фиксируются также в этнокультурной традиции юго-восточной Сербии (Плотникова 2013: 333), а разыгрывающийся в ходе колядования сценарий пародийной свадьбы встречается именно в архаической зоне македонско-сербско-болгарского пограничья (Плотникова 2004: 423, 715).

В Дебаре колядующими были только дети – *василичари*. Элементов маскарада не сохранилось. Единственной специфической деталью выступал сплетенный из нескольких веток посох – *суровица* (по одной из версий от греч. σούρβα ‘кизил’), которым следовало символически бить по спине хозяев дворов, чтобы те были здоровы: *Василица многу се празнува*

inslav

во селово. Првото оделе како деца со голема суровица. Составена од три прачки. Од дрен, од лоза, од слива. Одевме од куќа на куќа: Сурова, сурова, година повесела. И ти даваат брашно, кубаси. И потоа во една куќа жена им прави на децата ручек, пита, качамак. И парите се делат. Парите им се даваат на децата. И после тоа играат поединично со суровица. Сегде по куќата: Сурова, сурова, година повесела. И пак парите се даваат. Цел ден пари собираш [Василицу широко отмечают в нашем селе. Сначала шли дети с большой суровицей, составленной из трех веток – кизиловой, виноградной и сливовой. Мы ходили от дома к дому и пели: «*Сурова*, *сурова*, год веселее». А тебе дают муку, мясо. А потом в одном из домов женщина готовила детям обед, пирог, кашу. И деньги делим. И деньги детям давали. А потом по очереди танцуют с посохом. И везде по домам: «*Сурова*, *сурова*, год веселее». И снова деньги дают. Целый день деньги собираешь] (ПТ, Осой, соб. зап. 2020 г., Дебар).

Записанный в ходе этнолингвистической экспедиции материал позволяет рассматривать Дебар как островной ареал на территории Македонии, близкий к болгарской народной традиции в отношении обрядовой лексики, производной от +*сурва* (см. Плотникова 2004: 420).

1.3. В Дебаре ярко представлены обычаи, которые подкрепляются либо хозяйственной жизнью региона, либо географическим положением. Так, в данном районе расположена одна из главных святынь православной Македонии – Бигорский монастырь, посвященный св. Иоанну Крестителю. Отсюда особое почитание и торжественное празднование дней патрона. В селах, расположенных непосредственно у монастыря, существует богатая традиция празднования **Крещения** *Водици* (19.01), включающая совместное выпекание хлебов, многочисленные застолья, ритуальные обходы дворов. Совершается особый ритуал выбора двух семей «кумовьев», которым поручается хранение освященного креста (крестов) до следующего года.

Крещенские обряды в Куманово сопровождаются общебалканским обычаем освящения воды в ближайшем источнике с последующим бросанием креста в водоем (ср. также: Tirta 2004: 308).

1.4. Дебарский край является скотоводческим регионом. Поэтому вторым праздником, которому придается большое значение, является **день Георгия Победоносца** (6 мая) – *Ѓурѓевден* (Дебар) / *Ѓурѓевдан* (Куманово). В обоих регионах в этот день украшают зеленью дворовые постройки, посуду для молока, украшают зеленью скот. Вечером накануне праздника (*побильача вече*р, Дебар) принято ходить за травами, плести венки из растений, которые на основе симпатической магии должны способствовать здоровью скота, увеличению надоев, жирности молока;

inslav

они имеют соответствующие магические названия: *вратика* (от мак. *врати* ‘возвращать’, чтобы скот возвращался домой), *млечка* / *млечајка* (от мак. *млеко* ‘молоко’, растение с белым соком), *дебелика* (от мак. *дебел* ‘толстый’, чтобы скот был тучным, а молоко – жирным), *бучи бутин* (мак. *бучи* ‘гудеть, шуметь’) (ср. также: Трефилова 2012: 604): *Коприва, нешто жолто – бучи бутин – за млекото да бу-бу, да ботет повече* [Обязательно крапива, что-нибудь желтое – *бучи бутин* – чтобы молоко бу-бу, чтобы шумело больше] (ВЕ, Ростуша, соб. зап. 2020 г., Дебар).

В этот день в обоих сопоставляемых регионах на рассвете совершается первое доение скота (преимущественно овец). Различие состоит в том, что в Куманово нужно доить через кольцо или круглый хлеб с дыркой (что распространено и по всему сербско-болгарскому пограничью – см. Плотникова 2004: 276–277; Плотникова 1999: 104–105), выпеченный на Тодорицу, первую субботу Великого поста; а под ведром должно быть закопано крашеное пасхальное яйцо и монетка. Первое молоко в Куманово раздают соседям: считается, чтобы молока было больше, следует разделить первый надой с общиной (Петреска 2000: 297). В Дебаре предписывается украшать венком из зелени посуду при доении, а молоко следует сразу выпить членам семьи: *да се напие секој член* [чтобы напился каждый член <семьи>] (ВЕ, Ростуше, соб. зап. 2020 г., Дебар).

На этот праздник повсеместно режут ягненка – *курбан* ‘жертва’. В Куманово кровью жертвенного животного красят щеки детей, кровь мажут на хлеб, через который доят овцу, и потом этот размоченный хлеб ей скармливают. Оставшуюся кровь выливают в очаг: *в огниште се додава за предците* [в очаг добавляется для предков] (Петреска 2000: 297–298). В Дебаре кровь жертвенного животного сливается под порог дома (Петреска 1998: 76). И порог, и очаг считаются местом обитания предков, поэтому эти детали скорее сближают, чем разделяют две традиции.

Кости жертвы выбрасываются в проточную воду или закапываются в непопираемое место, где никто не ходит (Дебар), или в муравейник (Куманово): *Како мравки што лазив, такој овце да одив, да се множив* [Как муравьи ползают, так пусть овцы ходят, пусть умножаются] (Петреска 1998: 76; Петреска 2000: 299).

В обоих регионах в день Георгия Победоносца принято качаться на ветках плодовых деревьях. Если в Куманово это может быть любое плодовое дерево, то в Дебаре предпочтение отдается кизилу и при раскачивании следует говорить следующие слова: *Дрен, дрен, да сум јак како дрен* [Кизил, кизил, чтобы я был сильным, как кизил] (ВЕ, Ростуше, соб. зап. 2020 г., Дебар; Петреска 2000: 301).

Также в Дебарском регионе, в отличие от Куманово, вечером праздничного дня жгут костры на возвышенностях, обычай называется *паленье огнови* (Петреска 1998: 77).

inslav

В с. Ростуше были записаны следующие слова песни, которая исполняется во время крестного хода вокруг церкви после праздничной литургии: *Ђурђеве, Ђурђе, млад Ђурђе. Така ти рече да дојдеш, така ми рече на Велигден* (ВЕ, Ростуше, соб. зап. 2020 г., Дебар). Обрывочный характер сохраненного текста не позволяет адекватно перевести песнопение, однако в сборнике конца XIX века, посвященного дебарским народным обрядовым песнопениям, находим полную версию: *А море Гьорги, младъ Гьорги! / Да кой ти рече, да кой ти рече, да доешъ? / Мене ми рече, мене ми рече Великъ-ден. / Бърго да доешъ, бърго да доешъ по мене. / Со шума и трева, со шума и трева предъ тебе. / И со Солунци, и со Солунци по тебе* [Ах дорогой Гёрги, молодой Гёрги! / Кто же тебе сказал, кто же тебе сказал прийти? / Мне сказала, мне сказала Пасха. / Быстро приходи, быстро приходи за мной. / С лесом и травой, с лесом и травой перед тобой. / И с солунцами, и с солунцами за тобой] (Икономов 1893: 38). Упоминание специфических реалий в разных праздничных песнопениях отличает регион Дебара от других областей Македонии: способом заработка населения на протяжении последних веков является трудовая миграция населения. Основным направлением миграции в XIX и в начале XX века был портовый г. Салоники (Христов 2015: 35). Упомянутые в песне *Солунци* – это рабочие, возвращающиеся к празднику на родину.

1.5. На македонско-сербско-болгарском пограничье восстанавливаются по рассказам праздники и обряды, посвященные **изгнанию диких животных и «гадов»**. Праздник, посвященный медведю, *Мечкина повојница* (СВ, СБ, ГС, Пелинце, Стрновац, соб. зап. 2018 г., Куманово), отмечается 14 января, а ритуальное угощение – каша или вареная кукуруза – еще недавно повсеместно готовилось для медведя (СВ, СБ, ГС, Пелинце, Стрновац, соб. зап. 2018 г., Куманово). Дни, посвященные волкам, в этом регионе называются *Мратинци* (от ближайшего православного праздника – дня св. Мрата – 24 ноября). В этот период в Куманово соблюдаются запреты на использование острых предметов, напоминающих зубы хищника (ЦЦ, Долно-Койнаре, соб. зап. 2018 г., Куманово). В Куманово в календаре отмечается день, посвященный изгнанию грызунов, *Мистровдан* / *Миштровдан* (9 ноября), несколько дней, посвященных изгнанию змей и других пресмыкающихся, а также отдельный день для изгнания вшей, блох и других вредоносных насекомых. Это подтверждается как данными из этнографической и этнолингвистической литературы, так и материалом современных этнолингвистических экспедиций (Николов 1960: 356–357; Гура 1997: 135–136, 140; Петреска 2000: 292; Плотникова 2004: 35, 39, 65–68, 75–76, 292–293, 295, 360–364, 486–494; Плотникова 2013: 67, 92, 95; Плотникова 2018: 60).

inslav

В регионе же Дебара фиксируется только один день, когда прогоняют змей и ящериц, – день св. Иеремии (14 мая). Иные праздники не фиксируются исследователями.

	Куманово	Дебар
«Медвежий» день	*Мечкина повојница* (14.01)	–
«Волчьи» дни	*Мратинци* (27.11)	–
«Мышиный» день	*Миштровдан* (9.11)	–
Изгнание «гадов»	Тодорица, Младенци (21.03), Јеремија (14.05)	Јеремија (14.05)
Изгнание вшей, блох	Божиќ (7.01)	–

2. Семейная обрядность

По сравнению с обрядами, приуроченными к календарным праздникам, обряды семейного круга сохраняются лучше. В рамках настоящей статьи предлагается рассмотреть особенности родинной и похоронной обрядности.

2.1. Родинная обрядность

В двух рассматриваемых регионах обряды, посвященные родам, достаточно близки (см. Приложение). Далее выделим немногочисленные региональные отличия.

В Куманово беременная женщина не скрывала своего состояния: считалось, что в этом случае ребенок быстрее заговорит, однако это не совпадает с принятыми обычаями в регионе Дебара, как и в целом по Македонии, где беременность было принято скрывать от односельчан как можно дольше (Петреска 2000: 319; Наумова 1996: 203). Повсеместно в двух регионах встречаются запреты для беременной женщины воровать: в противном случае будет виден след на теле ребенка в форме украденного предмета; смотреть на огонь, чтобы ребенок не был болезненно красным; смотреть на мертвого и посещать похороны, чтобы ребенок не болел желтухой новорожденных. Женщине запрещалось месить тесто в праздники, в пятницу и воскресенье. Нельзя было ночью выходить и работать после заката, чтобы избежать нападения злых духов, которые в двух регионах известны под названием *нави*. В момент первого движения ребенка в утробе нельзя смотреть куда-либо, иначе младенец будет иметь след того предмета, на который упадет взгляд. Рожать помогали знающие женщины – повитуха (*бабица*) или свекровь. Рожали на коленях или стоя. В Куманово предписывалось

inslav

непосредственно перед родами выпить воды из обуви мужа. Пуповину перерезали серпом или ножом и хранили всю жизнь в сундуке. Рубашечку вместе с соломой, на которой женщина рожала, бросали в проточную воду или в такое место, где никто не ходит. После родов одна из присутствующих женщин шла в церковь за молитвенной водой – эту воду в течение 40 дней давали пить матери и добавляли при купании матери и младенца. Вода после каждого купания матери и младенца выливалась под плодовое дерево – мотивировалось это не только желанием избежать опасности нанесения урона матери и ребенку, но и сакральной силой самой освященной воды, в которую добавлена освященная в церкви вода и которая должна была перейти на плодоносящее дерево. Первый раз грудь новорожденному давала не мать, а другая женщина: давали правую грудь, чтобы ребенок был правшой, а женщина на голову себе ставила сито с хлебом: *да биде сито и има леб* [чтобы был сытым и чтобы у него был хлеб] (Наумова 1996: 204; Петреска 1998: 27; Петреска 2000: 318–322).

В Куманово до 40 дней роженица называлась *еврејка* или *глотна* (Петреска 2000: 322). В Дебаре – *леунка*, *лоуса*. Она не могла сидеть за общим столом и месить тесто: *Не работи ништо, го гледа новороденчето* [Ничего не делает, ухаживает за новорожденным] (ТД, Лазарополе, соб. зап. 2020 г., Дебар). Ей не разрешалось выходить во двор, чтобы на нее не навели порчу и не сглазили: *Не излеза надвор да не си стапне на ништо да не се урочи* [Не выходит во двор, чтобы ни на что не наступить, чтобы не сглазили] (ВЕ, Ростуше, соб. зап. 2020 г., Дебар). Во избежание получения порчи также не вывешивали ночью пеленки вплоть до 6-месячного возраста ребенка. Над порогом дома как обереги вешали белые и красные нити, вокруг колыбели раскладывали вязанки чеснока, гребни (*гребенци*), подошву обуви (*ѓонови од опинци*), ставили возле колыбели младенца метлу, создавая тем самым охранительный магический круг. Эти апотропеи использовались и при защите от нечистой силы – демонических персонажей, называемых *нави*. По прошествии 40 дней над матерью в церкви читалась *голема молитва* ‘большая молитва’, после которой женщина могла вернуться к обычному распорядку жизни (Петреска 1998: 27; Петреска 2000: 322–323).

Считалось, что на третий день после родов в дом новорожденного приходят три существа женского пола *суѓеници* (Куманово) и *наречници* (Дебар), которые нарекают ребенку судьбу. Это распределение терминов в очередной раз демонстрирует, с одной стороны, противопоставленность Кумановского региона всей остальной территории Македонии, а с другой стороны, общность с восточносербской и западноболгарской традицией (см. карту в: Плотникова 2004: 694). Тогда младенцу впервые надевают рубашку, чтобы тот не был голым.

inslav

В обоих регионах младенца принято крестить через неделю или две после рождения. Если это первый ребенок, семья выбирает кума и приглашает его, поднося ракию. В день крещения с утра никто не ест ради того, чтобы у младенца зубы не рассыпались. В церковь ребенка несет бабушка или женщина, которая дала первой грудь, а мать остается дома. Младенца несут в своих пеленках, а возвращают в тех, которые приготовил кум. Он же несет крещеного младенца домой, а мать его встречает с подарками. В Дебаре в крещении главная роль отводится куме, женщине: за обедом она одаривает всех приглашенных на семейный праздник. Дети, крещенные в одной воде, считаются родными братьями и сестрами, поэтому старались не крестить одновременно девочек и мальчиков, чтобы те во взрослом возрасте могли пожениться (Петреска 1998: 27; Петреска 2000: 324).

Если в семье дети рано умирали (*не траат* «не держатся»), проверенным средством считалось найти им нового кума. Для этого ребенка оставляли на дороге, кто из прохожих его находил, становился новым кумом. Таким «найденным» кумом – *најден кум* – становился любой человек, независимо от вероисповедания и национальности (Наумова 1996: 206; Петреска 1998: 27; Петреска 2000: 324; Седакова 2007: 112; Кабакова 1999: 662). В Куманово матери, у которой умирали дети, предписывалось взять в долг деньги от трех вдовиц по имени Стана (ср. переносное значение глагола мак. *стане* «выстоять, выздороветь», т.е. данное имя должно было остановить смерть) (см. также Седакова 2007: 111). Монеты нужно было вымыть в набранной из трех источников воде и переплавить их в сережку, которую последний рожденный ребенок должен был носить в одном ухе (Наумова 1996: 203).

В Дебаре по поводу появления у младенца первого зуба сейчас готовятся угощения *колачи*, но еще недавно варилась рисовая каша: *Порано ориз се варело за забите да бидат бели* [Раньше варили рис для зубов, чтобы они были белыми] (ЕВ, Ростуше, соб. зап. 2020 г., Дебар). В Куманово первый зуб трут монеткой или кольцом: *да му биде златен заб* [чтобы у него был золотой зуб]. При выпадении молочного зуба его кидают через крышу дома со словами: *Сврако, сврако, на ти дрвен зуб, да ми дадеш железен* [Сорока, сорока, вот тебе деревянный зуб, а дай мне железный] или *На ти коскен, дай ми стребрен* [Вот тебе костяной, дай мне серебряный], *Нека второто запче да биде железно* [Пусть второй зубик будет железным] (СБ, Пелинце, соб. зап. 2020 г., Куманово) (Петреска 2000: 325). В Миячии выпавший зуб вкладывали в кусок хлеба и бросали собаке со словами: *Еве ти куче тебе кучев заб, дај ми мене златен заб* [Вот тебе, собака, собачий зуб, дай мне золотой зуб] (МС, Могорче, соб. зап. 2020 г., Дебар).

На праздник по поводу первых шагов ребенка (*проодуванье*) выпекаются обрядовые угощения *постапалки*, по форме напоминающие детскую стопу. В Куманово сохранилась также следующая традиция: *се*

inslav

стави во чинија, стави се и прстен [<хлеб> кладется в тарелку, кладется <туда> и кольцо] – за что первое схватится ребенок, то будет у него в достатке: или хлеб, или украшения. Чтобы ребенок быстрее пошел, ему на ноги повязывается что-нибудь (СБ, Пелинце, соб. зап. 2018 г., Куманово; Петреска 2000: 325).

В возрасте до трех лет совершается первая стрижка. Кума приглашали в понедельник, четверг либо в праздник. Вторник, суббота, пятница считаются неблагоприятными днями для стрижки. В Дебаре такие дни называются *мртовечки денови*, *неарни* «мертвые дни, нехорошие» (ср. описание таких дней в: Толстая 1995: 455–458; Раденковић 2013: 23–26; Ђурић 2020: 44–60). Стригли в первой половине дня – *како ден што се расте* [когда день растет]. Кум состригает пряди с четырех сторон – в форме креста. Волосы кладутся в сито, где лежит базилик, сверху присутствующие сыплют деньги. Волосы хранят или засовывают под черепицу. После стрижки мать дарит подарки всем гостям, а кум готовит угощения. В Дебаре на постриг могли приглашать нового кума, такое родство называлось *стрижено кумство* (Петреска 1998: 27; Петреска 2000: 325; Кабакова 1999: 663).

2.2. Погребально-поминальная обрядность

В регионах Куманово и Дебара ритуалы погребально-поминальной обрядности и верования вокруг них очень близки, хотя существуют и некоторые региональные отличия (см. Приложение).

Повсеместно общими предзнаменованиями смерти считаются крики совы, кукушки, вой собаки, курица, закричавшая петухом. Предзнаменованием смерти считается также сон о постройке дома, об удалении зуба, купании голого человека (Петреска 2000: 374). Обмывание тела покойника совершают лица одного с ним пола. До момента похорон в доме горят свечи. В Куманово одна из свечей делается по росту покойного – ее зажигают в течение 40 дней на всех поминках (Там же: 374). До момента похорон тело тщательно охраняется, чтобы покойный не стал вампиром: *да не се повампири: не смее да прескочи животно* [чтобы он не стал вампиром: нельзя, чтобы перескочило животное] (ВЕ, Ростуше, соб. зап. 2020 г., Дебар). В Куманово средством против превращения покойника в вампира считается игла, воткнутая в пупок (Петреска 2000: 376). В обоих регионах повсеместно в этнолингвистических экспедициях встречались замечания местных жителей о том, что вакцинации и капельницы стали причиной исчезновения ходячих покойников. В Куманово в рот покойному и в карманы его одежды кладут монеты; в доме закрывают часы и зеркала.

В Куманово после выноса из дома гроба с покойником, вся вода в доме выливалась: *баяги не банял во таа вода* [чтобы он не мылся в той воде] (Там же: 379). Похоронная процессия на кладбище останавливается

inslav

на всех перекрестках: *да се раскрсти мртвецот* [чтобы отпустить покойного] – ср. мак. *раскрсница* ‘перекресток’ и глагол *раскрсти* ‘перестать общаться; поставить точку в отношениях’ (Петреска 2000: 379).

После погребения совершается поминальный обед – *посмртна гозба* (Куманово); *ручек по закопот* (Дебар), а для покойного на ночь оставляется на столе вино и вода. Утром следующего дня в обоих регионах родственники идут на кладбище, что называется *буденье на мртвецот* ‘бужение покойного’: на могилу выливают остатки вина и воды после ночи, раздают вареную пшеничную кашу и небольшие ритуальные хлеба *лепчиња*. В Куманово новую могилу посещают также в ближайшую субботу – *суботин*а, *суботнина*. Поминки в Дебаре совершаются также на 7, 9 и 40-й день, на полугодие, на год и на третью годовщину. В Куманово поминки принято проводить за две недели до полугодия в пятницу или субботу, за три недели до года в пятницу или субботу и в третью годовщину. Через год в Куманово в доме разбивают всю посуду, в которой было что-либо на поминках (Петреска 2000: 381).

В Куманово отмечен обычай ночного посещения кладбища на Троицу или день Святого Духа *Духови* (ПП, ГС, МЦ, Долно-Койнаре, Стрновац, соб. зап. 2018 г., Куманово): верят, что этой ночью можно увидеть умершего родственника.

Если в семье случалось несколько смертей за короткий промежуток времени, второму умершему в гроб клали курицу или петуха без головы, а родственники не носили более траур (Наумова 1996: 214). В Куманово известен еще один способ якобы прекратить смертельные случаи в селе – предписывалось подложить горсть могильной земли священнику в сумку, чтобы тот перенес ее, а вместе с ней и смерть, в другое село (Петреска 2000: 381–382).

Выводы

Как показывает проведенное исследование, две рассмотренные архаические зоны характеризуются разной степенью сохранения архаики. В Куманово, расположенном в центре Южной Славии на пересечении трех близких культур и языков, в зоне переходных говоров, концентрируются архаические элементы в области традиционной народной духовной культуры.

В регионе Дебара, где основным источником заработка уже несколько веков является трудовая миграция, на долгие периоды села оставались без мужского рабочего населения. Мужчины часто являются главными действующими лицами архаических ритуалов календарной обрядности. Объективные обстоятельства способствовали быстрой утрате как отдельных элементов, так и целого обрядового комплекса (ср. рождественское полено *бадник* в Дебаре – ветка; утрачена карнавальная процессия взрослых *џамала* и др.).

inslav

И наоборот, обряды, подкрепленные хозяйственной деятельностью региона, в частности скотоводством, соблюдаются лучше. Близость культового центра – Бигорского монастыря Св. Иоанна Крестителя – способствовала сохранению ритуального кумовства с особой ролью женщины, хранительницы дома и креста.

Таким образом, несмотря на то, что регион македонско-албанского пограничья бесспорно принадлежит к архаическим ареалам Южной Славии, при сопоставлении двух македонских регионов оказывается, что Дебар однозначно уступает Куманово в количестве и степени сохранности архаических элементов народной культуры. И это объясняется не только тем, что Куманово относится к зоне пересечения трех близких южнославянских культур на македонско-болгарско-сербском пограничье, но и компактным расположением региона в центре ареала распространения изучаемого явления народной духовной культуры (ср. Плотникова 2004: 321–322, 333–337; Якушкина 2021: 153, 161, 259).

Приложение. **Основная терминология обрядов и верований двух обследованных регионов**

Представленные ниже материалы вопросника (Плотникова 2009), заполненного в экспедициях, не претендуют на исчерпываемость, здесь также опущены подробности и детальные описания обрядов. При этом можно отметить, что практически все элементы родинной и похоронной обрядности находят соответствия в двух сопоставляемых регионах.

1. Родинная обрядность

1) Бездетная, бесплодная женщина: куман. *неротка*, дебар. *неродилка*, *врба исушена*, *штирачка*, *неплодна*.

2) Беременная женщина: куман. *трудна*, дебар. *блажена* (Лазарополе), *трудна*, *тешка.*

3) Роженица: куман. *родилка* (Пелинце), *еврејка*, *глотна*, дебар. *родилка*, *леунка* (Лазарополе), *лоуса* (Могорче).

4) Повивальная бабка, акушерка: куман. *бабица*, дебар. *бабица*.

5) «Сорочка» (околоплодный пузырь), в которой рождаются некоторые дети, считающиеся счастливыми или наделенными свойствами демона: куман. *кошуља*, дебар. *кошуља*, *кошуљче* (Могорче), *кошулица* (Лазарополе, Ростуше).

6) Детское место, послед: куман. *постељица*, *пометено.*

7) Обрядовый хлеб – первое угощение на второй день после родов, на которое зовут женщин: дебар. *понудица* (Лазарополе), *мекици*, *тиганици* (Лазарополе, Могорче).

8) Обрядовый хлеб – второе (или единственное) угощение для женщин на третий день после родов: куман. *повојница*, *кравај*, дебар. –.

inslav

9) Крошенный в воду с растопленным жиром хлеб в качестве угощения для женщин на третий день после родов: куман. –, дебар. *леб*: *лебче наквасено со вода*, *леб го викаме* [хлебушек, намоченный в воде, мы это хлебом называем] (Ростуше).

10) Праздник по случаю рождения ребенка, на который гости приносили подарки, как правило обрядовый хлеб (в день крещения или спустя одну-две недели): куман. –, дебар. *да одиш на бакăрда* [идти на кашу] (Ростуше).

11) Угощение, которое гости приносят для роженицы: куман. *виґавке*, дебар. *мекици – женско, ориз – мошко* [булочки – для девочки, рис – для мальчика] (Ростуше).

12) Подарки новорожденному ребенку (обычно – хлеб в день крещения): куман. *кравај*, дебар. *поклони*.

13) Женщина, посещающая роженицу и новорожденного и приносящая подарки: куман. –, дебар. –.

14) Обычай, связанный с первыми шагами ребенка, – выпекание хлеба или слоеного пирога, который раздают всем, чтобы ребенок был здоровым: куман. *постапалка*, дебар. *постапалка*.

15) Ребенок, дважды отлученный от груди, в будущем человек с дурным глазом: куман. –, дебар. *намчор*: *ќе урочува други* [сможет сглазить других] (Ростуше).

16) Ритуал первой стрижки волос ребенка: куман. *шишење*, дебар. *шишење* (Ростуше), *стрижење*.

17) Дети, родившиеся в один и тот же месяц, но в разные годы от одной матери, а потому связанные узами жизни и смерти на всю жизнь: куман. –, дебар. *едномесечници* (Лазарополе), *како братчиња да сте* [вы как братья] (Ростуше).

18) Дети, родившиеся в один и тот же день недели от одной матери: куман. –, дебар. *врсници*.

19) Внебрачный ребенок: куман. *копеле*, дебар. *копиле*, *ванбрачно*.

2. Погребально-поминальная обрядность

1) Умирающий, человек в агонии: куман. –, дебар. *готов*.

2) Агония, предсмертные страдания: куман. *умирачка*, *мачење*, дебар. *издишува* (Лазарополе), *на мала душа* [с маленькой душой], *ќе си оди* [отходит] (Могорче).

3) Умерший, покойник: куман. *покојник*, дебар. *мртовец*, *покоен*, *покојник*, *умрен*.

4) Души умерших родителей, предки: куман. *покојните*, дебар. *покојните*, *умрените* (Лазарополе), *стари бабо* (Могорче).

5) Душа человека: куман., дебар. *душа*.

6) Загробный мир, ‘тот свет’: куман. *оној свет*, дебар. *ахирет* (Могорче), *оној свет*.

inslav

7) Ад: куман. *пекол*, дебар. *пекол*.

8) Рай: куман. *рај*, дебар. *џенет* (Могорче), *рај*.

9) Похороны, погребение умершего: куман., дебар. *сахрана*, *погреб*.

10) Гроб: куман. *сăндăк*, дебар. *сандак*.

11) Могила: куман., дебар. *гроб*.

12) Кладбище: куман. *гробишта*, дебар. *гробиште*.

13) Саван, риза, полотно, которым покрывают покойника: куман. *платно*, *покров*, дебар. *покрива* (Лазарополе)

14) Оплакивание покойника: куман. *плачење*, дебар. *тожење* (Битуше).

15) Женщины, которые оплакивают покойника: куман. –, дебар. *тажалки* (Лазарополе).

16) Хлеб, который едят при покойнике: куман. *зелјаник*, дебар. *леб*.

17) Обрядовый погребальный хлеб, связанный с народными представлениями об архангеле Михаиле, забирающем душу умирающего: куман. –, дебар. –.

18) Хлеб «для мертвого»: куман. –, дебар. *леб*.

19) Маленькие булочки без украшений: куман. *нафора*, дебар. –.

20) Поминальное блюдо из жита – кутья, коливо: куман. *жито*, *пченица*, дебар. *пченица*, *житарица*.

21) Поминальная трапеза в доме после погребения: куман. *курбан*, *посмртна гозба*, дебар. *курбан*, *ручек по закопот*.

22) Поминки, сопровождающиеся посещением могилы в течение года: куман. *парастас*, *задужбини*, дебар. *помени*, *задуша*.

23) Поминки по истечении года со дня смерти: куман. *година*, дебар. *годишнина*.

24) Поминальные дни в течение календарного года: куман. *задужбини*, *појутрина* (на следующий день), *суботнина* (в ближайшую субботу), дебар. *помени*, *споменик* (через полгода).

25) Обрядовый хлеб в форме креста на поминках: куман. –, дебар. –.

26) Маленькие булочки на поминках: куман. *нафора*, дебар. *пити*.

27) Траур по покойнику: куман., дебар. *жалост*.

28) Повторное погребение: куман. есть обычай, нет термина, дебар. –.

29) Надгробный деревянный памятник: *куман*., дебар. *крст*.

30) Надгробный камень, плита: куман., дебар. *споменик*.

Список информантов

1. БС – Борче Стефановски, 1938 г. р. – с. Младо-Нагоричане.
2. ГС – Гордица Станковски, 1962 г. р. – с. Стрновац (род. в с. Челопек).
3. МС – Момин Семановски, 1978 г. р. – с. Могорче.
4. МЦ – Мики Цветанович. 1978 г. р. – с. Стрновац.
5. ПП – Павлина Петрушевска, 1939 г. р. – с. Долно-Койнаре (род. в с. Лопате).

inslav

6. СВ – Савка Величковска, 1929 г. р. – с. Пелинце.
7. СБ – Стана Божиновска, 1939 г. р. – с. Пелинце (род. в с. Враготурце).
8. ЦЦ – Цвета Цветкович, 1940 г. р. – с. Долно-Койнаре (род. в с. Челопек).
9. ВЕ – Васка Ефтоска, 1963 г. р. – с. Ростуше.
10. ЙМ – Йован Мироноски, 1936 г. р. – с. Тресонче.
11. ПТ – Петко Трипуновски, 1949 г. р. – с. Осой.
12. ТД – Трайко Дойчиновски, 1936 г. р. – с. Лазарополе.

Литература

БЕР 5 – Българския етимологичен речник. София, 1999. Т. 5.

Вендина 2000 – *Вендина Т.И.* К вопросу о каталогизации зон архаики в современной Славии (по материалам ОЛА) // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1994–1996: Сб. ст. М., 2000. С. 6–24.

Видоески 1998 – *Видоески Б.* Дијалектите на македонскиот јазик. Скопје, 1998. Т. 1.

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

Ђурић 2020 – *Ђурић Д.* Дани у недељи у народној култури Јужних и Источних Словена. Београд, 2020.

Икономов 1893 – *Икономовъ В.* Сборникъ отъ старо-народни песни и обичаи въ Дебърско и Кичевско (Западна Македония). София, 1893.

Кабакова 1999 – *Кабакова Г.И.* Крестные родители // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 660–664.

Малинов 2006 – *Малинов З.* Традицискиот народен календар на шопско-брегалничката етнографска целина. Скопје, 2006.

Наумова 1996 – *Наумова М.* Обичаи околу раѓање, свадба и умирачка // Етнологија на Македонците. Скопје, 1996. С. 203–216.

Николов 1960 – *Николов В.* Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // Гласник на Етнолошкиот музеј. 1. Скопје, 1960. С. 267–369.

Петреска 1998 – *Петреска В.* Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијаците. Скопје, 1998.

Петреска 2000 – *Петреска В.* Семејниот обреден комплекс во Куманово и Кумановско // Фолклорот ко Куманово и Кумановско. Куманово, 2000. С. 315–398.

Плотникова 1999 – *Плотникова А.А.* Доение ритуальное // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 103–106.

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

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

inslav

Плотникова 2013 – *Плотникова А.А.* Юго-восточная Сербия // Плотникова А.А. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: Этнолингвистические очерки. М., 2013. С. 333–339.

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

Плотникова 2018 – *Плотникова А.А.* Сербско-македонское пограничье: особенности региона в контексте балканославянских традиций (народный календарь и сельскохозяйственная обрядность) // Традиционная культура. 2018. № 3. С. 56–67.

Плотникова 2019 – *Плотникова А.А*. Балканославянская специфика рождественского диалога-ритуала на Пчине (Сербия) // Славянский альманах. 2019. Вып. 1–2. С. 371–382.

Раденковић 2013 – *Раденковић Љ.* Време у народној демонологији Словена // Време, вакат, земан / Аспекти времена у фолклору. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2013. С. 15–38.

Седакова 2007 – *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.

Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Вторник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 455–458.

Толстой 1993 – *Толстой Н.И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 92–110.

Толстой 1999 – *Толстой Н.И.* Избранные труды: Очерки по славянскому языкознанию. М., 1999. Т. 3. С. 10–30.

Трефилова 2012 – *Трефилова О.В.* Юрьев день // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 601–607.

Христов 2015 – *Hristov P.* The Balkan Gurbet: Traditional Patterns and New Trends // Migration in the Southern Balkans: From Ottoman territory to Globalized Nation States. SpringerOpen. 2015. P. 31–46.

Якушкина 2021 – *Якушкина Е.И.* Сербскохорватская лексика в общеславянском контексте: семантика и география: Дис. … д-ра филол. наук. М., 2021.

Tirta 2004 – Tirta M. Mitologjija ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.

inslav

О.В. Чёха (Москва, ИСл РАН)

Новогреческие ритуалы дня св. Трифона и легенды о святом

Статья посвящена рассмотрению новогреческих ритуалов, приуроченных к празднику святого великомученика Трифона, день памяти которого отмечается в Греции первого февраля и который широко почитается как покровитель виноградарей и земледельцев.

Праздник святого Трифона относится многими учеными к числу «типично балканских» и привлекает большой интерес исследователей славянской народной традиции. Отметим две фундаментальные работы – кандидатскую диссертацию Галины Вълчиновой «Трифон Зарезан: историко-етнографско изследване» и этнолингвистическую монографию Ольги Младеновой о винограде и виноградарстве «Grapes and Wine in the Balkans: An Ethno-linguistic Study», один из разделов которой отведен Святому Трифону (2.2.2.7. St. Tryphon). Из отечественных работ упоминания заслуживает статья Е.С. Узеневой «Праздник святого Трифона в ареальной перспективе», посвященная анализу географии распространения ритуалов дня св. Трифона, его различных названий, а также соотношению названий праздника и связанного со святым Трифоном легенд. Во всех упомянутых выше работах приводятся данные из разных балканских традиций – в первую очередь болгарской, македонской и сербской, но также румынской и греческой. Однако, цитируя греческие источники, исследователи нередко ограничиваются данными из сводных греческих монографий и не учитывают небольшие работы, посвященные отдельным локальным традициям, или же статьи в периодических журналах, в которых содержится достаточно много материала, который позволяет лучше представить себе греческий праздник святого Трифона в общебалканском контексте. Восполнению этого пробела и служит предлагаемая статья.

DOI: 10.31168/91674-650-1.06

inslav

Материал для исследования был взят из монографий, посвященных отдельным регионам Греции, и общих трудов по греческому фольклору и этнографии (Μέγας 1943–1944; Σιέττας 1975), из периодических изданий «Фольклор: Бюллетень греческого фольклорного общества» (Λαογραφία: δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας), «Эпирский очаг» (Ηπειρωτική Εστία), «Фессалийские хроники» (Θεσσαλικά Χρονικά), «Хроники Халкидики» (Χρονικά της Χαλκιδικής), «Архив языковой и фольклорной сокровищницы Фракии» (Αρχείο Θρακικού γλωσσικού και λαογραφικού θησαυρού), «Фракийское» (Θρακικά), из фольклорного архива Университета им. Демокрита (ΛΑΤΙΕ), а также собственных экспедиционных записей 2015–2016 гг. Славянский материал для сопоставительного анализа во многом был почерпнут из работ Е.С. Узеневой, О. Младеновой, болгарских монографий, посвященных этнографии районов Пирина и Родоп.

На территории северной Греции святой мученик Трифон является широко известным и почитаемым святым. Греческие виноградари признают его своим небесным покровителем и обращаются к нему с молитвой во время первого подрезания лозы, произнося благопожелания типа: «В добрый час! Пусть спорится работа! Да поможет святой Трифон!» [Ἔ μὶ τοὺ καλό. Καλὸ πιάσ’ μου. Ού Ἂη Τρύφους να βοηθάη!] или «Хорошего роста и больших гроздей! – Вот бы дал святой Трифон!» [Ἄει, καλὸ πόλνυσμα (= απόλυσμα, βλάστωμα) κι’σταφύλια πιρσά. – Μπουλάκ’ (= είθε, μακάρι) νὰ δώσ’ Ἂη-Τρύφους!] (Стенимахос, совр. Асеновград) (Λουκάτος 1945–46: 158–159). Лесбосская легенда рассказывает, что такую роль Трифону отвел сам Христос, когда распределял работы между святыми[2].

Первого февраля окропляли виноградники и поля святой водой, принесенной с церковной службы, чтобы защитить их от болезней и

---

[2] Однажды, когда Христос ходил [по земле] с двенадцатью апостолами, остановился он в одном месте передохнуть. И пришли туда все святые, чтобы назначил он им работу <…>. Пришел и святой Трифон и спрашивает: «Что ты хочешь, чтобы я делал?» Отвечает ему Христос: «Когда у тебя на поясе висит нож для подрезания деревьев, о чем еще ты спрашиваешь? Отправляйся на виноградники и в поля и там исполняй свою работу – отгоняй от деревьев болезни и прочие напасти» [Μιὰ μέρα ἡ Χριστὸς π’ γύρ’ζι μὶ τ’ς δώδικα Ἀπουστόλ’, κάτ’σι σ’ἔνα μέρους νὰ ξικουραστῆ. Γιὰ μιὰ πᾶν οὔλ’ οἱ γι ἁγιοὶ κουδά τ’, νὰ τοὺς γυρέψιν δ’ λειά. <...> Πάγ’ τσ’ ἡ γι ἅγι Τρύφους τσὶ λέγ’: – Ἰγώ, τὶ θέλ’ς ά κάνου; Λέγ’ ἡ Χ’στός: – Ἀμ’ τοὺ κλαδιφτήρ’ τὄχ’ς στ’ μέ’η (μέση σου) τσὶ κρέμιτι, λοιπὸν τὶ θέλ’ς τσὶ ρωτᾶς. Τράβα στὰ χουράφια τσὶ στ’ ἀβέλια, τσὶ κάνι τὴ δ’λειά σ’. Διῶξι τσὶ τ’ς ἀρρώστγις ἀμ’ τὰ δέδρα τσ’ οὔλα τὰ κακά] (Νικήτας 1953: 55).

inslav

вредителей, а также обеспечить богатый урожай. В Скопосе (совр. тур. Üsküp) при этом объявляли: «Трифон принял мученичество первого февраля» [Ο Τρύφας εμαρτύρησε πρώτη Φεβρουαρίου] (Ψαθάς 1970: 319). Священник и прихожане обходили поля и виноградники крестным ходом с иконами[3]. Повсеместно предписывалось воздерживаться от работы, однако хозяин мог совершать ритуальное подрезание лозы. Так, например, в восточной Фракии виноградари срезали пять ветвей, четыре из которых бросали по четырем сторонам виноградника, а пятую ставили в доме на иконостас «для благополучия» [γιὰ τὸ καλὸ] (Βογαζλής 1956: 227).

В некоторых областях в этот день на виноградниках устраивали трапезы: в северной Фракии съедали выпеченную специально для этого случая бездрожжевую питу [πίττα «άνυβάπτιστη»] (Скутари, совр. болг. Штит; Ψαθάς 1973: 264); в Эпире катали калачи [κουλούρες] и пели: «Трифон плодоносный[4], / приходи ко мне в виноградник / ко мне на поле, / чтобы мы поели и попили» [Τρύφωνα πολύκαρπε, / έλα να δω στ'αμπέλι μου / και στο χωροφάκι μου, / να φάμε και να πιούμε] (Σιέττας 1975: 48). Более редки сообщения о массовых гуляниях, где собравшихся угощали вином (Зайковские 2001: 161) или мясом (курбан в Гумениссе – ΛΑΤΙΕ, Χφ. 50: 48)[5].

---

3 Существует подробное описание иконы св. Трифона, хранившейся в монастыре (Божьей Матери) Ахиропиитос около города Лапитос (совр. Северный Кипр), с которой совершали обход. Святой был изображен с крестом в правой руке и пальмовой ветвью в левой, понизу шла лента с надписью, представляющей собою начало молитвы святого Трифона: «Господи Боже, отпусти ангела своего, чтобы тот побил всякого рода зловредных тварей, вредящих виноградникам и садам рабов твоих» [Κύριε ὁ Θεὸς ἐξαπόστειλον τὸν ἄγγελόν σου τοῦ πατάξαι πᾶν γένος κακούργων θηρίων τῶν ἀδικούντων ἀμπέλους χώρας καὶ κήπους τῶν δούλων σου]. На обратной стороне доски было написано окончание молитвы, с подробным перечислением «зловредных тварей»: гусеницы, червя, жука, улитки, долгоносика, муравья и т.д. [Κυριακίδης 1917: 614–615].

4 В связи с эпитетом *πολύκαρπος*, т.е. *плодоносный* (букв. – многоплодный), которым наделяется св. Трифон в рассматриваемой песне, стоит упомянуть хиосское свидетельство о почитании святых Трифона и Поликарпа, которых считали покровителями (Βίος 1929–32: 171).

5 Подробное описание народного отмечания праздника св. Трифона в Стенимахо в начале прошлого века приводит Д. Лукатос: «Этому святому [Трифону] жители Стенимахо [совр. болг. Асеновград] приносят в жертву теленка. Накануне возле церкви увивают ему рога виноградными лозами, к хвосту привязывают ленты и водят по дворам с музыкой. Потом возвращаются в церковь, закалывают его и на следующий день устраивают курбан [κουρμπάνι] – режут тушу на крупные части и варят в казанах. Священник читает над жарким молитву, после чего мясо раз-

inslav

Равным образом святой Трифон считался защитником виноградников в Болгарии и славянской Македонии. Его праздник, кроме подрезания виноградной лозы, включает также ритуальную трапезу, выбор царя виноградарей, жертвоприношение, совершаемое на винограднике. В восточной Сербии, в областях Пирота, Ниша, Лесковаца, в день святого Трифона празднуется виноградарская «слава» (Узенева 2012: 318).

Важно, что сходство празднования дня святого Трифона у греков и балканских славян не ограничивается внешней обрядовой стороной, но обнаруживает схождения на уровне текстов, произносимых во время ритуалов Трифонова дня. В качестве примера можно привести диалоги, исполнявшиеся первого февраля в окрестностях Салоник и в болгарских Родопах перед началом праздничной трапезы на винограднике. Так, в греческом селе Куфалья привязывали черно-белой нитью стебель базилика к одной из лоз и кричали, обращаясь к святому Трифону: «Πού ’σαι; Πού ’σαι, Τρύφωνε;» [Где ты? Где ты, Трифон?], а спрятавшийся член семьи отвечал: «Δεν φαίνομαι απ’ τα μαύρα, απ΄τα κόκκινα, απ’ τ’ άσπρα σταφύλια» [Не видно меня из-за черного, из-за красного, из-за белого винограда] (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 318: 41). В Болгарии подрезавший первую лозу хозяин «приглашал» Трифона на обед: «Трифоне, къде сия? Хей, дядо Трифоне, ела да ядем и да пием!» [Трифон, где ты? Эй, дед Трифон, приходи к нам поесть и попить!], на что «Трифон» отзывался: «Тука съм, ама съм скрит зад гроздето. Нищо не мога да видя от бяло и червено грозде» [Здесь я, только скрыт за лозами. Я ничего не вижу из-за белого и красного винограда] (Родопи 1994: 95)[6].

дают присутствующим, которые кладут на поднос пожертвования для церкви. Дорога от церкви св. Георгия (главной приходской церкви) до церкви св. Трифона украшена зеленью <…> через каждые несколько метров возвышаются сплетенные из виноградных лоз арки с натянутыми на них веревками, к которым подвешены разные предметы, связанные с виноградарским делом (ножи для обрезки виноградной лозы, серпы, бутыли), позолоченные рога и все, что каждый думает посвятить святому. С иконой святого Трифона проходят под арками и обходят кварталы. Хозяйки выставляют свои иконы на столики со свечами и ждут, когда мимо пройдет крестный ход с кадилом, чтобы священник их благословил. После обхода домов процессия выходит в виноградники для освящения первого подрезания винограда. Колокола звонят. Вечер продолжается танцами, угощением и состязаниями – кто кого повалит на землю, кто первым прискачет на лошади, кто выпьет больше и не опьянеет и т.д.» (Λουκάτος 1945–46: 161–162).

6 См. также сообщение из Пирина, где диалог происходит между двумя женщинами, которые символически подрезают на винограднике несколько веточек и льют под корень лозы вино: «Свети Трифуне, къде

inslav

Очевидно, что применительно к ареалу, образованному областями юго-восточной и южной Болгарии, славянской Македонии и северо-восточной Греции, правильнее говорить не о сходствах в праздновании Трифонова дня в отдельно взятых иноязычных традициях, а о об одном и том же празднике, общем для этих традиций, который потому можно признать типично балканским.

По мере удаления от обозначенного выше ареала в западных и центральных греческих областях святой Трифон из патрона виноградарей трансформируется в защитника садов, полей, огородов и бахчей (см. **Карту № 1**). На острове Икария (восточные Спорады) день св. Трифона даже называют «Пасхой земледельцев» [Λαμπρή των γεωργών] (Πουλιανός 1976: 440–441). В немалой степени подобной трансформации способствует тот факт, что в южных областях сезон виноградарских работ начинается раньше и лозу подрезают уже в январе[7]. Имя святого – Τρύφων – сближают с н.-греч. *τρυφερός* ‘мягкий’, ‘нежный’, применительно к растениям – ‘свежий’, ‘молодой’, подчеркивая тем самым роль Трифона как защитника молодых посевов, и совершают в его день очистительные ритуалы не только в виноградниках, но также в полях и на огородах. Например, в селе Портарья (совр. Волос) первого февраля обходили крестным ходом бахчи, окуривая их «ради зелени, овощей» [για τα τρυφερά] (Πολυμέρου 1976: 205); на острове Эвбея остерегались работать, чтобы не навредить «нежным огородным культурам» [για τρυφερά κηπουρικά] [Παπαστόλου 1966: 45][8]. В округах Касторья (с. Вогатсико)

си? Не мога да те видя от бяло и църно грозде». – «Тук съм в лозето, що правиш?» – «Режа!» [Святой Трифон, где ты? Я не могу разглядеть тебя за белым и черным виноградом! – Я тут, в виноградных лозах. Что ты делаешь? – Подрезаю!] (Пирин 1980: 434); и Куманово (северо-восточная Македония), где в диалоге участвуют мужчины: «Дед Трифон, ты где?» – «Слышу, слышу!» – «Не видно тебя из-за черных и белых гроздьев винограда» (Узенева 2012: 318).

7 Поэтому в январе, в отличие от всех прочих месяцев, разрешается подрезать виноградную лозу в любое время, а не только на растущей луне; напр., «Γεννάρη μήνα χλάευγε, καλού, κακού του φέγγου» [В январе подрезай лозу и на убывающей (букв. – хорошей) и на растущей (букв. – плохой) луне] (о. Карпатос; Μιχαηλίδος-Νουαρός 1962: 189).

Показательно также употребление термина *Κλαδευτής*, букв. – тот, кто подрезает [лозу], который является эпитетом святого Трифона – Άγιος Τρύφωνας ο Κλαδιφτής (Науса, центральная Македония) (Mladenova 1998: 317) – и одновременно названием месяца января (Abbot 1903: 13).

8 На острове Скиафос поясняют, что «τρυφερά» – это виноград и олива, и чтобы не навредить им, не стирают и не замешивают теста в день святого Трифона (Ρήγας 1970: 416).

inslav

и Козани (села Власти, Эратрия) святого Трифона именуют святым Трифилом [Ἁϊ-Τρίφυλας, Ἁη Τρύφυλλα < *τρίφυλλο* ‘клевер’], т.е. Клеверником, Трилистником (Καλινδέρης 1981: 212; Зайковские 2001: 161; Mladenova 1998: 316), и видят в нем покровителя садоводов, которые в этот день угощают односельчан вином (Зайковские 2001: 161).

В некоторых селах центральной и южной Греции святому приписывают способность защищать от вредителей не только поля и виноградники, но и дом, вследствие чего появляются запреты на выполнение ряда домашних работ (прядение, шитье, выпечку хлеба). В этих случаях подчеркивается, что святой Трифон защищает хозяйство от мышей. Так, Д. Лукатос во время экспедиции в Этолию оставил следующую запись: «Малый святой [Трифон] и легкий [т.е. не очень значимый] его праздник, а тем не менее земледельцы не работают в этот день из-за мышей. Если нарушишь праздник, говорят, ничего целого мышь не оставит: прогрызет одежду, мешки, вьючные тюки, все что найдет» (Λουκάτος 1967–68:64). На Пелопоннесе (Коринфия, с. Фенеос), опасаясь, что мыши погрызут зерно, не замешивают тесто в день св. Трифона, не моют квашню и другую утварь для выпечки хлеба (Σαρλής 2003a: 131). В центральной Греции (Эвритания, с. Клисто) запрет на шитье в Трифонов день также объясняли тем, что мышь погрызет посевы и продырявит [θὰ τρυπήση] одежду (Σαμαράς 1964: 99). В последнем примере употребление в тексте запрета глагола *дырявить* неслучайно – по замечанию А.Х. Бутураса, народное сознание сближает имя Трифона с глаголом *τρυπώ* ‘дырявить’ из-за сходства звучания этих двух слов (Μπούτουρας 1931: 116), что, в частности, приводит к возникновению запрета работать на винограднике, чтобы не «продырявить» себя, т.е. не порезаться садовым ножом, или к запретам вообще брать в руки в этот день колющие и режущие инструменты.

Отмечаются также случаи сближения имени святого Трифона с *τρίβω* ‘тянуть’ («Тебя тянет поработать, но нельзя» [Σε τρίβει να κάνεις δουλειές αλλά δεν πρέπει] (Салоники; ΛΑΤΙΕ, Χφ. 28: 45), в также со *στρίβω* ‘крутить’, ‘вить’, ‘сучить’ и *στριφώνω* ‘смётывать’, ‘подшивать (платье)’ («На святого Трифона женщины ткань не сметывают, нитки не сучат» [Τοῦ Ἁϊ-Τρύφωνα δὲν στρίφωναν οἱ γυναῖκες, οὔτε ἔστριφαν γνέμα] (Аттика; Χατζησωτηρίου 1980: 206). Прямым следствием подобной народной этимологии становится появление текстов о «скручивании», калечении тех, кто продолжает прясть или заниматься шитьем в этот день[9]. Помимо этого, в

[9] На святого Трифона не работают, особенно же избегают прясть пряжу и никакую одежду на сметывают... Сидели как-то две старухи-соседки, грелись на солнце. Одна из них пряла. «Эни (sic!), ты прядешь сегодня? В день святого Стрифона?» – «Пряду и правильно делаю! Святой Стрифон скажет: “Пряди, Неше!”» Не успела договорить, как уголок рта у нее загнулся к

inslav

связи с тем, что для народного сознания характерно восприятие кривизны (загиба) как неправильного и плохого (Толстая 2008: 275–290), возникают представления, что всякое дело, начатое в день *Стрифона*, может окончиться неудачей. Вероятно, именно этим объясняется лесбосский обычай окуривать первого февраля дом – «чтобы работа не пошла вкривь и вкось (букв. – скручено-перекручено)» [γιὰ νὰ μὴ γένιν οἱ δ'λειές τουν στρυφνές, δίστρυφνις] (Νικήτας 1953: 36).

Сходные тенденции к трансформации образа святого Трифона демонстрируют и славянские традиции. По мере продвижения на запад отмечается затухание народного культа Трифона, связанного с виноградарством. Святой начинает связываться с посевами, садами, фруктовыми деревьями и воспринимается как защитник от вредителей земледельческих культур (Узенева 2006: 506). Как и в южногреческих областях, в некоторых славянских регионах (Страндже, Родопах, Далмации) в начале февраля остерегаются работать, чтобы хозяйству не повредили мыши. В Далмации, например, в этот день не готовили пищу на огне, чтобы мышей не было видно ни в доме, ни амбарах, ни в поле (Узенева 2012: 318–319). Надо, однако, иметь в виду, что греки и балканские славяне по-разному мотивируют такие запреты. Славянские «мышиные дни» (равно как «кротиные», «заячьи», «волчьи») распространяются на три дня февраля, т.е. не привязаны непосредственно к дню святого Трифона, и их обрядность «определяется представлением об опасности пограничного времени <…> служащего рубежом между зимой и летом» (там же: 318). Греческие же представления о том, что мышь в день святого Трифона погрызет посевы и продырявит хозяйское добро, объясняются, как отмечалось выше, сближением имени святого с глаголом *τρυπώ* 'дырявить'. Что касается первых трех дней февраля, то они никогда не воспринимаются как рубежное время[10],

---

уху [Τοῦ ἁγίου Τρύφωνος δὲν εἰργάζοντο ἰδίως ἀπέφευγον νὰ στρίφουν νέμας, ἀλλ' οὔτε ροῦχον ἐστρίφωνον ... Ἐκάθηντό ποτε δύο γηραιαὶ γειτόνισσαι καὶ ἐλιάζοντο. Ἡ μία ἐξ αὐτῶν ἔνηθε – «Ἐνὴ (sic!) νέθεις σήμερα, πού 'ναι τ' ἅη-Στρύφωνα;» – «Νέθω, τσαὶ καλὰ κάνω! Ἅη-Στρύφωνας θὰ πῇ: στρίψε – νέσε!». Δὲν ἐτελείωσε τὸν λόγον της καὶ εὐθὺς «πῆγε τὸ στόμα της στὸ φιτί της [= ἀφτί της]] (Афины конца XVIII века) (Λουκάτος 1967–68: 64).

10 Роль рубежного времени отводится первым дням марта, так наз. «дримам», когда действует запрет на стирку, шитье и т.п. Весьма показательно, что единственное известное мне сообщение о дримах в первые февральские дни записано в Родопах: «Февральские праздники – это Сретенье, Симеон и еще… какой другой праздник? Нельзя стирать. Иначе выступят пятна [лекéдес] на руках. "Дримио" [Ντρίμιο] это называют» (Родопы) (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 189: 74).

inslav

разделяющее зиму и лето. Они обладают собственной ярко выраженной обрядностью, речь о которой пойдет ниже.

* * *

Повсеместно в Греции, даже в тех регионах, где святой мученик Трифон не относится к числу особенно почитаемых святых, день его поминовения известен как один из «Симеоновых праздников» [Συμόγιορτα], первых трех дней февраля, в которые православная греческая церковь отмечает также Сретение Господне (2.II) и день памяти св. Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы (3.III). Три следующих друг за другом праздника образуют единый комплекс, центральное место в котором – как следует из названия – занимает не Сретение, являющееся двунадесятым праздником, не Трифонов день, открывающий цикл, а день святого Симеона, к заступничеству которого прибегают беременные женщины и их родственники, опасаясь, что иначе святой «пометит», т.е. искалечит, будущего ребенка. Эта способность, которую народное сознание приписывает святому Симеону, основываясь на созвучии его имени – *Συμεών* – и глагола *σημειώνω* ‘помечать’ (Σιέττας 1975: 52), распространялась также на святого Трифона и на Богородицу – «Трифос трет кости, Пресвятая их лепит, а Симиос их показывает» [Ὁ Τρύφος τρίβ’ τὰ κόκκαλα ἡ Παναγιὰ τὰ πλάθ’ καὶ ὁ Συμειὸς τὰ δείχν’] (Σαραντή 1928: 128). Соответственно, все три Симеонова праздника считались крайне опасным временем, в течение которого воздерживались от работы[11] (или выполняли ее тайно) и принимали различные меры предосторожности. Например, утром в день св. Трифона беременная женщина обхватывала двумя руками печь со словами: «Вот что я сегодня обнимаю, и в эти три дня / “меты” пусть появляются у полевых птиц / на морях, на горах, на бесплодных деревьях / на диких горах и на бесплодных деревьях» [Ὅτ’ ἀγκαλιάσω σήμερα, κι’ αὐτοῖς τὶς τρεῖς τὶς μέραις / στὴ θάλασσα καὶ στὰ βουνὰ καὶ στ’ ἄκαρπα τὰ δένδρα. / Στὰ ἄγρια βουνὰ καὶ στ’ ἄκαρπα τὰ δένδρα / καὶ στὰ καμποπούλια νὰ γεῖνε τὰ σημειά] (Σαραντή 1928: 128).

В отдельных случаях на святого Трифона переносятся и другие функции святого Симеона (облегчение родов, способствование рождению здоровых детей и т.п.). В подтверждение этому можно привести отмеченный в центральной Македонии (район Пиерии) обычай закликать Трифона, чтобы заручиться его поддержкой:

---

11 Например: «Во время “мет” [τα σμάδια] ничего не резали ножом, хлеб отламывали, не брали вилы, когда кормили скотину, чтобы не стало “меченым” животное [να μη σμαδευώνει το ζώο] или приплод, овцы, козы. В Малом месяце [т.е. в феврале] бывают эти “меты”, первый день “мет” – Трифон, первого февраля, второй – Сретенье, третий – Симеон» (Элья, Эврос, восточная Македония и Фракия) (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 52: 49–50).

inslav

На святого Трифона мы ходили… Наверху была церковь святого Ильи, и сейчас эта церковь там стоит, и оттуда мы кричали: «Трифон, Трифон хоть ты и похохотал[12], иди к нам, принеси нам счастье!» Три раза так кричали. Зачем? Чтобы Трифон нас увидел и дал здоровья и счастья, и самое главное – здорового ребенка. Одна кричала: «Приходи, дай мне здоровья, здоровья, здоровья!» Другая, беременная, [просила]: «Чтобы мне хорошо родить! Чтобы роды были легкими! Чтобы ребенок родился здоровым [букв. – целым, правильным], чтобы ничего такого у него не было». Такое все говорили. Желания загадывали святому Трифону[13] (запись в с. Колиндрос, 2016 г. от Евангелии Хлеме, 1936 г. р.).

В свой черед отдельные элементы обрядности Трифонова дня включаются в праздничные комплексы Сретения и дня святого Симеона или же распространяются на все Симеоновы праздники, а некоторые характерные мотивы легенды о святом Трифоне обнаруживаются в повествованиях, главными действующими лицами которых являются святой Симеон или Богородица. Примеры подобных заимствований можно найти в практике окроплять виноградники не первого, а второго февраля, на Сретенье (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 288: 87; Χφ. 47: 59), по какому поводу в селе Нео Сули (центральная Македония) даже существовала поговорка «Хорошо политое Сретенье – к полной корзине» [Υπαπαντή καλοβρεγμένη, η κοφίνα γεμισμένη] (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 288: 87); или в запретах брать в руки режущие и колющие предметы на протяжении всего периода Симеоновых праздников, чтобы ребенок не родился «меченым»[14] (ср. с описанным выше запретом на работу с ножом, серпом и проч. в Трифонов день, чтобы не «продырявить» себя).

---

12 Обращение к Трифону начинается с пословицы, фиксирующейся в этом районе, – «Трифон хоть и похохотал (другой вариант перевода – поухал), а все равно первое февраля» [Τρύφων κι αν χουχούνεψε, πρώτη μέρα Φλεβαριού].

13 Τον Άγιο Τρύφωνα πηγαίναμε... Επάνω είχαμε μια εκκλησάκι του Άη Ηλία και υπάρχει μια εκκλησάκι εκεί, και φωνάζαμε «Τρύφων, Τρύφων κι'άν χουχούνεψες, έλα σ'εμάς να μας δώσεις την χαρά». Τρεις φορές το λέγαμε. Το λέγει αυτό; Λέγει να δει ο Τρύφων για να μας δώσει υγεία και χαρά και απ΄όλα καλό παιδί. Ένας έλεγε «Έλα να με δώσεις εμένα μια υγεία, υγεία, υγεία!». Άλλος είναι έγκυος «Να γεννήσω εγώ καλά! Να έχω καλή γέννα. Να έχω καλά ... να βγεί το παιδί σωστό να μην βγει με τίποτες». Τέτοια πράγματα λέγανε. Ευχές ζητούσαν από τον Τρύφωνα.

14 «Раньше у нас были Симеоновы дни [συμειογιώρτα] в феврале. Первого февраля – Трифона, второго – Сретенье, третьего – Симеона, то есть три дня были Симеоновы дни. Тогда, как считалось, беременным нельзя было брать в руки нож или ножницы, чтобы ребенок не родился “меченым” [με σημάδι]» (Ираклия, Серрес, центральная Македония) (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 92: 93).

inslav

В приводимой ниже быличке распространенный сюжет о том, как святой Симеон наказывает человека больным ребенком, дополняется мотивом отсечения какой-либо части тела во время работы на винограднике, характерным для легенд о Трифоне, отрезавшем себе нос садовым ножом:

> Слышала от одной женщины, у которой дядя отправился в виноградник подрезать лозу. Шел мимо какой-то человек и спрашивает его: «Не боишься подрезать лозу сегодня, в день святого Симьоса [= Симеона], когда у тебя жена беременна?» Ребенок родился одноруким, как будто бы руку садовым ножом отрезали. Господь сжалился над ним, быстро забрал (Σαραντή 1928: 129).

Встречается даже сообщение, что святой Симеон, а не Трифон, отрезает себе нос: «Когда святой Симьос пошел на виноградник подрезать виноградную лозу, то садовым ножом отрезал себе нос и остался меченым» [ο άγιος Συμιός σαν πήγε να κλαδέψει στ' αμπέλι του, το κλαδευτήρι του έκοψε τη μύτη κι από τότε έμεινε σημειωμένος] (Θρακιώτης 1991: 210, цитата по Βάρβουνης 2000: 312).

Как отмечалось выше, для традиций балканских славян характерно восприятие первых трех февральских дней как времени рубежного, опасного, «волчьего», «мышиного» и т.п. Однако на северо-востоке Болгарии (включая Стару Планину на западе и Котленские предгорья на востоке) в эти три дня празднуют *Семьонци* и избегают любого рода деятельности, связанной с использованием режущих и острых предметов, во избежание рождения «уродливых» [*с белези* «с пометами»] детей и животных (Узенева 2006: 508). Несомненно, что своим возникновением праздничный цикл *Семьонци* обязан греческим *Симеоновым праздникам* (сохраняется даже название). Вероятнее даже, что знакомство болгарской традиционной культуры с греческими *Συμόγιορτα* шире ареала *Семьонцев* – об этом свидетельствуют такие болгарские названия Трифонова дня, как *Забележник* или *Бележник* [< *белег* 'знак', 'пятно'] (Узенева 2012: 319).

Календарное соседство Трифонова дня и праздника Сретения послужило причиной появления нарративов, повествующих о Богородице и ее соседе Трифоне: «Трифос был земляком (односельчанином) Пресвятой Девы» (Παπαθανάσιος 1967: 687). Во многих частях северной Греции бытует легенда о том, как был наказан Трифон за то, что оскорбил Богородицу, когда та несла в храм Христа на сороковой день после его рождения[15].

---

15 Стоит отметить, что легенда записывается даже там, где население не занимается виноградарством и Трифон не относится к числу популярных святых. См., напр., текст № 7 в Приложении III.

inslav

Для этой легенды отмечено несколько вариантов (см. **Карту 2** и **Приложение III**). Вот, например, как рассказывают об этом в Колиндросе:

Στην ημέρα του Άγιου Τρίφωνος περνούσε η Παναγία Μαρία με τον Χριστό στην αγκαλιά. Κι ο Τρύφωνας κλάδευε εκείνη την ημέρα. Και περνάει και της είπε: «Να η Μαριά με το κουπέλι». Την κατηγόρησε, γιατί ήταν νόθος ο Χριστός. Το άκουσε η Μαρία και γυρίζει πίσω και του λέει: «Τρύφωνα, δεν κλαδεύουν έτσι, κλαδεύουν έτσι». Και ο Τρύφων στα αμπελιά του και παίρνει τον κλαδεστήρι και κάνει μια χρούστ και η μύτη του στο χέρι έμεινε.

В день святого Трифона шла Пресвятая Мария с Христом на руках. А Трифон в этот день подрезал лозу. И вот она идет мимо, а он ей говорит: «Вот Мария со своим ублюдком». Осудил ее, за то, что Христос был незаконнорожденным. Мария это услышала, развернулась и подошла к нему. Говорит: «Трифон, так не подрезают [рассказчица делает горизонтальное движение рукой], подрезают вот так [вертикально взмахивает рукой перед лицом]». И когда Трифон на своем винограднике взялся за нож, раздался хруст и нос остался у него в руке. (Записано в 2016 г. от Александры Полизу, 1939 г. р.)

Как явствует из текста, персонажей легенды два (Трифон и Богородица) и наказание постигает богохульника немедленно. В варианте легенды с более развернутым повествованием появляется новое действующее лицо (мать или жена Трифона), а само наказание на недолгое время отсрочивается. Богородица, наперед зная, какая именно кара постигнет Трифона, заботится о том, чтобы ему была оказана помощь. Для этого она посылает на виноградник родственницу Трифона, сообщая ей о наказании, которое только предстоит, как о свершившемся факте:

Ὅταν ἡ Παναγία πήγινι νὰ σαραδίσ’, ηὗρι στ’ ἀμπέλ’ δοὺ Δρύφου ποῦ κλάδιβι. Δοὺ λέγ’ ἡ Παναγία. «Τὶ κάνεις Τρύφου;» «Κλαδεύου. Ἂμ ἰσὺ ποῦ πηγαίνεις;» «Πηγαίνου νὰ σαραδίσου.» «Ἂμ πῶς πηγαίνεις, δὴ λέγ’ ἡ Τρύφους, «ἀπoὺ ’ν’ ἡ ζώνι σ λιρουμένι;» Ἡ Παναγία θύμουσι κὶ πααίνει κὶ λέγ’ δὴ γυναῖκα τοῦ Τρύφου. «Πᾶρι προυζ’ούμ κὶ λᾶδ κὶ πάνι στ’ ἀμπέλ’ γιατὶ ἡ Τρύφους ἔκουψι δὴ μύτη τ». Παίρνει ἡ γυναῖκα τ’ ὅ τι δὴν εἶπι ἡ Παναγία κὶ πααίνει στ’ ἀμπέλ’. Βλέπ δοὺ Δρύφου, κλαδεύι. «Ἂμ ἰμένα ἡ Μαρία μὶ εἶπι, ὅτι ἔκοψις δὴ μύτ’ σ.» «Ἀ!» λέγ’ οἱ Τρύφους. «Ἰγὼ δὲ κλαδεύου ἔτσι (δείχνει

Когда Пресвятая шла на сороковой день в церковь, повстречала на винограднике Трифона, который подрезал лозу. Говорит ему Пресвятая: «Что делаешь, Трифон?» – «Лозы подрезаю, а ты куда направляешься?» – «Иду на сороковой день в церковь». – «Да как же ты, – говорит ей Трифон, – туда идешь, когда у тебя пояс запачкан?» Пресвятая разгневалась, отправилась к жене Трифона и говорит той: «Возьми дрожжей, масла и отправляйся на виноградник, ведь Трифон твой отрезал себе нос». Схватила женщина то, что велела ей Пресвятая, и пошла на виноградник.

inslav

dὴ μύτη τ), κλαδεύου ἔτσι.» Λέγουντας αὐτὸ κόπκι ἡ μύτη τ κὶ ἦταν ἔτιμου τοὺ προυζ'ούμ κὶ τοὺ λᾶδ κὶ dὴ gόλ'σαν.

Видит – Трифон подрезает лозы. «Да как же так, а Мария сказала мне, что ты себе нос отрезал!» – «А, – говорит ей Трифон, – (поднося нож к носу) я-то не так режу». Да говоря это, и отрезал себе нос! И уже наготове были дрожжи и масло, чтобы перевязать [рану]. (Комотини, восточная Македония и Фракия) (Κυριακίδης 1911: 407).

В некоторых случаях Богородица оскорблена не насмешкой Трифона (тот не делает никаких замечаний, касающихся ее непорочности или отцовства Христа), а тем фактом, что он осмелился работать в день ее праздника: «Почему ты не пошел сегодня в церковь?» (Λουκάτος 1945–46: 159) или «Я иду в церковь на сороковой день, а ты, значит, будешь лозу подрезать?» (Νικήτας 1953: 35). Трифон же в ответ заявляет: «Я своим делом занимаюсь, занимайся и ты своим» (Νικήτας 1953: 35) или вовсе обманывает ее, заявляя, что «служба уже закончилась» [εκκλησία απόλυσε], заставляя ее тем самым вернуться домой (с. Каридия, Пелла) (Βάρβουνης 2000: 310). Это сближает легенду о Трифоне и Богородице с рассказами о святых, которые наказывают людей, не прекративших работу в день их поминовения. Одним из таких святых является и сам святой Трифон, и все рассказы о том, как он карает работающих в винограднике, непременно включают мотив отрезанного носа, характерный для Трифоновой легенды:

Κάποιος που πήρε το κλαδευτήρι και πήγε στο αμπέλι του για να κλαδέψει την πρώτη του Φλεβάρη, του παρουσιάστηκε ένας άνθρωπος εκεί που δούλευε και του 'πιασε την συζήτηση. Έκανε πως δεν ήξερε να κλαδεύει ο ξένος κι ο αμπελουργός θέλησε να του δείξει τον τρόπο του κλαδέματος. Αλλά, προσπαθώντας ν' αποδείξει ότι είναι πολύ καλός στο κλάδεμα, με μια γλήγ
ορη και αδέξια κίνηση του χεριού του 'κείνη την στιγμή, που έκανε με το κλαδευτήρι μπροστά στο πρόσωπό του, έκοψε το μύτη του! Τότε ο ξένος έγινε άφαντος. Ε, δεν ήταν άλλος από τον άγιο Τρύφωνα. Έτσι τιμωρήθηκε ο άνθρωπος που δεν κράτησε αργία αυτή τη μέρα».

Один человек взял нож для подрезания винограда и пошел подрезать лозу первого февраля, и повстречал на дороге какого-то прохожего, занятого какой-то работой, который с ним заговорил. Незнакомец, казалось, не знал, как подрезают виноград, и виноградарь захотел показать ему, как это делается. Но, торопясь продемонстрировать, как ловко он умеет подрезать, одним быстрым и неверным движением, взмахнув ножом перед лицом, он отрезал себе нос! А незнакомец в тот же момент исчез, потому что это был никто иной, как сам святой Трифон. Так был наказан человек, который не соблюдал праздничный день (северо-восточный Пелопоннес; Σαρλής 2003б: 62).

inslav

В жанровом отношении такие повествования ближе к быличке, чем к легенде, и их основная цель – обосновать запрет работать в винограднике в Трифонов день: «нельзя работать, а то один пошел на виноградник подрезать лозы и садовым ножом отрезал себе нос» (с. Ланкадас, центральная Македония; ΛΑ ΔΠΘ 414: 55); «строжайшим образом избегают не только ходить в виноградник, но даже брать в руки садовый нож, потому что тот, кто возьмет, непременно поранится. Один как-то осквернил память святого работой на винограднике и отрезал себе нос. А другой в этот же день стал про это [происшествие] рассказывать с ножом в руке, захотел показать, как все случилось, и отрезал свой собственный нос» (Элида, сев.-зап. Пелопоннес; Λουκάτος 1967–68: 64).

Еще один вариант легенды можно условно назвать народным «Житием святого Трифона». При этом сразу надо отметить, что каноническое житие святого Трифона (Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου Μεγαλομάρτυρος Τρύφωνος), в котором повествуется о том, как он исцелил одержимую бесом дочь императора Гордиана и впоследствии принял мученичество, носителям народной культуры практически неизвестно. Единственным полноценным из известных мне свидетельств знакомства простых людей с книжной житийной традицией является сообщение с о-ва Хиос, где святого Трифона почитают как защитника от эпилепсии: «Боже сохрани! Жил один царь, и его единственная дочь страдала эпилепсией, а он [святой Трифон] ее излечил. Поэтому эпилептики постятся в этот день (Βίος 1929–32: 173)[16]. В официальном житии не содержится никаких упоминаний о связи святого и виноградарства, и, тем не менее, повсеместно верят в то, он был виноградарем, и на иконах позднего времени святой Трифон изображается с садовым ножом в руках.

Народные жития святого Трифона рассказывают об обращении Трифона в христианство и о чудесах, которые он творил:

Ὁ ἅγιος Τρύφων, παιδὶ ἀμπελουργοῦ, καὶ ὁ ἴδιος ἐπίσης ἀμπελουργός, στὴν ἀρχὴ ἦταν Ἑβραῖος. Ἔμεινε ὀρφα-νός ἀπὸ παι-δί. Ὅμορφο κι’ ἄξιο παλληκάρι	Святой Трифон, сын виноградаря и сам виноградарь, прежде был евреем. С детства рос без отца и вырос красивым и достойным молодцем. Один только

[16] Кроме того, в одном из текстов Трифоновой легенды содержится краткое упоминание, что Трифон пас гусей. Действительно, после того как демон объявил, что изгнать его не под силу никому, кроме Трифона, и в разные части империи были отправлены люди на поиски, один из посланных находит Трифона во Фригии, где тот «πρὸς τῇ Καμψάδου κῳμῃ διατριβών εὑρίσκεται χηνῶν ἐπιμελητὴς καὶ νομεὺς ὁ τοσοῦτος» [букв. – у деревни Кампсады находится, являясь пастухом и гусятником] (PG 114: 1313).

inslav

εἶχε ἕνα ἐλάττωμα: ἦταν πεισματάρης ὅσο χωρεῖ. Ἕνα βράδυ, χειμῶναν καιρό, λέγει τῆς μητέρας του: – Αὔριο, μάννα, θὰ πάω στ' ἀμπέλι νὰ τὸ κλαδέψω. – Πές, γυιόκα μου, «ἂν θέλη ὁ Θεός»! – «Δὲν τὸ λέω. Τί ἀνακατεύεται ὁ Θεός στὲς δικές μου δουλιές; Δὲν τὸ λέω!» Τὴν ἄλλη μέρα πρωΐ ἑτοιμάσθηκε νὰ πάη μὲ τὸ κλαδευτῆρι στὸ ἀμπέλι του. Βρωμόκαιρος! Παγωνιά! Ἔπιε ἕνα κατο- σταράκι κρασί γιὰ νὰ ζεσταθῆ. Βγαίνει στὴν αὐλή· τουρτουρίζει. Ξαναμπαίνει, τραβᾶ καὶ δεύτερο κατο-σταράκι. Ξαναβγαίνει. Πάει ὡς στὴν αὐλόπορτα. Κρύο φοβερό! Τίποτε, βέβαια δὲν τὸν ἐμπόδιζε ν' ἀναβάλη τὸ κλάδευμα γιὰ τὴν ἄλλη μέρα, ἀλλὰ πεισματώθηκε. Ἁρπάζει τὴν κότσορα, τὴν γεμίζει μὲ κρασί καὶ ξεκινάει. Φτάνει στ' ἀμπέλι κι' ἀρχίζει τὸ κλάδευμα. Μὰ ἔτσι ποὺ συχνοέπινε μέθυσε στὸ τέλος καὶ καθὼς παράσκυψε νὰ κλαδέψη ἕνα κλῆμα ἔκοψε τὴ μύτη του. Θυμήθηκε τὰ λόγια τῆς μητέρας του. Τὸν ἔπιασε τὸ κλάμα. – Θεέ μου, φώναξε, συγχώρησέ με, ἥμαρτον! Καὶ χωρὶς νὰ κατα-λάβη πῶς καὶ γιατὶ ἔκανε τὸ σημεῖο τοῦ σταυροῦ, ἐνῶ, καθὼς εἴπαμε, ὡς τότε ἦταν Ἑβραῖος. Τὴν ἴδια στιγμὴ παρουσιάσθηκε μπροστά του ἀσπροντυμένος ὁ Χρισ-τός. Τὸν κύτταξε μὲ τὸ πρᾶο βλέμμα του, τὸν λυπήθηκε, παίρνει ἀπὸ καταγῆς τὸ κομμάτι τῆς μύτης, τὸ τοποθετεῖ στὸν τόπο του – καὶ ὦ τοῦ θαύματος – ἔπαυσαν τὰ αἵματα καὶ ἡ μύτη κόλλησε. Ὅταν ὁ Τρύφωνας ὕψωσε τὰ μάτια νὰ εὐχαριστήση τὸν εὐεργέτη του, ὁ Χριστός χάθηκε. Σὰν γύρισε σπίτι καὶ διηγήθηκε στὴ μητέρα του τὸ θαῦμα, πίστεψαν, βαφτίστηκαν καὶ κατόπιν μάνα καὶ γυιὸς μαρτύρησαν γιά τὴν πίστι τοῦ Χριστοῦ.

изъян имел – упрямым был не в меру. В один зимний вечер говорит он своей матери: завтра, мама, пойду на виноградник лозы подрезать. – Прибавь, сынок, «если Богу будет угодно». – Не буду я ничего прибавлять. С чего бы Богу мешаться в мои дела? Не буду добавлять. На следующий день взял садовый нож и приготовился отправиться на виноградник. А погода собачья! Холодина! Он выпил стопку вина, чтобы согреться. Вышел на двор – колотит от холода. Вернулся в дом, выпил еще стопочку, снова вышел, дошел до ворот. Холод страшный! Ничего, конечно же, не мешало ему отложить поход на виноградник до следующего дня, но он уперся. Наполнил бутыль вином и отправился. Пришел на виноградник и начал подрезать лозу. Но так как он продолжал прикладывался к бутылке, то захмелел и, наклонившись подрезать лозу, отрезал себе нос. Вспомнил слова своей матери и заплакал. «Господи, – воскликнул он, – прости меня грешного!» И, не понимая, как и почему, осенил себя крестом, хотя – как мы уже сказали – до того момента он был евреем. В ту же минуту предстал перед ним Христос в белых одеждах, опустил на него свой кроткий взор и пожалел. Он поднял с земли отрезанный нос, приставил его на прежнее место и – что за чудо! – кровь остановилась и нос прирос. Когда Трифон поднял глаза, чтобы поблагодарить своего благодетеля, Христос исчез. Вернувшись домой, [Трифон] поведал о случившемся чуде своей матери, и они уверовали. Мать и сын крестились и приняли мученичество за Христову веру (Βογαζλής 1956: 228).

Οὐ ἅη-Τρύφους, πρὶν ν'ἀγιάσ', ἦνταν ἰδῶ τσουμπάν'ς κι'ἔβουσκι χῆνις. Μιὰ μέρα κεῖ ποὺ βγῆκι μὲ τσ'χῆνις του στ'ἀμπέλια,

Святой Трифос, прежде чем стать святым, был пастухом и пас гусей. Однажды, когда он с гусями зашел на виноградник,

inslav

ἦνταν ἕνας ἀμπελουργός κὶ κλάδευγι. Αὐτός, ἔτσι καθῶς ἔκανι νὰ σηκώσ' τοὺ χέρ' τ', λάθιψι κι ἔκουψι τ'μὺτη τ'μὲ τοὺ καλδευτήρι. Κεῖνταν κάτου ἡ μύτη τ', κι'αὐτοῦνον τοὺν ἔτρεχι τοὺ αἷμα. Κείν' τὴν ὥρα ἔτρεξε κοντὰ οὺ χηνοβοσκός. Εἴπαμε ἦνταν οὺ Ἅη Τρύφους. Πῆρι ποὺ κάτω τὴ μύτη τ'ἀμπελουργοῦ κὶ τ'ν κόλλησι. Τ'ν ἔβαλι στ'θέση της, ὅπως ἦταν κὶ πρίν. Ἀπὸ τότις φάν'κι πὼς ἦνταν ἅγιους. Ἀπὸ τότις κανεὶς δὲν κλαδεύγει κείν'τὴν μέρα. Οὔτι πρωτύτερα. Ὅποιος κάνει νὰ κλαδέψ'κόβει τ'μύτη τ'.

повстречал там виноградаря, который подрезал лозы. Занося руку <чтобы обрезать лозу>, он ошибся и садовым ножом отрезал себе нос. Нос упал на землю, и хлынула кровь. В ту же минуту подбежал к нему пастух – как мы уже сказали, это был святой Трифос,. – поднял нос и приставил его [на прежнее место]. И прирос нос, стал таким же, как и прежде. И тогда стало понятно, что он – святой. С той поры в этот день никогда не подрезают лозы. И до этого дня не подрезают. Кто подрезает, отрежет себе нос (Стенимахос; Λουκάτος 1945–46: 159).

Легенды о Трифоне и Богородице хорошо известны и балканским славянам (прежде всего болгарам и македонцам, отчасти сербам). По утверждению Е.С. Узеневой, «на территории Болгарии наиболее частотными являются легенды с двумя действующими лицами (Трифоном и Богородицей), часть повествует о трех лицах (Богородице, Трифоне и его сестре / жене), более редки сюжеты с одним лицом (Трифоном, часто пьяным, отрезавшим себе нос)» (Узенева 2006: 512). Из сказанного следует, что греческие и славянские легенды о святом Трифоне представлены одинаковыми вариантами. Главное отличие заключается в мотиве родства Трифона и Богородицы, полностью отсутствующем в греческих текстах и, напротив, характерном для болгарских и македонских нарративов, которые представляют главных героев братом и сестрой или мужем и женой[17].

[17] О. Младенова пишет еще об одной особенности греческих Трифоновых легенд по сравнению с болгарскими и македонскими: «In Greece the causation between legend and rite seems to be direct. The final sentence of the narrator usually is: "that is why we do not prune our vineyards on this day". In Bulgaria and Macedonia the causation is turned upside-down, since the ritual pruning of several vines by the vineyard owner is actually the central rite of the feast. This may be an indication that the link between the legend and the rite in this area is tardy or secondary (Mladenova 1998: 314). Однако на основании приведенных греческих текстов никак нельзя утверждать, что именно наличие легенды определяет обрядовую форму. Кроме того, фактически ни один из имеющихся в нашем распоряжении текстов не заканчивается фразой «Вот почему мы не подрезаем лозу на винограднике в этот день».

inslav

* * *

Тщательное рассмотрение греческих источников, содержащих описание празднования дня святого Трифона, связанные с ним запреты и предписания, фольклорные тексты, обслуживающие праздник (благопожелания и молитвы, произносимые в этот день, тексты ритуальных диалогов, паремии, былички и легенды, действующим лицом которых является святой Трифон), а также сопоставление их с аналогичными славянскими материалами подтверждают точку зрения тех исследователей, которые видят в дне святого Трифона типичный балканский праздник (Mladenova 1998; Плотникова 2004; Узенева 2006).

В областях центральной и восточной Македонии святой Трифон воспринимается как покровитель виноградников и в обрядности этого дня преобладает виноградарский аспект (ритуальное подрезание лозы, освящение виноградников, сельский курбан, ритуальные трапезы на винограднике). В западных и южных областях Греции (в западной Македонии, Аттике, на Пелопоннесе) святой выступает в роли покровителя полей, садов и огородов, защищая их от жуков, мышей и других вредителей. Такая трансформация образа, равно как и локализация виноградарских ритуалов на территории исторической Фракии, полностью совпадает с данными славянских традиций. При этом сходство не ограничивается внешней обрядовой стороной, обнаруживая схождения на уровне текстов, произносимых во время ритуалов Трифонова дня (например, в ритуальных диалогах, разыгрываемых на винограднике в этот день). Другой группой фольклорных текстов, общих для балканских славян и греков, оказываются легенды о Трифоне, отрезавшем себе нос во время работы на винограднике.

Вместе с тем греческая традиция обладает рядом специфических черт. В частности, день святого Трифона и следующие за ним праздник Сретения и день святого Симеона никогда не трактуются как рубежное время встречи зимы и лета, как «волчьи» дни, как это можно встретить у балканских славян или румын, но образуют цикл *Симеоновых праздников*, во время которых беременные женщины остерегаются работать, чтобы не родить больного ребенка. Общегреческий характер подобных представлений и их широкое распространение в местах проживания греческого населения приводит к тому, что практика отмечания *Симеоновых праздников* заимствуется локальными славянскими традициями (например, цикл *Семьонци* на северо-востоке Болгарии).

inslav

Литература

Зайковские 2001 – *Зайковская Т., Зайковский В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, окр. Козани) // Исследования по славянской диалектологии. М., 2001. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. С. 152–181.

Пирин 1980 – Пиринski край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

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

Родопи 1994 – *Родопи*. Традиционна народна духовна и социално нормативна култура. София, 1994.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Кривой // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 275–290.

Узенева 2006 – *Узенева Е.С.* Соотношение хрононима и легенды (праздник святого Трифона в ареальной перспективе) // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 501–522.

Узенева 2012 – *Узенева Е.С.* Трифон // Славянские древности. М., 2012. Т. 5. С. 318–320.

Abbot 1903 – *Abbott G.F.* Macedonian Folklore. Cambridge, 1903.

Mladenova 1998 – *Mladenova O.* Grapes and Wine in the Balkans: An Ethno-linguistic Study. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 1998. (Balkanologische Veroffenlichungen. Bd. 32. Fachbereich Neure Fremdsprachliche Philologien der Freien Universitat Berlin).

PG 114 – Patrologiae Graecae. T. CXIV. Symeon Metaphastes. Parisiis. Apud Garnier Fratres Editores. 1903.

Βάρβουνης 2000 – *Βάρβουνης Μ.Γ.* Δημώδεις παραδόσεις για τον Άγιο Τρύφωνα από την Θράκη // Μικρά Λαογραφικά. Αθήνα, 2000. Σ. 304–315.

Βίος 1929–32 – *Βίος Σ.Γ.* Χιακαί παραδόσεις // Λαογραφια. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Θεσσαλονίκη, 1929–1932. Τ. 10. Σ. 164–196.

Βογαζλής 1956 – *Βογαζλής Δ.Κ.* Ήθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων Βορειοθρακών // Αρχείο Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Τ. 21. Αθήνα, 1956. Σ. 177–234.

Θρακιώτης 1991 – *Θρακιώτης Κ.* Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη. Αθήνα, 1991.

Καλινδέρης 1981 – *Καλινδέρης Μ.* Αθ. Ο βίος της κοινότητος Βλάτσης επί τουρκοκρατίας: εις το πλαίσιον του δυτικομακεδονικού περιβάλλοντος. Θεσσαλονίκη, 1981.

Κυριακίδης 1917 – *Κυριακίδης Σ.Π.* Κυπριακαι επώδαι (Ευκές) // Λαογραφία. Αθήνα, 1917. Τ. 6. Σ. 603–615.

Κυριακίδης 1911 – *Κυριακίδης Σ.Π.* Δεισιδαιμονίαι και δεισιδαίμονες συνήθειαι: εκ Γκιουμουλτζίνας της Θράκης // Λαογραφία: δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας. Αθήνα, 1911. Τ. 2. Σ. 405–432.

inslav

Λαζαρίδης 1977 – *Λαζαρίδης Κ.Π.* Από τα λαογραφικά του χωριού μου (Κουκουλιού-Ζαγορίου) «Παραδοσιακά έθιμα σύμφωνα με το εορτολόγιο και τους μήνες» // Ηπειρωτική Εστία. Ιωάννινα, 1977. Τ. 26. Σ. 706–719.

Λουκάτος 1945–46 – *Λουκάτος Δ.Σ.* Λαογραφικά Στενιμάχου // Αρχείο Θρακικού γλωσσικού και λαογραφικού θησαυρού. Αθήνα, 1945–1946. Τ. 12. Σ. 138–166.

Λουκάτος 1967–68 – *Λουκάτος Δ.Σ.* Αργίαι και άγιοι τιμωροί // Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας. Αθήνα, 1967–1968. Τ. 20–21. Σ. 55–105.

Μέγας 1943–1944 – *Μεγας Γ.Α.* Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας //Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Αθήνα, 1943–1944. Τ. 5–6.

Μιχαηλίδος-Νουαρός 1962 – *Μιχαηλίδος-Νουαρός Μ.Γ.* Καρπαθιακά Μνημεία Β΄. Λαογραφικά σύμμεικτα Κάρπαθου. Αθήναι, 1969. Τ. 1.

Μπούτουρας 1931 – *Μπούτουρας Α.Χ.* Πρόληψεις του Ελληνικού λαού και ερμηνεία αυτών. Αθήνα, 1931.

Νικήτας 1953 – *Νικήτας Π.* Το Λεσβιακό μηνολόγιο. Μυτιλήνη, 1953.

Παπαθανάσιος 1967 – *Παπαθανάσιος Μ.Γ.* Λαογραφικά Αρναίας // Χρονικά της Χαλκιδικής. Θεσσαλονίκη, 1967. Τ. 12–13. Σ. 541–788.

Παπαστόλου 1966 – *Παπαστόλου Τ.* Λαογραφικά της Ευβοίας. Αθήνα, 1966.

Παπαχριστοδούλος 1964 – *Παπαχριστοδούλος Χ.Ι.* Λαογραφικά σύμμεικτα Ρόδου // Λαογραφία: δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας. Αθήνα, 1964. Τ. 21. Р. 113–214.

Πολυμέρου 1976 – *Πολυμέρου Κ.Π.* Ο Ζωσιμάς Εσφιγμενίτης και η Λαογραφιά της Θεσσαλίας // Θεσσαλικά Χρονικά. Αθήνα, 1976. Τ. 11. Σ. 183–222.

Πουλιανός 1976 – *Πουλιανός Α.Ι.* Λαογραφικά Ικαρίας, της στεριάς και της θάλασσας. Αθήνα, 1976. Τ. 1.

Ρήγας 1970 – *Ρήγας Γ.Α.* Σκιάθου λαικός πολιτισμός. Τεύχος Δ. Υλικός βίος – Κοινωνικός βίος – Λατρεία – Δεισιδαιμονίαι – Λαική ιατρική. Θεσσαλονίκη, 1970.

Σαμαράς 1964 – *Σαμαράς Η.Κ.* Λαογραφικά Κλειστού Ευρυτανίας. Αθήνα, 1964.

Σαραντή 1928 – *Σαραντή Ε.* Από τα Θρακικά έθυμα. Τα Κρατητικά // Θρακικά. Αθήνα, 1928. Τ. 1. Σ. 127–140.

Σαρλής 2003a – *Σαρλής Β.Π.* Λαογραφικά σύμμεικτα του Δήμου Φενεού Κορινθίας (Καταγραφή 1962–2000). Αθήνα, 2003. Τ. 1. Επιμέλεια: Αικατερίνη Πολυμέρου – Καμηλάκη.

Σιέττας 1975 – *Σιέττας Γ.Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.

Συνεργασία Διδ/λων Δημοτ. Σχολείου 1967 – *Συνεργασία διδασκάλων Δημοτικού σχολείου.* Λαογαφικά Δαδιάς Σουφλίου // Θρακικά. Αθήνα, 1967. Τ. 41. Σ. 164–178.

Τσακνάκης 1969 – *Τσακνάκης Α.Θ.* Επανομή. Ιστορία – Λαογραφία. ΙΙΙ. Πνευματική ζωή // Χρονικά της Χαλκιδικής. Θεσσαλονίκη, 1969. Τ. 17–18. Σ. 102–183.

Ψαθάς 1970 – *Ψαθάς Α.Δ., Μηρτακλή–Ψαθά Β.Μ.* Ο Σκοπός της Ανατολικής Θράκης (Λαογραφική μελέτη). Αρχείο Θράκης. Περίοδος Τρίτη. Αθήναι, 1970. Τ. 35. Σ. 218–376.

inslav

Ψαθάς 1973 – *Ψαθάς Α.Λ., Ψαθά Β.Μ.* Το Σκουτάρι Αδριανουπόλεως της Ανατολικής Θράκης // Αρχείο Θράκης. Αθήναι, 1973. Τ. 36. Σ. 227–298.

Χατζησωτηρίου 1980 – *Χατζησωτηρίου Γ.Λ.* Τα λαογραφικά της Μεσογαίας Αττικής. Αθήνα, 1980.

ΛΑΤΙΕ – Λαογραφικό Αρχείο Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 28. Ζωγράφου Ευαγγελία, Ασκός Θεσσαλονίκης, 8ο, 57, 1993–1994.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 47. Παπαστεφάνου Ιωάννα, Δροσοπηγή Φλώρινας, 8ο, 160, 1995–1996.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 50. Πάτσης Γεώργιος, Γουμένισσα Κιλκίς, 8ο, 85, 1995–1996.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 52. Ανδρέου Αθανασία, Ελιά Ορεστιάδας Έβρου, 8ο, 67, 1995–1996.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 73. Παπαγιαννίδου Καλλιόπη, Ξυλαγανή Ροδόπης, 8ο, 147, 1995–1996.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 92. Ορλιακλή Αικατερίνη, Ηράκλεια Σερρών, 8ο, 121, 1995–1996.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 125. Σαχινίδης Δημήτριος, Ίμερα Κοζάνης, 8ο, 75, 1995–1996.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 189. Μαμμή Καλλιόπη, Ροδόπη Ροδόπης, 8ο, 175, 1996–1997.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 212. Γιαννακίδου Ελένη, Πετράδες Έβρου, 8ο, 235, 1997–1998.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 288. Αναστασιάδης Δημήτρης, Νέο Σούλι Σερρών, 8ο, 97, 1998–1999.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 318. Τσαβδαρίδου Ζωή, Κουφάλια Θεσσαλονίκης, 8ο, 47, 1998–1999.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 355. Μαλκοπούλου Μαρίνα, Μαΐστρος Αλεξανδρούπολης Έβρου, 8ο, 45, 1998–1999.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 374. Φαντίδου Ειρήνη, Κορυφή Κοζάνης, 8ο, 182, 1998–1999.

ΛΑΤΙΕ, Χφ. 414. Μίντσιου Κωνσταντία, Λαγκαδάς Θεσσαλονίκης, 8ο, 68, 1999–2000.

Собственные записи:

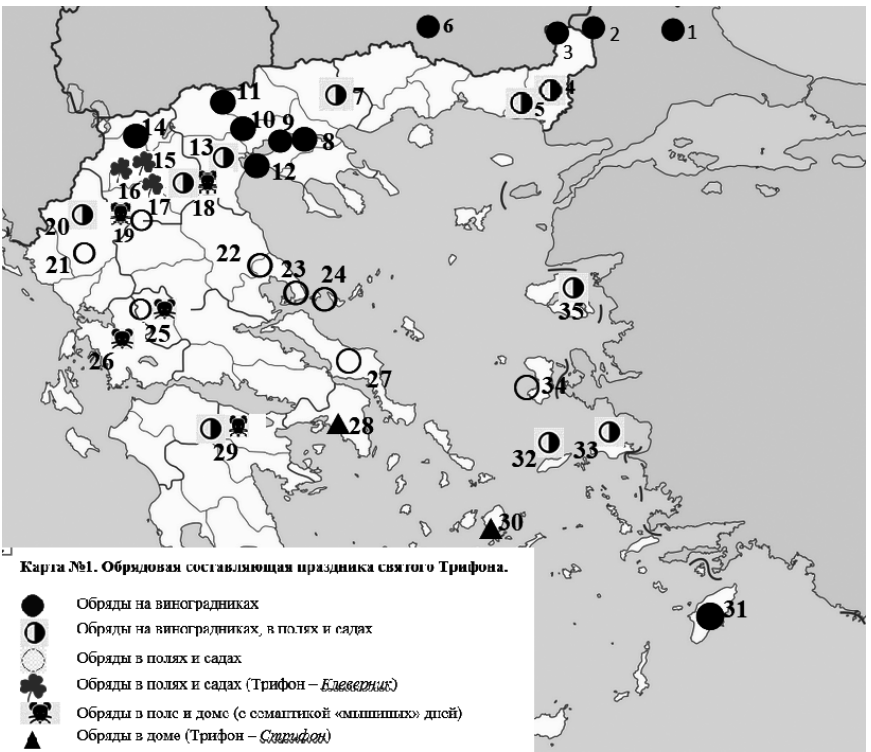
Экспедиция в с. Колиндрос, Пиерия, центральная Македония. 2016.

Экспедиция в с. Эммануил Папас, Серрес, центральная Македония. 2015.

inslav

Приложение I

Карта № 1. **Обрядовая составляющая праздника святого Трифона**



Пункты фиксации материала:

1. **г. Скопос, совр. Üsküp, район западного Мраморного моря, Турция** (Ψαθάς 1970: 319). Святой Трифон [Τρύφας] – защитник виноградников, приносили святую воду и выливали в винограднике. Говорили: «Трифон принял мученичество первого февраля» [Ο Τρύφας εμαρτύρησε πρώτη Φεβρουαρίου].
2. **с. Скутари, вост. Фракия,** совр. с. Штит, Хасковская область, Болгария (Ψαθάς 1973: 264). На святого Трифона [τοῦ ‘Αγίου Τρύφωνος] пекут пресную бездрожжевую [πίττα «άνυβάπτιστη»], утром идут в церковь за святой водой. Воду относят на виноградник и кропят в трех углах. Питу тоже несут на виноградник. Подрезают три веточки [κούρβουλα άμπελιοῦ], кропят водой, потом садятся, съедают питу и возвращаются домой.
3. **с. Дикэя, Эврос, восточная Македония и Фракия**. Владельцы виноградников (и христиане, и мусульмане) в этот день кропили водой

inslav

виноградники, после чего собирались в центр села на коллективную трапезу и гуляние. https://www.evros-news.gr

4. **с. Дадья, Эврос, восточная Македония и Фракия** (Συνεργασία Διδ/λων Δημοτ. Σχολείου 1967: 175). Святой Трифон – покровитель виноградников. Освящают в церкви воду, в которую опускают базилик, и позже выливают в поле и на винограднике.
5. **г. Майстрос (г. Александруполь), Эврос, восточная Македония и Фракия** (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 355: 33). Земледельцы готовят артопласию (поднос с ритуальными хлебцами) и приносят в церковь бутылку воды. После службы бутылку относят на поле и выливают там.
6. **г. Стенимахос, совр. Асеновград, Пловдивская область, Болгария** (Λουκάτος 1945–46: 159–161). Святой Трифон – покровитель виноградарей. Крестный ход в деревне и освящение виноградников. Режут быка и устраивают коллективную трапезу.
7. **с. Нео Сули, Серрес, центральная Македония** (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 288: 87). Святой Трифон – небесный покровитель земледельцев, которые в этот день кропят освященной водой поля.
8. **г. Ланкадас, Салоники, центральная Македония** (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 414: 55). В день святого Трифона был праздник винограда. В этот день нельзя работать, один человек пошел на виноградник подрезать лозы и садовым ножом отрезал себе нос.
9. **г. Дримос, Салоники, центральная Македония** (Μέγας 1943–1944: 142). В этот день окропляют виноградник святой водой и зарывают в землю пасхальное яйцо и «калликандзаров калач» [κλικούδ΄καλλκάτζαρου], который хранится дома со Святок, чтобы хорошо родила лоза.
10. **с. Куфалья, округ Салоник, центральная Македония** (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 318: 41). Первого февраля владельцы виноградников пекли хлебы и коливо и относили в церковь. По окончании службы раздавали всем присутствующим. Брали святую воду и кропили ею на винограднике и в поле. К одной из лоз черно-белой нитью привязывали стебель базилика и кричали, обращаясь к святому [Трифону]: «Где ты? Где ты, Трифон?» А другой отвечал: «Не видно меня из-за черного, из-за красного, из-за белого винограда». Позже собирались все около виноградника, приходили музыканты, и начиналось веселье. Пили вино, ели колбасу или что-то другое, принесенное с собой.
11. **г. Гуменисса, Килкис, центральная Македония** (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 50: 48). В день святого Трифона делается курбан, виноградари закалывают теленка, угощают всех мясом и вином. Устраиваются танцы.
12. **г. Эпаноми, современный пригород Салоник, центральная Македония** (Τσακνάκης 1969: 110). Святой Трифон [Άγιος Τρύφος] – покровитель виноградарей, которые приносят из церкви святую воду и кропят свои виноградники.
13. **г. Колиндрос, Пиерия, центральная Македония** (запись 2016 года). Кропят поля освященной водой.

inslav

14. **с. Дросопиги, Флорина, западная Македония** (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 47: 59). Второго февраля, в день Сретения, старухи берут освященную воду и кропят виноградники.
15. **с. Власти, Козани, западная Македония** (Καλινδέρης 1981: 212). Имя святого – Ἁϊ Τρυφύλλας, букв. – святой Трехлистник.
16. **с. Вогатсико, Касторья, западная Македония** (Младенова 1998: 316). Имя святого – Ἁη Τρύφυλλα.
17. **с. Эратира, Козани, западная Македония** (Зайковские 2001: 161). Ἅγιος Τρύφων, Ἁϊ-Τρίφυλας, букв. – Святой Трилистник, спасает зелень, сады от червяков. После литургии, куда съезжались на покрытых красными «валенцами» лошадях, устраивался праздник с оркестром, садоводы угощали лучшим вином. Затем возвращались в село и навещали дома садоводов.
18. **с. Имера, Козани, западная Македония** (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 125: 52). В день святого Трифона в церкви освящают воду и этой водой кропят в виноградниках и на полях, чтобы посевы не погубили мыши, чтобы не было болезней, чтобы жуки не ели посевов.
19. **с. Корифи, Козани, западная Македония** (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 374: 112). Святой Трифон защищает поля от кротов и мышей, которые губят посевы; в этот день кропили святой водою поля, чтобы был хороший урожай.
20. **с. Скамнели, Загори, Эпир** (Σιέττας 1975: 48). Пекут калачи [κουλούρες] и катают их в винограднике, по полям и садам с припевом: «Трифон плодоносный, / приходи ко мне в виноградник / ко мне на поле, / чтобы мы поели и попили» [Τρύφωνα πολύκαρπε, / έλα να δω στ'αμπέλι μου / και στο χωροφάκι μου, / να φάμε και να πιούμε].
21. **с.Погони (в настоящее время – пригород Янины), Эпир** (Λουκάτος 1967–68: 63–64). Святой Трифон – от червяков, для садов и овощей. После удара вечернего колокола уже не работают. Утром владельцы огородов [μποστατζήδες] идут на службу, приносят святую воду и кропят ее поля. Приглашают и попа, чтобы прочел молитву.
22. **с. Портарья, совр. – Волос** (Πολυμέρου 1976: 205). В день святого Трифона совершается литания «для <урожая> зелени, овощей» – обходят поля и бахчи, окуривают. В этот день не рубят деревьев, не срезают овощей на бахче.
23. **горные села Пелиона, юго-восточная Фессалия** (Πολυμέρου 1976: 203). Св. Зосима Эсфигменский (1835–1902) упоминает о случаях приношения в жертву св. Трифону вина, зерна и вина [«ύψωμα»], совершаемого владельцами садов и огородов.
24. **о. Скиафос, северные Спорады, Эгейское море** (Ρήγας 1970: 416). Святой Трифон – для «свежей зелени», то есть для винограда и оливы, поэтому в этот день не стирают, не замешивают тесто.
25. **с. Клисто, Эвритания, центральная Греция** (Σαμαράς 1964: 99). Читается молебен, чтобы не вредили мыши. Приносят святую воду и кропят поля и посевы. В этот день работают, но остерегаются шить или

inslav

штопать одежду, вообще что-либо резать, потому что мыши продырявят одежду или погрызут посевы.

26. **историческая область Этолия** (Λουκάτος 1967–68: 64). Если работать в день святого Трифона, ничего целого мышь не оставит.
27. **о. Эвбея, Эгейское море** (Παπαστόλου 1966: 45). В этот день опасаются работать из-за нежных огородных культур, в особенности женщинам запрещается брать что-либо в руки.
28. **г. Афины, Аттика** (Λουκάτος 1967–68: 64; Χατζησωτηρίου 1980: 206). Святой Стрифон [Άη-Στρύφωνας] наказывает тех, кто прядет, сучит нитки, подшивает платье в его день.
29. **с. Фенеос, Коринфия, Пелопоннес** (Σαρλής 2003б: 62, 131). День св. Трифона считали большим праздником и не ходили на виноградник, иначе жуки испортят виноград <…> Святой Трифон охраняет сады и виноградники. Для защиты от жуков, мышей и гусениц в этот день готовят артокласию [αρτοκλασία] (поднос с ритуальными хлебцами), кропят святой водой в садах, полях и виноградниках.

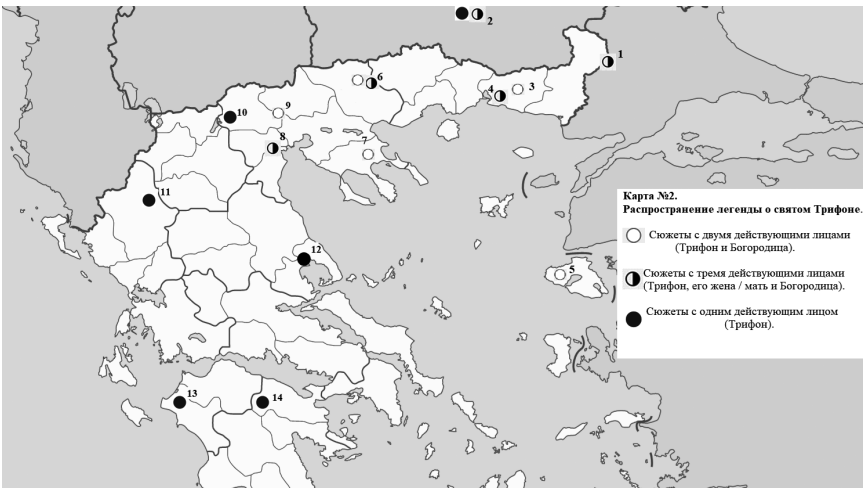
    Мыши грызут зерно, если в этот день мыть квашню или другую деревянную утварь для выпечки хлеба. Не замешивают тесто в день св. Трифона, чтобы не мыть квашню и другую утварь, чтобы мыши не не по грызли зерна.
30. **о. Наксос, Киклады, Эгейское море** (Младенова 1998: 316). Имя святого – Άϊ Στρύφωνα.
31. **о. Родос, Додеканес, Эгейское море** (Παπαχριστοδούλος 1964: 192). Святой Трифон – покровитель виноградарей. В этот день освящают виноградники.
32. **о. Икария, восточные Спорады, Эгейское море** (Πουλιανός 1976: 440–441). День святого Трифона называют Пасхой земледельцев [η Λαμπρή των γεωργών]. Каждый земледелец в этот день относит каравай в церковь. Святой Трифон – защитник виноградников. Совершается молебен, после службы набирают бутылочку святой воды [αγιασμόν τ' Άϊ-Τρηφώνου] и выливают на винограднике для хорошего урожая.
33. **о. Самос, восточные Спорады, Эгейское море**. Кропят святой водой виноградники и поля.
34. **о. Хиос, северные Эгейские острова** (Βίος 1929–32: 171). Святой Трифон – для полей, в этот день кропят поля святой водой. Садовники, которые почитают и святого Трифона, и святого Поликарпа, чтобы плодоносили их сады, берут святую воду и кропят деревья.

    Святой Трифон помогает от эпилепсии, поэтому эпилептики постятся в этот день.
35. **о. Лесбос, северные Эгейские острова** (Νικήτας 1953: 36, 171, 260). Празднуют виноградари и земледельцы, не пашут, не подрезают лозу. Освящают воду в церкви, кропят ею поля, сады, огороды, виноградники от жуков [για του μαμούδ'] и от мышей.

inslav

Приложение II

Карта № 2. **Распространение легенды о святом Трифоне**[18]



Пункты фиксации материала:

1. с. Петрадес, Эврос, восточная Македония и Фракия.
2. г. Стенимахос, совр. Асеновград, Пловдивская область, Болгария.
3. г. Комотини (бывшая Γκιουμουλτζίνα), Родопы, восточная Македония и Фракия.
4. г. Ксилагани, Родопы, восточная Македония и Фракия.
5. о. Лесбос, северные Эгейские острова.
6. с. Эммануил Папас, Серрес, центральная Македония.
7. г. Арнея, Халкидики, центральная Македония.
8. г. Колиндрос, Пиерия, центральная Македония.
9. с. Каридия, Пелла, центральная Македония.
10. г. Эдеса (бывшая Βωδενά), Пелла, центральная Македония.
11. села Загори, Эпир.
12. с. Неа-Анхиалос, Волос, Фессалия.
13. обл. Элида, Пелопоннес.
14. с. Фенеос, Коринфия, Пелопоннес.

---

18 Легенда карты № 2 повторяет легенду карты «Распространение легенды о святом Трифоне», составленной Е.С. Узеневой на южнославянском материале (Узенева 2006: 521).

inslav

Приложение III. Легенды о святом Трифоне

Святой Трифон и Богородица

№ 1. г. Стенимахос, совр. болг. Асеновград

Η Παναγιά βγήκε, λέει, στα χωράφια να σιργιανίσει. Ο ¨Αη-Τρύφωνας ήταν αμπελουργός και κλάδευε κείνην την ημέρα. Τον είδε η Παναγιά και τον ρώτησε:Γιατί δεν πήγες σήμερα στην Εκκλησία; (ήτανε ανήμερα της Παπαντής). Γιατί έχω να κλαδέψω της απάντησε ο Άη-Τρύφωνας. Για να ιδώ πως κλαδεύεις; Τον ρώτησε η Παναγία. Κείνος κούνησε το χέρι του αμέσως για να της δείξει. «Νά, έτσι κλαδεύω». Μα αντί να κόψει τη βέργα, τράβηξε στραβά το κλεδευτήρι κι έκοψε τη μύτη του. Από τότε μετάνιωσε πολύ κι έγινε άγιος

Пресвятая вышла в поле прогуляться, а святой Трифон был виноградарем и в этот день подрезал лозу. Его увидела Пресвятая и спросила: «Почему ты не пошел сегодня в церковь?» (А был канун Сретенья.) – «Потому что мне надо подрезать лозу», – ответил ей святой Трифон. – «Покажи мне, как ты подрезаешь», – попросила его Пресвятая. Тот поднял руку, чтобы ей показать: «Смотри, вот так я подрезаю». Но садовый нож вильнул в его руке, и вместо того чтобы срезать ветку, он отрезал себе нос. После этого случая он раскаялся и стал святым (Λουκάτος 1945–46: 159).

В примечании к тексту собиратель пишет, что существует вариант легенды со святым Трифоном и виноградарем, сюжет при этом остается прежним: «Святой Триф [Άη-Τρύφος] вышел прогуляться на виноградник и увидел одного виноградаря, который в праздничный день подрезал лозу. “Почему ты не пошел сегодня в церковь?” – спросил он его» и т.д. (Λουκάτος 1945–46: 159).

№ 2. г. Колиндрос, Пиерия, центральная Македония

Ο Άγιος Τρύφων κλάδευε έξω στο αμπέλι και πέρασε κάποια γυναίκα που ήταν έγκυος και δεν είχε άνδρα. Και αυτός την είδε και την κορόιδεψε, της είπε ... Δεν ξέρω τι της είπε, δεν θυμάμαι ακριβώς. Και γιατί την κορόιδεψε, όπως είχε την κοροιδεφτεί, έκοψε την μύτη του. Και αυτό έμενε ένα παράδοση. <απο εκεί κι η παροιμία> Τρύφων κι αν χουχούτεψε πρώτη μέρα Φλεβαριού. Τώρα τι είναι το «χουχούτεψε» δεν ξέρω.

Святой Трифон подрезал в винограднике лозу, а мимо шла какая-то женщина, беременная и при этом незамужняя. И он, когда ее увидел, посмеялся над ней, сказал ей… Не знаю, что он ей сказал, точно не помню. И оттого, что он ее обозвал, после того как он обозвал ее, он отрезал себе нос. И стало это легендой. <Отсюда и поговорка.> Хоть и похохотал Трифон, а день первое февраля. (Записано в 2016 г. от Аспасии Нестора 1933 г. р.)

inslav

№ 3. с. Эммануил-Паппас, Серрес, центральная Македония

Πήγαινε η Μαρία να σαραντίσει και ο Τρύφων κλάδευε στο αμπέλι. Μόνο είδε την Μαρία σηκώθηκε όρθιος και φωνάζει «Η-χου-χού, η Μαρία πάει να σαραντίσει!» Και η Μαρία γύρισε, του είπε «Καλημέρα, Τρύφων, το κάνεις;» – «Κλαδεύω.» – «Πως κλαδεύ'ς;» – «Μα έτσι, – λέει, – έτσι κλαδεύω» [делает]. – «Αλλά δεν κλαδεύουν έτσι, κλαδεύουν έτσι» []. Και με το έτσι που έκανε έκοψε η μύτη του ο Τρύφων. Και η Μαρία τράβηξε στο δρόμο και πήγε στην εκκλησία να σαραντίσει τον Χριστό. Αυτό ξέρω εγώ.

Шла Мария на сороковой день после родов в церковь, а Трифон подрезал в винограднике лозу. Как завидел Марию, выпрямился и закричал: «А-ха-ха, Мария идет в церковь за очистительной молитвой на сороковой день!» Мария тогда повернулась к нему и спрашивает: «Трифон, что ты делаешь?» – «Лозу подрезаю». – «Как подрезаешь?» – «Да вот так, так подрезаю» [Х.П. делает рукой горизонтальное движение]. – «Но так не подрезают, подрезают вот как» [делает вертикальное движение, проводя рукой перед лицом]. И сделав показанным способом, Трифон отсек себе нос. А Мария продолжила свой путь, пришла в церковь и принесла на сороковой день Христа в церковь. (Записано в 2015 г. от Хрисулы Пульони, 1929 г. р.)

№ 4. с. Ксилагани, Родопы, восточная Македония и Фракия

– Που πηγαίνεις, Τρύφωνα; – Πάω να κλαδεύω τ' αμπέλ. – Καλά. 'Γω πάω να σαραντήσω κι συ θα κλαδεύς τ'αμπέλ; – Ε, τι θα πω; Εγώ θα κλαδεύω έτσ, όχι έτς (και έκοψε το μύτη τ'.

– Куда идешь, Трифон? – Иду подрезать лозу. – Прекрасно. Я иду в церковь на сороковой день, а ты будешь лозу подрезать? – Э, что тебе сказать? Я буду так подрезать, а не так (и отсек себе нос) (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 73: 83).

№ 5. с. Петрадес, Эврос, восточная Македония и Фракия

και έκουε τον Αι Τρίπονο. Του λέει «Πως κλαδεύεις;» «Έτσι κλαδεύω» λέει. «Γιατί κλαδεύεις σήμερα;» «Τρύπονος» Αχ κόβει τη μύτη του ύστερα

…и услышала святого Трипона. Говорит ему: «Как ты подрезаешь лозу?» – «Вот как подрезаю». – «А почему ты подрезаешь лозу сегодня?» – «Трипонос». И потом отрезал себе нос (ΛΑΤΙΕ, Χφ. 212: 148).

inslav

Святой Трифон, его жена и Богородица

№ 6. о-в Лесбос, северные Эгейские острова

Τ’μέρα ποὺ πήγινι ἡ Παναγιὰ νὰ σαραδίσ’, ἴβγινι τσ’ ἡ γείτουνάς ητς, νὰ πάγ’ ά κλαδέψ’ τ’ ἀμπέλ’. Λέγ’ ἡ Παναγία: – «Ἔμ ἰγὼ πάγου σήμιρα νὰ σαραδίσου, τσὶ σὺ, μαθὲ, πᾶς, νὰ κλαδέψ’ς;» Λέγ’ ἔφτους – «Τὶ μὶ νοιάζ’ ἰμένα πους θὰ πᾶς νὰ σαραδίγ’ς τοὺ γυιό σ’; Θὰ πάγου τσὶ γὼ νὰ κλαδέψου τὰ κλήματά μου! Ἰγὼ θὰ ’δῶ τὴ δ’λειά μου τσὶ σὺ τὴ θ’τσή [=ἰδική] σ’ τὴ δ’λειά».

Ὕστιρα, ἅμα γύρ’σι ἡ Παναγιὰ ἀμ’ τ’ν Ἀκκλησά, ηὗρι πάλι τ’ν γ’τόν’σσα τ’ς. Λέγ’. – «Νά πᾶς ά δῆς τοὺν ἄdρα σ’ ποὺ ἔκουψι τ’ μύτη τ’. Νὰ πάρ’ς μαζί σ’. γιὰ γιατρικό, ἅλας τσὶ bαbάκ’». Τ’ἀκούγ’ ἡ γ’ναῖκα τ’, σ’κώνιτι μάνι-μάνι [= γρήγορα] τσὶ πάγ’ στ’ ἀμπέλ’. Βλέπ’ τοὺν ἄdρα τ’ς τσὶ κλαδέβγ’. Λέγ’. – «Ἡ Μαριάμ μ’ εἶπι, ποὺς ἔκουψις τ’ μύτ’ σ’». Λέγ’ ἔφτους. – «Ἀμ’ έ gλαδέβγιν ἔδγιτς. Τσὶ σήκουσι τοὺ κλαδιφτήρι τ’, τσὶ χουρὶς ά τοὺ καταλάβ’ κόπ’κι ἡ μύτη τ’. Τὄκανι ἡ Μαριὰμ θάμα. Τότις ἡ γ’ναῖκα τ’ ἔβαλι τ’ μύτη τ’ κουdά, τ’ν ἰκόλλ’σι, ἔβαλι τσὶ τὰ γιατρικὰ τσὶ τοὺν πῆρι τσὶ φύγαν.

Βρίστσιν πάλι τ’ν Παναγιὰ στ’ bόρτα, τσὶ τἆπαν. Λέγ’ ἡ Παναγιά: «Ἀπαντεῖς μι τσ’ ἀπαντῶ σι, τσ’ ὅπου σ’ εὕρου, ’κεῖ σ’ ἀφήνου!

В день, когда Пресвятая шла на сороковой день в церковь, ее сосед вышел, чтобы отправиться к себе на виноградник подрезать лозы. Говорит ему Пресвятая: «Я иду в церковь на сороковой день, а ты, значит, будешь лозу подрезать?» А тот отвечает: «А мне какая разница, что ты идешь на сороковой день в церковь? Я свои лозы иду подрезать! Я своим делом займусь, занимайся и ты своим».

Позже, когда Пресвятая возвратилась из церкви, она встретила свою соседку и обратилась к ней: «Иди проведай своего мужа, который отрезал себе нос. Захвати лекарство, соль и хлопок». Женщина ее послушалась, сразу же поднялась и поспешила на виноградник. И видит там, как ее муж подрезает виноград. Говорит ему: «Мариам сказала, что ты нос себе отсек». А тот отвечает: «Ну я же не так подрезаю». С этим словами он поднес нож к лицу и, сам не понял как, отрезал себе нос.

Такое чудо сотворила Мариам. Тогда жена Трифона приставила нос на прежнее место, прикрепила его, положила лекарства и забрала мужа с виноградника. Пошли они домой.

И снова встретилась им Пресвятая, стоящая у ворот, которая говорит им: «Ты встречаешь меня, а я встречаю тебя, и там, где я тебя встречу, там тебя и оставлю!» (Νικήτας 1953: 35).

№ 7. с. Эммануил-Паппас, Серрес, центральная Македония

АО: Ο Άγιος Τρύφωνας δεν είναι μέσα στους αγίους που γιορτάζουνται εδώ στο χωριό μας. <δεν έλεγαν ένα θρύλο για τον

АЭ: Святой Трифон не самый известный святой в нашей деревне. <Не слышали рассказа о святом Трифоне и

inslav

Άγιο Τρύφωνα και την Υπαπαντή;> **ΑΟ**: Α, γι'αυτό που κλάδευε τ'αμπέλια. <ναι>. **ΕΟ**: Η γυνάικα έλεγε στον άνδρα «Πρόσεξε, να μην κάνεις σαν αυτός ο Τρύφωνας. Να προσέξεις. Μης κοπείς.» Γιατί πήγε ο Τρύφωνας να κλαδεύει και πέρασε η Παναγία. Ήταν έγκυα αυτή κι αυτός την κοροίδεψε, είπε «Γιγι-χου-χου, η Παναγία πάει να σαραντίσει». Και εκείνη τότε δεν είπε τίποτε, πήγε στο σπίτι του. Η Παναγία πήγε στο αυτονού το σπίτι και λέει «Πάρε μαζί σου κάτι, για ένα επίδεσμα τι θα πάρεις, να δέσεις το γιό σου, γιατί κόπηκε, λέει. **Α.Ο**: Την μύτη του ναι. **ΕΟ**: έκοψε την μύτη του». Παίρνε η μάνα του αυτά και τέλος πάντων πηγαίν' Και «Τι θες, μαν';» – «Να, – λέει,– η Παναγία μου είπε ότι κόπηκες, λέει. Κόπηκες, έκοψες την μύτη σου». – «Ε, καλά. Εγώ κλαδεύω έτσι, δεν κλαδεύω έτσι». Κι έκοψε. **Α.Ο**: είχε το κλαδευτήρι του και έκοψε. <...> **ΕΟ**: Να προσέχεις, να μην γίνεις τον Τρύφωνα. Μπορέι εκείνη την ημέρα δεν πηγαίναν για κλάδεμα. Οι πατεράδες μας την είχαν σαν γιορτή. Богородице?> А, это о том, кто подрезал лозу? <Да.> **ЭЭ**: Женщина говорила мужчине: «Осторожнее, не будь как этот Трифон. Аккуратнее, не порежься!» Потому что пошел Трифон [на виноградник] подрезать лозу, а мимо прошла Пресвятая. Она была беременная, и он над ней посмеялся, сказал: «А-ха-ха, Пресвятая идет [на сороковой день в церковь] за очистительной молитвой». Она в тот момент ничего не ответила, но отправилась к нему домой, в его дом, и говорит [матери Трифона]: «Возьми с собой чего-нибудь для перевязки и перевяжи сына, потому что он порезался». **АЭ**: Нос себе, да. **ЭЭ**: Отрезал себе нос. Мать все это собрала, приходит. «Что ты хотела, мама?» – «Да вот Пресвятая мне сказала, что ты порезался, отрезал себе нос». – «Да брось. Я же так подрезаю, не так». И отрезал себе нос. **АЭ**: Держал в руке нож и отрезал. <А то, что вы в начале говорили? «Осторожнее…»?> **ЭЭ**: Осторожнее, не будь как Трифон. Наверное, в этот день не ходили подрезать лозу. Отцы наши праздновали этот день. (Записано в 2015 г. от Элевферии Эконому, 1940 г. р., и Афанасия Эконому, 1937 г. р.)

№ 8. с. Арнэя, Халкидики, центральная Македония

Ἡ Τρύφους ἦταν πατριώτς (συγχωριανὸς) μὶ τ' Παναγία. Ζοῦσι τοὺ κιρὸ ποὺ ἡ Παναγία γένν'ση τοὺ Χριστό. Ἦταν ἀμπιλουργός. Ἦταν ἡ πρώτ' μέρα τοὺ Φλιβάρ' κι ἡ Τρύφους πάει νὰ κλαδέψ' τ' ἀμπέλι τ'. Ἰκείν' τ' μέρα κίνση ἡ Παναγία νὰ πάη σν ἰκκλησιὰ νὰ σαραντίσ' τοὺ Χριστό. Στοὺ δρόμου τν ἀνταμών' ἡ Τρύφινα ἡ γ'ναῖκα κι λιέει γιὰ νὰ τ' πειράξ'. – Ἔ! πάϊν' κι ἡ Μαρία ἡ μπασταρδού νὰ σαραντίσ'! ... Γυρίζ' τότι ἡ Παναγία κι τ' λιέει: – Μαρὶ Τρύφινα τὶ κάθισι; Ἡ Τρύφους ἡ ἄντρας σ' ἔκουψι τ' μύτη τ' στ'ἀμπέλ' ποὺ κλάδιβι. Πάρι ἀγλήγουρα κρουμμύδια κι ἅλας κι πάϊνι νὰ τοὺν δέησς. Ἡ Τρύφινα Трифос был земляком (односельчанином) Пресвятой. Жил в то время, когда Пресвятая родила Христа, и был виноградарем. Наступил первый день февраля, и Трифос пошел подрезать виноградную лозу. В этот день отправилась и Пресвятая в церковь, чтобы на сороковой день [после рождения] принести в храм Христа. По пути им встретилась Трифина, жена [Трифоса], которая, чтобы задеть [мать с сыном], сказала: «Э, несет Мария бастарда на сороковой день в церковь!» Тогда Пресвятая повернулась к ней и говорит: «Трифина, ты чего спокойно сидишь? Трифос, твой муж, когда подрезал на

inslav

τοὺ πίστιψι, παίρν κρουμμύδια κι ἅλας κι μάνι μάνι παέν' στ' ἀμπέλ'. Τοὺν βρίσκ' ὅμους νὰ εἶνι καλὰ, ἡ μύτη τ'μιὰ χαρὰκι τοὺν λιείει: – Ἔ! Τρύφου κλαδεύς; Κι ἡμένα ἡ Μαρία ἡ μπασταρδοῦ (ἡ γεννήσασς (νόθον) μ' εἶπι πὼς ἔκουψις τ' μύτη σ'. Κι ἡ Τρύφους λιείει: Ἂμ πῶς θὰ κουπῶ; ἰγὼ κλαδεύου ἔτσ' (γίνεται κίνησις τοῦ χεριοῦ νὰ κινῆ τὸ κλαδευτῆρι ἐκ δεξιῶν πρὸς τὰ ἀριστερὰ) δὲ κλαδεύου ἔτσ'! (γίνεται κίνησις ἐκ τῶν ἄνω πρὸς τὰ κάτω). Κι μὶ τοὺ ἔτσ' ποὺ ἔκανι νὰ δείξ' μὶ τοὺ κλαδιφτῆρ' ἀποὺ πάν' σιακάτ', ἔκουψι στ' ἀλήθεια τ' μύτη τ'. Τοὺν πῆραν τὰ αἵματα κι τότι χρειάσ'καν στ' ἀλήθεια τὰ κρουμμύδια κι τ' ἅλας νὰ τὰ βάν' στ' πλαγή. Ἡ Τρύφος κι ἡ Τρύφινα μπρουστὰ στοὺ θᾶμα κι στ' τιμουρία' πίστιψαν στ' Παναγία κι τοὺ Χριστό, τόσου ποὺ ἡ Τρύφους ἁγίασι κιόλας.»

виноградникe лозу, отрезал себе нос. Бери поскорее лук и соль и иди перевяжи его». Трифина ей поверила, схватила лук, соль и бросилась со всех ног на виноградник. Но мужа она нашла в полном здравии, и нос его был на своем месте. Тогда говорит она ему: «Эй, Трифос, подрезаешь? А мне Мария, которая в подоле принесла [букв. – Мария – мать бастарда], сказала, что ты себе нос отрезал. Трифос ей отвечает: «Как же я его отрежу, если вот так подрезаю [делает горизонтальное движение справа налево, как будто бы режет садовым ножом]», а не так [делает движение сверху вниз]». И вот когда он это показывал, нож продолжал держать в руке, и на самом деле отсек себе нос. Хлынула кровь, и на самом деле потребовался лук и соль, чтобы обработать рану. Перед лицом такого чуда, будучи наказанными, Трифос и Трифина уверовали в Пресвятую и Христа, Трифос даже стал святым (Παπαθανάσιος 1967: 687).

№ 9. Фракия (без уточнения места)

Κάποτε η αδερφή του [αγίου Τρύφωνα] συνάντησε τυχαία στο δρόμο την Παναγία, που είχε στην αγκαλιά της τον Χριστό, μωρό σαράντα ημερών. Αφού τη χαιρέτισε, η Παναγία της είπε: «Πρόσεχε ο αδελφός σου που κλάδευε το αμπέλι θα κόψει την μύτη του. Πήγαινε γρήγορα κάψε δέρμα από το παπούτσι σου και την στάχτη να τη βάλεις στην πληγή για να θεραπευθεί». Τρέχει η αδερφή του Τρύφωνα στο αμπέλια τους και λέγε στον αδελφό της που κλάδευε: «Η Μαρία μου είπε πως θα κόψεις τη μύτη σου και τρόμαξα!» «Εγώ ξέρω καλά την τέχνη, – απάντησε εκείνος, – Δες πως κλαδεύω!» Και ξαφνικά κόβει τη μύτη του. Αμέσως η αδελφή του ετοίμασε το γιατροσόφι

Однажды его [св. Трифона] сестра случайно повстречалась на дороге с Пресвятой, у которой на руках был Христос, младенец сорока дней от роду. После того, как она ее поприветствовала, Пресвятая сказала: «Осторожнее [сегодня], твой брат, который на винограднике подрезал лозы, отрежет себе нос. Иди поскорей и сожги кожу со своих туфель, этим пеплом ты присыплешь рану, и она заживет». Прибежала сестра Трифона на виноградник и говорит брату: «Мария мне сказала, что ты отрежешь себе нос, и я очень испугалась!» – «Я свое ремесло знаю, – отвечает он ей, – погляди, как я подрезаю!» И вдруг отрезал себе нос.

inslav

που της είπε η Παναγιά και η μύτη του θεραπεύτηκε. Τότε τα δύο αδέλφια έγιναν χριστιανοί.

Сразу же сестра сделала все так, как ей наказала Пресвятая, и нос зажил. После этого брат с сестрой стали христианами (Βάρβουνης 2000: 310–311).

Святой Трифон и виноградарь

№ 10. Загорье, Эпир

Κάποιος μια φορά πήρε το κλαδευτήρι του και πήγε στο αμπέλι του για να κλαδέψει αυτή την μέρα. Έχει του παρουσιάστηκε ένας άνθρωπος και άρχισε να τον κουβεντιάζει. Κουβεντιάζοντας τον ρώτησε πως κλάδευε το αμπέλι, γιατί καμώθηκε πως δεν ήξερε .Ο αμπελουργός τον πίστεψε και θέλησε να του δείξει τον τρόπο που κλάδευε τον αμπέλι του. Αλλά με σχετική χειρονομία και κίνηση που έκανε με το κλαδευτήρι μπροστά στο πρόσωπό του, έκοψε την μύτη του. Ο ξένος τότε έγινε άφαντος. Αυτός ο ξένος ήταν ο Άγιος Τρύφωνας. Έτσι τιμωρήθηκε ο αμπελουργός, γιατί δεν κράτησε αργία αυτή τη μέρα, αλλά πήγε να κλαδέψει το αμπέλι του.

Однажды какой-то человек взял садовый нож и отправился в этот день на виноградник подрезать лозу. По дороге повстречался ему прохожий, и завязалась беседа. За разговором прохожий спросил, как подрезают лозы, сделав вид, что он этого не знает. Виноградарь ему поверил и захотел показать, как он подрезает свои лозы. Изображая, как он это делает, взмахнул ножом перед своим лицом и отрезал себе нос. Прохожий же сразу пропал. Прохожим этим был святой Трифон, и так был наказан виноградарь за то, что не воздержался от работы в праздничный день, а отправился на виноградник подрезать лозу (Λαζαρίδης 1977: 717).

№ 10. См. примечание к тексту из Стенимахоса на с. 192.

inslav

М.В. Ясинская (Москва, ИСл РАН)

О некоторых мифологических представлениях поляков южного Подлясья

В рамках исследования архаических ареалов Славии одной из зон, которая была выбрана в качестве объекта для изучения, стало Подлясье, а именно его южная часть. С целью пополнения уже имеющихся и сбора новых материалов по духовной культуре региона было предпринято этнолингвистическое полевое исследование[1]. В данной зоне распространен мазовецкий диалект (ближнемазовецкая группа), для которого характерно мазурение и глухой тип сандхи, асинхронное произношение мягких губных согласных, использование окончаний глаголов двойственного числа в значении множественного числа индикатива, смешение *i* и *y* и другие диалектные черты (Тихомирова 2017: 408), которые, однако, практически утратились в речи наших собеседников под влиянием литературного польского языка. Работа с информантами проводилась главным образом по Полесскому вопроснику [Гура, Терновская, Толстая 1983] и

DOI: 10.31168/91674-650-1.07

[1] В 2017 г. сотрудники Института славяноведения РАН А.В. Гура и М.В. Ясинская провели полевые этнолингвистические исследования в южном Подлясье. Было обследовано 16 населенных пунктов, расположенных в границах трех современных воеводств: Мазовецкого, Люблинского и Подлясского (Лукув, Тшчинец, Адамув, Войчешкув, Врубле-Варгоцин, Воля Корыцка Гурна, Тухович, Хромин, Ломница, Рудзенко, Грензувка, Лив, Улан-Майорат, Старогруд, Бжумин, Калень). Были записаны интервью с 25 информантами с 1924 по 1964 год рождения (из них 23 женщины и 2 мужчин), причем большинство информантов были людьми пожилого возраста (подробнее о полевом исследовании см.: Гура 2017; Ясинская 2017). В данном регионе также проводили исследования сотрудники люблинского университета Марии Кюри-Склодовской (UMCS), результаты которых нашли отражение в статьях и монографиях (например, см.: Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019).

inslav

имела целью выявить архаические элементы, свойственные традиционной культуре данного региона, а также провести аналогии и параллели между южным Подлясьем и полесской зоной на территории Белоруссии и Украины.

В настоящей статье рассматриваются поверья, связанные с народной демонологией и мифологией, которые удалось зафиксировать. При отборе материала для данной публикации учитывались критерии как количественные (т.е.были взяты наиболее часто встретившиеся поверья и сюжеты), так и качественные (включались свидетельства, представляющие особый интерес благодаря их уникальности, запись которых в настоящее время можно расценивать как исследовательскую удачу). В статье рассматриваются три темы, связанные с народной мифологией: мифологические персонажи, представления о колдовстве и народной медицине и поверья, связанные со смертью и покойниками. Народная мифология, как правило, относится к наиболее архаичным пластам традиционной культуры и даже при слабой сохранности дает богатый материал для реконструкции архаических представлений о мире и человеке, свойственных той или иной локальной традиции, а также для установления параллелей между локальной традицией исследуемого ареала и традициями других зон славянского мира.

Мифологические персонажи

Полевое исследование показало, что в настоящее время система народной демонологии представлена в южном Подлясье в редуцированном виде. Единственный мифологический персонаж, о котором помнили и могли рассказать практически все информанты, это *змора* (*мара*) (большинство информантов называли данного персонажа *zmora*, реже встречался вариант *mara*), имеющая в данном регионе специфическую черту: на первый план выходит не обычная для данного персонажа функция душения человека во сне, а функция спутывания гривы коням[2]. Также змора мучает коней, гоняет их по ночам в стойле, при этом она ассоциируется именно с лошадьми; вред коровам, согласно свидетельствам наших информантов, причиняет зверек ласка. В восточной же части Подлясья функция заплетания конской гривы может приписываться следующим демонам: *zły duch*, *złyj*, *siła nieczysta*, *czort*, *djabeł*, *хохлик*, *кохлик* (Гура 2017: 451). Мифологический персонаж *змора* (*мора, мара*) имеет огромный ареал распространения в славянском (и шире – европейском) мире. Он известен западным и южным славянам, а также встречается в западной Белоруссии и на западе Галиции (Левкиевская 1999: 341).

2 Подробнее о данном персонаже в исследуемом ареале см.: (Ясинская 2021).

inslav

В данном локальном варианте змора представляет собой человека со сверхъестественными способностями. Зморой становится (*chodzi na zmorę*) седьмой по счету ребенок одного пола в семье (чаще девочка) или человек, во время крещения которого произошла ошибка и вместо «wiary» крестные произнесли «mary». Особенность зморы состоит в том, что, когда человек спит, злой дух выходит из его тела и отправляется в хлев гонять и мучить коня, заплетая ему гривы в косички. Змора обладает способностью ходить по потолку и по вертикальным поверхностям; по свидетельству некоторых информантов, она имеет признаки лунатика – активизируется в лунные ночи. При этом сам человек, в теле которого находится змора, может даже и не подозревать об этом, поскольку она действует тогда, когда он спит таким крепким сном, что его невозможно добудиться. В качестве оберега от зморы на пороге хлева кладут острые предметы (косу, серп), вешают зеркало, так как верят, что змора увидит себя, испугается и перестанет ходить.

(1) <A takie opowieści, że koniowi ktoś splata grzywę?> *Tak, mara. To było niedobrze, bo jak ta mara przychodziła, mówili, że właśnie męczy tego konia, bo tam ten koń taki niewypoczęty jest, ale czy to była prawda, czy to... ale to... powiem Panu szczerze że ten przesąd to jeszcze i do teraz. Czasami starszy osoby tak... koń miał grzywę taką długą i taką miał nieraz poplątaną: aj bo to mara mu poplotła. A może to się tak grzywa sama ukręciła.* <A kto jest ta mara, czy to jest człowiek?> *No to że to takie właśnie takie jakiś tam ktoś taki jak by zakazał tam coś, to jak by czarownica taka*[3]. <A można zobaczyć było marę?>. *Nie, nie.* <A człowieku też mogła szkodzić?> *No może i mogła.* <Ale mara przeważnie do konia przychodziła?> *Tak, tak* [<А такие рассказы, что кто-то заплетает коню гриву?> Да, это мара. Это было плохо, потому что как эта мара приходила, говорили, что она именно мучает этого коня, потому что этот конь такой уставший, но было это правда или… но, откровенно говоря, это и сейчас есть такое поверье.

[3] Одна из информанток, рассказывая о зморе, упомянула, что змора уродлива, как лягушка, или же появляется в виде большой уродливой лягушки. При этом она привела диалектное название крупной лягушки – *carownica* (SGP 1994: 14), что может косвенно свидетельствовать о наличии представлений об оборотничестве ведьмы, имеющей омонимичное наименование (а также, по аналогии, и зморы, которую в некоторых контекстах могут отождествлять с ведьмой, как вообще «нечистую силу»): *Jest taka brzydka, to była żaba, w krztałcie żaby prawdopodobnież... znacie te czarownice, takie wielkie żaby, czy nie...* [Она такая уродливая, это была лягушка, в виде лягушки по всей видимости… знаете этих «чаровниц», такие большие лягушки, или нет…] (TD, Grężówka).

inslav

Иногда старшие люди так… у коня была грива такая длинная и иногда сплетенная: ай, потому что мара ему заплела. А может и сама грива так скрутилась. <А кто эта мара, это человек?> Ну это как бы кто-то так сделал, как бы такая ведьма. <А можно было увидеть мару?> Нет, нет. <А человеку она могла причинять вред?> Ну, может, и могла. <Но она преимущественно к коням ходила?> Да, да] (HG, Starogród).

(2) *Warkocze są. Później, ale ja później nie widziałam, konieśmy mieli, bo jak mąż żyw to po dwa konie było, po trzy, nie widziałam, jak żyję, zmory, a kiedyś ojciec powiedział, że przychodziła… zmora robiła, że naplótła i tak, mówię, było, jak by klejem sklejone te włosy i skręcone te grzywa, grzywa u konia, na ogonie nie, to zmora, że to było takie…* <Dla konia to jest źle?> *No źle! Bo późnie niemożna rozczesać ją, rozwiązać, bo to takie… ojciec mówił, że takie było jakby, jakby kto ślinami zlepił, jakieś coś jak, jak skleił…* <Kto to jest taka zmora, że tak robiła?> *No jakaś zmora, ja wiem…* <Co to jest, jakiś człowiek czy nie?> *Człowiek, kiedyś to tak mówiły, że jak siedem dziewczyn w rodzinie, niema chłopaka, tylko siedem dziewczyn, że siódma będzie zmorum, będzie chodzić tak jak lunatyk, nie pójdzie spać, tylko wszystkie śpio una wychodzi i idzie gdzieś, siódma dziewczyna, siódma w rodzinie…* [Косы бывают. Потом, но я потом не видела, мы держали коней; когда был жив муж, у нас было по два коня, по три. Я в своей жизни не видела зморы, но однажды отец рассказывал, что приходила… змора делала так, что заплетала, и так, говорю, было, как будто клеем склеены эти волосы и скручена эта грива, грива у коня, на хвосте нет; это змора, что было такое. <Это плохо для коня?> Ну, плохо! Потому что потом невозможно ее расчесать, развязать, потому что это так… отец говорил, что было так, как бы кто слюнями склеил, как бы так, будто склеил… <И кто эта змора, которая так делала?> Ну какая-то змора, я не знаю… <А что это, человек или нет?> Человек, когда-то так говорили, что если в семье семь девочек и нет парня, только семь девочек, то седьмая будет зморой, будет ходить, как лунатик, не пойдет спать, а когда все спят, она выходит и идет куда-то, седьмая девочка, седьмая в семье…] (MS, Adamów).

(3) *A to zmora to mówili kiedyś, opowiadali, że te zmory to były kiedyś dużo, jak dzieci chrzcili, nie powiedzieli „wiary", tylko „mary", i to dziecko później było taką marą <…> kiedyś ludzi nie wymawiali jak to teraz już… ono chodziło po suficie gdzietylko, i ono nie spadło, nie daj Boże żeby się odezwać tylko do niego* [А змора – это когда-то говорили, рассказывали, что когда-то этих змор было много, когда детей крестили, произнесли не «веры», а «мары», и этот ребенок потом становился такой марой… когда-то люди не выговаривали так, как сейчас уже... и он ходил по потолку, где угодно, и он не падал, не дай Бог только его окликнуть] (BC, Rudzienko).

inslav

(4) *U nas kobyła zawsze z nocy była tak zmordowana i wszystko miała poplecione takie, to mąż kosę kładł w okienko tym ostrym do góry, jak będzie szedł, się skaleczy i nie przyjdzie…* [У нас кобыла всегда после ночи была такая замученная, и все у нее было так заплетено, тогда муж клал в окошко косу острым краем вверх, когда он (змора) пойдет, то покалечится и не придет] (BC, Rudzienko).
(5) *I wtedy mówi do mnie tęścio tak: „Słuchoj, jutro jo idę te warkociki rozpletę i tu poratuję, ale jutro już nie psyjdzie". – „A co tatuś zrobie?" – „Lusterko postawię". Wziął z domu lusterko, zwierciadełko, zaniósł tam co stała kobyła, na ścianie przybił, oparł... ona jak przyjdzie i się przejrzy... i więcej nie przyszła… jak się przejrzy w lusterku ta zmora cała…* [И тогда мне тесть говорит так: «Слушай, завтра я пойду эти косички расплету и так сделаю, что она завтра уже не придет». – «А что вы, папа, сделаете?» – «А я зеркальце поставлю». Взял из дома зеркальце, отнес его туда, где стояла кобыла, прибил на стене, прислонил… она как придет и увидит себя… и больше не пришла… когда себя в зеркале увидит эта самая змора…] (MB, Wola Korycka Górna).
(6) *A był sposób, że trzeba było lusterko koniu w stajni postawić, to też było sprawdzone, tylko gdzieś tak żeby koń nie dostał, przejrzała się że jest taka brzydka, to była żaba, w kształcie żaby prawdopodobnież... przejrzała się że taki potwór jest, znacie te czarownice – takie wielkie żaby czy nie... i jak się przejrzała, to odeszła, bo bardzo na siebie nie mogła patrzeć – taka była brzydka, takie były zwyczaje, ale później jednak już nie wróciła...* (TD, Grzęzówka). [Был такой способ, что нужно было поставить коню в конюшне зеркальце, это тоже было испытано, только где-то так, чтобы конь не достал. Она бы себя увидела, что она такая уродливая, это была лягушка, скорее всего в виде лягушки… увидела бы себя, что она такое чудовище, знаете "чаровниц" – таких больших лягушек или нет… и как бы она увидела, то ушла, потому что она не могла на себя смотреть – такая была уродливая, были такие обычаи, но потом она уже больше не возвращалась…]
(7) *To kiedyś tak mówili, że na weselu, jak przeż końmi jeździli, wozami, i konie były na klepisku stały bo to zima była, tak kiedyś mówili tak... i tam spali też mężczyźni który tam... no i te konie to tak się dokuczały że po prostu, że po prostu no niemożliwe, i ten, jak się któryś tam przebudził, wziół bata i batem tego konia co to się dzieje... a później, jak poszli na wesele, miał chłop przecięte... no był właśnie tą zmorą, i on dusi konie dlatego, przeważnie konie…* [Когда-то так говорили, что на свадьбе, ведь ездили на конях, на возах, и кони стояли на гумне, потому что была зима, и когда-то так говорили… и там спали также и мужчины, который там… ну и эти кони так донимали, что просто невозможно, и один там, который проснулся, взял кнут и кнутом этого коня (стеганул)…

inslav

А потом, когда пришли на свадьбу, у одного мужика было рассечено… ну он как раз и был этой зморой, и он душил коней, больше всего коней…] (BC, Rudzienko).

В паре со зморой целесообразно рассматривать такой мифологический персонаж, как ласка – один из разновидностей домового духа (*łaska*, *krowia łaska, łasica*). Представления о домовых духах, и в частности о ласке, в исследуемом регионе сохранились слабо. По свидетельству наших информантов, она имеет вид зверька, живет в хлеву при корове (выступает своего рода патроном коровы). Все собеседники подчеркивали ее связь именно с коровой. Она или безобидна, или причиняет корове вред (отбирает, портит молоко). Сохраняется представление, что нельзя ее убивать или прогонять, иначе случится еще большее зло (какое – не знают, но говорят, что это животное *niewidzialne, a zawzięte* [невидимое, но грозное]). На наш вопрос о том, выбирали ли масть животного такую же, какого цвета ласка, двое информантов сказали, что, наоборот, ласка в хлеву живет такая же, какого цвета корова (то есть связь между мастью скотины и ласки сохраняется в воспоминаниях, но направление причинно-следственной связи может варьироваться). Лишь одна из информанток (GL, Łomnica) утверждала, что это именно ласка заплетает гриву коню (9), а у коровы она отбирает молоко (10). При этом такой персонаж, как змора, ей был вообще неизвестен. Можно предположить, что нам удалось нащупать границу компактного микроареала, в котором функция заплетания конской гривы приписывается зморе, однако это лишь гипотеза, потому что для точного утверждения у нас недостаточно данных (к сожалению, не удалось опросить других информантов из Ломницы, а также получить данные из соседних населенных пунктов).

(8) <A było takie zwierzątko w oborze niewielkie?> *Łasica? Łasica to nazywali.* <A ona robiła coś krowie? Nie szkodziła?> *Nie, raczej, nie szkodziła. Jedni mówili, że jak jest łasica w budynkach, to… to ten, to nie ma myszy, szczurów. No, że ona tam właśnie wygoni to wszystko…* <Nie trzeba było zabijać?> *Nie, nie. Nie trzeba robić szkodę tej łasice. Ona nieszkodliwa jest, może sobie żyć.* <A ona jest jakiej maści ta łasica?> *Różnie, jest i brązowa, jest* [<A был такой зверек в хлеву небольшой?> Ласка? Лаской называли. <A она что-то делала корове, не вредила?> Нет, скорее всего не вредила. Одни говорили, что если в доме есть ласка, то не будет мышей и крыс, она всех выгонит. <A убивать ее нельзя?> Нет, нет, не нужно ей причинять вред. Она безопасная, пусть себе живет. <A какой масти эта ласка?> По-разному, бывает и коричневая] (HG, Starogród).

inslav

(9) <A nie mówili, że ktoś koniowi warkoczyki plecie?> *No to było, to łaska… były te łaski, pletła nieraz, takie zwierzątko podobne do wiewiórki tylko mniejsze.* <A to było źle jak ona plotła?> *Źle.* <A można było ją wypędzać?> *Nie, ją nie trzeba było ruszyć, ona sama poszła.* <A zabijać ją?> *Nie, to było zawzięte, ta łaska chyba niedobra, chyba zawzięta* <A krowom ona szkodę nie robiła?> *Nie, przeważnie to konie, konie mają, te grzywy miały takie, przeważnie dla konia* [<A не говорили, что кто-то коню заплетает косички?> Ну это было, это ласка… были эти ласки, плела иногда, такой зверек, похожий на белку, только меньше. <A это было плохо, когда она заплетала?> Плохо. <A можно было ее выгнать?> Нет, ее нельзя было трогать, она сама уходила. <A убивать ее?> Нет, она была сердитая, эта ласка была, наверное, нехорошая, наверное, сердитая. <A коровам она вред не причиняла?> Нет, больше коням, у коней были такие гривы, больше коням] (GL, Łomnica).

(10) <A mówili, że ktoś może odebrać krowie mleko?> *A to łaska, mówiły, że to łaska jakoś mleko może odebrać. Jak były w oborze krowy graniaste, to łaski gospodarz miał takie jak krowy. Jak się trzymała krowa, na przykład była czarna, taka ruda krowa, to była łaska graniasta, ruda. A jak człowiek miał krowę graniastą, białe łapki i czarne łapki, to łaski w domach były graniaste.* <A łaska mogła pleść grzywę każdemu?> *Nie, tylko koniowi. Nieraz ten koń jak się podszedł do obory, to się rozplatało mu i wraz na drugi dzień spletła… nie wolno było łaskę podenerwować, i nie wolno ją zabijać, bo druga krzywda się robi. To jest zwierzę takie niewidzialne, a zawzięte* [<A рассказывали, что кто-то мог отобрать молоко у коровы?> А это ласка, говорили, что это ласка как-то может отобрать молоко. Если в хозяйстве были пестрые коровы, то и ласки у него были такие же, как коровы. Если была корова, например, черная или рыжая корова, то ласка была пестрая или рыжая. А если у человека была корова пестрая, белые лапки и черные лапки, то ласки в этих домах были пестрые. <A ласка могла каждому заплетать гриву?> Нет, только коню. Часто конь как входил в стойло, то ему расплетали гриву, и на следующий день снова заплетала… и нельзя было ласку побеспокоить, нельзя было ее убивать, потому что тогда другое несчастье произойдет. Это зверек невидимый, а грозный] (GL, Łomnica).

(11) *To się nazywa łaska krowia, łaska, łaska, ale… bo i tera nieraz łapajo te łaskie, takie granatowe takie jak, ja nie wiem, jak szczur, tylko inny wygląd, bo szczur to ma ogon, a una taka sierść ma taku biało-czarnu, czerwonu nieraz…* <A ona co robi tym krowom: źle czy dobrze?> *Nic musi nie robi, nie wiem, tylko mówiła, że łaska, krowia łaska… że to jak patrony krów, że jej krowa, to jej łaska, jak gdzie krowa to i łaska, że każda krowa ma swoju, to tak jak przyjaciela swojego…* <A jeżeli gospodarz wybierał konia czy krowę różnej maści, której chciał, albo trzeba było wybierać jakiejś specjalnej?>

inslav

No nie wiem, no jak konie miały, parę koni zawsze, to że były jednakowe, tak… jak były konie u mojego dziadka, to były konie takie kasztany się nazywały, nie, nie kasztany, gniady… kasztany, i miały białe grzywy obie, obie biały grzywy i białe ogony, to takie było elegancko, kiedyś się do kościoła jechało jak się jechało… <А nie mówili że trzeba wybierać maść tam konia albo krowy takiej samej maści jak łasica, łaska…> *A to łasica sama przyszła do krowy, i z krową przyszła, to, mówiła, mówiła już Panu, że łaska to była razem z krową, tam gdzie była krowa biało czerwona, to i ona taka była, biało czerwona, a jak była czarno biała, to i una była czarno biała* [Это называется коровья ласка, ласка… ну и сейчас иногда ловят этих ласок, такие коричневого цвета, я не знаю, как крысы, только иначе выглядят. У крысы есть хвост, а у нее шерсть такая бело-черная, иногда красная. <А она коровам делает хорошо или плохо?> Ничего, наверное, не делает, не знаю, только говорили, что ласка, коровья ласка. Что они как покровители коров, что ее корова, а это ее ласка, где корова, там и ласка, что у каждой коровы есть своя, как свой друг… <А если хозяин выбирал коня или коров, можно было любой масти, какой он хотел, или нужно было какой-то определенной?> Ну я не знаю, но когда держали коней, пару коней всегда, чтобы были одинаковые, так… когда у моего дедушки были кони, то были кони такие, карие назывались, не, не карие, гнедые… карие, и у них у обоих были белые гривы, у обоих белые гривы и белые хвосты, так было элегантно, когда-то на них в костел ездили, когда ездили… <А не говорили, что нужно выбирать масть коня или коровы такую же самую, как и ласка?> А это ласка сама приходила к корове, и с коровой приходила, я уже вам говорила, что ласка была вместе с коровой, там где корова была бело-красная, то и она была такая бело-красная, а если была черно-белая, то и она была черно-белая] (MS, Adamów).

Представление о ласке как покровительнице скота широко распространено в славянском мире. Оно охватывает некоторые балканские регионы, зону Карпат, Подлясье, Полесье и Русский Север (Гура 1997: 227–236). При этом «отмеченное в Подлясье поверье о плетении конской гривы лаской известно в Полесье и в некоторых районах Белоруссии и Украины, а поверье о плетении гривы “зморой” или “марой” можно считать чисто польским, поскольку имеет распространение в Польше и за пределами Подлясья» (Гура 2017: 458). Таким образом, в исследуемом регионе произошло распределение функций: ласка выступает покровительницей коров, тогда как с конями взаимодействует преимущественно змора, она же наваливается на человека и душит его во сне (что можно считать вторичной, менее частотной функцией). Поверье о том, что мучить коней по ночам и заплетать им гривы может *мара коньска*, было зафиксировано у

inslav

русских старообрядцев в Польше в районе Августова. Вероятно, оно было заимствовано от польских соседей (Узенёва 2019: 306).

О других мифологических персонажах встретились лишь единичные упоминания. Например, что касается духов локусов, то удалось записать единичное свидетельство только об утопленнике-водяном (*topielec*), который в настоящее время скорее воспринимается как персонаж, которым пугали детей (среди прочих аналогичных «страхов»: *baba jaga* (баба яга), *żytnia baba* (житная баба), *licho* (лихо) и пр.).

(12) *Topielec to je tam, gdzie wir wody, tam nie wchódź, bo tam wir wody, tam topielec jest, mówili, jak je głęboko, to ta woda wiruje, to tam je topielec…* [Водяной (утопленник) там, где водоворот, туда не входи, потому что там водоворот, там водяной, говорили, если глубоко, то вода закручивается, то там водяной…] (MS, Adamów).
(13) *Wciąga do wody. Nawet my swoje dzieci mówimy: „Nie zaglądaj do studni, bo licho siedzi!" – „Jakie licho?" – „A takie: wpadło, kiedyś utopiło się i siedzi, nie zaglądaj do studni", – jak były mały dzieci, toś miali przykryte…* [Он затягивает в воду. Даже и своим детям говорим: «Не заглядывай в колодец, там лихо сидит». – «Какое лихо?» – А то, что когда-то упало и утопилось и сидит, не заглядывай в колодец», – когда дети были маленькими, то колодец закрывали] (MS, Adamów).

Также нам удалось записать поверья и мифологический рассказ о дьяволе (*diabeł*), явившемся музыканту, нарушившему запрет на игру в пост (во время празднования последнего дня Масленицы гулянье продлилось за полночь, захватив начало Пепельной среды). Данная быличка интересна еще и тем, что в ней в виде текста в тексте содержится отсылка к поверью о том, что если играть и танцевать после полуночи в этот день, то будет хороший урожай льна, несмотря на то что это считается грехом по нормам христианской традиции:

(14) *Post się zaczyna, nie... popielcowa środa, we wtorek robili zawsze ogromne zabawy, już na Ostatki. I była karczma na dolnej wsi, o na tej drugiej, ja pamiętam tą karczmę. I tam zrobili właśnie... I jedna kobieta mówie, że... „O zagrajmy jesce po dwunastej! To choćby tam to się wyspowiadum u księdza i, mówi, mi lon i konopie urosną"... bo jak się tak zajdzie trochę już postu, to lon i konopie urosną. I un jeszcze ten skrzypek miał zagrać tej kobiecie i jak szedł do domu, między górną a dolną wsią jest most, jest rzeka, drewniany. Świecił księżyc, zawsze tak mówili, na ten most wstąpił, a naprzeciw niego idzie bardzo ładny pan w czarnym kapeluszu i niesie skrzypce i mówi do tego chłopa, co grał, a on grał już, mówię, w poście, a nie wolno było już mu grać. „Może chcesz się zamienić na skrzypce? Bo ja mam nowe,*

inslav

a twoje już stare, to jabym ci dał te". A, mówi, naprawdę tak, no księżyc sice, zobacz. „No tam, moje już się rozlatuje, a te takie nowiutkie, to się zamienimy, i dał temu te skrzypce i przyszedł do domu, poszedł do komory, i take były, to były take bez okna chałupki, tam się wszystko wstawiało, powiesił na kołku. Rano wstaje, żona już przy kominie tam, mu szykuje jedzenie, a on mówi: „Te, Matka, ale gisieft zrobiłem!" Znaczy zamiana – to gisieft, tak mówi. „Aj, zrobiłem gisieft dzisiaj w nocy! Nowe skrzypce za stare przyniósłem". – „Co ty pleciesz?!" – „Tak! Taki panek w cornym kapelusu na czarno ubrany elegancki". A ta mówi: „A gdzie masz te?" A mówi: „Idź przyneś! W komorze wiszą" Una poszła, a tam końska noga udziabana wisi
[Пост начинается, нет… Пепельная среда, во вторник всегда устраивали огромный праздник на «Остатки». И была в нижней деревне корчма, в другой, я помню эту корчму. И там как раз сделали… И она женщина сказала: «О, давайте играть после двенадцати, пусть придется исповедоваться у ксендза, зато лен и конопля вырастут»… потому что если уже праздновать и начнется пост немного, то вырастут лен и конопля. А скрипач должен был сыграть для этой женщины, а как уж он шел домой, между верхней и нижней деревней есть мост деревянный, там река. Светил месяц, всегда так говорили, на этот мост он вступил, а навстречу ему идет очень красивый пан в черной шляпе, и несет скрипку, и говорит этому мужику, который играл, а ведь он играл уже в пост, говорю, нельзя было ведь ему уже играть. «Может, хочешь поменяться скрипками? У меня новая, а твоя уже старая, я бы тебе дал свою». А, говорит, правда, месяц светит, посмотри! «Ну да, моя уже разваливается, а эта такая новенькая, давай поменяемся», – и дал ему скрипку. И пришел домой, пошел в комору, и такие были, были такие домики без окон, туда все складывали, повесил на крючок. Утром встает, жена уже у печи, готовит ему еду, а он говорит: «Эй, мать, а я сделал гешефт!» Гешефт – это обмен, так говорит. «Ай, сделал я гешефт сегодня ночью! Новую скрипку принес вместо старой». – «Что ты мелешь?!» – «Да! Такой пан в черной шляпе, элегантно одет в черное». А та и говорит: «А где она у тебя?» Он отвечает: «Иди принеси, в коморе висит!» Она пошла, а там конская нога висит отрезанная] (MB, Wola Korycka Górna).

В сюжете данной былички именно нарушение запрета (танец после полуночи, когда уже начался пост) и спровоцировало появление дьявола, который предстает в характерном виде – как пан в черной шляпе.

Также дьявол выступает в качестве искусителя, заманивая висельника в петлю:

(15) *No to tak mówią że diabeł przymusza, aby <...> regla na głowę założyć, to już się nie... na tętym sznurku mówi że powiesi, diabeł kusi tak,*

inslav

jeśli tylko założy z tą chęcią, że się chce powiesić, to nawet i na żarty tak się mówi, nie wyratuje, to taki opowiastki… [Ну это так говорят, что дьявол принуждает, чтобы <…> петлю на голову надеть, то уже не… на этой веревке, говорит, что повесится, дьявол искушает так, что если только кто наденет ее с желанием повеситься, даже если в шутку так говорит, его уже не спасти, есть такие истории] (MS, Adamów).

Колдовство и народная медицина

В гораздо лучшей сохранности оказываются поверья о колдовстве – ведьмах и знахарках (*zamawiaczka, znachorka*). Одни и те же магические специалисты могли и навести порчу, и снять ее; разделения на добрых и злых нами зафиксировано не было. Из некоторых рассказов информантов удается почерпнуть сведения о способах лечения (хотя все наши собеседники утверждали, что сами этим не занимались, выступали только в качестве пациентов или свидетелей). Например, упоминались лечение с использованием спичек, способы отбирания молока у коров с помощью метлы и ведра.

(16) *Były takie babki, mówili: a ona jakieś czary zakłada, zarzuca na kogo, albo tam odczynia jakiś czar, to takie, ale to jak ja byłam mała. Ja tak wielu nie pamiętam, z opowiadań tylko, tak mówili: tamta była babka czarownica!* [Были такие бабки, говорили: а, она какие-то чары делает, наводит на кого, или снимает какие-то чары, это так. Ну это когда я была ребенком. Я так много не помню, только из рассказов, так говорили: та была бабка ведьма] (HG, Starogród).

(17) <…> *Coś tam zadawała jakieś komuś tam nie szykowało coś, jakąś tam miała energię, albo ktoś tam poszedł i powiedział jej żeby tam się za bardzo dorabia a ten drugi nie… no tak to się zdarzało, znaczy ja już to wiem z opowieści* [<…> Что-то там делала кому-то там, и не велось что-нибудь, какая-то была у нее энергия, или там кто-нибудь пошел и сказал ей, якобы там один слишком много получает, а этот другой нет… ну так случалось, но это я уже знаю по рассказам] (HG, Starogród).

(18) <A do krów?> *No krowom tam właśnie o to chodziło o to mleko, że nieraz właśnie krowy miały te zapalenia wymion, nie miały… nie doiły, ale to, ja wiem… i teraz tak się zdarza, że krowa ma zapalenie, nikt jej czarów nie zadaje, tylko kiedyś może tak myśleli, że to niemożliwe, żeby krowa miała tam jakiś prawda coś tam że, albo komuś tam się masło nie chciało zrobić tam to to też było tam ktoś tam zadał mu czary…* [<А коровам?> Ну коровам, именно речь шла о молоке, что часто именно у коров было воспаление вымени, не было (молока)… не доились, или что-то, не знаю… и сейчас так бывает, что у коровы воспаление, никто на нее чары не наводит, а только когда-то, может, так

inslav

думали, что это невозможно, чтобы у коровы было правда что-то такое, или у кого-то масло не получалось, то тоже так было, что кто-то наслал колдовство…] (HG, Starogród).
(19) *A to mleko zabirała krowie, się śmiały że to i u nas taka była czarownica, że una jak krowy zaszły z pastwiska… tam były takie łąki, to pastwiska, to una sobie wzeła miatełkę, wiadro w rękę i zamiatała i jeszcze mówiła, zmiatała i cosi się szeptała, a później przed tą krową zamiatała, że mleka nie chciała krowa oddać…* [А это молоко отнимала у коровы, мы смеялись, что и у нас такая была колдунья, она, как коровы пришли с пастбища… там были такие луга, пастбища, то она взяла метлу, ведро в руку, подметала и еще приговаривала, подметала и что-то шептала, а потом перед той коровой подметала, которая не доилась (потом)…] (MS, Adamów).
(20) *A no mówię, ze tak, ze chodziły nawet wymawiać, ze tam taka babcia była, i zaczarowała, mówi, ze już krowa mleka nie chce dać, zapalenie będzie mieć zaraz, bo nie chce mleka oddać, ale czy ta była choroba, czy ta baba <...> to były czary, zabombony to już były, to już były takie zabombony, to już nie było z wiaru naszu…* [Я и говорю, что да, что ходили даже заговаривать, что там такая бабка была, и она заколдовала, говорит, что уже корова молока не дает, у нее сейчас будет воспаление, потому что она не дает молока. А была ли это болезнь, или та баба <…> это были чары, суеверия это уже были, это были такие предрассудки, это не по нашей вере…] (MS, Adamów).
(21) *To jak zajmały krowy, ze ta babcia tak, taka była czarownica, ze mleko zabierała, ze una i mleko zawsze miała, nie kupywała, i krowy nie miała…* [Когда держали коров, а та бабка, такая была ведьма, которая молоко отнимала, у нее всегда было молоко, а она его не покупала и коровы у нее не было] (MS, Adamów).
(22) *To tylko, jak to mówią kiedyś babki takie były, „chodź-chodź, to ci lubciku ugotuje", jakieś ziele, tak jak się napije, to do ciebie pójdzie, haha… lubcik taki, ziele takie jest, to tak mówiły niedawna, musi mu lubczyku dały, kiedy tam chodzi, mówi…* [Это только, как говорят, когда-то такие бабки были: «иди, иди, я тебе любисток приготовлю», какое-то зелье, как его напьется, так к тебе пойдет, ха-ха, любисток такой, зелье такое есть, так говорили недавно, наверное, ему любисток дали, когда он там ходит (за тобой), говорили…] (MS, Adamów).

Удалось записать также рассказы о болезнях и состояниях, возникающих в результате магического воздействия или таких, для лечения которых требуется особое знание или помощь знахаря. Например, довольно широко распространены в исследуемом ареале представления о такой болезни, как колтун (*kołtun*), – спутанных волосах на голове человека

inslav

(появление его ни одним информантом не связывалось с деятельностью зморы, в отличие от спутанных волос коня). Колтун мог возникнуть в результате сглаза, после родов (24). Колтун нельзя было отстригать, иначе человек мог ослепнуть, его нужно было выжигать (папиросой), или же можно было отрезать в определенный момент (только в Великую субботу, когда звонят колокола). Связь колтуна со слепотой прослеживается также и в Полесье, однако в южном Подлясье (в отличие от Полесья) нам не встретилось упоминаний о том, что колтун бывает у «знающих» людей, магических специалистов (ср. Гура, Терновская, Толстая 1983: 146; Народная демонология Полесья 2016: 242–244).

(23) <A kołtun jeżeli u człowieka jest?> *O był, sama widziałam kołtun, jak się nie czesała musi babcia stara, to miała jedyny jeden zwity kołtun na głowie, a czy to była choroba, czy to było prawdziwe, to powiedziała że jedynie trzeba można opalić… <A odciąć?> Odciąć nie wolno ze, ze oślepnie, ze na oczy nie będzie widzieć, ale czy ona się nie czesała, to była stara babcia, ja taka byłam mała dziewczynka, pamiętam mama mówiła… taka była jak się mówi, stara panna, taka miała siedemdziesiąt parę lat, to ten kołtun miała, to w chusteczce chodziła, to jedna czapa na głowie, sfilcowana, jak wojłok ten filc, takie włosy były <…> narobiła* (śmiech) [<А если у человека колтун?> О был, я сама видела колтун, это, наверное, если старая бабушка не расчесывалась, то у нее был один единственный закрученный колтун на голове, а была ли это болезнь, было ли это на самом деле так? Единственное, сказали, что его нужно только сжигать… <А если отрезать?> Отрезать было нельзя, иначе ослепнешь, не будут глаза видеть, или, может, она не причесывалась, это была старая бабушка, когда я была такой маленькой девочкой, помню, мама говорила… такая была, как говорится, старая дева, было ей так семьдесят с чем-то лет, у нее был такой колтун, она в платочке ходила, одна «шапка» на голове, свалянная, как войлок, скручена, такие были волосы <…> сделала (смех)] (MS, Adamów).

(24) *Moja mamusia miała po dziecku, jak urodziła i zrobił się kołtun, ona była słaba, bardzo słaba. Ale właśnie przyszła zalękowała ta babka co odbierała rody, moja chrzestna, a dlaczego moja chrzestna, bo mamusi, moim rodzicom nie chowały się dzieci i siedmioro umarło przede mną. I jej ta właśnie babka, co odbierała porody mówi do moich rodziców: daj tam kuma i my oboje pojedziemy i ochrzcimy i będzie żyła; i ja żyję dopiero. Moja chrzestna miała 104 chrześniaki, ona jeździła gdzie tylko po wsiach* [У моей мамочки было после родов, как родила – сделался у нее колтун. Она была слабой, очень слабой. Ну и пришла лечить та бабка, которая принимала роды, моя крестная. А почему она моя крестная – потому что у мамочки, у моих родителей не держались дети, семеро умерло передо мной.

inslav

И как раз та бабка, которая принимала роды, сказала моим родителям: выберите кума, и мы оба поедем, окрестим, и она будет жить, и вот я до сих пор живу. У моей крестной было сто четыре крестника, она ездила по всем деревням в округе] (BC, Rudzienko).

В последнем тексте содержится упоминание обычая, призванного остановить смерть детей в семье: если «не держались дети» (*nie chowały się dzieci*), следовало позвать в крестные матери повитуху.

Однако самым частым состоянием, связанным с магическим воздействием, можно считать сглаз – непреднамеренную порчу при помощи взгляда, слова (*niełady wzrok* «нехороший взгляд», *nieładne oczy* «нехорошие глаза», *urok* «*урок, сглаз*»). Дурным глазом могли обладать те, кого мать дважды прикладывала к груди (уже отлучив от груди, повторно дала грудь). Данное представление роднит исследуемый регион с Полесьем, а также находит параллели в сербской, болгарской и словенской традициях (ср. болг. *повторено дете*, серб. *повратњак*) (Толстой, Толстая 1983: 11; Плотникова 2013: 236–237; Народная демонология Полесья 2016: 25). Если человек посмотрел дурным глазом, мог распрячься воз, поросята начинали гадить в корыто или вообще умирали, у коровы пропадало молоко. От сглаза детям или скотине повязывали красные ленточки. Переливали воду над колыбелью ребенка, скотину обтирали теплыми, только снятыми, мужскими штанами, пеленками или рубашечкой первого ребенка; в тяжелых случаях обращались к знахарке, которая умела снимать *уроки* (*odrabiać*). В качестве объектов сглаза выступают, как правило, домашний скот и грудные дети. Результатом сглаза может объясняться и детский крик (*płaczki*). Однако детский плач также мог быть вызван сознательно наведенной порчей со стороны недоброжелателей (в одном из записанных нами нарративов (32) подброшенные три куклы, скрученные из тряпок, спровоцировали детский плач, длившийся три месяца, по числу подкинутых предметов). Нельзя было, чтобы на ребенка смотрел через окно полный месяц, для защиты окно загораживали ситом (иначе ребенок будет плакать). Нельзя было вешать сушиться пеленки после захода солнца. Больного ребенка «мерили»: ручку складывали с ножкой, локоть с коленом крест-накрест (данный вид лечения также широко распространен, в том числе и у восточных славян). В магических действиях, направленных на снятие сглаза, принимал участие единственный ребенок в семье (*jedynak*. *jedynacka* – 33), использовалась одежда (рубашечка) первого ребенка (26).

(25) *Bo ja wiem… uroki, uroki, ze mogły urzec kogoś, to… jeszcze i tera to majo takie… głupie powiedzenia, dziecko zachoruje… sama byłam obecna, niedaleko zachorowało dziecko i przyszła, urzekłaś go, mówi… ta kobiecina*

inslav

przyszła, płacze, bo mnie zawołały i co, i dalej to już było kilka lat, już ona tera ta dziewczyna to już jest mężatka, już ma czwardziści lat, i mówi: „Urzekła ju, patrzy, co z niej zrobić, urzekła". Ja mówię, ta przyszła płacze, no jak mogłam urzeknąć, pierwszy raz ju widziałam. Ja mówię, nie róbcie bałaganu, tylko dziecko musi chore. No i zawiozły do szpitala i rzeczywiście gorączkę miało, okropny był musi ból ucha, bo miało zapalenie ucha i piszczało, a to było małe dziecko... [Я не знаю… уроки, уроки, что могли изурочить кого-то, это и сейчас еще есть такое… глупости говорят, ребенок заболеет… я сама присутствовала, недалеко заболел ребенок и я пришла, а мне говорят: ты его изурочила. Та женщина пришла, плачет, потому что меня позвали и что, и дальше, это уже было много лет назад, уже она сейчас, эта девочка, она уже замужем, ей уже сорок лет. И говорит: «Изурочила ее, изурочила, что с ней делать, изурочила». Я говорю, она пришла, плачет, ну как я могла изурочить, я ее первый раз видела. Я говорю: не устраивайте цирк, ребенок, наверное, болен. Ну и отвезли в больницу и на самом деле оказалось, что у ребенка температура, очень сильно болело ухо, у него был отит и он плакал, это был маленький ребенок…] (MS, Adamów).

(26) *A nawet i uroki były, mieliśmy takiego konia młodego. I mój syn jechał na pole, a drugi facet przyjechał do nas. Mają ludzie takie ślipska, to się mówi, że urzekną, i urzekł nam tego, chłopak tylko pojechał na pole i koń się układzie trzyletni młody. No kiedyś ludzie umiały te uroki odprawiać. Trzeba było brać ciustki pierwszego dziecka... koszulka, no i taka facetka to umiała, ja to tego nie umiem, nie powiem, jakoś tam urok odrabiała i ten urok pustił. Babki umiały.* <A kto mógł rzucić ten urok?> *No jakieś ludzie mają oczy, spojrzą: o jaka ładna krowa.* <Mogą powiedzieć?> *Powiedzieć... i to, taka mowi szkodzi, uroki dostaje. Miały ludzie sposób ale nie chciały powiedzieć... już poumirały jedne, które umiały to odrabiać, ja nie umiem tego, to nie wiem. Ratowały tego czy konia, żeby to odsunąć ten urok cały, bo urzek, bo urzeknie, konia urzekł, czy krowę urzek.* <A to po prostu człowiek ma takie oczy, on nie chce?> *Nie chce, u nas kobieta nieraz coś trzeba kupować mówi tak: „Ja, mówi, nie idę, bo ja wiem że zaraz się coś komuś stanie", miała jakieś takie oczy. Ona wiedziała, a niektórzy nie wiedzą, spojrzą i tak powiem: „Oj jakie ładne krowy macie!" I ta krowa też może zachorować, może i zdechnąć. Ale ktoś umie odrabiać, ja tego nie umiem i nie wiem jak to. U nas ten koń był i poleciały do takiej kobiety i ta facetka wzięła koszulkę z pierwszego dziecka. Koń był na polu, na dworskim polu, a ona w domu odmówiła. I tam jakoś popluła, popluła, po te... po swojemu, bo jak raz mój chłop pojechał tam do jej mówi. I modliła się i nie wolno się odzywać i puszczało i koń wstał. Jak ona uroki odprawiała to nie wolno do kogoś coś mówić, jakieś miała modlitwy* [Даже и уроки были, у нас был такой молодой конь. И мой сын поехал на поле,

inslav

а другой мужик приехал к нам. У людей такие глаза, и говорят, что они урочат. И он изурочил нам этого, муж только поехал в поле, и конь ложится – трехлетний, молодой. Ну, когда-то люди умели эти уроки снимать. Нужно было брать одежку первого ребенка… рубашечку, ну, и у нас была тетка, которая это умела, я этого не умею, не скажу, как она уроки снимала, и этот урок прошел. Бабки умели. <А кто мог наслать эти уроки?> Ну какие-то у людей такие глаза, они смотрят: о, какая хорошая корова. <Они могут так сказать?> Сказать… и это, говорят, вредит, уроки случаются. Знали люди способ, но не хотели рассказывать… уже поумирали те, кто умел снимать это, а я не умею, и я не знаю. Спасли этого коня что ли, снимали урок, потому что его изурочили, бывало, что урочили коня или корову. <А это просто у человека такие глаза, он не хочет навредить?> Не хочет, у нас женщина иной раз, когда нужно что-то купить, говорит так: «Я, говорит, не пойду, потому что я знаю, что сейчас что-нибудь с кем-нибудь случится», у нее были такие глаза. Она знала, а некоторые не знают, смотрят и так скажут: «Ой, какие у вас красивые коровы!» И эта корова тоже может заболеть, а может и сдохнуть. Но кто-то умеет снимать уроки, а я не умею и не знаю, как это. У нас этот конь был, и побежали к такой женщине, и та тетка взяла рубашечку от первого ребенка. Конь был на поле, а она из дома сняла уроки. И так как-то поплевала, поплевала… по-своему, потому что как раз мой муж поехал туда к ней и говорит. И она молилась, и нельзя было ее окликать, и отпустило, конь встал. Когда она уроки снимала, нельзя было никому ничего говорить, какие-то у нее были молитвы] (GL, Łomnica).

(27) *Mój chłop jechał na polu, wybierały kobiety w dołku kartofle. Jak najzdrowszy koń był, tylko przyjechał, przy nich ujechał parę kroków – w pianach koń, cały bielutki, nie może wcale iść. I to z wielką biedą wrócił się do domu. To była kobyła, on zebłucił to też mówili spodnie ciepłe i obcierać tego konia. Nie, nic nie poradziło, nie… ale tu była…a śmy jeszcze naprzód lekarza wezwali, przyjechał lekarz, ale mówi: to jest kręt kiszek i już i tak zdechnie, i tak zdechnie. No i tu była taka młoda kobieta i umiała te uroki jakoś odmawiać. Ja mówię: idź do niej, idź do niej, bo ona tu blisko mieszkała. I tylko poszedł do niej i ona odmówiła, parsknęła, ta kobyła, przyszedł do domu i zdrowa* [Мой муж поехал на поле, а женщины в меже собирали картошку. Здоровейшая была лошадь, только приехала, при них сделала пару шагов – и вся в пене, вся побелела, вообще не может идти. И муж с большим трудом вернулся домой. А это была кобыла, он снял, тоже это говорили, теплые еще свои штаны и начал обтирать эту лошадь. Ничего не помогло… а тут была… а мы еще сначала врача вызвали, приехал врач и говорит: у нее заворот кишок, она так и так подохнет. Ну и здесь была такая молодая женщина, она

inslav

умела эти уроки снимать. Я говорю: иди к ней, иди к ней, потому что она близко жила. И только пошел к ней, и она сняла уроки, фыркнула та кобыла, он пришел домой, а она здорова] (MR, Rudzienko).

(28) *Jak dziecko płakało, to rożne takie zabombony się nazywało, przelewała się woda nad kołyską, nad tym dzieckiem, na drodze się wylewało, stawiała się woda pod tą kołyską i się wychodziło, na progi tu w mieszkaniu hej, hej, na drodze się wylewało na wszystkie strony. Bo to ktoś przyszedł i urzekł.* <A kto mógł urok rzucić?> *No to były takie różne kobiety, okropnie kiedyś tak te gusła… Panie, nawet takie były kobiety co mleko zabierały. Szły do obory i zabierały mleko, tam jakoś odczyniali tam coś nad tymi krowami, już później te gospodarzy mleka nie mieli* [Когда ребенок плакал, то разные такие поверья были, переливали воду над колыбелью, над этим ребенком, на дорогу выливали, ставили воду под колыбелью, выходили на порог в доме, на дорогу выливали на все стороны. Потому что это кто-то пришел и сглазил. <А кто мог сглазить?> Ну это были такие разные женщины, ужасно когда-то это колдовство… Вы знаете, даже такие были женщины, что молоко отнимали, шли в хлев и отбирали молоко, они что-то делали там над этими коровами, что потом у хозяев не было молока] (MR, Rudzienko).

(29) *A urok jak kogoś złapał, ktoś miał takie oczy, że spojrzał już tak, a to dlatego, że jak, mówili, malutkie dziecko matka zostawi od piersi, a później drugi raz mu da piersi, bo jej szkoda, to dziecko później zostaje takie właśnie urokliwym, urzeka, na co spojrzy to urzeka* [А уроки как кого-то взяли, у кого-то были такие глаза, что он так смотрел, а это потому, что, как говорили, когда маленького ребенка мать отлучит от груди, а потом снова даст ему грудь, потому что ей его становится жаль, то такой ребенок потом становится урочливым, урочит, на что ни посмотрит, то изурочит] (BC, Rudzienko).

(30) *Panie ja wam powiem swoje takie. Starsza dziewczyna miała osiem miesięcy. Jak nadeszła godzina ósma wieczorem nie było do niej podejścia, ale krzyczała w niebo głosem, nieludzkim głosem wcale. Nawołalismy całe mieszkanie ludzi, no co robić, co robić?! Mnie, matce nie dała podejść do siebie, kopała nogami. Bo w takie te bujby takie tam drewniane się czepiało i się tak bujało, czy na pole brało. I w tej bujbie u nas leżała, to lega tak nogami, nie do możliwości. Nu co robić, nu co robić! Nu to złapaliśmy, pojechaliśmy do lekarza tu do Mińska z nią. Lekarz zbadał, no nie wiem, mówi, ale to by trzeba mówi jakoś mówi bo tak niby płuca, niby zapalenie mówi, sam nie wiem. Dobra, przyjechaliśmy do domu. Przyjechaliśmy do domu, nadchodzi wieczór, godzina ósma – dziecko krzyczy, tak samo, ale to… Boże, i wodę przelewum i to, i rożnie, co tam by kto powiedział – nic nie dało rady. No i jedziemy znów do tego lekarza, cośmy byli, zajechaliśmy mówimy: no co robić, panie doktorze, przecież to dziecko nieswoim głosem krzycy, tylko*

inslav

nu krzycy po prostu ono mieniezno, tak. Co to robić? No nic, no ręce rozkłada, nu ja sam nie wiem, sam nie wiem, no dał jakieś te lęki, już tam nie pamiętam przecież tyle lat… tak. Przyjechaliśmy, ale jedziemy tak oboje, ale ja mówię: wiesz co, tak mówię, mówię o tej Borkowie, kobiecie, mówię, pojedziemy do niej. [Na leki] I wcaleśmy nie zajeżdżali do domu, wcaleśmy nie zajeżdżali, tylkośmy jechali z Mińska od tego lekarza i prosto, bo to było… ta wieś jest tu za naszym wsium. I śmy pojechali, pojechaliśmy tam i una się modliła nad tym dzieckiem i miała zapałki z paczkum. I tak… pomodliła się, pomodliła się i ta zapałka za głowę, pomodliła się, pomodliła się i znów zapałkę za głowę. Parę razy. Mówię wam szczerze, przyjechaliśmy… już my jechali, to już mnie to dziecko usnęło. Przyjechaliśmy do domu, położyła – spało, i spało, i spało… i wszystko było dobrze. Miałam takie zdarzenie [Я вам такую свою историю расскажу. Старшей дочери было восемь месяцев. Как подходило восемь часов вечера, не было с ней никакого сладу, так кричала, благим голосом кричала, нечеловеческим голосом вообще. Наприглашали мы целый дом людей, ну что делать, что делать?! Мне, матери, не давала к себе подойти, пихалась ногами. Такие люльки деревянные подвешивали, и так качали, или на поле брали. В этой люльке она у нас лежала, и так ногами пихала, что невозможно! Ну что делать, что делать! Схватили мы ее, поехали в Миньск здесь к врачу. Врач осмотрел, «Ну не знаю, – говорит, но надо же что-то сказать, – ну вроде бы воспаление легких, – говорит, – сам не знаю». Ладно, приехали мы домой. Приехали домой, как вечер наступает, восьмой час – ребенок кричит точно так же, ну так… Боже, я и воду переливаю, и то, и се, и разное, кто там что сказал – ничего не помогло. Ну и поехали мы опять к тому врачу, у которого мы были. Приехали, говорим: «Ну что делать, пан доктор, ведь ребенок не своим голосом кричит, кричит и кричит он ужасно, да». «Что же делать?» – «Ну ничего, – руками разводит, – ну я сам не знаю, сам не знаю…» дал какие-то лекарства, я уж не помню, столько лет прошло, да. Вернулись, но едем так вдвоем, и я говорю: «Знаешь что, – так говорю, говорю об этой Борковой, женщине, говорю, – поедем к ней на лечение». И мы даже не заехали домой, вообще не заезжали, как мы ехали из Миньска от того врача прямо, потому что это было… та деревня была за нашей деревней. И мы поехали, поехали туда, и она молилась над этим ребенком, а у нее были спички с коробкой. И так… помолилась, помолилась и спичку эту за голову (бросает), помолилась, помолилась и снова спичку за голову. Пару раз. Я вам клянусь, мы приехали… и уже по дороге у меня ребенок уснул. Приехали мы домой, я ее уложила – и она спала, и спала, и спала… И все было хорошо. Было такое у меня] (MR, Rudzienko).

(31) *A moja córka trzy miesiące krzyczała. Przychodził wieczór, to się robiła silna, sztywna, malutka była. To taki był... godzinę, półtore, taki był*

inslav

co dzień. Trzy miesiące. I śmy dopiero znaleźli, jak my rozbierali taką szopkę, pod strzechą, bo kiedyś były... ze słomy była strzecha, pod strzechą śmy znaleźli trzy lalki zrobione ze szmatów. Specjalnie ktoś włożył. I później nic... tylko ta włożyła, co chciała się ożenić z moim mężem. I ona to dziecku krzywdę taką zrobiła. I jak śmy to znaleźli, śmy wyrzucili czy spalili, już nie wiem co to było, i dziecku odjęło. Aż trzy miesiące się męczyło [А моя дочь три месяца кричала. Как приходит вечер, она делается как деревянная, выгибается с силой, маленькая была. И это длилось час-полтора, и так каждый день. Три месяца. И только когда мы разбирали такой сарай, мы нашли три куклы, сделанные из тряпок. Специально кто-то подложил. И потом перестало… это сделала женщина, которая хотела выйти замуж за моего мужа. И она сделала ребенку такую гадость. И когда мы нашли, выкинули или сожгли, уже не знаю, что там было. И у ребенка прошло. А три месяца мучилась] (BC, Rudzienko).

(32) *Bo takie ludzie kiedyś to złość mieli jedni na drugich, i takie te lalki wili i tak zależy: jak uwiła jedna lalka z takich szmatów, naskręcała, naskręcała... jak uwiła jedna, to dziecko tam krzyczało, już nie pamiętam, czy tydzień, czy dzień. No jak była druga, to jeszcze dłużej, to zależy ile tych lalek było* [Потому что такие люди когда-то имели злость на других и такие куклы скручивали, и от этого зависело: как скрутят одну куклу из таких тряпок, понакрутила, понакрутила… как скрутит одну, то ребенок, там, кричит, уже не помню, или неделю, или день. Если была вторая, то еще дольше. В зависимости от того, сколько было этих кукол] (MR, Rudzienko).

(33) *O tych urokach to było dużo. Na przykład dziecko płakało, to dziś bym powiedziała, że kolkę ma, nie, a kiedyś to urok ktoś rzucił. No to trzeba było... dziecko kładły na kociku na podłodze, a jedynacka albo jedynak musiał przechodzić z roga na róg i odwrotnie i na każdym rogu tam się pomodlić i wtedy te czary, te uroki schodziły z tego dziecka. Albo siedem lalek trzeba było zrobić (kukiełek takich) i za siedem... wsi to by było za daleko, tylko gdzieś takich kolonii, na siódmą kolonię zanieść, powiedzmy, i żeby to było daleko, żeby to już nie wróciło. To trzeba kukiełki było robić. Położyć na miedzy...* [Об этих уроках было много. Например, ребенок плакал, сегодня бы сказали, что у него колики, да, а когда-то считали, что это кто-то изурочил. Ну и нужно было… ребенка клали на одеялке на полу, а единственный ребенок в семье (девочка или мальчик) должен был ходить из угла в угол и назад и на каждом углу там молиться, и тогда это колдовство, эти уроки снимались с этого ребенка. Или нужно было сделать семь кукол и в семь… деревень – это было бы слишком далеко, ну примерно в такие концы, хутора, в седьмой хутор занести, скажем, чтобы было далеко, чтобы уже не вернулось. Нужно было эти куколки делать, положить на меже] (BS, Kaleń).

inslav

Представления о смерти и покойниках

Еще одной сферой народной традиции, которая достаточно хорошо сохранилась в исследуемом ареале, являются представления о смерти и покойниках. В рассказах о покойниках можно выделить несколько характерных сюжетов: умершая мать приходит заботиться о своем младенце; покойник страдает от чрезмерной скорби по нему близких. В мифологических рассказах о покойниках встречается мотив доли, находящий отражение также и в похоронно-поминальном обряде. В частности, это проявляется в стремлении досконально соблюсти все правила во время похоронного обряда: одеть покойника в новую одежду, положить в гроб все, что ему якобы может потребоваться на том свете (деньги, предметы, без которых он не мог обходиться при жизни). При выносе тела из дома необходимо открыть все двери (даже дверцы шкафов и ящики), чтобы покойник забрал все, что ему требуется; перевернуть (или не переворачивать) лавки после выноса покойника из дома (другое объяснение – чтобы душа нигде не задержалась). Интересная параллель встретилась в Витебской области Белоруссии: там, напротив, во время выноса покойника было принято запирать двери хлева, чтобы покойник не «увел за собой» удачу в хозяйстве. Что касается набора предметов, которые кладут в гроб, эта архаическая по своей сути традиция может приобретать современные формы и реализации: например, в одном из нарративов покойнице в гроб кладут очки, кроссворды и карандаш, чтобы она на том свете разгадывала кроссворды, так как она привыкла делать это при жизни. В качестве обязательного предмета, входящего в снаряжение покойника, практически все информанты называли деньги (они помещаются в карман одежды умершего). Данное действие объяснялось тем, что на том свете душа должна будет давать за себя выкуп. Другая мотивировка – чтобы не произошло упадка в хозяйстве (38).

(34) *Moja siostra jak zmarła, zawsze mówiła tak: „Pamiętajcie żebyście mi wszystko pokładli”, – ona była trochę niepełnosprawna, bo ona była za to, że więc miała lewy bok sparaliżowany, miała guz operowany w głowie, no to już później nie pracowała, była w domu, była niepełnosprawna, bo trochę chodzić jej było trudno… ona była taka dziewczyna oczytana, wykształcona, więc krzyżówki… tak zawsze mówiła żebyście mi włożyli krzyżówki, okulary, ołówek, znaczy ołówek, długopis. I potem się śmiały, śmiały się dziewczyny, moja córka tam z jej córką załatwiały i mówią do tego pana, co tam ubierał w kostnicy i mówi tak: wie Pan, co myśmy tu takie rzeczy przywiozły, żeby mówi cioci włożyć, no niech Pan z nas nie śmieje, bo mówi to, ona to lubiła… a ten pan powiedział tak: Panie Kochany, wcale nie wyobrażacie jakie ludzi przynoszą rzeczy do włożenia do trumny. No to trwa po dziś dzień. Ktoś tam, mówią, że był taki typowo zapalczywy palacz, to*

inslav

też mu trzeba jakieś fajki włożyć do kieszeni, to co niektórzy tam wkładają jakieś tam pięć złotych, albo dwa złote do kieszeni, żeby miał pieniądze, to różnie jak sobie ktoś tam… [Когда моя сестра умерла, она всегда так говорила: «Не забудьте мне все положить». А она была инвалидом, у нее тогда уже была левая сторона парализована, ей делали операцию в связи с опухолью мозга, и она уже после этого не работала, была дома, она была инвалидом, потому что ей было трудно ходить. А она была такой женщиной начитанной, образованной, поэтому кроссворды… она так всегда говорила, чтобы вы мне положили кроссворды, очки, карандаш, значит, карандаш, ручку. И потом смеялись, смеялись девчонки. Моя дочка с ее дочкой там все организовывали и говорят тому пану, который там убирал в морге, говорят так: «Знаете, мы тут такие вещи привезли, чтобы тете положить, вы только не смейтесь, потому что это то, что она любила». А этот пан ответил так: «Господи Боже, вы себе даже не представляете, что приносят люди, чтобы положить в гроб». Ну и это по сей день происходит. Кто-то говорит, если покойник был заядлым курильщиком, то ему нужно положить какие-нибудь трубки в карман, а некоторые кладут в карман какие-нибудь пять злотых или два злотых, чтобы у него были деньги (на том свете), по-разному, кто как…] (HG, Starogród).

(35) *Mówili, że ta dusza tam krąży, że po prostu, no czasami tak było, że nieraz chodzili nawet do księdza. Też tak z opowieści wiem, bo tak się za moich czasów nic się takiego nie działo, no taki przesąd ludzie mieli, żeby już tak wszystko zrobić dokładnie, żeby… żeby nie przychodził, tak zawsze mówili że trza to wszystko tak załatwić żeby mu jakiegoś dziurawego ubrania nie dać, prawda, no bo tak różnie ludzie pragną żeby to, żeby to… nowe było najlepiej, nie jakieś stare* [Говорили, что душа там кружит просто, но иногда было так, что даже ходили к ксендзу. Это я тоже знаю по рассказам, потому что в мое время ничего такого не было, но такой предрассудок у людей был, чтобы выполнить все точно, чтобы… чтобы не приходил. Так всегда говорили, что нужно так все организовать, чтобы ему не надеть какой-то дырявой одежды, это правда, поэтому люди так стараются, чтобы все было новое, самое лучшее, ничего старого] (HG, Starogród).

(36) *Żeby ten ostatni raz na to wszystko popatrzył, że jak nie pootwierali, to potem on miał jakiś taki żal do… i potem się nie szykowało w gospodarstwie po takim nieboszczyku, powiedzmy, krowy się tam nie hodowały, a to świnie się tam nie hodowały jak… zawsze otwierali…* [(Открывали в доме все двери во время выноса покойника), чтобы он в последний раз на это все посмотрел, а если бы не пооткрывали, то потом у него была бы такая жалость к… и потом бы не велось в хозяйстве после такого покойника, скажем так, коровы бы не держались, свиньи бы не держались… всегда открывали] (HG, Starogród).

inslav

(37) *To jak wyprowadzali z domu, to roztwierali, wszystkie te budynki gospodarcze* [Когда (покойника) выносили из дома, открывали все хозяйственные постройки] (MR, Rudzienko).
(38) *Żeby właśnie nie było tego upadku, to parę groszy do kieszeni się włożyło. No, ja tam wszystkim włożyła, mamusi, tęsciowi, mężowi… wszystkim! Synowi… Joli… wszystkim, i jakoś nie było nic, wszystko było w porządku* [Именно чтобы не произошло упадка в хозяйстве, нужно было вложить в карман (покойнику) пару грошей. Ну я там всем положила: мамуле, тестю, мужу… всем! Сыну… Йоле… всем, и у нас ничего не было, все было в порядке] (BC, Rudzienko).
(39) *Zawsze mówili, że jak… że jak zmarła matka i małe dzieci jak zostały, no to że zdarzały się takie sytuacje że jak by w nocy to dziecko tak jak by przychodziła karmić, że słyszeli jakby to dziecko tak ciągnęło pierś, tak cmokało, ale czy to… czy to może dziecko cmokało sobie jak to małe dziecko, prawda? To mówili…* [Всегда говорили, что… когда умерла мать и остались малые дети, случались такие ситуации, что как бы ночью она этого ребенка приходила кормить, что слышали, что ребенок как будто сосет грудь, так причмокивает… но может… может ребенок просто причмокивал, как маленькие дети, правда? Это говорили…] (HG, Starogród).
(40) *Kiedyś ja słyszałam jak tu u nas matka umarła, a dziecko maleńkie zostało, to mówiły sąsiady że w nocy o północy kołybka chodziła. Ojciec się przebudził czy tam może jakoś czy córka, bo to dziecko trzeba… patrzy – nie ma nikogo, kołybka kołysała dziecko, to takie, teraz tego nie ma* [Когда-то я слышала, у нас мать умерла, а остался маленький ребенок, то говорили соседи, что в полночь колыбелька качалась. Отец проснулся как-то, или может дочь, потому что ребенка нужно… смотрит – никого нет, а колыбелька качается, это так. А сейчас этого нет] (GL, Łomnica).
(41) *Powiem Pani, jak synowa umarła, to Kasia miała dwa i pół miesiąca, przychodziła co noc. Ja słyszałam. Ja zawsze mówiłam: Jola, na karmi ją. To słyszałam, jak ona cmykała, ta mała, no. Ja mówię: Jola, na karmi dziecko, na. Zawsze, słyszałam zawsze. Nie bałam się nic, ja się nie boję nic* [Скажу вам так: когда сноха умерла, Касе было два с половиной месяца. Она каждую ночь приходила, я слышала. Я всегда говорила: «Йола, покорми ее». Я слышала, как она чмокала, малышка, да. Я говорю: «Йола, корми ребенка, на». Всегда, я всегда слышала. Я ничего не боялась, я и сейчас не боюсь ничего] (BC, Rudzienko).
(42) *Albo mówili że jak czasami dziecko zmarło i matka bardzo rozpaczała, że to dziecko jej czasami przychodziło albo przyśniło, żeby nie płakała bo jest mu ciężko bo nosi dzban wody… takie, takie przesądy…* [Или говорили, что иногда, когда ребенок умирал, а мать очень горевала, то

inslav

этот ребенок к ней иногда приходил или снился, чтобы она не плакала, потому что ему тяжело, потому что он носит бочку воды… такие, такие поверья] (HG, Starogród).

(43) *Moja wnuczka stała zabita, miała dwadzieścia trzy lata, dziesięć lat temu. I mi się przyśniła, ja okropnie płakałam. „Ty, babciu, nie płacz, bo ja w twoich łzach się kąpię”* [Мою внучку убили, а ей было двадцать три года. Это было десять лет назад. И она мне приснилась, я ужасно плакала. «Ты, бабушка, не плачь, потому что я в твоих слезах купаюсь»] (FS, Trzciniec).

(44) *Bo to tak było i w tych, w religii tak było, że szło... szły zmarłe i jeden syn szedł i dźwigał dzban wody, to się matce śniłoś tam coś i dopiero ktoś tam się zapytał go, dlaczego ty tak dźwigasz... ta matka synu: „Czego ty tak duże tego, tej wody dźwigasz?” A on mówi: „To twoje łzy, mamo, i nie płacz więcej, bo ja, – mówi, – bardzo cierpię i muszę dźwigać twoje łzy”* [Так было и в этой, в религии так было, что шло… шли мертвые, и один из них шел и тащил бочку воды, это матери там что-то снилось… и когда его кто-то спросил, почему ты тащишь это… та мать сыну (говорит): «Почему ты так много этого, этой воды тащишь?» А он говорит: «Это твои слезы, мама, ты больше не плачь, потому что я, – говорит, – очень страдаю и должен тащить твои слезы»] (BB, Trzciniec).

(45) *Mówi nie wolno płakać, a przeważnie po dziecku, żeby nie płakać, bo ono cierpi, łzy musi zbierać matki i dźwigać ich, ale to jak się płacze, to człowiekowi lżej…* [Говорят: нельзя плакать, особенно по ребенку не нужно плакать, потому что он страдает, он должен собирать материнские слезы и тащить их, но когда человек плачет, ему легче…] (MS, Adamów).

(46) *Powiem Panu, jak mój syn umarł, no ja strasznie rozpaczałam, bo zostałam z tymi malutkimi dziećmi, rozpaczałam. I płakałam bez przerwy, ale tak płakałam, żeby nie widziały. I zawsze wieczór jak poszły spać, ja się wypłakałam, wypłakałam. A syn się zawsze mi śnił i zawsze się chował za mnie, i zawsze głowę do dołu, zawsze się chował. A ja płakałam! Po co ja płakałam?! Tak. I doszło do takiego momentu, to była sobota. Siedzę tak sobie przy oknie, przy stole na kuchni, modlę się i płaczę. A godzina (patrzę na zegar) dwunasta dochodzi, w południe. Nareście coś tak w kotłowni łomot! Matko! To tak jakby na stole... na stół spadło nie wiem, ile przykrywków od słoika. Taki huk! O Matko! A to co? Ale co, tak mówię: Krzysiu, dziecko, to ty? Już nie będę płakać, już nie będę płakać. Ofiaruję cię Bogu, niech cię Boże przyjmie do siebie, już nie będę płakać, tylko modlić nieustannie. A tak ciężko cierpiał przeze mnie, cierpiał. Ja płakałam a on cierpiał. Bo nie wolno o dziecko płakać. No i dał znak. Zawsze mi się śnił i zawsze się chował za mnie* [Я вам скажу, когда мой сын умер, я ужасно горевала, потому что осталась с маленькими детьми, горевала. И я плакала постоянно,

inslav

но так плакала, чтобы не видели. И каждый раз вечером, когда все засыпали, а я плакала, плакала. А сын мне все время снился и все время прятался от меня, и всегда голова опущена, всегда прятался. А я плакала! И зачем я плакала?! Ну, так. И наступил такой момент, это была суббота. Сижу так у окна, за столом на кухне, молюсь и плачу. А время, смотрю на часы, уже к двенадцати подходит, полдень. И такой грохот поднялся в котельной! Матерь Божья! Как будто на столе… на стол что-то упало, не знаю сколько крышек от банок. Такой шум! О Матерь Божья! И что это? И я говорю: «Крысь, сынок, это ты? Я больше не буду плакать, больше не буду плакать. Предаю тебя Богу, пусть Бог тебя примет к себе, а я уже не буду плакать, только непрестанно молиться». А как он из-за меня сильно страдал. Я плакала, а он страдал. Потому что нельзя по ребенку плакать. Ну и он мне подал знак. Всегда мне снился и всегда от меня прятался] (BC, Rudzienko).

(47) *No jest najgorzej, kiedy dziecko umrze, a matka płacze o niego, to mu strasznie ciężko* [Самое худшее, когда ребенок умрет, а мать о нем плачет, тогда ему очень тяжко] (MR, Rudzienko).

(48) *A mąż jak umarł, to miesiąc czasu, no też płakałam… i przyśnił mi się po miesiącu, przyśnił mi się: jezioro wielkie, a on w tym jeziorze na środku, tylko mu głowę było widać, a ta głowa taka była ładna. I powiedziałam, o nie, bo to moje łzy, i on się kąpie w tych łzach, i od tamtej pory też się nie śni* [А муж как умер, прошел месяц, я тоже плакала… И приснился мне спустя месяц, приснился мне: большое озеро, а он в этом озере посередине, только голову видно, а голова такая красивая. И я сказала: «О нет, это мои слезы, и он купается в этих слезах». И с той поры мне тоже не снится] (BC, Rudzienko).

Характерно, что покойники-родственники не воспринимаются как вредоносные, их не боятся. Напротив, рассказчица даже приглашала умершую невестку прийти позаботиться о новорожденной дочери. Покойник помогает своей семье: предупреждает живых о несчастье, например, в одном из рассказов умерший предупредил свою семью, что нужно перековать коня, чтобы он не захромал:

(49) *Moja teściowa, tam koło niej, my kiedyś koło niej mieszkali we wsi, tam takie Niezgody mieszkały, i zmarł ten Niezgoda. I mama jego zostaje z dziećmi. Mieli konia, to było. I na drugi dzień opowiada jej ta, mówi: "Wiesz co, Wichta, psysedł ten mój wczoraj". – „No jak to?" – „A psysedł, zaczął pukać w okno: Jagoś, Jagoś". Ona była Jagienka, tak Jagoś mówili, ta babcia. "Przekujta kunia, bo mu w kopyto… jest zagwożdżony i nie będzieta mieli na czym robić w lato, bo koń zdechnie, noga spuchnie i"… ojejku, mówi… rano posła, wzięła chłopaków – tak, już kopyt spuchnięty.*

inslav

I tam zrobili co trzeba i uratowali [Моя свекровь, мы около нее жили в деревне, и там жили такие Незгоды, и этот Незгода умер, а его мама осталась с детьми. А у них был конь, было. И на следующий день ей (маме) она рассказывает: «Знаешь что, Вихта, ко мне мой вчера приходил». – «Но как это?» – «А пришел, начал стучать в окно: Ягось, Ягось». Она была Ягенка, ее звали Ягось, эту бабку. «Перекуйте коня, потому что ему в копыто попал гвоздь, и вам не на чем будет работать летом, потому что конь сдохнет». Ой-ой, говорит. Утром пошла, взяла парней – а копыто уже опухшее, и они там сделали что надо и спасли (коня)] (MB, Wola Korycka Górna).

В исследуемом ареале сохранилась архаическая традиция переворачивать предметы в доме после выноса покойника, известная и западным, и восточным, и южным славянам (Толстой 1995: 213–214). Однако обращает на себя внимание параллельный запрет на переворачивание предметов, мотивированный тем, что в доме все перевернется с ног на голову (вероятно, данная мотивировка является поздней интерпретацией обрядового действия):

(50) *Czasami ludzi tak: albo miejsce, stołki gdzie stała trumna na nich, te ławki, to niejedni przewracali, a niejedni krzyczeli żeby nie przewracać bo się wszystko powywraca do gyry nogami w tym domu, ale to w zależności jak się ktoś tam życzył, rożnie sobie ludzi mówili* [Иногда люди так: либо место, лавки, на которых стоял гроб, некоторые их переворачивали, а некоторые кричали, чтобы не переворачивали, потому что иначе в этом доме все перевернется с ног на голову, но это в зависимости от того, кто как хотел, люди по-разному говорили] (HG, Starogród).

Также нам встретилось широко распространенное представление, что домашние животные чувствуют смерть своего хозяина. В связи с этим поверьем был записан мифологический рассказ о том, как рой пчел прилетал прощаться с умершим пасечником:

(51) *Umarł mój szwagier niedawno i on był pszczelarzem, i to było sześć lat temu, by kto nie uwierzył, ale to było całe podwórko ludzi, te pszczoły były tak blizko za mieszkaniem, i jedna najpierw ta pszczoła wpadla do domu, jak on leżał, ze szpitala go przywieźli, i tak pokręciła się, pokręciła się, chciały ją tam... „Nie ruszaj jej!" – córka mówi, – „Niech się pochodzi, to jego pszczoła". Pochodziła, i jak go wynosiły z domu, ksiądz już wyszedł przed mieszkanie, i ludzie wszystkie, a tu wynosiły trumnę, jak te pszczoły zrobiły jeden tłum, to jeszcze ludzie bojały, na drogę uciekały z podwórka, że niech córka powie... i ksiądz mówi: „Ja już przeżyłem tyle, jeszcze i tego*

inslav

nie widziałem!"...nie uwierzyłabym, bo nie widziałam w życiu. Wyszły na drogę, poszły, a pszczoły się zostały na podwyrku, poszły do ulejyw [Умер мой шурин недавно, а он был пасечником, это было шесть лет назад, никто бы не поверил, но был целый двор народу, пчелы были недалеко, за домом, и сначала одна пчела влетела в дом, когда он лежал, привезли его из больницы, и так покружилась-покружилась, ее хотели… «Не трогай ее! – говорит дочь. – Пусть она летает, это его пчела». Полетала, и когда его вынесли из дома, уже вышел ксендз перед домом и все люди, и тут вынесли гроб, а эти пчелы собрались в одну толпу, еще люди боялись, убегали со двора на дорогу, пусть дочка скажет… и ксендз сказал: «Я столько всего повидал, а такого еще не видел!»… я бы не поверила, в жизни такого не видела. Вышли на дорогу, пошли, а пчелы остались на дворе, полетели в ульи] (MS, Adamów).

Разумеется, в данной статье были приведены лишь некоторые сведения, касающиеся народной мифологии исследуемого архаического ареала. Выводы, которые можно сделать в результате анализа записанного материала, не могут претендовать на исчерпывающую полноту, так как отсутствие каких-либо сведений в наших данных не гарантирует того, что этих данных вообще не существует и они не будут выявлены при повторном, более детальном, обследовании данной локальной традиции. Мифологические представления в обследованном регионе во многом утрачены, некоторые персонажи народной демонологии переходят в разряд персонажей, которыми пугают детей (например, утопленник). Более полно сохранились представления о магических «специалистах» (и болезнях, которые они лечат / состояниях, которые они снимают) и покойниках (вообще весь комплекс представлений о смерти, запретах и предписаниях, связанных с похоронной обрядностью). Однако даже по сохранившимся фрагментам можно видеть, что мифологические представления содержат архаические черты, такие как мотив доли, проявляющийся в ряде запретов и предписаний, несмотря на то что некоторые архаические представления могут получать более современные реализации (например, состав вещей, которые кладутся в гроб покойнику). Что касается ареальной характеристики региона, Подлясье представляет собой географическое продолжение Полесья, поэтому здесь встречаются мотивы и сюжеты, известные в Полесье (к примеру, представление о том, что «урочливым» может быть человек, дважды отнятый от груди; представления о ласке как патроне коров; о болезни *колтун*). С другой стороны, обследованный регион имеет черты, общие с соседними польскими – мазовецкой, белостоцкой и люблинской – традициями (приписывание зморе функций душения спящего человека). В то же время в рассматриваемом ареале присутствуют и уникальные черты (заплетание гривы коням как основная функция зморы).

inslav

Информанты

BB – жен., 1940 г. р., Trzciniec, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Siedlecki, gm. Skórzec [село Тшчинец, воеводство Мазовецкое (Седлецкое), повет Седлецкий, гмина Скужец].

BC – жен., 1938 г. р., Rudzienko, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Otwocki, gm. Kołbiel [с. Рудзенко, воев. Мазовецкое (Седлецкое), пов. Отвоцкий, гм. Колбель].

BS – жен., 1942 г. р., Kaleń, woj. Lubielskie, pow. Puławski, gm. Markuszów [с. Калень, воев. Люблинское, пов. Пулавский, гм. Маркушув].

FS – жен., 1938 г. р., Trzciniec, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Siedlecki, gm. Skórzec [с. Тшчинец, воев. Мазовецкое (Седлецкое), пов. Седлецкий, гм. Скужец].

GL – жен., 1937 г. р., Łomnica, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Garwoliński, gm. Żelechów [д. Ломница, воев. Мазовецкое (Седлецкое), пов. Гарволинский, гм. Желехув].

HG – жен., 1942 г. р., Starogród, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Mińsk, gm. Siennica (с. Старогруд, воев. Мазовецкое (Седлецкое), пов. Минский, гм. Сенница].

MB – жен., 1943 г. р., Wola Korycka Górna, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Garwoliński, gm. Trojanów [с. Воля Корыцка Гурна, воев. Мазовецкое (Седлецкое), пов. Гарволинский, гм. Троянув].

MR – жен., 1932 г. р., Rudzienko, woj. Mazowieckie (Siedleckie), pow. Otwocki, gm. Kołbiel [с. Рудзенко, воев. Мазовецкое (Седлецкое), пов. Отвоцкий, гм. Колбель].

MS – жен., 1933 г. р., Adamów, woj. Lubielskie (Siedleckie), pow. Łukowski, gm. Adamów [с. Адамув, воев. Люблинское, пов. Луковский, гм. Адамув].

TD – жен., 1937 г. р., Grzęzówka, woj. Lubelskie, pow. Łukowski, gm. Łuków [с. Грензувка, воев. Люблинское, пов. Луковский, гм. Луков].

Литература

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

Гура 2017 – *Гура А.Б.* Экспедиция в Южное Подлясье // Славянский альманах. 2017. № 3–4. С. 449–462.

Гура, Терновская, Толстая 1983 – *Гура А.Б., Терновская О.А., Толстая С.М.* Материалы к Полесскому этнолинвгистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 49–153.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Змора // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 341–344.

inslav

Народная демонология Полесья 2016 – Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний / сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левикиевская. М., 2016.

Плотникова 2013 – *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.

Тихомирова 2017 – *Тихомирова Т.С.* Польский язык // Языки мира: Славянские языки / ред. А.М. Молдован, С.С. Скорвид, А.А. Кибрик. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2017. С. 373–410.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 213–222.

Толстой, Толстая 1983 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* О задачах этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 3–21.

Узенёва 2017 – *Узенёва Е.С.* О традиционной народной культуре староверов Польши // Русский язык и народная традиция старообрядцев зарубежья. Коллективная монография. М., 2017. С. 270–311.

Ясинская 2017 – *Ясинская М.В.* Этнолингвистическая экспедиция в славянский архаический ареал Подлясье // Славянский мир в третьем тысячелетии: Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. М., 2017. С. 498–505.

Ясинская 2021 – *Ясинская Мария В.* Мифологический персонаж (з)мора / мара в традиции Южного Подлясья в польской и общеславянской перспективе // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2021. Vol. 24. S. 79–99.

Michalec, Niebrzegowska-Bartmińska 2019 – *Michalec A., Niebrzegowska-Bartmińska S.* Jak chłop u diabła pieniądze pożyczał. Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych. Lublin, 2019.

SGP 1994 – Słownik gwar polskich / pod red. J. Reichana, S. Urbańczyka. Kraków, 1994. T. V. Z. 1 (13). Czarny – Czupiradło.

inslav

Л.Н. Виноградова (Москва, ИСл РАН)

Человек, моделирующий свое будущее: полесские ритуалы по случаю природных первособытий на общеславянском фоне

Хорошо известное всем европейским народам поверье о том, что о долготе своей жизни человек может узнать по кукованию кукушки, или о том, что во время кукования надо потрясти кошелек с монетами, чтобы обеспечить себе достаток денег на весь ближайший год, является слабым отголоском большого комплекса архаических представлений о сверхъестественных свойствах этих птиц. В обыденном сознании современных людей уже утрачены подробности этих поверий, между тем в народной культуре подобные стереотипы поведения людей неизменно соотносятся с моментом п е р в о г о после зимы появления кукушек, когда каждый человек впервые видит прилетевшую птицу или слышит ее голос. Один из упомянутых примеров (загадывание срока жизни) относится к жанру гаданий по приметам, а другой (обеспечение денежного достатка на весь год) – магическое действие, совершаемое человеком ради достижения в будущем определенной цели. Чтобы раскрыть мифологическую основу подобных представлений, надо рассмотреть их в контексте аналогичных данных о ритуальном поведении людей во время разных п р и р о д н ы х п е р в о с о б ы т и й: при первом в году громе, граде, прилете весной некоторых видов птиц, первом кваканье лягушек, при первой встрече человека со змеей, ящерицей и т.п. Тогда станет очевидной связь всех этих поверий и магических практик с важнейшей для носителей традиционной культуры категорией п е р в о н а ч а л а, под которым понимается наступление какого-либо нового временного отрезка, наделенного особыми сакральными свойствами. Каждый новый этап годичного календаря с течением времени становится старым и сменяется следующим этапом, а рубежи этих переломных моментов (между новым и старым) воспринимались когда-то как кризисные точки, требующие особого ритуального оформления. Вопросу о том, как структурируется годовой календарный цикл с точки зрения

DOI: 10.31168/91674-650-1.08

inslav

природных первособытий и как человек использует их для моделирования своего будущего, посвящена настоящая статья. Эмпирической базой исследования послужили данные Полесского архива (ПА), а также сравнительный материал других славянских традиций.

Структура народного календаря. Специалисты в области славянской календарной системы пришли к выводу, что в народной культуре членение года на привычные нам сезоны (весна, лето, осень, зима) не является значимым, не имеет строго установленных временных границ и зависит прежде всего от разных климатических условий в каждом регионе. Важнейшим для организации времени в годовом его исчислении оказывается противопоставление двух главных сезонов: зимнего и весенне-летнего. В качестве наиболее четко обозначенной кульминационной точки зимнего сезона у всех славян выступают святки, воспринимаемые как середина зимы и как время намечающегося поворота к весне, а кульминационной точкой лета служит день Ивана Купалы, соотносимый с летним солнцеворотом. Но самая высокая степень культурной значимости годового времени (выраженного во множестве ритуалов, в мифологии, в фольклорных текстах) характерна для весенне-зимнего пограничья (Агапкина 2002: 694–699; Толстая 2005: 14).

Кроме этих общепринятых для всего социума единиц календарного времени, вычленяются, – как мы постараемся показать, – еще и особые временны́е отрезки (равные одному году), значимые для каждого конкретного человека, оказавшегося свидетелем тех или иных природных первособытий. Тот, кто впервые услышал кукование кукушки, не имея при себе денег, по народным представлениям, будет страдать безденежьем на протяжении всего года – «от кукушки до кукушки». Снять это невезение он сможет только при встрече с этой птицей в следующую весну. Кто не догадается при виде первой ласточки умыть свое лицо, на того будет весь год нападать дремота, избавиться от которой можно будет лишь при очередном прилете ласточек на следующий год. Таким образом, для каждого человека годовой отрезок времени структурировался, с одной стороны, в рамках общепринятой календарной системы, а с другой – имел признаки индивидуального отсчета времени, зависящие от его лично пережитого опыта.

Символика начала. Начало любого временного отрезка, а также начало любого хозяйственного дела, за которое брался человек, рассматривалось носителями мифологического сознания как первое из ряда других повторяющихся впоследствии действий. Считалось, что в начальном этапе содержится весь дальнейший потенциал развития и хода событий, т.е. этот момент якобы способен повлиять на будущее, поэтому почти всегда он сопровождается магическими актами (Валенцова, Узенева 2004: 372–376). Ср. современное расхожее суждение: «как начнешь

inslav

дело, так оно и пойдет в дальнейшем»; «как встретишь Новый год, так его и проведешь». В народной культуре ритуально маркированными оказываются начальные моменты большинства сельскохозяйственных работ (первая пахота, сев, жатва, молотьба, выгон скота, дойка молока, первый отел, внесение в дом первого сжатого снопа, получение первого яйца от молодой курицы и т.п.), а также наиболее важные этапы роста новорожденного ребенка (первое купание, кормление грудью, первые шаги, первый выпавший зуб, первая стрижка и т.п.). Признаки ритуализованного поведения отмечаются при продаже товара первому покупателю, при первом входе в новый дом, при надевании первый раз новой одежды и т.п. (Валенцова, Седакова 2004: 674–679).

Магические действия, совершаемые человеком по случаю первых сезонных изменений в природе, можно выделить в особую группу ритуалов, которые отличаются от других обрядовых форм тем, что совершаются не коллективно, а индивидуально; не имеют строгой пространственно-временной приуроченности (могут происходить в самое непредсказуемое время и в самом неожиданном месте); не предполагают участия зрителей; не требуют специальной подготовки и изготовления обрядового реквизита; исполняются не особыми ритуальными лицами, а любым человеком; не имеют признаков многоэтапного обрядового сценария, а представляют собой одномоментное действие, иногда сопровождаемое магическим приговором, либо это сам по себе вербальный ритуал. Эти спонтанные действия в силу своей «закрытости» (из-за индивидуальной формы уединенного воспроизведения, отсутствия элементов публичности) трудно поддаются изучению, так как сведения о них редко попадают в поле зрения этнографов-собирателей. Установить прагматику подобных ритуалов удается лишь по их мотивировкам, либо по смыслу сопутствующих вербальных клише, либо при личной беседе с носителями определенного культурного диалекта.

Рассмотрим, какие же из природных первособытий оказываются для людей традиционной культуры знаковыми, требующими исполнения специальных магических актов. Поводом для них служили прежде всего такие **метеорологические явления**, как: первый весенний гром, впервые в сезоне выпавший град, появление первой радуги на небе, впервые образовавшийся поздней осенью лед или выпавший снег и некоторые другие.

Самой многочисленной в кругу весенне-летних микроритуалов оказывается группа магических актов, совершаемых при первом громе. Об этой практике упоминается еще в русских словарях XVIII века. Так, в «Абевеге русских суеверий» (1786 г.) значится: «Услышав же первый раз по зиме гром, умываются с серебра, чая получить белизну и красоту тела, также и здоровье» (Чулков 1786: 162). Согласно

inslav

современным полевым свидетельствам, в полесском регионе сохранились в памяти информантов старшего поколения варианты следующих действий при первом громе: рекомендовалось прислониться спиной к дереву (либо к столбу, забору, к стене дворовых построек) либо потереться спиной о дерево; заткнуть за пояс на спине дубовую ветку; пролезть под торчащим над землей древесным корнем; подпереть спиной печь (если гром застал внутри дома); поваляться по земле, кувыркаясь через голову; обвешать себя крапивой или полынью; умыться или облиться водой, если она оказалась под рукой, и обтереться красной тканью; слегка ударить себя камнем по голове со словами: «Моя железная голова не боится грома»; перебросить камень назад через голову и ряд других (Толстая, Толстой 2003: 127–130).

Украинцы Закарпатья в подобной ситуации трижды постукивали себя камнем по голове, говоря: «Камінь голова, камінь голова!»; это делалось ради того, чтобы не болела голова весь год (Валенцова 2018: 7). Аналогичные обычаи известны также у словаков, чехов, поляков, болгар, сербов. И, конечно, повсеместным универсальным средством защиты от грома считалось перекреститься самому или перекрестить тучу.

Наиболее распространенные мотивировки этих действий сводятся к пожеланиям в свой адрес не болеть (предотвратить болезни спины, глаз, рук, зубную боль и т.п.), а также не бояться грома. Среди полесских приговоров при первом громе встречаются тексты с мотивом «как крепки́ удары грома, пусть и я буду таким же крепким весь год»; ср.: «Грымиш ты крэпко – хай ўсе б мы были крэпки! » (ПА, Присно)[1]; «Каб я цэлый год была крэпка, як етот гром!» (ПА, Золотуха). Поскольку многие магические действия при первом громе мотивировались желанием обеспечить себе хорошее здоровье, именно этот мотив разрабатывается и в речевых формулах: «Гром гремит, спина болит. Хай ў того болит, хто дома сидит!» (ПА, Дяковичи); «Хай спина заболыть, як стара баба родыть!» (ПА, Полесское).

Кроме того, звуки первого грома служили сигналом для произнесения формул с отгонной и апотропейной семантикой. Так, жители Вологодской области, заслышав первые громовые раскаты, говорили: «Громушко, громушко, отведи от меня все горести и болести!» (Морозов, Слепцова 2004: 787). В Орловской губернии в подобной ситуации спешили прокричать: «Гром, прогреми, блох разгони!» (Терновская 1981: 151). Надежным средством против блох жители Пензенской губернии считали «громовую землю», которой люди запасались, собирая ее из-под своей пятки при звуках первого грома (там же: 151).

---

1 Список упоминаемых полесских сел дается в конце статьи.

inslav

Иной характер действий практиковался при выпадении первого града: свидетель происходящего события раскусывал первые градины или проглатывал их, прикладывал к больному месту, собирал в бутылочку и затем растаявшей водой протирал глаза, умывался и т.п. Упавшие в числе первых градины (или вода от них) считались целебными: «Собирали пэрвые градины, ложили то до зуба, то до головы, шоб голова и зубы нэ болели. Мазалы рукы, ногы, спыну – шо болит, шоб нэ болело» (ПА, Копачи); «Як первый град ешь, дак зубы будуть крепкие. Я помногу ела…» (ПА, Золотуха). Мотивировались эти действия стереотипным образом: чтобы зубы, голова, руки-ноги, глаза не болели, либо желанием остановить градобитие, либо «ничего не бояться» в течение всего года. Кое-где считалось, что если перекусить первые три градины, то это уменьшит силу градобития или сможет прекратить его (Толстая, Толстой 2003: 135–136). В Козельском районе Черниговской области записано поверье, что ослабить градобитие мог лишь ребенок, родившийся первым у отца, который состоял в браке с первой своей женой (там же: 136).

При выпадении первого снега считалось полезным умыться им, чтобы лицо было белым, чистым (ПА, Присно); либо это делали ради того, чтобы всю зиму холода не бояться (ПА, Нобель); либо смазывали первым снегом глаза, «каб не балели вочы» (ПА, Малые Автюки). Жители кубанских станиц использовали первый выпавший снег для лечения, однако считали его небезопасным для прямого контакта: его нельзя было набирать голой рукой, но лишь надев рукавицы или обернув руки тканью; воду от такого снега хранили до весны и в ней замачивали семена арбузов перед посадкой (Бондарь 1998: 66).

Другие мотивировки связаны с моментом образования первого льда поздней осенью: замеченные первые льдинки собирали и спешили домой, чтобы успеть разбросать их внутри жилья для отгона домашних насекомых. Эти действия сопровождались в Полесье следующими приговорами: «Лёд первы паявицца ў осень, и его ўнось и раскидай па хати [и скажи:] “Лёд – ў хату, а тараканы – з хаты!”» (ПА, Великая Весь) либо: «Як первый лёд станет, так набрать таго лёду и кинуть на чатыры стороны, шоб не водилась всякая гадасць» (ПА, Копачи).

Реже встречаются сообщения о ритуальном поведении людей при появлении на небе первой радуги, хотя широко известны детские заклички, содержательно связанные с прогнозированием погоды. Например, в Полесье записаны следующие обращения к радуге (называемой здесь *веселухой*): «Весялуха, весялуха! Ти на дождь, ти на суха? Ти пень, ти калода, ти заўтра пагода?» (ПА, Великий Бор). На Украине (Житомирская губерния) было принято обращаться к радуге с просьбой дарования девушкам красоты и успеха у парней: «Divko, divko, nebesna krasavica, daj meni, ščob ja bula chlopcam do lyca, daj meni bilše krovi,

inslav

ščob v mene buly lyca povni» [Девица, девица, небесная красавица, дай, чтобы я была по нраву хлопцам, дай мне больше румянца в лице, чтобы у меня были гладкие щеки] (Moszyński 1967: 467).

Вторая группа сезонных первособытий связана с появлением весной **хтонических животных** (пресмыкающихся и земноводных), а также некоторых **насекомых**.

По отношению к змеям чаще всего использовались магические приговоры с отгонной семантикой, т.е. с пожеланиями не встречаться с ними весь год. Так, по полесским волынским данным, если впервые весной видишь гадюку, надо показать ей свой голый зад и сказать: «”Яка ў меня жопа гла́дка, шоб и вас так гла́дко бы́ло, шоб вас не бачыла!” – и не побачыш то́и гадасци цэлый год» (ПА, Ветлы). Белорусы при виде первого в году ужа старались откинуть его палкой в сторону со словами: «Каб больш ня відзіў!», и тогда все лето ужи и змеи не будут попадаться на пути (Никифоровский 1897: 200). У гуцулов при виде первой змеи принято было произносить фразу, начинавшуюся словами: «Най тобі буде добро про нас, а нам – про тебе!», [т.е. пусть у тебя будет добро для нас, а у нас – для тебя]; а затем следовала формула угрозы: «Тікай від мене, бо де ті сі додивлю, буду бити. Абис сі нї цілий рік не повиджела!» [Беги от меня, иначе где ни увижу тебя, буду бить. Чтоб ты мне целый год на глаза не показывалась!] (Онищук 1909: 29).

Другой тип приговоров, направленных на отгон змей, основан на принципе зеркального отражения: «ты не видела меня, а я не видел тебя» или «никому не говори, что видела меня, а я не скажу, что видел тебя». При этом в вербальных формулах используется типичное для украинской и белорусский фольклорной традиции фонетическое сближение слов «уж» и «муж». Ср.: «Вуж, вуж, ідзі к муж’ям, не кажы, што мяне бачыў. А я пайду к жанчынам, не скажу, што цябе бачыла!» (гомел. – ТМКБ 2013: 961). Близкий к этому приговор при первой встрече с ужом записан в Житомирской области: «Ты не кажы мужу, а я – вужу. Ты не бачыў мэнэ, а я – табе!» (ПА, Червона Волока).

Для предотвращения встреч со змеями иногда мог использоваться момент, когда раздавались первые удары грома: в это время надо было потереться спиной об угол хаты и наступить ногой в воду, «штоб змеи к тваёй хаце не падхо́дзили; и ногу ўсадзи ў воду, штоб змея не укусила цябе» (ПА, Махновичи).

Первое в сезоне кваканье лягушек отмечалось у славян ритуалами с разными мотивировками: люди катались по земле, чтобы быть здоровыми (македон.); кувыркались, чтобы не болела спина (болгар.); вставали на колени и молились ради благополучия (пол. люблин.); спешили посадить лук, чтобы его не портили гусеницы (укр. житомир.) (Гура 1997: 388). У сербов Косова Поля момент первого кваканья использовался для

inslav

магического изведения домашних насекомых: услышав крики лягушки, человек бежал к дому и спрашивал у своих домашних через открытое окно: «Есть у вас блохи?», те должны были ответить: «Сколько у лягушек зубов» (т.е. ни одной блохи) (Толстой 2003: 381). В другом варианте этого же ритуала тот, кто впервые услышал кваканье лягушек, стучал в двери своего дома и сообщал: «Виче царица!» [Кричит царица], а домашние отвечали: «Колико царица зуба, толико у нашу кућу бува!» [Сколько у царицы зубов, столько пусть будет в нашем доме блох] (там же: 381). Обращает на себя внимание именование лягушки словом «царица». Подобного типа запрет называть первую встреченную лягушку «жабой» известен и у украинцев Прикарпатья: считалось обязательным, говоря о ней, использовать слово «панна» и характеризовать ее действия не словом «скачет», а словом «ходит», иначе человек, первым увидевший лягушку, будет хромать весь год (Онищук 1909: 36).

Встреча с первой ящерицей тоже часто служила поводом для магического изгнания из дома «гадов». Так, в Орловской губернии пойманную первую ящерицу приносили домой, подвешивали на нитке к матице и говорили: «Ящерица сохни, а клопы дохни!» (Терновская 1981: 150). Вместе с тем первый контакт с этим животным, по народным поверьям, мог избавить человека от болей. Белорусы Витебщины, увидев весной первую ящерицу, расстилали перед ней пояс и принуждали ее переползти через него, а затем надевали его: «поясница не будет болеть, когда потом опоясываться этим поясом» (Никифоровский 1897: 201). Такой же ритуал совершали гуцулы: заставляли ящерицу трижды переползти через разостланный на земле ремень и затем носили его, чтобы поясница не болела (Онищук 1909: 35). У лужичан принято было прогонять первую ящерицу через свою шапку, которую затем надевали на голову для предотвращения головной боли (Гура 1997: 368); у болгар девушки пускали ящерицу пробежать через рукав рубашки, чтобы летом не потели руки (там же: 368). Русины Восточной Словакии обращались к первой встреченной ящерице с просьбой защитить их от змей: «Яшчерочко молода, хрань ты мене од гада. А я тебе буду хранити од великого огня (т.е. от лесного пожара)» (Валенцова 2019: 99).

Индивидуальная магия, призванная обеспечить здоровье и благополучие, осуществлялась также при появлении первых насекомых: майских жуков, комаров, муравьев, божьих коровок. Например, при виде первого «ожившего» после зимы муравейника по нему слегка хлопали руками, а затем прикладывали руки к лицу, чтобы быть красивыми (ПА, Стодоличи). По белорусским данным, «из-под первых *товкущихся* комаров нужно взять горсть земли и рассыпать по грядам, чтобы овощи высоко поднимались; полезно также класть эту землю в гнездо наседки: выводки будут надежнее» (Никифоровский 1897: 205). В селах польского Подлясья

inslav

считалось, что охотник будет удачливым в добывании диких уток, если сумеет весной поймать первую увиденную им бабочку (Гура 1997: 491). Белорусы верили, что тот, кто будет постоянно носить в шапке пойманную весной первую белую бабочку, летом будет успешно находить гнезда с яйцами диких уток (Никифоровский 1897: 191).

Третья группа природных первособытий связана с **весенним прилетом птиц**: кукушки, жаворонка, аиста, ласточки, удода, гусей, соловья, кулика, перепелки и др. Характер магических действий, совершаемых человеком при первом появлении определенного вида птиц, с одной стороны, совпадает с аналогичными стереотипами поведения людей при первом громе (обычай кувыркаться через голову, прислоняться спиной к дереву, умываться водой и обтираться красной тканью – «ради здоровья»), а с другой стороны, имеет определенную специфику; ср., например, символическое «кормление» птиц специально испеченным ритуальным хлебом или подбрасывание вверх мелких веточек как дар птице на гнездо. Жители Полесья, когда весной видели первого аиста, перекатывались по земле, чтобы спина не болела (ПА, Боровое); в этой же ситуации прислонялись к дубу или другому дереву и говорили: «Бусько-бэрэзина, коб не балела сэрэдина!» (гомел. – Гура 1997: 653). Услыхав в первый раз весною крик журавлей, люди кувыркались, приговаривая: «Журавль, журавль, у тебя шея колом, а у меня спина колесом!», т.е. чтобы спина была гибкой и не болела во время жатвы (Балов 1901: 120). Завидев первую ласточку, девушки старались умыться и обтереться красной тканью, чтобы летом не появлялись веснушки. Ритуал сопровождался приговором: укр. «Ластівко, ластівко! На́ тобі веснянкы, дай мыні білянкы!» (Чубинский 1872: 59); белор. «Касатка, касатка, возьми свою рибину́ [от слова «рябой»] – подай мою билину́ [т.е. белизну лица]» (Никифоровский 1897: 195).

Появление первых птиц считалось также подходящим моментом для избавления от вредоносных насекомых. Заслышав трели соловья впервые весной, люди спешили снять с себя одежду и вытряхнуть ее, чтобы блохи не кусали (б/м – Даль 2004/4: 124).

К числу более специфических, связанных с «птичьей» тематикой, относятся восточнославянские ритуалы приношения в дар пернатым подбрасываемых вверх прутиков «птицам на гнездо» и орнитоморфных хлебных изделий, называемых «жаворонки», «кулики», «ластовочки», «птушки» и т.п. (Агапкина 2000: 209). В Полесье при виде первой стаи гусей человек подбрасывал вверх прутик или соломинку и кричал: «Гуси, гуси, на́тэ вам на гнездэчко, а мне на здоровьичко!» (ПА, Выступовичи). Аналогичные тексты произносились при виде первого аиста: «Бусел, бусел, тоби на гнездэчко, а нам на здоровье!» (там же). Обычай одаривать первых весенних птиц веточками, прутьями для строительства гнезда отмечается в Полесье по отношению ко многим птицам.

inslav

Согласно одному житомирскому свидетельству, первым весной прилетает журавль; кто его увидит, тут же подбрасывает вверх что-нибудь подобранное с земли и кричит: «“На́ тоби на кубэль [гнездо], а мени на здоровьечко!” И журавлю ки́дают, и буслику [аисту], и як гуси побачиш, и качкам [уткам] ки́дают – усим этым лэтючым *вэрэбьям*» [слово *вэрэбьи* в этом говоре служит для обозначения всех перелетных птиц, а сами воробьи называются *живкуны́*] (ПА, Журба).

Преимущественно с аистом связан мотив «резвых, быстрых, здоровых ног» и «легкости, быстроты движений», который очевидным образом отражает народные представления о быстром полете и о крепких ногах аиста, способного легко передвигаться по труднопроходимым болотистым местам. По белорусским поверьям, «кто хочет быть быстрым на ноги во весь год, тот должен пробежать в сторону аиста, когда увидит его первый раз весною» (Никифоровский 1897: 190). Для обеспечения себе легкой подвижности полешуки произносили следующие магические заклинания: «Здароў, буслик [аист]! Штоб так я лятаў, как ты летаешь!» (ПА, Замошье); «Каб я была така на бягу́, як ты на лятý!» (ПА, Велута). Иногда в заклинательной формуле реализуется мотив выгодного для человека обмена: «тебе ноги больные, а мне – здоровые» (Гура 1997: 653); «Хай туби купыр [поясница] болив, а в мене шоб спына не болила» (волын. – Гура 1997: 653); «Каб вам жыр быў добры на ўсё лето, а мне – ноги добрые!» (ПА, Смоляны).

Что касается широко известного у всех славян обычая выпекать специальные хлебцы в дар первым весенним птицам, то он отличается от рассматриваемых нами спонтанных индивидуальных мини-ритуалов тем, что характеризуется своей «открытостью», массовостью, закрепленностью за определенными календарными датами. Окказиональный по своей природе, обряд выпекать орнитоморфное печенье для встречи первых прилетевших пернатых оказался включенным в систему народно-христианского календаря (у восточных славян это были чаще всего дни Герасима-Грачевника – 4/17.III; Сорока мучеников – 9/22.III или Благовещение). Действия с обрядовыми хлебными изделиями совершались преимущественно детьми и имели признаки весенних детских игр на открытом воздухе. Однако символическое «кормление» первых прилетевших птиц считалось непременным условием благополучного лета. Типичными действиями детей было подбрасывание высоко вверх «жаворонков» либо размещение их на возвышенных местах: пригорках, крышах домов, на стогах сена, чердаках и поветях, заборах или деревьях; в детских закличках сохраняются мотивы магического обмена («я даю тебе – ты дай мне»). Например, в адрес первого аиста кричали: «Бусэнь, бусэнь, на́ тоби голёпу, дай мне жыта ко́пу» (ПА, Кривляны); либо формулировались просьбы к птицам принести красную весну, теплое лето, здоровье и т.п. (Агапкина 2000: 207–240).

inslav

Особенностью ритуалов, приуроченных к прилету птиц, является почти обязательное включение вербальных формул. В качестве наиболее частотных выступают в этих приговорах мотивы, основанные на логической структуре магических заклинаний типа: «сколько есть у тебя, пусть будет и у меня», или «чтобы я был таким же [указывается ценное качество птицы], как и ты» и проч. В Полесье, увидев впервые весной стаю летящих уток, хозяйка хватала пук соломы и говорила: «Скоко тамо гусачóк, шоб столько было у меня курачóк!», – и затем подкладывала эту солому в гнездо наседки (ПА, Заболотье). При виде первого летящего аиста дети подбрасывали вверх песок, ветки, листья и кричали: «Надэлы, Божэ, здоровэчком! Килько на вас пэрьячок, коб нам стилько здоровэчка!» (ПА, Нобель). Либо подобные заклички содержали пожелания всяческого блага и прежде всего здоровья. Например, к аисту обращались с просьбами: «каб святэе лето хорошэнько прошло!» (ПА, Радчицк); «штоб хорошы лён зародыўся!» (ПА, Оброво).

Некоторой спецификой в тематическом плане отличались приговоры, адресованные удоду, журавлю, ласточке. Так, момент прилета первого удода в Полесье использовался для магического изгнания домашних насекомых, причем многие приговоры строились на мотиве «удод зовет вредных насекомых на свою свадьбу или на праздничный пир»: «Пачуюць у нас первы раз удóда… А кались же багато вошэй, клапоў, прусоў було. Приходиць чалавек ў хату и кажэ: “Прасиў удóд на сем год клапоў, блох, вошэй на веселле!”» (ПА, Золотуха). Заслышав крик удода, хозяйка бежала к своей хате, вставала под окно и говорила: «Здраствуйте, блохи, тарка́ны, клапы! Прасиў вас удод на хлеб-соль, на обед. Сами идите и детей сваих вядите!» (ПА, Грабовка). В других случаях при первом крике удода рекомендовалось взять горсть земли из-под своей пяты, добежать до дома и рассыпать эту землю по полу со словами: «Добри день, прусы, блошчицы! Просиў вас удод на вэселье на семь год! Сам идеть, свое войско вэдеть!» (ПА, Симоничи).

В одном гомельском варианте этого ритуала значимым считалось суточное время, когда впервые раздавался голос удода: если вечером, то зазывали клопов, тараканов на ужин; если в полдень – то на обед; если утром – на завтрак. Ср. полес. гомел.: «Кались, як пачуеш первага удода, то, як ў вéчэри крычыть, хазяйка падходить пад акно и кричить: “Добрый вечэр вам! Удод гука́е жукоў, клапоў, тараканоў вэчэряти!” Як ў ра́нни пачуеш первага удода, гавари́ть: “Добрае утра! Удод гука́е [перечисление насекомых] снедати!” Як пачуеш ў абеды, хазяйка гавари́ть: “… заве́ удод абедать”» (ПА, Грабовка). В Брестской области использовались краткие вербальные формулы, основанные на рифмовке слов «удод – семь год», в которых насекомые изгонялись на семь лет: «Прусаки́, прусаки́! Казаў удод, каб вы вышли на сем год!» (ПА, Туховичи); «Удод, удод, забери блохи на сем год!» (там же).

inslav

Помимо совершения магических действий, необходимым считалось в ряде случаев соблюдать речевые запреты по отношению к первым прилетевшим птицами. Так, у жителей Волынского Полесья запрещалось называть первых увиденных журавлей «журавлями», так как в соответствии с народной этимологией это слово соотносится с понятием ‘грусть-печаль’ (ср. укр. *журитися* ‘грустить’). Обычай требовал при виде этих птиц называть их *вэсэлыкы* [весельчаки], чтобы «веселым» был весь следующий год: «Як ляцяць пэрвы раз жураўли, то на них трэба казать “вэсэ́лыкы”. А як скажэ “жураўли”, то будеш весь год журы́цца. А як кажэ “вэсэ́лыкы”, то будеш веселицца» (ПА, Замошье).

Реакция людей на прилет кукушки. В ряду прочих перелетных птиц особое место в народных поверьях и в индивидуальной магии занимает кукушка – одна из наиболее мифологизированных птиц. С ней связано бесчисленное множество поверий, обычаев, примет, гаданий. Общеславянские представления об этой птице наиболее подробно изложены в монографиях (Гура 1997: 682–709; Никитина 2002).

Как уже упоминалось в начале статьи, представления о «кукушкиных грошиках», которые необходимо иметь при себе во время ожидаемого прилета этих птиц и которыми нужно потрясти при первом весеннем куковании, – имеют самую широкую географию распространения. У славян эти магические действия совершались чаще всего безмолвно и незаметно для постороннего глаза. Но в некоторых вариантах отмечены и особые ритуальные приговоры. Так, в селах восточного Полесья зафиксированы следующие вербальные клише: «Кукушка, кукушка, у меня грошы йе!» (ПА, Присно); «Зявзюля, ты куеш, а мене грошы куют!» (ПА, Барбаров); «Кукушка кукуе́, а ў меня грошы йе!» (ПА, Великая Весь). В одном из полесских брянских сел записан обычай перебрасывать копейку через голову в сторону кукушки: «Стараюцца носить гроши ў кармане – на зазюлю. Кагда зазюля пакуку́е первы раз, трэсуть эти гроши и кажуть: “Тебе кукавать, а мене грошы счытать!” И кинет копеек, через галаву́ швырнет на зазулю» (ПА, Челхов) и т.п. Считалось, что подобные магические действия и приговоры обеспечат достаток денег на весь год (до очередного прилета кукушки в следующем году).

Менее известны представления о необходимости в момент первого кукования иметь при себе другие ценности или продукты, чтобы был их достаток на ближайший год. В Полесье курильщики носили с собой в период ожидаемого прилета кукушки табак в кисете, чтобы обеспечить его достаток на весь год (ПА, Присно). Вообще полешуки говорили, что при первом куковании нужно иметь в руках что-нибудь ценное, например, «трэба трясти картошкаю ў кошике, штоб быть богатым» (ПА, Оброво). Рекомендовалось также носить при себе кусок хлеба (ПА, Журба). Считалось хорошим прогнозом, если кукование

inslav

заставало человека держащим что-нибудь полезное в руках: «Если держыш в руках што-нибудь, то буде ўсё удавацца ў этом году. Если у тебя будут *нисчымные рукы* [т.е. руки пустые, руки «ни с чем»] – так воно и будэ весь год» (ПА, Дяковичи); «Что имеешь при себе, в том не будет недостатка весь год: если несешь молоко [и услышишь кукование] – будет много молока, если несешь картошку – картошки» (ПА, Хоробичи). Жители смоленских сел говорили, что когда кукует кукушка, «хорошо быть в веселом распоряжении духа, – целый год будешь испытывать довольство, веселие» (Добровольский 1903: 88).

Редкий обычай «кормления» первой увиденной кукушки бобами отмечен в карпатоукраинской традиции: люди старались весной носить при себе бобы, чтобы при встрече с кукушкой выложить их на видном месте в надежде, что кукушка подлетит и склюет их. Если так и случится, «той чоловік буде дуже щьисливий» (Онищук 1909: 39).

Что значит «закуковать» кого-нибудь? Об опасении людей быть «закукованными» первой прилетевшей кукушкой в неподходящий для них момент (без денег в кармане, с пустыми руками, на пустой желудок и т.п.) писал Д.К. Зеленин в статье о «демонических птицах» в поверьях народов Кавказа. В ней показано, что вредоносность первого птичьего пения проявляется в том, что оно якобы способно закрепить за человеком на весь год с о с т о я н и е у щ е р б н о с т и. Если он, будучи натощак, впервые в сезоне услышит или увидит птицу, то будет голодать весь год. Если выйдет из дома неумытым и его застанет первое кукование – у него будут болеть глаза. Если в этот момент он будет не одетым, босым – то будет испытывать недостачу в одежде весь год, и т.п. Зная это, человек старался правильно подготовиться к встрече первых птиц, предпринять все меры предосторожности, использовать первую встречу с опасным существом себе во благо. Интересно, что у некоторых кавказских народов эти магические действия людей назывались «победить птицу» или «обмануть» ее (Зеленин 2004: 222). Чтобы обеспечить себе «победу» над ласточкой, человек, увидевший ее впервые, должен был трижды повернуться на пятке правой ноги на том самом месте, с которого увидел или услышал птицу. У того, кого «победит» кукушка (т.е. закукует неожиданно, когда человек вышел из дома натощак), посевы или не всходят вовсе или всходят очень плохо; кого иволга «победит», тот будет болеть весь год; «побежденный» соловьем будет сонливым весь год и т.п. (там же: 223). Считалось, что необходимо успеть предотвратить вред от неудачной первой встречи, опередить, преодолеть коварство птицы, «победить» или «обмануть» ее. В этих терминологических выражениях явно проступает мотив единоборства человека с птицей.

Весьма серьезное отношение людей к неудачной первой встрече с птицами проявляется в обычае, при котором тот, кто был «обманут»

inslav

кукушкой, не должен был в течение ближайшего года сам кормить свой скот и привязывать его осенью к яслям, иначе скот не будет вестись в этом хозяйстве (там же: 226). Среди всех разновидностей негативных последствий от подобной встречи наиболее древними Д.К. Зеленин считал болезненные состояния людей (там же: 229).

Негативная семантика русских глаголов *закуковать, окуковать* (кого-то) рассмотрена в интересной статье М.Н. Толстой, посвященной карпато-южнославянским параллелям в области представлений о первых весенних птицах (Толстая 2012: 335–347). В ней проанализированы южнославянские поверья о том, что перелетные птицы могут «испортить» или «обмануть» человека, то есть нанести ему ущерб, если он, будучи натощак, услышит их пение в первый раз весной. В тех случаях, когда птицам удается *преварити* («обмануть») человека (т.е. застать его на голодный желудок в день своего прилета), вред от этого распространяется на целый год: «обманутый» будет болеть лихорадкой, страдать бессонницей, постоянно терять вещи, спотыкаться, повреждать ноги, у него не уродится жито, будет киснуть молоко, не будет удаваться сыр, он будет терпеть неудачи в сборе грибов и т.п. (там же: 336). В восточнославянских верованиях подобные поверья распространены гораздо меньше, и специфические глаголы с семантикой «победить/обмануть» в целом для этой традиции не характерны. Однако в недавнее время М.Н. Толстой удалось записать в селе Синевир Межгорского района Закарпатской области ценные свидетельства об опасности встретиться, будучи натощак, с первыми птицами. Причем в закарпатских говорах существует специальный глагол для обозначения вредоносного воздействия на людей первых птиц, прилетевших весной. Это глагол *знерьовати*, который по своему значению близок русскому *закуковать* в негативном его значении (‘испортить’). Автор предполагает, что карпатоукраинское *знерьовати* является заимствованием из венгерского языка, где слово *nyerni* означает ‘выиграть, победить, обмануть, перехитрить’, т.е. отмечается семантика, явно сближенная с сербскими глаголами *преварити* ‘обмануть’ и кавказскоязычными терминами со значением «обмануть птицу» (там же: 339). В «Гуцульском словаре» (2001 года) глаголы *zniruwaty*, *zmiruwaty* толкуются как ‘навредить’ и иллюстрируются следующим примером: «Je taka ptacha, szo *zniruje* czołowika, szo bude ciłyj rik hołoden, abo bola ho si ozme» [Есть такая птица, что *знирует* человека, и он будет весь год голодным, или же болезнь его схватит] (Janów 2001: 284).

У восточных славян в этом же значении (испортить, навредить) используется глагол *закуковать* / *обкуковать*. Но вместе с тем известны выражения «закуковать на зло» и «закуковать на добро», т.е. негативным считалось лишь кукование не вовремя (когда человек находился в состоянии ущербности). Например, жители Каргополья верили, что кукушка

inslav

может «закуковать» человека как «на добро», так и «на зло»: «если кукушка обкуку́ет тебя голую или голодную, – то худо. А если одевшую да сытую обкукует – хорошо» (Толстая 2012: 337). Люди считали обязательным весной выходить из дома с кусочком хлеба во рту, чтобы «кукушка не окуковала на голодно брюхо», иначе весь год будешь голодным (СРНГ 23: 172). По русским архангельским представлениям, если кукушка *окукует* весной помора, когда он голоден или денег не имеет в кармане, – весь год тому человеку голодать либо без денег бывать (Никитина 2002: 51). Однако же если человек услышал кукование, а у него с собой есть хлеб, то весь год он не будет испытывать в нем недостатка. Выражение *окуковать скотину* (рус. вятск.) относится к ситуации, когда хозяин на Егорьев день еще не успел выгнать коров на пастбище, а кукушка уже подала голос; в этом случае считалось, что все лето скотина не будет «ходить домой» (Никитина 2002: 54). Этот же самый мотив отмечается и в широко известном поверье о том, что кукование «на голый лес» (когда деревья не успели покрыться листвой) может привести к плохой вегетации всех растений в текущем сезоне.

Таким образом, прилет птиц считался ответственным моментом, когда при правильном поведении можно было магическим способом обеспечить себе здоровье и благополучие на ближайший календарный год. В тех случаях, когда первое кукование заставало человека с пустыми руками или голодного, спасти положение можно было специальным приговором, в котором сообщалось, что у застигнутого кукованием имеется при себе все необходимое: «Зозульку дорога́! Ты соби куй, а я – бога́та, в мэнэ грошы, в мэнэ худоба, в мэнэ хлиб йе, в мэнэ йе ўсё ў достатку!» (КА, Ясень Рожнятовского р-на Ивано-Франковской обл.). В данном случае отсутствие при себе в момент первого кукования полезных вещей компенсируется их вербальной заменой («я богата, у меня есть деньги, у меня есть скот, у меня есть хлеб, у меня все в полном достатке»).

Границы года в их индивидуальном (для каждого человека) исчислении. Практически во всех проанализированных текстах неизменно фигурирует указание на то, что позитивные или негативные последствия для каждого конкретного человека – свидетеля сезонных первособытий распространяются на целый год. Однако точные границы этого «года», как правило, не указываются. Остается неясным, имеется ли в виду отрезок времени от первособытия до наступления Нового года или период до аналогичного события в следующем году. Если учесть, что в число знаковых сезонных изменений в природе включаются и некоторые явления поздней осени (выпадение снега, образование льда), то трудно предположить, что выражение «защититься от болезней на весь следующий год» значит «на ближайшие полтора-два месяца» (до наступления официально принятого новогодия). Стало быть, имеется в виду такой

inslav

годичный отрезок, который не имеет точной датировки, а измеряется особенностями сезонно-климатических изменений, неодинаковых для каждого года. То есть годовой цикл в данном случае отсчитывается «от грома до грома», «от кукушки до кукушки» и т.п. Причем каждый человек сталкивается с тем или иным природным первособытием (в одном и том же сезоне) в разные даты – и это позволяет говорить, во-первых, об индивидуальном характере структурирования времени, а во-вторых, о том, что знаковые природные явления могут выступать «одним из факторов, организующих саму структуру народного календаря и в известной степени формирующих его в целом» (Гура 1997: 529).

Лишь в единичных свидетельствах понятие «на весь год» прямо определяется в тексте как период «от кукушки до кукушки». Ср., например: «Перед прилетом кукушки всегда нужно носить с собою деньги: если она “зыкуéць ны порóзну мошну”, то и во весь наступающий год не будут водиться деньги. Когда же впервые приходится услышать “зязýлю”, то следует потрясти деньги или перекинуть их с руки на руку: тогда деньги не переведутся до “новой кукушки”» (Никифоровский 1897: 194). Вместе с тем в ряде текстов используются выражения «на всю зиму», «на все лето» (обеспечить себе удачу в чем-либо). Это касается ситуаций, характерных именно для данных сезонов («чтобы корова сама приходила домой с пастбища все лето»; «чтобы не видеть змей все лето»; «чтобы не мерзли ноги всю зиму» и т.п.).

Правильное или неправильное поведение человека во время сезонных первособытий было настолько общественно значимым, что могло изменить его статус в сельском сообществе. Например, тот, кого в неподходящий момент *закуковала* кукушка, не допускался до исполнения некоторых обрядовых функций: «Кого кукушка закукует голодного (натощак), тот осенью не закармливает скотины, иначе она всю зиму будет голодна» (ярослав. – Даль 2004/2: 179). Тому, кто первым в сезоне услышит пение жаворонка, приписывались на весь год качества «знающего» человека. Так, в д. Радуни Мирской волости Новогрудского уезда Минской губернии существовал обычай: тому лицу, которое первый раз услышит или увидит жаворонка и заявит об этом жителям деревни, – дарили от всей деревни булку хлеба, «чтобы этот самый человек в продолжение целого года заявлял о том, чтó может случиться в деревне» (Зеленин 1915: 686).

Чем же определяется **высокий мифологический статус знаковых природных событий**, требующих ритуального оформления? Прежде всего тем, что наблюдаемое каждым человеком событие происходит (лично для него) в п е р в ы е в т е к у щ е м г о д у, т.е. оно воспринимается как важный рубежный момент, разграничивающий временные периоды на «до» и «после», а такое переходное (лиминальное) состояние

inslav

времени, по народным представлениям, было способно моделировать будущее. Считалось, что в каком виде встретишь знаковое событие, в таком виде проведешь весь год (ср. аналогичные инициальные ритуалы, приуроченные к первому дню Нового года).

Во-вторых, природным первособытиям приписывался особый сакральный статус из-за их принадлежности либо к небесной сфере божественного (метеорологические явления), либо к сфере потустороннего (возвращение из небытия хтонических животных, насекомых и перелетных птиц). Все эти живые существа объединяются в общую группу на основе представлений о том, что они зимуют в «вырее», т.е. в потустороннем мире, где, как считалось, одновременно с ними пребывают и души умерших людей. Хорошо известны мотивы белорусских похоронных причитаний, в которых говорится (если похороны происходили осенью), что «все птушачкі ў вырай паляцелі, і ты [об умершем родственнике] ўслед за імі» (ППГ 1986: 212–213). Соответственно, к тому, кто умер весной, обращались с вопросом: куда же он собрался уходить – ведь нынче из «вырея» все пташки вылетают, все букашки выползают, а покойник, наоборот, отлетает в те дальние края (ППГ 1986: 338). В спонтанных «плачах с кукушкой» по недавно умершему родственнику (исполняемых в селах русско-белорусского пограничья не в рамках похоронного обряда, а при виде прилетевшей весной кукушки) к птице обращались с просьбой принести весточку от умерших родных или передать им привет (Разумовская 1984: 162). Словами *ирей* / *вырей* могли называться в календарных поверьях сами перелетные птицы или змеи (Левкиевская 1999: 423; Агапкина 2000: 249). О совмещении в символике птиц двух противоположных признаков – небесного и хтонического – свидетельствуют также широко известные поверья о зимовке жаворонков, ласточек и некоторых других пернатых не только в «вырее», но и под землей, под водой, либо в колодце, в мышиной норе, под полом конюшни, в борозде под комом земли и т.п. (Гура 1997: 627–629, 636–637).

Как убедительно показано Т.А. Агапкиной, проанализировавшей восточнославянский весенний обряд встречи жаворонков, выпекание к прилету птиц хлебных фигурок («жаворонки», «кулики», «ластовочки», «птушки», «утычки», «журавли» и т.п.) можно рассматривать как ритуал «кормления» душ умерших предков, а сами эти изделия – как «пищу мертвых» (Агапкина 2000: 253). Фигурные хлебцы, предназначенные птицам, таким образом, являются ритуальными символами, «соотносимыми не с птицей как таковой, а с мифологическим концептом “возвращения предков”» (там же: 272).

Трудно представить себе ту степень ежедневной настороженности и бдительности, с какой в весеннюю пору приходилось людям

inslav

традиционного общества ожидать первой судьбоносной встречи со все новыми и новыми «пришельцами из вырея» (змеями, лягушками, ящерицами, насекомыми, птицами), чтобы обезопасить себя и обернуть такую встречу в свою пользу. С одной стороны, человек старался их задобрить символическим «кормлением», почтительными формами обращения (лягушек именовали «панна», журавлей – «вэсэлыкы») и пожеланием им добра, а с другой стороны, в их адрес могли высказываться проклятья или отгонные и апотропейные формулы. Так, при виде первого аиста полешуки говорили: «Мне лён вэлыки родыцца, а табе, бу́ську, жабою подавицца!» (ПА, Оброво); услышав весной в неподходящий для себя момент первые голоса перелетных птиц, человек говорил: «Тьфу-тьфу-тьфу! Няси маё лихо за сабой!» (ПА, Присно). Однозначно отгонные мотивы характерны для приговоров, используемых во время встречи со змеями.

Вместе с тем любое «первоначало» во время весеннего пробуждения природы можно было попытаться использовать себе во благо. Например, в Полесье матери побуждали дочерей, только что научившихся прясть, вынести из дома на улицу ранней весной первый собственноручно спряденный клубочек пряжи и показать его первым прилетевшим птицам: «Як навье́ш клубочок, то як прылетить пташка и буде петь, то вынеси и ей покажи, шчо ты наробыла», – это обеспечило бы девочке в дальнейшем успехи в прядении (ПА, Присно).

Заключение. Рассмотренные в статье спонтанные индивидуальные ритуалы, исполняемые по случаю сезонных первособытий, со всей определенностью свидетельствуют о том, что абсолютно преобладающая их часть приходится на весну, когда явственно проступают признаки пробуждения природы. Эти ситуационно маркированные действия (мини-ритуалы, символические жесты, вербальные акты) помогают, во-первых, раскрыть мифологию народного календаря, а во-вторых, изучить механизмы структурирования годового времени в его индивидуальном исчислении (по-особому для каждого человека).

Наиболее частотными у восточных славян оказываются следующие а к ц и о н а л ь н ы е с т е р е о т и п ы: в момент первого природного события люди спешили умыться, обтереться чем-нибудь красным, поваляться или покувыркаться по земле, потереться спиной о дерево, пролезть под торчащим над землей древесным корнем, перебросить через себя камень или горсть земли, перетрясти снятую с себя одежду и т.п. В группе этих действий может быть реконструирована символика очищения, оберега от опасности. Другая группа ритуалов направлена на задабривание впервые появившихся весной мифологизированных животных и насекомых (подбрасывание вверх хлебных изделий, веток для строительства гнезд). Третья группа магических актов направлена на прямой отгон вредоносных сил (вербальные формулы угроз и

inslav

проклятий). А к числу наиболее типичных прагматических установок этих действий относятся: предотвращение разнообразных телесных недугов, а также обеспечение себе здоровья, красоты и удачи на весь год; избавление от домашних насекомых-вредителей, от нашествия мышей, лягушек, змей; предотвращение градобития и других стихийных бедствий. Реже в качестве цели ритуала называлось хозяйственное благополучие.

Весь корпус проанализированных поверий позволяет заключить, что возвращающиеся после зимнего отсутствия природные явления и живые существа воспринимались людьми традиционной культуры как носители опасности и одновременно как воплощение некой сакральной силы, способной воздействовать позитивно или негативно на жизнь человека. Поэтому он вынужден был искать способы защититься от стихийных бедствий, «победить» демонических птиц либо задобрить их, предотвратить потенциальное зло. Например, вредоносность первых весенних жаворонков проявляется в севернорусских поверьях о том, что они якобы «клюют» детям босые ноги, вызывая тем самым кожные заболевания (трещины, воспаление, «цыпки») (Агапкина 2000: 231–232).

В монографии Т.А. Агапкиной «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» весьма аргументированно (на общеславянском материале) сформулировано положение о том, что начало весны осознавалось в народной культуре как важнейшая сакральная точка годового круга, по своему значению типологически равная границе старого и нового года (Агапкина 2002: 135). Именно это и определяет характерную для этого периода высокую степень инициальной символики, пронизывающей многочисленные ритуалы и маркирующей конец старого и начало нового годового цикла (там же: 152). Самыми значимыми для зимне-весеннего порубежья оказываются мотивы вторжения хтонического начала в земную жизнь, а доминантой для этого периода стал, по-видимому, культ умерших предков (там же: 265). Эти ценные наблюдения автора указанной монографии подтверждаются и на материале рассмотренных нами полесских и иных славянских спонтанных мини-ритуалов по случаю природных первособытий.

Но, кроме того, приведенные данные позволяют затронуть мало изученный вопрос об особых способах индивидуального для каждого человека структурирования календарного времени, которое представляет собой множественные годовые отрезки «от грома до грома», «от кваканья до кваканья лягушек», «от кукушки до кукушки» и т.п.

inslav

Литература

Агапкина 2000 – *Агапкина Т.А.* Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весеннее-летний цикл. М.: Индрик, 2002.

Балов 1901 – *Балов А.В.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 81–134.

Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* «Каменная моя голова…»: Об одном обычае при первом громе // Живая старина. 2018. № 4. С. 6–9.

Валенцова 2019 – *Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной культуры русин Восточной Словакии // Studia Mythologica Slavica. 2019. Т. 22. С. 83–106.

Валенцова, Узенева 2004 – *Валенцова М.М., Узенева Е.С.* Начало–конец // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 372–376.

Валенцова, Седакова 2004 – *Валенцова М.М., Седакова И.А.* Первый–последний // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 674–679.

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

Даль 2004 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 2004.

Добровольский 1903 – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Т. 1.

Зеленин 1915 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива ИРГО. Пг., 1915. Вып. 2.

Зеленин 2004 – *Зеленин Д.К.* Пережитки древних воззрений о демонических птицах // Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1934–1954 / вступ. ст., сост., подготовка текста и коммент. Т.Г. Ивановой. М., 2004.

КА – Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Ирей // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 422–423.

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

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

Никитина 2002 – *Никитина А.В.* Кукушка в славянском фольклоре. СПб., 2002.

inslav

Онищук 1909 – Матеріяли до гуцульської демонольогії / записав у с. Зеленици Надвірнянського повіта Антін Онищук // Матеріяли до українсько-руської етнольогії. Львів, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

ППГ 1986 – Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / рэд. кал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) і інш. Укладанне тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У.А. Васілевіча; артыкул, сістэматызацыя і камент. напеваў Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 1986.

Разумовская 1984 – *Разумовская Е.Н.* Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971–1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 160–178.

СРНГ 23 – Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов. Л., 1987. Вып. 23.

Терновская 1981 – *Терновская О.А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 139–159.

Толстая 2012 – *Толстая М.Н.* Из карпато-южнославянских параллелей: Поверья о первых весенних птицах // Заједничко у словенском фолклору: Зборник радова / ур. Љ. Раденковић. Београд, 2012. С. 335–347.

Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М., 2005.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.

Толстая, Толстой 2003 – *Толстая С.М., Толстой Н.И.* Гром и град в Полесье // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 126–161.

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

Чулков 1786 – *[Чулков М.Д.]* Абевега русских суеверий, идолопоклонических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.

Janów 2001 – *Janów Jan.* Słownik Huculski / opracował i przygotował do druku Janusz Rieger. Kraków, 2001.

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

Список полесских сел

Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл.
Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.
Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.
Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл.
Велута Лунинецкого р-на Брестской обл.
Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.

inslav

Грабовка Гомельского р-на Гомельской обл.
Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.
Журба Овручского р-на Житомирской обл.
Заболотье Малоритского р-на Брестской обл.
Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.
Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.
Кривляны Жабинского р-на Брестской обл.
Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.
Махновичи Мозырского р-на Гомельской обл.
Нобель Заречненского р-на Ровенской обл.
Оброво Ивацевичского р-на Брестской обл.
Полесское Коростенского р-на Житомирской обл.
Присно Ветковского р-на Гомельской обл.
Радчицк Столинского р-на Брестской обл.
Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.
Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Туховичи Ляховичского р-на Брестской обл.
Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл.
Челхов Климовского р-на Брянской обл.
Червона Волока Лугинского р-на Житомирской обл.

inslav

С.М. Толстая (Москва, ИСл РАН)

Материалы к описанию полесского погребального обряда и представлений о смерти

Памяти неутомимых собирателей
Игоря Алексеевича Морозова (1955–2020) и
Александра Борисовича Страхова (1948–2021),
участников полесских экспедиций
1970–1980-х гг.

В статье приводятся данные Полесского архива Института славяноведения РАН (ПА). Архив содержит материалы, собранные участниками полесских экспедиций под руководством Н.И. Толстого, которые начались еще в 60-е годы прошлого века и продолжались вплоть до Чернобыльской катастрофы; подробнее об истории полесских экспедиций см. (Толстая 2012; 2017). Основными собирателями в этих экспедициях были студенты МГУ и других вузов России, Белоруссии и Украины, поэтому не всегда имеющиеся записи удовлетворяют строгим диалектологическим требованиям. Тем не менее в совокупности, как впоследствии оказалось, они составили исключительно ценный корпус полесских свидетельств (особенно по некоторым темам), на основе которых была издана целая серия обобщающих трудов. К числу наиболее систематически разработанных тем полесской традиционной культуры относятся: народный календарь (Толстая 2005), антропология женщины (Кабакова 2001), полесские заговоры (ПЗ 2003), народная демонология Полесья (НДП 1–4). Многие другие стороны полесской традиции освещались в сборниках и публикациях Института славяноведения (ПЭС 1983; СБЯ 1986; СБЯ 1995; ВЭЛС 2001), а также в трудах общеславянского охвата, таких как монографии А.В. Гуры о символике животных в славянской традиции (Гура 1997), о славянской свадьбе (Гура 2012), монографии Т.А. Агапкиной о народном календаре (Агапкина 2002), о лечебных

DOI: 10.31168/91674-650-1.09

inslav

заговорах (Агапкина 2010) и деревьях (Агапкина 2019). Обильно представлен полесский материал и в пятитомном этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (СД).

Полесские материалы по погребальному обряду до сих пор не получили полного систематического освещения, подобно тому, как это сделано в отношении темы «народная демонология» (см. НДП). Однако отдельные вопросы всего этого обширного комплекса разрабатывались в нескольких обстоятельных публикациях. Так, в монографии О.А. Седаковой «Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян» (Седакова 2004) представлены личные полевые наблюдения автора над традицией двух полесских сел (на восточно- и южнославянском фоне), а также сделаны важные обобщения, касающиеся интерпретации всего комплекса архаических славянских представлений о смерти. Показательная подборка полесских поверий и ритуальных действий, связанных с погребальным обрядом, дана в «Полесском этнолингвистическом сборнике» (ПЭС: 62–72). Словарь похоронно-поминальной обрядности четырех полесских сел опубликован А.А. Плотниковой (Плотникова 2001). Одна из тем похоронного комплекса народной традиции относительно полно представлена в публикации С.М. Толстой «Полесские поверья о ходячих покойниках» (Толстая 2001). Ритуалы и поверья, относящиеся к поминальным дням и обычаям поминовения, частично отражены в календарных публикациях (Толстая 2005). Полесские похоронные причитания в сопоставлении с севернорусскими рассмотрены в статье (Толстая 2019). Необходимо упомянуть еще исследование Валентины Конобродской, посвященное погребальному и поминальному обряду украинского Полесья (Конобродська 2007). Наконец, полесские мифологические представления о смерти и посмертном существовании оказались неразрывно связанными со сферой народной демонологии; многие из них получили отражение в компендиуме материалов «Народная демонология Полесья», изданном Л.Н. Виноградовой и Е.Е. Левкиевской (НДП 1–4). К ним относятся следующие темы: смерть ведьмы (НДП 1: 107–120), колдуна (НДП 1: 305–320), колдуньи (НДП 1: 326–327); поверья о душе (НДП 2: 15–89); покойник как объект заботы и источник опасности для живых (НДП 2: 90–155); «деды» – души предков (НДП 2: 157–224); некрещеные дети (НДП 2: 225–272); ходячий покойник как мифологический персонаж (НДП 2: 273–400); самоубийца (НДП 2: 401–465); персонификация смерти (НДП 3: 550–600). При всей важности этих тем для реконструкции всего комплекса верований, лежащих в основе полесского погребального обряда, они не исчерпывают всего корпуса данных, отраженных в полевых материалах полесских экспедиций. Остается еще немало сторон, аспектов и тем, которые могут быть использованы для подобной реконструкции. Настоящая публикация, разумеется, не может претендовать на заполнение лакуны по

inslav

всей этой исключительно важной сфере народных верований и ритуальных практик. Для этого потребовались бы целые тома, не менее объемные, чем издание «Народная демонология Полесья». Ее цель значительно скромнее – представить дополнительные материалы о мифологии смерти, души, потустороннем мире, содержащиеся в описаниях, относящихся к разделу «Погребальный обряд» программы «Полесского этнолингвистического атласа». Краткая программа по этой теме, опубликованная в сборнике ПЭС, содержит всего 18 вопросов с некоторыми подвопросами. Материалы, собранные по этой краткой программе в 1980-е гг. (отчасти в самом начале 1990-х), в значительной своей части оцифрованы и доступны в электронной версии Полесского архива. Эти же записи представлены в своде НДП. Однако до создания сводной программы-вопросника в полесских экспедициях 1970-х гг. использовался так называемый полный вариант программы по погребальному обряду, насчитывающий 165 вопросов. Материалы, собранные по этой полной программе, не отражены в электронной версии и пока еще недостаточно введены в научный оборот. Между тем некоторые из них по своей подробности и полноте заслуживали бы отдельной публикации. К наиболее ценным из них относятся записи Н.А. Волочаевой (Стодоличи, Золотуха, Новинки, Дубровица, Хоромск, Рубель, Олтуш, Мокраны, Зоозерная, Осовая), И.А. Морозова (Глинное, Сварицевичи), Э.Г. Азимова (Велута, Балажевичи, Скрыгалово, Жаховичи, Кочище), А.Л. Топоркова (Речица), А.М. Гамбаровой (Подрожье, Щедрогор). В полной мере их не удастся учесть и в данной статье, цель которой состоит в том, чтобы сделать доступными для исследователей наиболее типичные и важные свидетельства, касающиеся полесских мифологических представлений о смерти, душе и загробном мире, в дополнение к опубликованным данным. Ритуальная сторона погребально-поминального комплекса (приготовление к погребению: обмывание, обряжение, изготовление гроба и т.д.; погребение, рытье могилы, действия на кладбище, оплакивание и т.д.; поминальный обед, состав блюд, календарные поминки, соблюдение траура, посещение кладбищ, устройство кладбищ, оформление могил и т.д.) по существу остается за пределами этой публикации за исключением тех обрядовых действий, которые имеют явные мифологические мотивировки.

Мифологические представления лишь в немногих случаях получают выражение в прямых высказываниях носителей традиции; по большей части они должны быть реконструируированы из ритуальной практики погребального и поминального обрядов, и прежде всего из мотивировок предписаний, запретов, обрядовых действий и рассказов о конкретных событиях смерти, погребения, общения с умершими родственниками (быличек) и т.п. Эти представления образуют чрезвычайно сложный комплекс тем, мотивов, аспектов, символических и магических осмыслений

inslav

наблюдаемых явлений и событий, который условно делится на две части: 1) представления о смерти и переходе из земного в потусторонний мир с точки зрения претерпевающего этот переход человека, т.е. в перспективе субъекта умирания и перехода, и 2) представления о влиянии этого события (смерти и перемещения человека из одного мира в другой) с точки зрения остающихся в этом мире живых людей. Соответственно этому погребальный обряд преследует две цели: с одной стороны, обеспечить умершему члену социума беспрепятственное преодоление границы между мирами и благополучное посмертное существование, а с другой – защитить живых от смертельной опасности, возникающей при каждом событии смерти. Эти две цели органично связаны: поскольку земная жизнь, по мифологическим представлениям, прямо зависит от умерших предков, то забота о благополучии умершего является одновременно и способом защиты жизни в этом мире (ср. Толстая 2000а). Покойник, не нашедший своего места в потустороннем мире, становится опасным демоном, угрожающим оставшимся в живых и особенно родственникам. В наиболее яркой форме это понимание связи между мирами выражено в полесских поверьях о ходячих покойниках (см. об этом Толстая 2001).

СМЕРТЬ КАК ПЕРЕХОД В ИНОЙ МИР (ПЕРСПЕКТИВА УХОДЯЩЕГО)

Предвестия смерти

Понимание смерти как естественного, природного явления отражено в чрезвычайно устойчивом и во многом универсальном комплексе поверий о том, что смерть перед своим приходом дает человеку некие знаки – либо наяву, либо в сновидениях. Эти знаки, как правило, неслучайны и отсылают либо к соответствующим мифологическим образам (например, душа-птица), либо к реалиям погребального обряда (строительство дома – изготовление гроба, рытье колодца – рытье могилы, стук о дерево – забивание гроба и т.п.), либо к некоторым необычным для повседневной жизни явлениям (поведению животных, обрушению построек или сооружений) и т.п.

Приметы смерти в сновидениях

Неудивительно, что столь значительное место среди предвестий смерти занимают сновидения, поскольку сон понимается как временная смерть и как естественный канал связи между мирами (Толстая 2002). Однако обращает на себя внимание то, что нередко приметы, являющиеся во сне, тождественны тем, которые предстают наяву.

inslav

Выпадение зуба

1. Если во сне зуб упадет слева – умрет кто-то из близких родственников, если справа – кто-то из дальних (Спорово, ОАС).

2. Если во сне выпадет зуб с кровью – умрет кто-то из кровных, если без крови – умрет знакомый (Стодоличи, НАВ, ОАС): то же (Новинки, НАВ).

3. Як вылетит зуб, то хтось умре. Задний зуб – то старший умре́, передний – младший. Як кровь не йде, то з дальней родыны, а як кровь йде, то хтось с ближней родыны (Речица, АЛТ).

Строительство дома

4. Если приснится, что кто-то рубит хату, [следует ожидать смерти][2] (Скрыгалово, ЭГА).

5. Если снится, як дом стаўляють, то, говорять, умре́ (Речица, АЛТ).

6. Ежели хату у сни строишь, так смерть приде (Рубель, НАВ).

7. Хату рубишь и не дорубишь у сне – то смерть (Дубровица, НАВ).

Разрушение построек

8. Як у мене жинка помирала, мне сон заснилса. Криша закрыта, одна сторона упала, друга стоить. Пошол я до бабы, ўона мне сказала: «Одно́ помре, друге́ останетсе». Жинка у мене померла (Новый Двор, ГИТ).

Колодец

9. Глубокий колодец и мед во сне – к смерти. Снится мне: иду я с того края деревни и бачу – колодец выкопали глубокий-глубокий, а рядом цэбрик полон меду. Я спужалась и поби́гла. А на другом краю бачу – люду много-много и так плачуть усе; я стою дивлюся. А мне и кажуть: то Михай помер. И на другый день почула, што его батька разбиўся (Новинки, НАВ).

10. Ву сне просила я: «Тата, построй колодец», а вун: «пусть Микита ставиць». И через дня так три Микита, брат мой, и умер (Новинки, НАВ).

Пчелы

11. Рой пчел снится к смерти (Дубровица, НАВ).

12. Сны к смерти. Во сне свой рой вуйде – к смерти. И навоз возишь из свого хлева. И хату рубишь нову. Шче градки на своюм огороде да и спелое што расте (Дубровица, СМТ).

13. Пчелы во сне – всегда к смерти. Рой пчоў обовьется вокруг головы (Великий Бор, НАТ).

---

[2] В квадратных скобках здесь и далее приводятся пояснения, сделанные публикатором записей. В круглых скобках даются пояснения или дополнения собирателей.

inslav

14. Сни́лося одно́й жы́нке, шо ў ха́те бога́цке було́ пчёл. Дак она́ ўмэ́рла, и бога́то було́ ў ха́те людэ́й (Вышевичи, ЛМИ).

Цветы

15. Цветы снятся к болезни или смерти (Новинки, НАВ).

Черное и белое

16. Если черные кони снятся – к смерти (Новинки, НАВ).

17. Биль́ты – (значит) гроб. И койка або лавцы с постелью (Речица, АЛТ).

18. Сница сивый конь чи белый, чи бела кура – то к смерти (Рубель, НАВ).

Вода

19. Если приснится лодка в воде [значит, будет смерть] (Велута, ЭГА).

20. Черная вода снится и не переплывешь её – то к смерти (Новинки, НАВ).

21. Если снится, что идешь по льду, а он колется, то умрешь (или случится большое несчастье) (Спорово, ОАС).

22. Если снится пароход, лодка, то скоро кто-то умрет (Балажевичи, ЭГА).

Явление умерших родственников

23. Если приснятся мертвые родственники – то это к смерти (Новинки, НАВ).

24. Если у сни далёко голос родителей окликается, то смерть далеко, а если рядом, то уже близенько. А когда сами родители снятся, то к добру, они всегда престерегають (Дубровица, НАВ).

25. Як спиш и тако уздарицца (покажется), што у окна гутарять и кличуть по имени – от, каже, к покойнику (Рубель, НАВ).

26. Если во сне поздороваешься и поцелуешься с мертвецом, помрёшь непременно (Новинки, НАВ).

27. Курица во сне заговорила и обещала смерть. Покойные к живым приходят и с собой зовут (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

Другие сны

28. Месяц во сне предвещает смерть. Кали молодячок снится – до маленьких смерть (Великий Бор, НАТ).

29. Если увидеть во сне свадьбу кого-то из знакомых, то он скоро умрет (Велута, ЭГА).

30. Як сница свинку забье, то-то женшына умре, а як кабана – мужчына (Речица, АЛТ).

inslav

Приметы смерти наяву

Среди реальных явлений смерть предвещают либо те, которые ассоциируются в народных представлениях со смертью и характерны также для сновидений (прилет души-птицы, явление умерших родственников), либо аномальные явления (курица поет петухом, яблоня зацвела осенью, падение звезды, внезапное разрушение печи), либо символически трактуемые действия, относящиеся к ситуации смерти и похорон (открытые глаза покойника, выход первым или последним из-за поминального стола или с кладбища).

Поведение животных

Собака

31. Собака на мерца вниз вы́е – смерть, на пожар – у гору (Спорово, ОАС); то же (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

32. Як у землю собака вые – так смерть (Золотуха, НАВ).

33. Собака лежит посреди дороги – в деревне будет мрэц (Спорово, ОАС).

Прилет птицы

34. Если птичка в окно влетит, а еще хуже, если она в ко́мин влетит [значит, будет смерть] (Скрыгалово, ЭГА).

35. Птичка в окно стукне [к смерти] (Кочище, ЭГА).

36. Прилетела птичка, ло́пала ў окно – это смерть прилетала (Новый Двор, ГИТ).

37. Як у заднюю стену дятел сту́кае – так умре́ нихто́. Як воробей сту́кне у вокно́ де смертя́к лежи́ть – к смерти (Стодоличи, НАВ, ОАС).

38. Як дя́тёл (такий, кажуть, воробейко) начне кукать у глухо́ сти́ну, то кажуть, вмре чоловик (Глинное, ИАМ).

39. Бывае дятел на комин сядет да начнёт стукати, то знаецца, што мярэ́ц буде (Бостынь, ГИТ).

40. Воробей смотрит у вакно на кути – к смерти. У нас некали воробей три дня прилетал и у вокны смотрел, а через неделю брат мой помер (Новинки, НАВ).

41. Жолтенький воробейко прилетел да дзюбкой у вакно бох-бох-бох – значить, зараз сконается (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

42. Кукушка прилетит на двор [к смерти] (Кочище, ЭГА).

43. Прилетае сорока, дзюб ў окно. Чрез некоторое времья матка померла (Великий Бор, НАТ).

44. На бане или в саду кричит сова [к смерти] (Людвиновка, МИШ).

45. Если в комин бусёк [аист] заглядае, кто-то умре (Велута, ЭГА).

Курица и петух

46. Если курица петухом закричит – к покойнику (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

inslav

47. Куры квохчуть в полночь али на закате, то к смерти (Новинки, НАВ).

48. Курица спивае [к смерти]. Некоторые ловят ее и отрубают голову. Кали голова буде на порозе, голову рубять, кали хвост, рубять хвост (Великий Бор, НАТ).

49. Курица спивае на моглицы (в сторону погоста) – кто-то умрёт (Спорово, ОАС).

50. Петух поет на крыльце – в доме будет мертвяк. Если петух запоет вечером – или к покойнику, или к погоде. Если курица запоет петухом – к покойнику (Стодоличи, НАВ, ОАС).

Заяц

51. Если заяц в деревню забежит, будет пожар или кто-нибудь умрет (Велута, ЭГА).

51а. Белый заяц пробежит под окном [к смерти] (Кочище, ЭГА).

Стук, шум в доме и вокруг

52. У постели умирающего гремит, как будто что-то железное упало на крышу: як зали́зо об зали́зо (если его переложить на другое место, бужет греметь там) (Спорово, ОАС).

53. Если по селу что-то громко хлопает (как бы в ладоши) – утром будет покойник (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

54. Стук за стеной хаты (где лежит больной), сопровождаемый звоном, – к смерти (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

55. А то бувае, хтось будэ в стинку стукать. То вже вмрэ хтось скоро у хати (Сварицевичи, ИАМ).

56. Чьи-то шаги слышны в избе [к смерти] (Кочище, ЭГА).

57. Трещит стена ля покутя [к смерти] (Великий Бор, НАТ).

58. (Гадание) Выйди в глу́пась (полночь) в первом часу да гукае на дворе, як в доски застукае – не жив. Як жив, обзавецца што-нибудь живущее (Жаховичи, ЭГА).

59. Бывае, што трэшшит хата. Як у печки в углу, то, говорать, хозяйка помрэ, а як на покути – то хозяин (Рубель, НАВ).

60. Кузнечик под печью: чыркунцы чыркают [к смерти] (Великий Бор, НАТ).

Обрушение

61. Если сено обваливается, стог обваливается [кто-то умрет] (Скрыгалово, ЭГА).

62. Если печь облупится – это к смерти (Новинки, НАВ).

63. Печка дома разрушится – то смерть у хате (Дубровица, НАВ).

64. Стена у хате вувернется на шлях – то к смерти (Новинки, НАВ).

65. Кады стена у доми вувалится – хазяин умре (Дубровица, НАВ).

inslav

66. Печь разваливается, з хаты выворачивается полено, стена трещит, стол или стул трещит. Свечу палишь, она тухне, – буде покойник (Великий Бор, НАТ).

67. Если яму копають и кусок земли отвалицца – то ў дереўни умрэ хто-нибудь (Хоромск, НАВ).

Необычные явления в природе

68. Яблоня зацветет осенью [к смерти] (Кочище, ЭГА).

69. Сильный гром: гром ударяе ў голову, к земле гнёть [к смерти] (Великий Бор, НАТ).

70. Если рядом коло месячка зорочка падае, буде покойник (Велута, ЭГЭ).

71. Если звезда с неба упадет и рассыплется – к мертвецу, так как на каждого человека есть на небе звезда (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

Другие приметы

72. Як умирае, а во́чи открыты – не́кто помре́ уже (Стодоличи, НАВ, ОАС).

73. Когда у покойника глаза открыты – худко в родне кто-то умре. Ложат деньги, шоб не открывал. Глаза покойнику закрывают потому, чтобы он не пугал живых. Глаза и рот закрываются, если дернуть за мизинец ноги (Скрыгалово, ЭГА).

74. Если человек умирает с открытыми глазами – другой хто умре (Великий Бор, НАТ).

75. Як очи раскриюца, так буде мерец други́ (Новый Двор, ГИТ).

76. Если у небощика рот открытый, и ему закрывают, а вон його открывае, так говорят, што умрэ у семье кто-нибудь скоро (Хоромск, НАВ).

77. Е таки людзи, что чують смерць. (Они просят их обмыть перед смертью). Старуха маць ешше́ ты́жджень жила́, а уже проси́лась на пудло́гу: пе́ршая прикме́та што чолове́к помре́. Колдуны всегда предчувствуют смерть и уходят в лес (Стодоличи, НАВ, ОАС).

78. Кто первый или последний выйдет с кладбища (особенно кому придется закрывать ворота) – скоро умрет. Так что перед выходом с кладбища все мешкают (Стодоличи, НАВ, ОАС).

79. На поминках за столом сидят тихо. Долго не встают, потому что тот, кто первый выйдет из-за стола на поминках, скоро умрет (Стодоличи, НАВ, ОАС).

80. Если утопленника вытащить из воды, будет смерть в семье. Батюшка мой в лодке ехал, забачил мертвяка, вытащил его из воды и положил в лодку. Утопленник начал двигаться. Поднялся вихор и голос: «Щастье ма́ете!» Отец смог спастись только потому, что был недалеко от берега (Балажевичи, ЭГА).

inslav

81. Если человек знает, когда он умрет, и это сбывается, – этот человек святой (Кочище, ЭГА). Ср. (Толстая 2013).

82. Капка з носу капае, и если не чувствуе чоловек этого, то скоро умрет (Новинки, НАВ).

83. Когда черный паучок сползае по косам, по волосинке – то к смерти (Новинки, НАВ).

84. Як што загубиш, особенно золотое, то умрёш соўсем скоро (Хоромск, НАВ).

85. Як везе́ш мэртвеца́ и встре́цицца кто, ху́тка поко́йник бу́дет в деревне (Туловщина, ЕПТ).

Умирание и кончина

Легкая и трудная смерть

86. Во время предсмертной агонии выходит душа. Если смерть трудная – значит, черт и Бог за душу борются (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

87. Перед смертю анхал за правым вухом, нечысть – за левым. Хто з йих перамо́же, той душу барэ́. Это брод называется (Великий Бор, НАТ).

88. Як ва́жко умирае, то коўдуник быў чи грэшный. Кажуць: от, мучаецца за свои грэхи. А которы лёгонько умирае, то говорили: от, быў добры человек, была ёму лёхка смэрць. Хто умёр посли Вербной недели прэд Пасхой – тот сильно грэшный быў человек (Хоромск, НАВ).

89. Старики, предчувствуя смерть, прощаются с землей: «Свит белый мне закрывается, прощай белый свет» (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

См. также №№ 201–226.

Облегчение агонии

90. Як умира́е чолови́к, так тре́ба убра́ть поду́шку и ў бок ки́нуть, бо там кури́ные пе́рья, они мешают ему умирать (Стодоличи, НАВ, ОАС).

91. Из-под головы покойного выбрасывают подушку с куриными перьями и зажигают свечу (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

92. Когда человек умирал, открывали окно или дверь, чтобы душа покойника могла улететь. Полагали, что душа отныне будет обитать в Рипышчах (название лесного урочища). Если с кем вскоре случался в лесу несчастный случай, то это объясняли тем, что душа встретила своего недоброжелателя, «нашыптала грих вовкам чы дыкуй свиньни» (Андроново, КСК).

93. Нельзя тревожить, як умирае – с дороги собьёшь (Бостынь, ГИТ).

94. Нельзя плакать, як вон умирае, тогда говорят: сбиў с пути, цэлы сутки мучаецца (Заозерная, НАВ).

95. Шука́юць заговора́ў, штоб пашапта́ли, ды не му́чылися (Махновичи, ВВК).

inslav

Наступление смерти

96. Главный признак кончины – приход умерших душ за умирающим. Он здоровается с отцом, родными, друзьями: «Заходьте, батька иде, Петро идуть по мене (за мной)» (Великий Бор, НАТ).

97. Умирающий может видеть мэ́рлу роди́ну, незримую для всех остальных присутствующих: А перед смертю кажэ: «А чи бачиш мою мати? Кай тэбэ стои́ть». А я ниц ны бачу (Спорово, ОАС).

98. Моя мати ўмерла. И пеэрэд смертю ка: «Я ўже помру, бо прыходи до мне жонка що вмэрла, йдэ попэрэ́д, а за нею в чорном с косою» (Каменное, ОЯС).

99. От, так скрызь по угла́х дывыться, як умырае. Жалее свиту прекрасного (Речица, АЛТ).

100. Як начинае зальпа́ты (резко вздыхать), гово́рать: душа выхо́дыть. Кажного мэрця слёзы идуть – так тяжко умыраты, аж слёзы пыйдуть (Речица, АЛТ).

101. Як чоловек помре, «лямка ляпнула», щеколдой стукнет как будто. Ветерок прошелестит в комнате (Кочище, ЭГА).

102. Когда кончина произошла, иногда прилетает птичка (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

103. Если человек умер (одга́кав додому) вечером, то причитающие женщины отговаривают его уезжать на ночь глядя, потому что «мисячыка на нэбовы ныма, тяженько самому добыратыся до моглицюв, а як зайдэ сонычко, то будэмо разом збыратыся в дорожыньку…». Встречается и такая мотивировка: «Ныхто тыбэ, ридный соколычок, ны пустыть в такую тэмнотэчу нануч, втыбэ ш очынькы зара ны высёлы, ты можеш злякаты добрых людынок» (Андроново, КСК).

Уже на самом первом этапе погребального обряда совершаются не только действия, направленные на то, чтобы облегчить умершему переход на тот свет, но и действия, призванные защитить живых от смерти. С одной стороны, умирающему обязательно дают в руку свечу, чтобы осветить ему путь в царство тьмы, в дальнейшем заботятся о зрении покойников, избегают некоторых действий, способных помешать ему видеть (запрет в неурочное время белить стены или печь, мыть белье, мести и пылить, чесать пряжу (чтобы не засыпать или не замазать очи покойникам) (Толстой 1995). С другой стороны, боятся открытых глаз покойника, считая, что он может увести за собой живых, и требуют непременно закрыть ему глаза. Открытые глаза и открытый рот символизируют открытость границы между мирами. См. также №№ 176–197.

Открытые глаза

104. Если у покойного открыты глаза, ця́гнуть за пальцы, штоб заслепи́л очи (Стодоличи, НАВ, ОАС).

inslav

105. Нельзя оставлять глаза открытыми, чтобы не спутали мертвеца с живыми (Кочище, ЭГА).

106. Некрасиво, если глаза открыты у мертвяка. Сти́ска-сти́ска – очи не стиска́ются, так держись раза три за мизинец (покойника) и очи закроются (Золотуха, НАВ).

107. Страшно, як вун (покойник) погляда́е. Беруть за мизи́ный палец и тянуть за него, очи и закрываются (Дубровица, НАВ).

108. Мертвец не довжен позирать. Шоб був хороший мертвец, ёму очи закрывають. Як не поправить, то вон потом сниться, обижаеться: «Чого ж вы мени не поправили?» (Глинное, ИАМ).

Рот

109. Если умер с искривленным ртом, значит, умер от ветра (ветренник) (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

110. Если умрет с открытым ртом – худобу воўк забере (Великий Бор, НАТ).

Свеча

111. Як канае, надо свечку запалить, як умре – свечку задунешь и все (Бостынь, ГИТ).

112. Як сконáў, жóнка старая даé смерцякýў ў рýку свéчку з пчелиного меду. Коли даси свечку, тогда господи принимает душу, она в ценности сильна. Свечку зажигают для того, чтобы на том свете с огоньком буў (Скрыгалово, ЭГА).

113. У пэрший день сыплють у стакан просо, ячмень, жито, и свечу туды ставють – покуль сховають, ёна горить (Новинки, НАВ).

114. Свечу ставять в чашечку, туды сыплять жыто, просо, зерко каколибо, шобы покойник бул богатый на том свете. Она стоить, пока с кладбища не придуць. Тагда ложуть свечку коло иконы, а зажыгають чэрэз три дня, когда стулы ставять, поминки (Новинки, НАВ).

Образ смерти

Полесский образ Смерти как мифологического персонажа подробно описан Л.Н. Виноградовой (Виноградова 2016). Это чаще всего женщина (иногда молодая, красивая или, наоборот, старая, уродливая) в белой (черной, красной) одежде, часто с косой, серпом, пилой в руках; реже это мужчина или девочка. Смерть может принимать вид умершего родственника, а также животного или человека с зооморфными чертами, представать в виде привидения, призрака, тени или (реже) предмета (например, копны сена). См. также (Толстая 2012а). Ниже приводится несколько дополнительных примеров из записей 1970-х гг.

inslav

115. Смерть представляется женщиной. Шел человек в час ночи, а по улице идет женщина. В одной хате светилось, там лежал человек, болел он. Как женщина вошла в хату, так там заголосили: человек умер. Так говорят, то смерть была, душа вошла (Стодоличи, НАВ, ОАС).

116. Мужик конаў и баче: вот вуна и пришла и стоить с косой. Присутствующие при кончине смерти не видят (Стодоличи, НАВ, ОАС).

117. Колись говорили, што смэрть – як женшчына, у билом усём. Як вона у билом, то гэто хорошо, а як смэрць у чорном, то на людей гибель буде. Шла смэрць, шла во всём чорном, а ноги её были коровячи – и тогда худоба вся пала (Хоромск, НАВ).

118. Вона, смэрць, – як женшчына. Даже говорили, што бачили ночницу ў белом (Рубель, НАВ).

119. Прышла смэрть, кажуть, задушыла, а якая вона, хто чуе? Говорылы, што прыходыт хто, провыдэнье якое (Мокраны, НАВ).

120. Як мать вмыра́ла, то вже каже: «Ох, до́чечка, вже вмыра́ю, бо яка́сь чуми́за [возможно, от *чума*] налети́ла, смэрть прыйшла. А як сват вмыра́ў, то шось ходыло кругом хаты свитыло (Сварицевичи, ИАМ).

121. Смэрть будэ сныться. Одын казаў, як вмыраў: «Ох, идэ-э. Баба з вэлыкымы (зализнымы) зубамы». Одну бабу покы в сини нэ вы́нэслы, нэ вмэрла. Смэрть нэ хотила зайты́ (это была обыкновенная женщина) (Сварицевичи, ИАМ).

122. Смэрть бувае вселе́ка. Тилькы вночи́ показуеться, вдэнь нико́лы. Була в мэнэ девочка, боли́ла. Нич нэ спыть, я рату́ю. Вже ноччу выхожу на поры́г, ба́чу: такый бы́лэнькый собачка лэжить у порога. По́тим я зайшла, думаю, чи то праўда. Зноў выйшла, вже нэмае собачкы. А вжэ под утро вмэ́рла моя девочка (Сварицевичи, ИАМ).

123. Вона бабою придаеться. И бабою, и мужыком (Речица, АЛТ).

Игры со Смертью

124. Похожа на людыну, тилькы вбра́на в билу одэжу. Бачуть, як умирають. Чоловик зробыв ко́ворота. Прыйшла смэрть, а вин на тым ко́вороты и лэжыть. Смэрть хочэ до головы подойты́, а вин обэ́рнэця ногамы до смэрти. И змиг обману́ты смэрть. А смэрть говорыть: «Круты́ нэ вэрты́, трэба умэрты́» (Речица, СМТ).

125. Человек может отложить свою смерть. Один бедный человек был так несчастлив, что решил пойти к Богу смерти просить. Бог направил его к Смерти. Смерть сказала: «Поживи еще немножко. Я тебя направлю. Сделайся знахарем». И стал бедняк знахарем. Вылечил попа, его дочку и разбогател. Когда смерть пришла, очень не хотелось мужику умирать. Сделал он золотую колясочку, которая вращалась. Смерть подойдет к голове, а колясочка повернется. Так и ушла ни с чем. Но в конце концов все-таки изловчилась и схватила мужика (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

inslav

126. Если пошить одэ́жу раньше, то не так скоро будэ смерть. Бо кажуть, приходыть смерть до чоловіка, пыта́е: «Е сорочка на смерть? – Е. – То ще жывы́». А як скаже «нема́», вона його и бэрэ́ (Глинное, ИАМ).

127. Казка, як ликар смэрть одурив. Лекарь заключил договор со Смертью, что она будет показываться, когда он будет ходить к больному и садиться в ногах или в головах, и в зависимости от этого он будет делать диагноз – умрёт или выживет больной соответственно. Но пришло время умирать и лекарю. И вот, лёжа на смертном ложе, он увидел в своих ногах Смерть. Но лекарь был хитёр, и ему еще хотелось пожить, и он быстренько повернулся к Смерти головой. Но глядь, а она снова в ногах. Как ни крутился он, как ни вертелся, пришлось ему умереть (Глинное, ИАМ).

Душа

Душа – одно из центральных понятий народной антропологии; ассоциируется как с живым человеком (в оппозиции с телом), так и с умершим в его посмертном существовании, который отождествляется с душой, вылетевшей из тела в момент смерти. Славянским представлениям о душе посвящена большая литература (см., в частности, Виноградова 1999; Толстая 1999, 2000). Приводимые ниже примеры, относящиеся в основном к моменту смерти и сорокадневному (иногда двенадцатидневному) периоду пребывания души на земле, дополняют соответствующий материал из «Народной демонологии Полесья» (Левкиевская 2012).

128. Душа йдэ в нэбо до бога, а падло до зэмлі́, нэ́чисти (Сваричевичи, ИАМ).

129. У женщин и детей душа такая же, как и мужчин. У всех, кто живет, душа одна: и у иноверцев, и у людей другой национальности. У скотины так само як у чоловека. У коровы душа – па́ра. Умрэ́ корова – па́ра вышла. Бывае шо (корова умирает) ў той же час як хозяйка помира́е (или же после смерти хозяйки корова перестает доиться) (Стодоличи, НАВ, ОАС).

130. Дитя до 7 год души не мае. Душа це грих, вона у доро́слых. Дух на нэ́бо идэ, а душа в зэмлю. Того нэ можно побачити (Глинное, ИАМ).

Невидимая душа

131. Душу не можно поба́читы, гэ́то прообраз, так як не можно поба́читы бога. Ёй можно тильки почуты (Глинное, ИАМ).

Душа-птица

132. Душа принимает образ птицы. Зузу́ля, коршун – душа человека. Як воробей прилетае, так каже, што дид, чи дитя, чи сынок прилетае – у

inslav

кого хто помре. Любая птичка как летит по полю, так говорят, что душа летает, душа доброго человека (Стодоличи, НАВ, ОАС).

133. Птичкой може сделацца душа только у праведного, у гришного – нет (Новый Двор, ГИТ).

134. Кажуть, што душа птичкой делается, а так её не побачишь (Дубровица, НАВ).

135. Кажуть, што душа – птичка. Як хто умрэ, прилетит якая птичка. От, кажуть, гэто его душэчка прилетела (Рубель, НАВ).

136. Як святы́й чэловек умрэ́, то ла́стаўкой али бу́ською ро́бицца (Хоромск, НАВ).

137. Умрэ умрэц, я́тел (дятел) клюе́, где покутна стена, и тогда уже забирае тую душу. И сорок дэнь вона будэ прыпада́ть до окна, як пташка (Мокраны, НАВ).

138. Мрэць умрэ, його зако́пують, похоронять, кажуть, душа прилети́ла, як пташка, ся́дэ на окни́, на жэрдя́х (Речица, СМТ).

139. Некая женщина часто ходила после своей смерти к своим родственникам. Люди разрыли ее могилу и увидели, что она лежит головой вниз. Они начали бить ее осиновым колом. Изо рта у нее вылетел воробей. После этого она уже не приходила (Кочище, ЭГА).

См. также №№ 34–45.

Душа-мышь

140. Хто ее баче, тую душу. Душу может видеть только чистый человек. Душу можно увидеть мышью. Ночевали мужчыны ў лесе, буў колодезь возле их. А води́н так спаў мо́цно, что у него изо рта выскочила мушь, побежала до колодца, напилась – и назад, в рот. А другие двое видели. Тот проснулся и говорит: «Как же мне пить хотелось!» А то была душа (Стодоличи, НАВ, ОАС).

141. Однажды мужчина в доме, где был покойник, ровно в 12 часов дня увидел мышь: у полдень, як раз мушка круга́ мене бе́гае. То тая самая душа мушкой сделалась. Может сделаться и котиком, чым хочэш (Дубровица, СМТ).

Душа-тень

142. Душа – это тень человека. Когда человек умирает «до сроку», его тень (душа) может ходить. У животных нет души, у них *па́ра* – пар (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

143. Душа духом выходит. Раз мни бабы расказывали, што человек уже умер, так тень всё ходила по стенам – то душа была. А ў той хати ко́мин закрыты и окна, так открыли комин, и она вышла (Дубровица, НАВ).

144. Душа выходит из человека тенью в виде человека. Душа тенем таким як чалавек ля ме́ртвоо ходить, по стене шагае: она не уходить –

inslav

одчыня́е комин, у хати бувае, во дворе бувае, ля тела своо у хати купается у той воде. Потом уходит на небо (Дубровица, СМТ).

Душа и ее воздушная (летающая) природа

145. Ее нихто́ не бачиў, но колись дитятко мучилось, так говорять, дымо́чок покати́ўся, а чи то смэрць, чи душа? (Хоромск, НАВ).

146. Бачу, ўона стихает. Клубок копошится по хате, как воздух, як ўона кана́ла. Бо то душа! (Бостынь, ГИТ).

147. Душу отождествляют с паром: У старика ўже сам пар выпирае (Стодоличи, НАВ, ОАС).

148. Открывают окно, чтоб душа вылетела (Балажевичи, ЭГА).

149. Девять дней душа в хате живёт, а потом по воздуху пошла. И стакан воды, як схова́ють (похоронят), до девятин на окне стоит, и каждый день воду подливають (Новинки, НАВ).

Душа-ангел

150. Душа похожа на ангела с крыльями (Велута, ЭГА).

Выход души из тела

151. Душа выходит через рот (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

152. У самоубийц душа иде задним проходом. Што сам се убье – не божий человек, ён иде у нечыстую силу; не божа душа, к богу не иде (Дубровица, СМТ).

Свет и вода для души

153. Свет должен гореть обязательно. Лучше если 3 дня, чтобы душа могла купаться в воде при свете. На окне 9 дней оставляют воду в чашке и хлеб. Через 3 дня воду меняют. Душа каждую ночь купается в той воде. Если вода помутнеет через 3 дня – значит, душа приходила (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

154. 9 дней душа должна купаться в чашке с водой (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

155. На поминках после того, как поедяць всё, мисцу з водой ста́ўляюць, и все за столом руки мыюць трошки. Кажуць, то покойника обмываюць, его душу (Рубель, НАВ).

156. Прибор для умершего не ставят и не отливают для него ничего, так как «душа не йисць, тулько водою поло́щицца» (Хоромск, НАВ).

157. Трэтего дня трэба стирать постэль. Кажут, што душу на том свите покойнику мыют (Мокраны, НАВ).

158. Три дни ручныка вешалы и воды ставлять на припеку (в печи). Каже, покойник прыдэ умыватыся да й вытиратыся. На другую ничь зноў ставляють. На трэтью зноў (Речица, АЛТ).

inslav

159. Возьмуць стакан воды поставюць и стоиць девяць дён. Вода в стакане мутнеет. Значит, душа купалась (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

160. Вода стоит три дня и свечка. Через три дня воду выливают в угол избы (Балажевичи, ЭГА).

161. Воду в течение 3 дней каждый день меняют. Старую воду выливают на покуть (Кочище, ЭГА).

162. Воду стакан ставять на тую лаву, от улицы; ка, душа купается двенадцать дней у той води, ў стакане (Дубровица, СМТ).

См. также №№ 110–113.

Локусы души

163. Душа покойника сидит 9 дней на покути, а потом уходит куды хоче. Через 40 дней после смерти она уходит на небо. Хату поэтому нельзя в течение 9 дней белить (Велута, ЭГА).

164. Люди живут, дышат, движутся, говорят, благодаря душе. Душа – как человек. Видеть душу нельзя. После смерти душа 9 дней сидит за образами, а потом, если праведник, – в рай, грешник – в ад (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

165. Душа край окна стоит у белой одежде, когда чоловик помирае. Если чоловик повúсицца – черти забирают его душу. Мерец умре – запалют свечку. Часом ўона горит, горит и потухне (Новый Двор, ГИТ).

166. У нас говóрят, што на печке у куточку сидит душа до сорок дэнь (Мокраны, НАВ).

167. Души нечистых и не погребенных по обряду покойников скитаются по всему свету до Страшного суда – на осине оны, ветру нема, а листы трепещуть (Великий Бор, НАТ).

Уход души

168. После смерти душа 12 дней живет в хате, а потом куда заслужила, туда и идет. О том, грешным или праведным был покойный, можно узнать по характеру смерти: грешники и колдуны умирают трудно (Стодоличи, НАВ, ОАС).

169. Двенадцать дней душа в доме ходит, а потом уходит з хаты. Стакан с водой на оконце, свечек несколько горит – тоже на окне – до двенадцать дён. А рушник на покути вешали для души, пока вечéрю у сорок дён не справять (Дубровица, НАВ).

170. Душа из тела уходит. На небеса уходит, пошла зразу куда назначено – Бог назначил. Она ходит до сорока дней, а после приде к якому-то месту: у царство или у смолу и живе ў смоле всё времья. Рай на небесах и пекло – там же (Новинки, НАВ).

171. Душа живе 40 дней. Ходит дома, а по сороковом дню делают стол – это уже всё. Была жешчина, померла. А шол я и ўона шла у такой одеже, як похоронили. Идёт до хаты. Душа ходит (Новый Двор, ГИТ).

inslav

Душа животных

172. [Душа собаки]. Брат собаку застрелил. Завёл у лес, застрелил. Може года два, выйдет на улицу, ему показываецца – цепь звенит, собачка эта, сука, бегает. Потом (и) я стала чуять. Свекроў говорит: «Надо всем помыть руки и лицо свежим молоком, коли подоишь, и это молоко вылить на то место, где собака убита». Так сделали и так не стало пугать этой собакой. Наверно, тоже есть душа (Бостынь, ГИТ).

173. У всих е душа, у животных – пара. Выйде да и всё. Тело умирае, а душа на небо иде. Што заслужил – буде отвечать. У раю хорошо, цвет развиваецца, да така жисть хороша. Яка душа не гришна, так через воду иде, а яка гришна – потане. А гэту вода держит, святую. Гроб роблят, то стружки выносят на улицу палить на трэтего дня. Говорят: покойника душа придэ грытися (Заозерная, НАВ).

Метемпсихоз

174. Если чоловик умрёт, если Бог его полюбил, Бог посылает его душу ў хорошую птицу, лошадь, корову, а яки Бог не полюбил – его ў собаку, у ўредную корову (Бостынь, ГИТ).

175. [Душа убитого прорастает на его могиле. Тростник, выросший на могиле убитого, рассказывает о преступлении – распространенный восточнославянский сюжет (СУС 780)]. Говорылы ў нас: шла ди́дова дочка́ и бабова дочка́ по е́годы. Тая дидова набрала цилу корзину егод, а бабина тильки на ди́нци (на донышке). Воны посидалы, тэи дивчата. Бабина заризала дидову, взяла ту корзинку и понэсла до дому. И говорыть: та лодырь осталась добырать егоды. Ту́ю ди́вчину, она закопала йии́. Ждуть, ждуть и нэма йии. На тый могылы выросла чыр́эта (камыш). А там шов слипэць и сив отдыхаты. И вин взяв ту чирэтыну зломав и став играты. То она говорыть: «По малу, малу, слэпчыку, грай. Мойго сэрдэйка ножиком нэ край. Бо мэнэ старша дочка́ ўбыла. Мэни в гру́ды ножичка страмы́ла». Пришов слипэць до хаты и став вин играты. Вин играе и знов вона так вторыла: «По малу, малу, слэпчыку, грай…». А та мачоха говорыть: «Дай я заиграю». И знов: «По малу, малу, матэйко, грай… Мойго сэрдэйка ножиком нэ край. Бо твоя дочка́ мэнэ ўбыла. Мэни́ в гру́ды ножичка страмы́ла». Взяв батько, став граты: «По малу, малу, татэйко, грай. Мойго сэрдэйка ножыком нэ край. Старшая дочка мэнэ ўбыла. Мэни в груды ножыка страмыла». Та дочка стала играты и так само: «По малу, малу, сэстрица, грай. Мойго сэрдэйка ножыком нэ край. Бо ты мэнэ ўбыла. У груды ножыка страмыла». А шо з той дочкой зробылы, хто ж еи знае (Речица, СМТ).

См. также (Успенский 2006; Толстая 2016).

inslav

Забота об умершем и его пребывании на том свете

Снабжение покойника всем необходимым

Подобные действия были продиктованы не только заботой о посмертном существовании умершего, но и в не меньшей степени опасением, что в случае недостачи чего-либо он будет возвращаться и беспокоить родных своими обидами и требованиями. Поэтому в гроб клали деньги (иногда в рот, в руки, в одежду), запас одежды, обувь, табак, трость, очки, еду и т.п.

176. Умершему в рот и в правую руку вкладывали деньги. В гроб настилали сено и накрывали его полотном. Подушку тоже набивали сеном, шили ее слева направо. Для выхода души в гробу делалось небольшое отверстие (Андроново, КСК).

177. Ло́жуть ша́пку ў гроб да пако́йника, каб ён там хади́ў у ша́пцы (Велута, ТРФ).

178. Накрыва́лы [покойника] бе́лым полотно́м. Кла́лы запа́сную одёжу: одну́ю наклада́лы, а другу́ю постила́лы под спо́д. Трунь́ю обива́ють полотно́м, пото́м се́но кладу́ть, а по се́не – руба́шку, штаны́ запа́сные – гэ́то под поко́йника (Кончицы, ЛМИ).

179. У но́вой адёжи нада хова́ць, бо як ў ста́рум – дак абижа́ецца покойник з таго све́ту, сни́цца... (Ручаевка, ЛНВ).

Глаза и зрение покойников

Заботе о глазах и зрении покойников на том свете посвящена специальная работа Н.И. Толстого (Толстой 1995), где приводится и несколько полесских свидетельств. См. также (Ясинская 2016). Ср. выше об опасности незакрытых глаз покойника после смерти №№ 72, 73.

180. На третий день постель, одежду и полотно, на котором опускали гроб, перемывают: ме́ртвому очи промыва́ють (Стодоличи, НАВ, ОАС).

181. Як шьют (смертную одежду), не покрывають шов. Нельзя покрывать, щоб ему (покойнику) глаза не закрывати (Подрожье, АМГ).

182. Як пэршый раз пусля покойныка би́лять хату, то йдуть на могылку, закрывають еи настольныком, бо зака́лыть ёму глаза (Озерск, ЛНВ).

183. (На поминальницу) подби́лываты нэ можна, бо покойниковы очи забелыш, то видеть нэ будэ. [Старший угол нельзя белить целый год.] Цилый рик трэба шоб нэ би́леная (покуть). Як забе́лиш той угол, то поко́йныковы очи забе́лыш (Речица, АЛТ).

184. До дэвя́ты дэнь [после похорон] бэли́ть незя́, а тады́ уж мо́жно, як дэвя́ты дэнь про́йдет. Ка́жэ, о́чи позама́зываешь (Олбин, ТВК, МСХ).

inslav

185. Насти́льник (скатерть) полотняный черэз тры дни на могылу неслы и слалы (скатертью покрывался могильный холм), шчоб сажа на вочи не падала, колы пичь пидпа́люемо (Сварицевичи, ИАМ).

186. Покойника нельзя выносить через двери, которые смотрят на север. Двери на пивничь, говорять, нельзя выносить – темно на тым свити будэ. Я чула, выбивали двери забитые (чтобы вынести на юг) (Речица, АЛТ).

См. также № 163.

Заботой о благополучии покойника объяснется и соблюдение многих запретов.

Запрет украшений

187. Бусы не ложуть у гроб: то вуж на том свете круг шеи обовьёцца, ниточка перегниет, бусы рассыпятся, и родня умрет. На том свете не треба носить кольца: вужи чипацца будуть. Наушницы (серьги) треба вдеть, а то вуж влезе у вуши (Стодоличи, НАВ, ОАС).

188. Манистоў и кольца нельзя класть у гроб, говорять: будут цыпляться ўужи на том свете (Дубровица, НАВ).

189. Украшать женщину в гробу нельзя, так как через кольца, заушницы, бусяцы душа с трудом выйде, бо через уўсе ды́роцки ей пролезти надо (Новинки, НАВ).

Запрет плакать

190. Если сильно плакать, покойник будет сниться, обижаться: ему там хуже. От сильного плача он может стать ходячим покойником (Стодоличи, НАВ, ОАС).

191. Нельзя говорить по деревне об умирающем человеке: чем меньше народу знает о его мучениях, тем легче ему будет умереть. Нельзя плакать, а то он буде волноватиться, мучиться еще три дня: очи у гору подошли, а дышать еще буде (Новинки, НАВ).

192. По дитям нельзя плакать – тосковать они будуть. Одна матка плакала по своим дитям. Так плакала-плакала. Упала на гроб и ну реўти́. И вдруг нечто стало её по плечам би́ти. Прибежала она у другу хату, а стара́ ей и каже: «То дити твои були» (Новинки, НАВ).

193. Плакать нельзя по диточке, бо ўун всегда буде мокрый (Новинки, НАВ).

194. У нас по всем плачуть, но говорять, што покойник мокрый буде, як моцно плачуць (Рубель, НАВ).

195. Нелья плакать по дитыны, бо она будэ мокра лежать. Мне дэтына и приснилась: «Мама, я мокра лежу, у меня нога болыт» (Олтуш, НАВ).

inslav

196. Причитать начинают [только] после того, как покойника положат на мертвецову лаву. Сильнее всего плач, когда гроб опускают в могилу (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

197. (Когда человек умирает, нельзя плакать.) Як начнуть родные кричаты, то говорать: зóбьют з пути (Речица, АЛТ).

Мать умершего ребенка не должна есть яблоки до Спаса

198. На том свете души тоже едят. Матери, у которой умерли маленькие дети, нельзя есть яблок до Первого Спаса, а то ее детям не дадут яблока на том свете. Скажут: а твое яблочко свинья съела (Стодоличи, НАВ, ОАС).

199. Вот помер ребёнок у матери, и нельзя яблуки ести матери до Спасу, а девятнадцатого аўгуста они их посвятять и ядять. Если же зъест (до Спаса), то ему (ребенку) не дають на том свете, говорять: «Твоя мать зйила яблуки» или: «Свинья твоё яблуко зъила» (Новинки, НАВ).

200. Если умирает ребенок, то делают маленький крест и до Спаса матери нельзя есть яблок (Балажевичи, ЭГА).

Смерть ведьмы и колдуна

Эта тема весьма подробно освещена в НДП 1, где приводятся свидетельства по всем полеским традициям, записанные в экспедициях 1980-х гг. и первых лет следующего десятилетия. Ниже приводятся записи на эту тему, относящиеся к 1970-м гг. Отметим, что колдун и знахарь, ведьма и знахарка не всегда различаются. Среди рассказов о трудной смерти, сопровождающейся стихийными катаклизмами (буря, вихрь, гроза, метель), и о стараниях близких помочь умирающему (прокручивание дырок в потолочной балке, разбирание потолка, печки, открывание дверей и окон и т.п.) нередко упоминаются действия, меры и средства, направленные на защиту живых от опасного покойника, вернее от овладевшей им нечистой силы (подкладывание ножа, окуривание, поливание кипятком, пробивание ног и др.).

201. У сто́ли (потолочная балка) ды́рки кру́тять, так ху́дко ко́нчицца. Колдун умирает – потолок прокрутят, дырки в нем сделают. Пока не прокрутят – не кончается, и буря поднимается. Бабка зна́хорка просила принести перед смертью осинку-однолетку, чтоб легче умереть (Стодоличи, НАВ, ОАС).

202. Трудная смерть у знахоря, што с черта́ми знаўса. Черты́ не дають душу урвать. Колдуны идут в лес на расхожие дороги. Колдун свистнет три раза – и туда сходятся все черти. Самому малому палец разрежет и кровью расписывается. Тогда он спокойно умирает, а черты з другим дело мають. Мой сват три раза в лес бегал. Раз словили, другой

inslav

словили, а на третий раз убег. Там его нашли разодранным за ноги. Тоже, говорят, черт был. Колдуны всегда уходят в лес. Был один знахорь, так он дома не помер, а на пуще помер. С капэлю́шами: пришли черты́ задушили. Бул один знахорь, жил 102 года и все не мог помереть. Так он поджег дом и в доме сгорел (Стодоличи, НАВ, ОАС).

203. Лихою смертью умирают колдуны, ведьмари, знахари. Снимают потолок у людей, которые знахари були. Потолок снимают, штобы нечиста сила вы́шла – шумный витер свище, пужае (Новинки, НАВ).

204. Тяжело грешные люди умирають, знахари всякие. Одна знахарка тяжело умирала, мучилась несколькы дён, так дырку прокрутили в стуле (в балке крыши). Говорять, што душа йих туды и уходить. Раскрывають и окна и двери, если тяжко ему, даже и зимой пораскрывають (Дубровица, НАВ).

205. Знахару стелю розбирають, дошки крутять, шоб скориш ёго душу черти забралы (Глинное, ИАМ).

206. Казалы, як зна́харка вме́рла, лис ломало и мело у дворы́. Буря йшла така, ви́тер биў, чуть криши з хат не порывало (Глинное, ИАМ).

207. Кажуть, шо зна́хори тяжко умирають: густы́ [гудеть] он будэ на целую хату. Альбо печку разбирають, альбо пова́л [потолок] – вынимають тры дэрэвы́ны из пова́ла (Речица, АЛТ).

208. Когда колдуны умирают, черти крышу царапают, а иногда в крыше дырку делают. Некий парень хотел узнать тайну знахарства. Знахарь обещал ему рассказать, если тот во время смерти знахаря дырку сделает. Парень во время болезни знахаря забрался на крышу, сделал дырку и стал ждать. Он заметил, как сквозь дырку в избу пролез черт и лег рядом со знахарем. Тогда парень спустился вниз, плеснул на черта чугунок кипятку, и черт убежал (Кочище, ЭГА).

209. Если человек хороший, то бог и чорт борются за его душу, а если волошебный человек, то бог отречется от него (Золотуха, НАВ).

210. Чароўника смерть не барэ́. Прокручывають потолок над лаўкой, а то неделю помирать буде (Великий Бор, НАТ).

211. Женщина, которая «знала» (тянула молоко у коров), трудно умирала. Пришла смерть – нияк не сконае, дак пока сто́льницу не сорвали у хати (Дубровица, СМТ).

212. Коли помирае видьмар, то крутять в стели дирку або беруть змитають из усих бодень смиття, пидпалюють його и обкурюють им хату. Тоди йому легче помирати. Коли людина померла, то в руки дають запалену свичку (Людвиновка, МИШ).

213. Коли помирае видьма, що дойила чужих коров, то на припечку палять цидилку, через яку процiджували молоко (Нова Радча, МИШ).

214. Як он (колдун) помирал, на потолку стукало, всё равно як хто вёз: др-др… Як помёр, то зашумело што-то. А жонка его помирала, так

inslav

дежа рядом стояла – дежу подбросило кверху, сорвало и под ко́бак закатило (Бостынь, ТАТ).

215. Когда умирает колдун, то гремит. Если была большая буря или сильный ветер, то значит, кто-то утопился или повесился (Велута, ЭГА).

216. Як сходицца бура ночью, ветер чи гроза, то гавораць, што черти по душу чью пришли. Була у нас бура, так одна жонка утоплась, гавораць, што ведьмарка була (Рубель, НАВ).

217. У нас говорать: тэи, которы колдуники, то от ўони мучацца по три-чэтыре дни. То тогда чи отчыняюць люшки [дверцы, заслонки], чи побиваюць столю и крышу – гэто глаўней ўсёго (Хоромск, НАВ).

218. Если знахарь, колдуник умираў, то ему нож клали ў гроб у нози, штоб вон чэрез его не переходзил, не пужал. И ешчо долотом пробивали (Хоромск, НАВ).

219. У нас если жэншчина канае и у ей з волос вошы повылизаюць, то говоряць, вона была злодейна, крала лён семена (Хоромск, НАВ).

220. Знахорок, так тех нечистый душыт. Як вун умрэ, то его (колдуна или грешника) волочыць по свету (Хоромск, НАВ).

221. Умэ́рла у нас тут одная баба, котора була больша колдунья. Так её як омыли, одели, а не обули, тулько подошвы ей попробивали, штоб вона не ходила (Хоромск, НАВ).

222. Шо молоко тягнуть бабы, то важко помырають. Колы помирае, то крычить, як корова, рве, буху́е (бьется), «Дайтэ, – крычить, мэни молока такого и такого». Бижить по хати. Молоко прынэсуть, нэ помогае, тоди вже прынэсуть шкуру з тэлюка́ (того чоловика, з кого молоко тягла́). Той вона тогди вже дойдэ зразу, ско́нувае (Сварицевичи, ИАМ).

223. Вмэр батько, кажуть, не знаю, чи то казка, чи то праўда. Не знаў дэ добра того диваты, шчо у нёго було. И грошей маў багато, и хату добру. Вжэ старый буў. Вмыраў, каже: «Сынку, як я умру, то возьмы из бороны зуба и пробый мэни бока». Вин же хытрый буў. Сын пробыў бока, а сам злиз на пич та надив хомута на шию и дивиться, чи хто йдэ. А там у хати никого нэ було. Дивиться з пичи: иде такый Ной (звир). Велыкый та страшный. Пидходыть до батька и давай його надуваты. Дуў, дуў – той дух выходыть. То й вин нэ надуў, бо бока ж той син пробыў. Прыйшоў вже другый, шче бильший. Дмэ, дмэ – нэ надуў. Потим прыйшоў вже трэтий, найбильший и найстрашнийший. Теж нэ надуў. А як бы надуў, то його б (колдуна) носили, лякали б симью. То воны вже як бурнули його, так шчо вся хата розлетилася, унэслы в пэкло (Сварицевичи, ИАМ).

224. Коўду́ник если не пэрэдаст (своего знания), то важко умирае, тогда потолок срывают. Як умрэ колдуник вэликый, то ветер вэликый, буря вэлика, так што гроб скидае з воза (Мокраны, НАВ).

225. Знахоря на кладбище не хоронят. Як умирае, перед смертью передаёт заинтересованному. Передаў – всё, чиста душа, без греха. Если не

inslav

передаў, то мучаецца вельми. Стене откаже, дереву – так говорили. Одна женшчина шептала да никому не отказала. О, така буря поднялась! Ломало деревья. В ямку закопали – утихло ўсё (Новый Двор, ГИТ).

226. Трудной смертью умирают колдуны (черти мучают). Пока не передаст своего знания, не может умереть (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

227. Ведьма́к – йон нэ вмыра́е, як нэ пэрэка́жэ нико́му. Му́чыця до́ўга: пяць-шэсць дниў. Говори́ли, шо прове́рчували ў сто́ли, шоб вин вмэр. Хова́ют як, дак вэзу́ць на кла́дбишчэ конём. Дак бува́е слу́чаи, шо гроб закру́тыця – голова́ на мо́гылки (Верхние Жары, ВИХ).

Нечистые покойники

Ниже приводятся записи 1970-х годов, дополняющие данные НДП 2.

Самоубийца

228. Убивца душу Бог ны прымае, то вона под мостом сидыт (Мокраны, НАВ).

229. Сам себе смэрть зробит, то на могылках не ховалы, а прямо на выгонах, где скот гуляе (Заозерная, НАВ).

230. Кто не сам у́мер, нэ хава́ли на кла́дбище. За агра́дай хава́ли (Малые Автюки, АГК).

231. Памре́ незако́нной сме́ртью – харо́нят за кла́дбищим, ря́душком, за забо́ром (Малые Автюки, АГК).

Висельник

232. Повешенного де пови́сицца, там и хова́ють. Шчита́ли, то уж не смерця́к. На расхо́дных доро́гах хова́ли ви́сельникоў. Хто иде́, той и ки́дае голи́нку: як он на голье́ зави́сиўся, так ему треба голья́. Хреста́ не ста́влють, ло́ма ки́дають, кол з оси́ны ўбива́ють (сразу при похоронах). Раз на моги́лках на углу́ закопа́ли ви́сельника и тудо́ю наки́дали голья́. Як похова́ють ви́сельника на моги́лках, дожжа́ не бу́де (Стодоличи, НАВ, ОАС).

233. Висельников хоронили около перекрестка дорог. На могилу висельников кидали палки, т.к. ему будет легче отбиваться от чертей. Некрещеных детей хоронят сбоку. Или окрещивают: «Охрищается раб божий», коли мужчына, то Адам, коли дивчина – Ева (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

234. Висельнику не дають свечи, его черти ўстречають (Великий Бор, НАТ).

235. Висельникоў колись не давали у кладбишчах ховать, а тулько за плотом (Хоромск, НАВ).

236. Кажуть, што як ви́шэльныка на клаўбишчах поховаты, то будут дошши лити цыло лито (Мокраны, НАВ).

inslav

237. Вишэльника вывозят на границу, где лес, и там закапывают. Если вишэльника не на границы закопать, то вон будэ пужать людей. Нечысты его задушыў. А ежели на границе, то вон уже никуда (т.е. он не принадлежит никакой деревне) (Заозерная, НАВ).

238. Як вэшальник, так его нэ можна воротами нести, трэба повэрх загороди просунуты труну. На вишальника не можна крэсты стаўляты (Мокраны, НАВ).

239. Раньше вишельника и потопленника в хату не дадут нести. Прямо там нарадять, як худобину. Сливали водой могилу вишельника, штоб бул дождь (Щедрогор, АМГ).

240. Тилько вешальныков на кладбище не хоронют. В лис везуть, на границу, ховають. Завезуть, коб никто нэ бачыў. То погано дило, нихто за йим нэ йдэ (Речица, АЛТ).

241. Той, которы повесиўся, ховают бэз ника́го на роздорожьи, коло мо́гилок е роздорожье, там ховали, и хто проходит, той несе голля ўсякого, вин зароботаў. Нехрищено дитя сами ховают бэз батюшки. Ему имйя само́ дают, Мари́я, а мальчик да Иван (Вышевичи, АБК).

Некрещеные дети

242. Некрещеных детей хоронили с краю могилок, поливали могилу святой водой (Стодоличи, НАВ, ОАС).

243. Нехрищеное дитя конём скидываецца (Стодоличи, НАВ, ОАС).

244. Нехрищенные дети пужають у лесе, плачуть (Стодоличи, НАВ, ОАС).

245. Некрещеных детей хоронили ночью, гробик с телом младенца несли *поза гумэ́ннем*. Могилки их находились в левом верхнем углу кладбища, у ограды. Насыпи на могилах некрещеных детей имели форму овала или круга (Андроново, КСК).

246. Нехришчонэ дитя ховалы коля клаўбыща, говорылы, не полагаецца йих ховаты на клаўбища. И крэстик малэнькы йим стаўлють. Так говорят: ежели где-нибудь закопають (некрещеного ребенка), то вон плачэ. Мой батюшко расказываў, што шол и слышал, што плачэ хто – ўа, ўа. Вон ўзяў и пэрэкрэстиў тоё место и кажэ: «Як девочка, то будь Эва, а як мальчык – то Адам». (И так надо делать каждому). А чэрэз сим годоў вон опять будэ плакаты, ежели его не пэрэхрэсты хто (Мокраны, НАВ).

247. Раньше некрещеных детей хоронили вместе с висельниками, самоубийцами у могильного рва. Хоронить вместе с остальными строго запрещалось, иначе в течение ряда лет не будет хорошего урожая (Великий Бор, НАТ).

248. Як нехри́щенэ ди́тятко, то камень ста́влять за́месть хреста (Глинное, ИАМ).

249. Чулы инши люды и серед дня наче малэнькэ дытя плаче. Це колы нехрещенэ, то й воно и нэпокойиться. Колы почуеш, имья́ скажеш

inslav

якэ-нэ́будь. Як хлопэць плаче, то хлопяче, як дивчина, то жиноче. И воно одра́зу ж замо́вкнэ (Глинное, ИАМ).

250. Дытына нэхрэще́на ўмэ́рла – (хоронят) под жырдмы́ (под забором кладбища): половына коб была туда, половына – сюда. Половына закопають на могылкы, половына – нэ. Тая дытына, хрэ́стыка нэ ста́вляють (Речица, АЛТ).

Утопленник

251. Моглицы (новое кладбище или новую часть кладбища) открывают то́пленником, бо вун святой (Стодоличи, НАВ, ОАС).

252. Только як утопицца, то як закапывают утопильщика, ставят воды (в бутылке) ў труну (т.е. на могилу), а если не поставиш, то дощ буде рик (Заозерная, НАВ).

253. Як топлэ́ник ўто́пыця, будэ засуха. Дэ топлэника схоронять, потрэсу́ть крэст (Речица, СМТ).

254. За утопе́льца не молятся, бо буде нешчастье (Заозерная, НАВ).

Убитый молнией

255. Человек, убитый молнией или утонувший, считался грешником, но его все равно хоронили на кладбище, хотя из-за этого и мог быть град. Также считалось, что град может быть и от закопанного внебрачного ребенка. Если не находили утопленника, то бросали в воду полотенце и мыло (Андроново, КСК).

256. Убитый громом. Чорт з богом поспорылы. Бог сказав: «Я тэбэ убью громом», а чорт говорыть: «А я сховаюся пид дэрэво». А Бог говорыть: «А я дэрэво побью и тэбэ зобью». Чорт: «А я пид чоловика подлечу». – «А я тэбэ вбью, а чоловика, его душу спасу» (Речица, СМТ).

257. Человек нещасливый, в якого гром удариў, он связан с сатаной (Велута, ЭГА).

Русалки

258. Одному парню, когда перекладывали в гроб, забыли развязать ноги. Он превратился в русалку и жил в лесу. Как-то он заманил какого-то путника в лес и попросил разрезать веревку. Путник разрезал веревку и потом благополучно вернулся домой (Кочище, ЭГА).

259. Русалкы – гэто мёртвыи душы маленькых детей. Ребёнок – он маленький, святый еше, когда бы оно не у́мерло – святой. Шла девочка в школу, после Троицы, упала и помэрла. Так казалы: русалки взяли с собой (Заозерная, НАВ).

260. То́льки моло́дые, неве́нчаные, як умру́ць на Руса́льны ты́ждень, чи хло́пец, чи де́ўка, то ро́бяца руса́лками. Уже́ хоро́няць и уже́ не пла́чуць, што уме́рла, а пла́чуць, што бу́де ходи́ть ўсю жы́знь руса́лкой. Ужэ́ душа́ ее́

inslav

бу́де на э́том све́те ходи́ць. Вы́йдуць и бу́дуць ходи́ть, як жывы́е. И хло́пцы бы́ли руса́лки. Руса́лки и мушчы́ны [бывают], кото́ры хло́пец, неве́нчаны. Ето у их то́льки ду́ши ходи́ли. Так и ко́лись каза́ли. Душа́ их ужэ́ не бу́де ў земле́, а бу́де ходи́ць по све́ту (Замошье, ЕМН).

261. Хто руса́лкой стал? – Да нехришченные де́ти. Их на кана́ве зака́пывали. Вот отку́ль руса́лка и взяла́ся. И ў ре́чке руса́лки ты́е ё (Челхов, ЛМИ).

Колдун, знахарь

262. Знахоря хоронят на кладбище, на сугроб [насыпь] сыплют маквидун (Стодоличи, НАВ, ОАС).

Кладбище

Кладбище в полесских верованиях представляется обиталищем мертвых и не вполне четко отделяется от того света. Большая часть свидетельств связана с опасностью кладбища для живых, стремлением не нарушить покой мертвых и не вызвать их хождения, с соблюдением множества запретов и защитных действий с целью предотвратить вредоносные действия покойников. Вместе с тем некоторые кладбищенские предметы (песок с могилы, могильная земля, могильный крест, ветка с дерева, растущего над могилой) используются в качестве оберегов и средства порчи. Часть записей касается правил поведения людей во время погребения.

Погребение и поминание

263. Первого покойника нельзя хоронить на новом кладбище или на новой части кладбища, потому что вся его семья умрёт. В этом случае нужно похоронить кого-нибудь чужого (Спорово, ОАС).

264. У могилу кидаюць копейки, как вроде за место заплочиваюць (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

265. Деньги бросають, место закупляють, штоб воны (мертвецы) не выбрасывали его (Осовая, НАВ).

266. Хова́ють люды́ну пи́сля оби́да по полудню, в часа 4, 5. Ра́ньшэ нэ мо́жно, бо бу́дут лю́ды вмэра́ты, трэ́ба шчоб душа́ зустри́лася, йийи́ бу́дут прыйма́ты (Забужье, НМ).

267. Кидают первую горсть самые близкие, чтобы покойнику легче было спать (Скрыгалово, ЭГА).

268. Родственники не должны бросать землю в могилу: «Не кинь землёю, ибо тяжко под ёю». Первую горсть земли бросает кто-то из участников погребения. Тому, кто тяжко печалится, трижды бросают горсть земли за воротник (Балажевичи, ЭГА).

inslav

269. Некоторые гроши кидают – землю закупають, штобы мертвяка никто не обидел (Новинки, НАВ).

270. На проводы ходят на кладбище, льют на могилу воду (Кочище, ЭГА).

271. На деды мы не строим вечеру, а другие строили. Ночью я вижу во сне кладбище: все могилы раскрыты, белые (т.е. белый песок), мертвые сидят на бережку, з гроба повылазили. А наша могилка – черная земля. Назавтра матери рассказала. Мать говорит: «Это ты видела тех мертвецов, которых позвали на вечеру». И правда, оказалось, что в тех домах строили вечеру (Дубровица, СМТ).

272. Не хочуть глубоко штоб закапывали и штоб на грудь много земли сыпали – важко там лежать им (Хоромск, НАВ).

273. Говóрать, если бáтюшка не поправит, не запечáтаеть, то душá хóдить (Вышевичи, ВИХ).

См. также № 251.

Опасность кладбища для живых

274. Ночью мимо кладбища ходить страшно: родзи́цели пужáють. Одна женщина проходила ночью мимо кладбища и услышала оттуда музыку: скрипки, барабаны. Тогда она закашляла: кхе! кхе! – и музыка кончилась. Это ее отец научил: будешь идти или жить поўз мóглиц, трéба гóлос свуй дать, штоб родзи́цели почýли и не пужáли (Стодоличи, НАВ, ОАС).

275. Рядом с кладбищем идешь – рот закрывай, если с кладбища ветер дует, т.к. можно заболеть (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

276. Если ночью прийти на кладбище, можно увидеть пáру – белый воздушный столб, который движется за идущим по кладбищу. Пара может больно ударить человека (Скрыгалово, ЭГА).

277. Мимо кладбища ночью ходить опасно – на плечи сяде мертвец. В полдень из мертвеца газы выходят, из них тень человека делается. Если эти газы на человека занесé – задáвить (Дубровица, СМТ).

278. Если чоловек не выболенный (т.е. умерший не после болезни), то ўстаёт, если ветра нет. Надо задом отступать, землёй кидать. Если чоловек здоровый умре, то на третий день выходит эта сила и становится по стати чоловика. Этот воздух другого чоловика убивае. Надо брать што лежит на земле и бросать у него (Бостынь, ГИТ).

278. Выйдет тень. Той, хто пугливый, бежит – он за тобой бежит. Если не пугливый, стой. Надо о дерево потерéцца – исчезнет. Часом ў ночи выйдут да пугают. Один ехал у час-два, да его в гору завели! Тень – таки чоловик. Колы ему придецца, як жара приде, таки выйдет така тень. Хустку на земли расстели и кажи: «куды поверниса, туды и уходи». Отмоливаются, штобы ўон ишчез (Новый Двор, ГИТ).

inslav

279. Умерла диўчина взрослая. Тая мати ходила по моглице. Пришли таки больши бараны з больши роги. И той баран даў ей у плечо. Она перевернулась. То – нечиста сила. И ўона больше не ходила (Новый Двор, ГИТ).

280. Беременной лучше не ходыты на клаўбища, маты не вэлит ходыты туда: дитё будэ билое, як смэрть (Олтуш, НАВ).

Запреты

281. С кладбища нельзя ничего уносить, нельзя рвать цветов и ломать ветки. Если сломаешь ветку с зелена на моглицы и будешь ею выметать золу из печи, всю ночь в дому и под окном будут лыка́ты мэ́рлы (Спорово, ОАС).

282. Уходя с кладбища, все уносят с собой. Ни еды, ни вещей оставлять на могилах нельзя: мертвым нужно будет сторожить все оставленное, им будет неспокойно. Ки́дають ту́лько кро́шки, шкорлу́пки (от яиц), штоп пти́цы клева́ли (Стодоличи, НАВ, ОАС).

283. Когда участники похорон возвращались с кладбища, запрещалось оглядываться назад. Дети при этом собирали цветы и ветки, брошенные на дорогу, когда покойника везли на кладбище (Андроново, КСК).

Могильная земля

284. Могильная земля обладает магическими свойствами. Если у кого болеют дети, нужно набрать песка с могилы родича, положить в корыто (для купания ребенка). Если ребенок будет умирать – скорей умрет; если будет поправляться – скорей поправится. После купания песок относят на то место, откуда брали. Если корова умершей хозяйки перестанет доиться, ее купают в песке с могилки (Стодоличи, НАВ, ОАС).

285. Беруть у три дни земли, несуть у церкоў и святять. А потом уносять туды, где её брали этую землю. Говорять, што мертвец лежит ниц, а як землю посвятять, ён перевертается (Золотуха, НАВ).

286. Беруть на третий день землю з магилы и хранять до девяти дён, а потом несут на моглицы обратно. Говорять так, что у этой земле душа находится (Новинки, НАВ).

287. Як суд, судят кого, пойди на мо́глицы, взять песок с могилы и сказать: «Як замкнула твоему батьку губы-зубы, штоб и тебе так же было». Принести в суд и рассыпать. Свидетель ничего не будет говорить против. Знахари берут песок с моглица кому зло хотят зробить (Бостынь, ГИТ).

288. Ходили колдовать на кладбишча, брали в полночь землю и клали у хаты али хвартушки с крэстоў брали и так лечили (Хоромск, НАВ).

289. Беруць землю и подсыпаюць под сарай, на врэд коровам. И людям врэд робяць (Рубель, НАВ).

290. С пети могыл песок беруть, штоб кавалер любил. В двенаццать часоў ночи (Мокраны, НАВ).

inslav

291. Як от яка посварыться з кым, то бэрэ писок жмэньку з могилы и ў 12 часов ночи осыплэ ту дивку чи хлопця. Вона вже потим сохнэ и вмрэ (Сварицевичи, ИАМ).

292. Як нихто не пла́че, то ка́жуть – непла́кана моги́ла. Бра́ли с ее́ пэсо́к. Трэ́ба рассыпать ў горо́ди, ка́жуть: не бу́дуть воробьи про́со е́сти (Олбин, АМГ).

Могила, могильный крест

293. Если засуха, то кажуть, шоб на потопленника три ведры воды (вылили), да пойде дожж. Тулько на потопленника воду ллют (Золотуха, НАВ).

294. В засуху надо потрясти крест над могилой утопленника, тогда пойдет дождь (Скрыгалово, ЭГА).

295. Як чоловик спуганный, идти на кладбище. Выйти из дому, штоб не говориў з бабой. Скоблят мох с креста. Потом той мох подкуривают: глазами и ртом наклоняться надо. Испуг пройде (Бостынь, ГИТ).

Покойник-сторож на кладбище

296. Пока хто не умре, то душа последнего покойника должна стоять на воротах кладбища до следующего. Так и мамка моя там сторожит (но увидеть ее нельзя). И пусть уж долго сторожит, шоб не умирал нихто у нас (Дубровица, НАВ).

297. Як уже умэр хто, а за йим худко умрэ другой, то гово́рят: «От, недолго сторожил». На крестах душа сторожит (Заозерная, НАВ).

298. У нас та говорылы, што хто умрэ, то стоить тая душа на варте (на кладбищенских воротах) и ждёт другу душу, што его смэнит. Як покойника везуть на кладбища, то кажуть, вона (душа) его дожыдаеть (Мокраны, НАВ).

299. [Считают, что когда покойника несут на кладбище, его встречают все те, кого он провожал в последний путь.] Те все ду́шы стрыча́ють у мо́гилок. Ка́жуть, от ва́жко було́ не́сти. Це ду́шы, кото́рые прово́дим, як они́ умру́ть. (Эти души будто бы виснут на гробе нового покойника, когда его несут хоронить) (Вышевичи, СМТ).

300. Поба́чить [умершего] мо́жно, як други́й умира́е и хова́ють его́. Тэй стои́ть, каза́лы, на ва́рту и дожыда́е сле́дующчего. Воло́дя помэ́р, а ма́ты моя́ нэ пошла́ на по́хороны: она́ коро́вы па́свила. Пришла́ домо́й, легла, а хто́-то прихо́де (умерший муж) и ка́жэ: «Почему́ нэ пришла́ на по́хороны, як Воло́дю хова́лы? Я, – ка́жэ, – попо́лиз на де́рево, смотре́л, як ты па́свила» (Кончицы, ЛМИ).

Встречи с обитателями кладбища

301. Бабы́ пошли жать, (а недалеко было кладбище). Яны жнуть и чують, што покойники вышли, поють и танцують:

inslav

Не сей муки на де́жачку,
Не мый ложо́к на прыпячку,
Не мый ножо́к об но́жачку.

Одну жэншчыну похоронили без хвартука. И яна кажэ: «Я одна без хвартушка». Баба стара́я (из жней) пошла, хацела отдать ей (фартук), а тая говорыть, што я цибе́ не ва́ртая. И не ўзяла того хвартушка (Олишевичи, МАИ).

302. Ожениўса один чоловик, свадьба мимо моглица йи́хала. У молодого друг неподалёку лежит. Он каже: «Пойду позову друга на свадьбу». Молодая: «Иди». Он выскочил – стоит хата, вошел, видит, друг, што умер: «Что пришел?» Он каже: «Я ожениўса, пришел позвать на свадьбу». Друг каже: «Ну, добре, як зовешь, я приду. Я вот тебе налью стакан чаю – выпей». – «Некогда, говорит, свадьба уедет». – «Нет выпей, а то не приду». Стакан чаю налил. Ўон раз-два выпил. «Ну, спасибо, говорит, так приходи на свадьбу». Той вылез и беги́т. Нигде ники́го нема́. Уска́кўае ў село. Иде́ старик. «Дедушка, чи далеко свадьба пойи́хала?» – «Да, каже, у нас сегодня нема́ свадьбы». – «Да как же, я сегодня ожениўса, товарища звал». – «Это, говорит, триста лет назад было. Сказывают, молодой пошел друга на свадьбу звать да не пришел». Пять минут это прошло да триста лет. Это так там хорошо жить, пять минут проходит за триста лет тутака» (Бостынь, ГИТ).

Тот свет. Обмирание

Славянские народные представления о том свете обобщены в статье «Тот свет» в словаре «Славянские древности» (Виноградова, Толстая 2012, там лит.). В Полесье основным источником знаний о том свете являются так называемые обмирания, т.е рассказы о летаргических снах, во время которых спящий путешествует по потустороннему миру в сопровождении провожатого (старика, деда, умершего родственника, бога). См. Толстая 2004 (там лит.).

303. Тот свет – ад и рай. На небе это улица, на одной стороне которой стоят печи, где палят грешников, на другой – комнаты, где едят, пьют (Кочище, ЭГА).

304. Человек может побывать на том свете и вернуться. Это называется обмирание (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

305. Один старик обмирал. Три дня спал. Он рассказывал, что на том свете стоят в ряд кадки с кипящим молоком. И женщина из одной кадки переходила в другую. На том свете церковь есть. У ворот ее стоит стража. В церковь пускают, а обратно нет. Вход в церковь стоит 5 копеек. Внутри церкви сидят много стариков. Дороги за церковью усеяны

inslav

пьяными. Какой-то дед перекинул этого старика через греблю. Старик этот никому не говорил каких-то трех слов, после того как проснулся. (Кочище, ЭГА).

306. Одна женщина спала 12 дней. Проснувшись, она рассказала все, что видела. Только три слова не хотела говорить (Кочище, ЭГА).

307. Говорять, што хто обмирае, так на том свете побываў. Тольки праведный можэ обмирать. Водна жонка обмёрла, так три дня спала. Вона рассказывала, што её святыи водили по раю и по пэклу. И вона бычила, як кого наказываюць. И самый великий грэх – за колдунство, а потом жонка́м за оборты (Хоромск, НАВ).

308. Умэрла женщина, сидылы над ей цэлу нидылю, а посли вона проснулась и просила, шоб уста помочыты. А вона каже: «Где я була, то я вам не кажу». И через тры дни умэрла. Такы люды не живуть (Осовая, НАВ).

309. Жинка была грешная. А еи́ батько вэрив в бога и всэ ходыв, молывся за ее душу, шчоб ее бог покарав, шо она хулыть бога. Она заболила, ее отправылы в больницу, зробылы опэрацию. Она обмэрла, тры дни, тры ночы спала. И вона говорыла, шчо еи́ бог водыв по раю и по пэклы. Вона говорыла, шчо правэдныи сыдять, им добра в ра́и. Тые гри́шныкы сыдять по шыю в о́зэри в смоли́. Як еи́ бог скризь поводы́в, и вже она опроки́нулась (очнулась) (Речица, СМТ).

310. У нас тут стара женщина е, вона мне рассказывала, што заснула вона, заснула. Каже, я заснула, а мне снится сон, шо я иду, иду, иду ў незнакомом селе, аж, каже, таки дом, дом, дом, вэлики дом, доўгий, и огорожен частоколом, така брама вэлика. Подходю, каже, я до той брамы, думаю: «Ай-яй-яй, яки дом». Интересно мне побачыть той дом, шо там робится. Подходю я до тых ворот, стоит, каже, чоловик – сторож. Так снится, а я, каже: «Мой соколику, пусти мэнэ в той двор». А он каже: «Тоби не разрешается». – «Ой, мой коханэнький, мой миленький, а чо ж мне нэ разрэшается? Пусти мэнэ, я побачу». Начала я ему кланяться, просить, он взял мэня пропустил. Уходю, каже, я в той двор, таки, каже, дом довгий и, каже, такие сходы, ганок таки, и ганок и сходы таки высокие. Стоить женщина там, на том ганку, на тых сходах. Я, каже, начала проситься – пустила она меня. Я на той ганок, а женщина каже: «Поди». Вот так меня за руку взяла и каже: «Ходи за мною, тольки, каже, потихоньку, иди за мною, шоб нигде ништо не ворохнулося». И вводит меня в той дом. То, каже, дом довгий, вэликий, и такие кругленькие столики маленьки стоят, таки як у бо́льницы, тумбочка стоить. И, каже, беленькою настольничкою покрытые. И на том столику стоит, каже, така сольничка. Така тонэ́нька свечечка горить. И так пахне хорошо, шо так свечечки горять. И, каже, вот столик и гэто столик, от этого столика до гэтого столика таки шнурочок, волочка така от столика до столика. А женшчина,

inslav

каже, вэдэ мэнэ за руку и каже: «Не наступи на гэто шнурочка, пэрэступай момиж шнурочков». И каже, вэдэ мэнэ, вэдэ мэнэ. Она попэрэд, а я за ею. Я пэрэступаю, пэрэступаю, пэрэступаю. И всёго дома пэрэвэла мэнэ. И так, каже, тихэнько, так, каже, светятся яснэнько тыйи свечэчки горять скрозь. Но так, каже, довго, так довго она мэнэ вэла. Потом, каже, вводит уже в двэри, уже в други двэри. Отчыняе двэри, вэдэ. «Тихо», каже, на мэнэ. Повэла она мэнэ туды в тыи двэри. Там, каже, уже огонь горить, таки, каже, нехороший огонь горить, тэмный огонь горить и так смэрдить тамака, и тэмно, тэмно. Уже таки огонь уже ничого – так тэмно. А я, каже, ох, каже, моя соколочка, я уже боюсь туды ити. Она: «Поди, каже, за мной». От, каже, она мэнэ водит, вот уже така хаточка, як моя. Така, каже, хаточка, уже не дом, уже хаточка така кругленька. Вся та хаточка обвешана мьясом. От она меня ввела в двэри. От так мы стоим с ею. Входит, каже, напэрэд чоловик, а жонка за чоловеком. Чоловек так, каже, идэ, укусил мьяса, жона за чоловеком укусила мьяса. И от так, каже, в кружки ходять. А я, каже, иду, и вона стоить, каже: «Тыхо, лишчэчко стой». И знов, каже, обойдут на коло так и знова идэ чоловек напэрэд, укусит, а жонка за ним. А я кажу: «Што ж то, моя соколочка, шо ж то такэ? а шо ж то воны?» Она каже: «Это Козюб и Козюбиха, чоловек и жонка. Да воны волшебством занимался, то им Бог на том свете дал. И вот они будуть свою жисть есть. Воны пэрэво́дили людэй, худобу там». А потом, каже, отчынила двэри да мэнэ, кажэ, как даст у плэчи кулаками. Да я, каже, полэтела, каже та баба. Да я, каже, оой-ой… падаю, полэтела с того ганка. Падаю, каже, ух… Да на полу на тых нарах сплю. (Кто такая женщина, которая водила?) Это мэртвые стоят на варте [на страже], тэ умершие. Вот я бы помэрла, то я ж буду стоять на варте, поки други хто помрет, чи чэрэз тыждэнь, чи може и чэрэз год, я буду стоять на той варте, на дэжурци. А помрэ уже други, уже мэнэ чи там другого змэняе, уже вон становится на варте (Дроздынь, ГИТ).

311. Был Тиўу́н (бригадир), злой был чоловик, мати бил. Люди говорят: «Э, што тебе будет на том свете?» Он каже: «Э, нехай мной плоты́ на том свете подпирают». На том свете плоты и подпирал. Одна дочка заснула. Один день спит и другой день спит. Ей показывали, як какой чоловик живёт. Тиўу́н плоты́ подпира́е (Бостынь, ГИТ).

312. Снила одна женщина Петрука Хоруйского, што Петрук ходил по грешным и не грешным. Каже, ў полки, куда сено ложат, сто́жеры. Мужчины кулаками бьют по тому сто́жеру. Это те, которы матеру бьют. Покуда свои руки не собьут, бьют у плоты́ (Бостынь, ГИТ).

313. Помёр муж, а потом годов через петь померла и жонка. Надо хоронить обязательно рядом с мужем. Ўони будут вместе жить. А ўона, когда еще жив был, ему говорила: «Умрёш, Игнат, расскажи мне, как на том свете». И вот сница ей: ведёт ее хто-то по калидору, входят. Видит,

inslav

хто занимаецца тут чим, тем занимаецца и там. Сидят за столом мерцы́. Грешники лежат, те, что переводят товар (портят скотину) – вычишчают. Не грешные такие чистые сидят за столом и горилку пьют. Водил, водил да и вывел ее на дорогу (Бостынь, ГИТ).

314. Кум мий обмираў. Це мабуть рокив тридцать як було. Три дни лежаў як мэртвый. То вин вже довго и не буў. Год може пожиў и вмэр. Той вин до нас приходыў, розказуваў. Не можу, каже, богато розказать. Мне сказали там – якщо скажеш, то смрэш. Трох слов не скажу. Бо, каже, вмру. Кому який грих за шчо – бачиў. Есть ведьми, молоко отбирають у людэй, а це ж, кажуть, грих, вэликий грих. Так вин, каже, бачиў: вэликие вужи́ смо́кчуть ту жинку. Бачиў всих на том свити. Диды и прадиды, ўся родына. А потим, ка, бачу: дид з киёчком да йдэ да каже: «А чого ты сюда прыйшоў (не вмэрший)?» Такий высокый кыёк у нёго. Як даў по спыни, так вын и проснуўся. Дэ дид ударыў, там и болило. Потим и вмэр (Глинное, ИАМ).

315. Казка така була. Бог послаў чоловика тягты́ людэй з пэкла. То вин туды подывився. Бачыть: маты там його. А вин у бога попросыў, той даў йому ниточку, шчоб людэй тягты́. То й вин каже матери: «Бэри ту ниточку. Я тэбэ вытягну. Вона схопылася. Але колы вин тяг, то вже за нейи́ (за оту жинку) почэпылося багато людэй. А йи жаль стало, шчо нэ тилько вона спасэться. То й вона крычыть: «Чого ви учэпылыся?» И ногою йих отдшто́вхуе. Та поки́ вона там так сварилася, ниточка порвалась, и вона знов у ту яму упала (Глинное, ИАМ).

316. Дивчына нэ ўмэ́рла (очэ́дэла), а еи́ похоронылы, то матэры приснилось, шчо дочка́ говори́ть, шо мэнэ жи́ву похорони́лы. Могилу раскопалы, а на тый ди́вчыны волос и одэжа порвана (Речица, СМТ).

317. Хозяин умэр. Його любыв собака, порвав цэпа́, побиг разгрэбаты могылу. Люды побачылы и раскопалы – одэжа на ним була вся порва́на, того, шо он був жывы́й, а його похоронылы (Речица, СМТ).

Общение с умершими во сне и наяву

Забота об умерших

318. Чтобы облегчить страдания мертвых на том свете, ставят свечи (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

319. Радуница называется так потому, что мертвые радуются, когда их поминают (Скрыгалово, ЭГА).

320. Кожен раз, як хли́ба напичуть, туды (в печь) поли́но ложать, бо пичь нэ можна поро́жню покынуты. Бо кажуть, як умрет, бог дорогу дает на том свете. То вже ж тому чоловеку берва́ будэ через смолу кипяшчу (Сварицевичи, ИАМ).

inslav

321. Облегчить родным страдания в аду можно, убив ужа: за ужа с них снимается один грех (Стодоличи, НАВ, ОАС).

322. Под лаву сокиру и воду ставлять, (иначе) разопрэ́ его. Вода и сокира – шоб нэ здыма́ло его (Речица, АЛТ).

323. Ян вон помре и его ужэ сховаюць, то на покуть утиральник вешають и воду ў чарцы стаўляюць на шесть недель. Каждый день, а хто раз в неделю, трэба менять тую воду. Говоряць, шо вон приходе и мыецца. Гэту воду берегуць вэльми, вона от зляку разного помочна (особенно для детей) (Хоромск, НАВ).

324. Оставляют хлеб, вино, немножко еды для покойника. Вода стоит на окне (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

325. До трёх дён постель лежить, подушечку ложуть и простыню на лаўци, где он лежал (Золотуха, НАВ).

См. также №№ 153–162.

Явление умерших во сне

326. Умершие родные являются во сне, предупреждают о грозящих опасностях: *постерёгу дають*. Если приснится умершая мать – или случится большая беда, или большая радость. Умершие *родзицели* снятся и беспокоят живых, если они не исполнят каких-либо действий на похоронах или не справят календарных поминок (Стодоличи, НАВ, ОАС).

327. Як присницца покойник и вон больный, значиць вон скучае и просиць, штобы пришли к ему на кладбища. Як вон сницца голодный – значиць просит, штобы дали на панахиду (Хоромск, НАВ).

328. Умершие приходят к родным в двух случаях: перед смертью своего близкого; во сне, чтобы попросить или предупредить о чем-нибудь (Хоромск, Рубель, НАВ).

329. Мать зарыла в могилу кольцо, которое забыла надеть дочери. Дочь приснилась ей и плакала: «Зачем ты мне это принесла? Только хлопот наделала» (Стодоличи, НАВ, ОАС).

330. Були таки слыхи, што у одного батька дочка померла, а другая больная лежала у другом городе. И забыли тухли ей дать у гроб, якие просила. И снилась ему она ўсё времья, штоб ўун з другой (сестрой) ей передал. И як друга дочка померла, пришлось ей те тухли и положить (Новинки, НАВ).

331. У нас тут одна женщина умирала, да ўперёд чоловик умер. Его жена ў старом костюме положила. Чи пожалела, чи што. Так ўон стал сницца ей. Так ўона, знаешь, костюма купила да той женщине у гроб положила: «Ты ему там передай» (Бостынь, ГИТ).

332. Однажды на Радуницу я шла на кладбище без всего. А братиха встретилась и говорит: «Что же ты ничего не несешь родителям? Я тебе дам хоть скибочку паски». Я разломила и на могилу занесла, положила.

inslav

Ночью снится мне: круглый дом, стол стоит и тая булочка лежит. Мать приходит и говорит: «Что же ты мне даже яичницу не спрягла?» И я встала, спре́гла юй яешницу (Дубровица, СМТ).

333. Одна баушка не зробила дару́ (поминальный стол) на сороковой день, то ей дед присниўся. Приходиць вун и говориць: «Ты спишь? Што ж ты сама зи́йла канун и дару не спэкла? А я привёл своих гости, а нема чем угошчать их» (Хоромск, НАВ).

334. Як забудуть положиты (что-либо в гроб), то беруть коло гроба (могилы) откопають ямку и закопають туда. Колысь моя маты умэрла, а вона два хвартушкы просыла начэпыть. И я одын начэпыла, а другый себе ўзяла. И вона снилася, лякала мэнэ. Я пошыла хвартушок малэньки и начэпыла на крыж коля гроба што стоить (Мокраны, НАВ).

335. Трэба нищего побачыты и оддаты ему то, што нэ поклалы ў труну. Маты мни сницца: «На што вы мни далы чужую крайку и сорочку чужую – мни очы коле». Я дала ее крайку и сорочку нищему, слепцу, и вона уже сницца: «Уж менэ очы ны коле» (Олтуш, НАВ).

336. Одной приснилась матерь: «Чого ты скатерть мени не положила?» Так вона пишла до дру́гого и положила ў домовыну» (Глинное, ИАМ).

337. Чолови́ка сестры́ мое́й хова́ли, забы́ли ша́пку покла́сть, да ужэ́ но́чью присни́лся. Да покла́ли та́ю ша́пку. Тро́хи так песо́к откопа́ли и положи́ли [на могиле] (Замошье, ВИХ).

338. (Если хотят передать какую-нибудь вещь умершему родственнику, то подкладывают ее в гроб последнего умершего в селе.) Женшчыну хоронили ў тапках старых, дак сни́ца яна [сестре], ўро́де топче так ото: «Як я ў их до́йду?» – каже. Тады́ сестра купила нове́нькие ту́хли... А як памэ́р стары́й Данило, дак яна палажыла ў гроб ему: «Передай, каже, Хрысти́ни» (Ручаевка, ЛНВ).

Возможность увидеть умерших наяву

339. Умерших родных можно увидеть на похоронах. Мужчина на похоронах брата увидел мать: вот и старэ́нька прийшла. Если месишь тесто и не вытрешь руки, а спрячешь их под фартук, когда везут покойного, можно увидеть родзицелей, они тоже идут за гробом. Это их веселле. Хто умре, баче ўсих родных (Стодоличи, НАВ, ОАС).

340. На сороковины из меда варят сыту: штоб душа́ бо́льше не ходзи́ла (Стодоличи, НАВ, ОАС).

341. Як хочешь побачить, як они (покойники) идуть на вечерю, беруть хомут, сяде у шыйцы на пе́чцы и поглядае цэрэз хомут. Тихонько, не тре ничо́а говорить (Дубровица, СМТ).

342. Умершие ходят молиться так же, как и живые: мертвые приходят с пятницы на субботу в церковь Богу молиться, только живым нельзя на это глядеть. Баба водна була. Вона хотила прасти, так вона

inslav

засвитила, побачила у вокне: у церкви сви́тицца. Одену́лась и пойшла. А там смерцяки́, мацерь её. Мацерь ей махнула: уцекай да скинь одежу. Вона шубу скинула, и души мертвые её не побачили. Рано (утром) прийшла, а шуба её ў клочки растаскана (Стодоличи, НАВ, ОАС).

343. У одной женщины дочка померла; ўона ўсё убивалась. Ей одна женщина каже: «Ты из мха пореже напряди, вытчи пояска на версте да и сядь на деды, да сядь на печку – углядишь свою дочку». Ўона села за комин. Бачила, шли старые, молодые, идут на вечеру. Потом увидела свою дочку́. Зра́довалас та баба, потом заболела и померла (Бостынь, ГИТ).

Приход умерших в поминальные дни

344. На деды (поминальные дни), накрыв стол, говорят: иду́ть тепе́рь на́ши. Кончив вечерю, кладут ложку на стол, приговаривая: «Хай приде́, хто помёр, и йист». По положению этих ложек наутро можно узнать, приходили ли. Увидеть дидов (умерших) можно, если не будет приготовлена вечеря. Як вече́рю не постро́ять, диды́ приду́ть и вред сро́блять, стола́ оберну́ть, будут всю ночь мучить. Если вечерю не приготовили, нужно, чтоб хоть корочка хлеба была на столе (Стодоличи, НАВ, ОАС)

345. На деды выпроваживают покойников: брызгают три раза водой вокруг стола, провожают за дверь с хлебом и солью и говорят: «Святые деды́-радзители, идите на свое место, спачива́йте и нам прия́йте». За печкой кладут простыню и подушку (Скрыгалово, ЭГА).

346. Помню раз мы деды́ правили – я и кутю́ зробила и корже́ц спекла, а гарилку пожалела поставить: у меня була фляжка гарилки, да видно черт попутал. Так мне тятя с дядькой приснились и говорять: «Што ж ты нас без вина оставила, мы стомились совсем, так пить хочется» (Новинки, НАВ).

347. Прибор для умершего на первых поминках ставить необязательно. Но душу покойного всегда кормят. Отливають на каждый угол стола на ложечки сыты, отливають три раза у день у начали обеда, а кусочки от каржа для души лежать на столе ночь, назаўтра их кушають (Новинки, НАВ).

348. У нас покойника поминають на третий день – то третины, на девятый – девятины, через три недели и шесть недель – сороковины, через три месяца, поўгода и год. Ходять на мо́глицы до обеда после церкви, еды не приносять, а тульки зовуть на обед: «Покойники, дорогие, приходьте ўсе на обед к нам». Уўсех приглашають: сродственникоў, знакомых и товарищей. А сами уж не едять на моглицах (Новинки, НАВ).

349. Перед началом поминального обеда кто-нибудь из близких родственников выходит за дверь с тарелкой и зовет покойного. Беруть на спо́дочок (блюдце) чарку з гарилкой и хлеба ски́бочку (ломоть), идуть на двур, за дверью и просять: «Мама, ходи к нам на обед» (Дубровица, СМТ).

inslav

350. Назавтра ў пятницу (после дедов) берешь тарелку, воды в кру́жочку, идёшь уже, поливаешь по хате и двору; пока́паешь у след: «Идите с богом» (Дубровица, СМТ).

351. На другие деды я бачила в сне, як шли деды́: стары́е – у шере́нок (по двое), а малы́е детки дак клубочком ко́тяцца, боком, штоб их не затоптали (Дубровица, СМТ).

352. Чоловик умэр – прылетит кукушка и куёт. Говорят: мать плачэ. Кукушка на дерэво сядет и поёт – то мать прылетела, обэрнулась кукушкой (Мокраны, НАВ).

ЗАЩИТА ЖИВЫХ ОТ СМЕРТИ

Власть покойников над земной жизнью

В полесских поверьях о покойниках одной из доминант является общее представление о том, что мир живых, жизнь, смерть и благополучие людей зависят от потустороннего мира, т.е. от мира умерших. Это касается атмосферных явлений, урожая, благополучия скота, здоровья людей, т.е. важнейших для человека сфер жизни. Это представление определяет как трактовку наблюдаемых жизненных явлений и событий, так и стратегию человека по отношению к миру умерших.

Покойники и погода

Смерть и погода

353. Як умирае в погоду, каже: во, хороший чоловик помёр (Стодоличи, НАВ, ОАС).

354. Як со́ўнейко да погода́ хова́ють, то чэлове́к до́бры бы́ў, а як пурга́ да хма́ра, то плохо́й (Замошье, ВИХ).

355. Быва́е, от до́брый челове́к умира́е, то ти́ха пого́да, а як кру́ча, бу́ря – то лихе́, знаха́р ўме́р (Замошье, ЕМН).

356. Як поко́йник ўмэр, и от со́нечко, то ка́жуть, хоро́шый чоловик буў, а як помэ́р и дошчь идэ́, то ка́жуть, ду́рны буў, жали́е жы́зни свое́й, а як буръя́н (буря), то гэ́то ви́дьма була́, ты́лько йийи́ хорони́ть, така́ пого́да бува́е (Ветлы, ТАА).

Непогода

357. Як шчо буря идэ́, то ка́жуть шчо колдуна́ хоро́нять (Забужье, НМ).

358. Як шчо до́ждь йдэ́ колы́ хова́ють, то цэ до́брэ, вин поко́йника обмыва́е (Забужье, НМ).

inslav

359. Если хоронят знахаря, то погода изменится: будет или дождь, или снег. Если вешальника – будет ветер. Если хорошего человека – будет хорошая погода (Речица, АЛТ).

360. Одён мушшы́на умэ́р и його нэслы́ хороны́ты; и ўсе́ хоронгы́ поломáло, у бáтюшкы кны́гу из ру́к рвáло. Такáя бу́ра схваты́лася, фсё на свúтэ ломáло (Радеж, АТА).

361. (Была в селе Староселье ведьма), вонá, казáлы, що возьмэ́ киёчка дэрэвья́на, в стэ́нку (воткнет) – молокó бежé по киёчку. Вона вже умирáла. Тáки споко́йнэнько, таки (тихо). Але таки вихри́ло на дворэ́, таки снэг, шо нэ мóжно было вийти. (Мело, пока ее не похоронили, потом стихло. Улицу замело, и ее несли хоронить огородами, то ли потому, что по улице нельзя было пройти, то ли потому, что) нэмóжно вэ́дьму хорони́ти – по дорóги визты́. Трэба в обхóд хорóнить (Червона Волока, ОАЗ).

Засуха

362. Ак нэмá дожжу́, то гавóрят, што схавáли утóплиника, чи с чужóго селá мертвецá привезли́ (Малые Автюки, АГК).

363. Як умрэ́ людына, трэ́ба жы́то сéять за мэртвецóм, шоб засухи не було (Олбин, АМГ).

364. Кóлись, шо повéсица, не давáли сховáть на мóглицах – сýхо лéто бýде. Як сóнце захóде, да сховáть мертвецá – лéто сухé бýде (Симоничи, ЕВК).

365. Закопáли вéсельника да дожь не пойде да идýть да ўрывáють хрэстá с могилки; колись где повéситца, там и хоронять, хрэстá не стáвляе, да хто и́де, пáлку кúдае – это чорт дýшу ўзяў; éсли у хáте в дерéвне повéситца – увозять на расхóдны дорóги да там хоронять (Стодоличи, ЖВК).

366. Вéшаников не ховáють на могилках, то не буде дожжю́; лúбо ў стороне́, либо коло могилок и осового колá забивáють (та, где хрэста становять), накидывають ломáчья (Стодоличи, ЖВК).

367. З боку мóглицы вúшельникоў ховáють потомý што дож не пойде (Стодоличи, ОВС).

О полесских обычаях и поверьях, сязанных с засухой и дождем, см. подробнее (Толстые 1978).

Покойники и плодородие

368. Чырыз соткы ны можна проно́сыты ныбóшчика, побье бы маково зэ́рнятко град хлиб чы картопли (Андроново, КСК).

369. Если кто-то умер в доме, нельзя сеять, сажать, капусту нельзя шеткавать (сгниет). Если я заготовила семена и вот я умру, так то семя уже не взойдет (Дубровица, СМТ).

inslav

370. Пока покойник у дереўни, не можно масло взбить, сало складать, мясо варыть – пока не захова́юць. И варэво у бочку не ложуць, ни огурцы, ни капусты. Говораць, што вонэ неудачны будуць (Рубель, НАВ).

371. Когда покойник, нельзя капусту складать ў бочку по всий дэрэвни. Она нэдобра, никудышна будэ (Речица, АЛТ).

372. Кода́ чалове́к помира́е у дере́вне, тада́ ужэ́ се́ють. Похоро́нять – на други́ день ужэ́ се́ють. Потому́ што ме́ртвое де́ло, ничо́го не получа́ецца, усе́ (Замошье, ОВС).

373. Если везли́ мертвеца́, то [капусту не сажали]. Пусь провезу́т, тогды́ мо́жно капу́сту сади́ть (Олтуш, ОК).

374. Ничого́ не кладу́ть ни у бо́чку, никалы́, як по́хараны ў селе́. (В одном доме во время похорон квасили капусту и положили ее в бочку). Как бу́тта зва́рэна была́ (Присно, ЕБВ, АЛТ).

См. также №№ 398, 428, 436.

Покойники и скот

375. Она́ [мать мужа] поме́рла, а ми жэ де́ти, бежи́м до того́. А ёго́ сёстры ка́жуть:

А ма́мко го́лубко́,
А на кого́ ти нас поки́нула,
А хто нас, ма́мко, бу́де шкодова́ть.
А ма́мко го́лубко́,
А хто нас бу́дет до себе́ тули́ти,
А хто нас бу́де гляде́ти,
А хто нас бу́де розчэ́сывать?
А ти ж, ма́мко, нас поми́ешь,
А ти нас поза́чэшышь,
А тепе́рь ми кру́гли си́ротини́...

Так ёго́ ўжэ сёстри голоси́ли по ма́тери. Я ж била́ ма́ла. До́нечка, а воли́ таки́е би́ли рябие́ у ёго. Як спусти́ли ёго́ ма́теру ў яму, да як они́ ста́ли реўти́, да, до́нечка, слёзы так, як ста́ли ведро́м з воло́ў ийти́, то весь наро́д голоси́л. Ну воли́ прямо до ями, поста́вили ё, шоб ёго́ ма́тери з во́зу ўжэ ў яму, то во́ли як ста́ли, голу́бка, реўти́, то таки́е слёзы, як ўжэ дра́ли э́тих воло́ў (Выступовичи, ВИХ).

См. также № 413.

Защита дома и домочадцев

Смерть, случившаяся в доме, представляет большую опасность для живых, для благополучия дома, для урожая, скота и прочего. Специальные очистительные и защитные меры принимаются в дни, пока покойник

inslav

находится в доме, и сразу после погребения. К ним относятся: удаление предметов, бывших в соприкосновении с умершим, действия, символически предотвращающие его возвращение (переворачивание предметов, выворачивание одежды, шитье «от себя» и т.п.), и действия обеззараживающего и продуцирующего характера (кропление освященной водой, посыпание житом, выставление под звезды), а также действия, предотвращающие приход смерти и ходячего покойника (размахивание топором, подкладывание ножа, калечение трупа, выметание веником и т.п.). О мерах по обезвреживанию покойника и предотвращению его хождения см. (Толстая 2001); см. также №№ 218, 221. Менее понятна мотивировка предписания родным посидеть на месте, где лежал покойник (либо в качестве защиты их от смерти, либо как способ забыть умершего и не тосковать о нем). Ср. о тоске и страхе смерти (Байбурин 2001).

Удаление

376. Когда покойника повезуть ховать, то воду (от обмывания) под печь выливают, а трески спалять на дворе (Новинки, НАВ).

377. Тую воду (от обмывания покойника) под плот ллють, где нихто не ходиць. Вона, кажуць, недобрая. Некоторые тую воду (брали для магических целей): у баночку лили и ў хате ховали, её ў хлеву поливали, штоб коровы не покрывалися и штоб деўки замуж не шли (Рубель, НАВ).

378. Одежду, постель, стружки от гроба сжигают. Мыло, оставшееся от обмывания, закапывают в землю. Постель и одежду можно отдавать старцам (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

379. Мыло, тряпку и бельё вынесут на берег и на берези палять. Стружки от гроба палять (Жаховичи, ЭГА).

380. У нас як покойника обмыют, то откопают ямку дэ-нибудь и выллют, и закопаты трэба, штоб не знаты. То врэдная вода тая. Нельзя штоб люды ходылы по ей – нози будут болить. Говорылы, што одная девка брала воду и чаровала. Выкопают ямку во дворе и выллют мэрлу воду и закопають. (На дорогу лить нельзя). Мыло выкидають у ту же ямку (Мокраны, НАВ).

381. От, постельку его вынесуць, лаўки вымоюць – гэто тэи, хто мыл ёго. А е жэны, которы не касались до мертвеца, его постели, так тэи на стул накрываюць, блюда стаўляюць (Рубель, НАВ).

382. Воду, шо мыють покойника, сливають дэ люди не ходють. Хто в ту воду вступыть, погано будэ. Ту воду бэруть знахори: подливае под будынкы. Будэ людына болиты (Речица, АЛТ).

383. Як поко́йника вы́несуть, посте́ль выкида́ють на двори́ и вымета́ють. [Мусор бросают] за окно на тей кут, де покойник лежит. Его [белье] попери́уть [постирают] да и ста́рцам бе́дным отдаю́т (Копачи, МГБ).

384. Одёжу што покойник лежа́ў, про́з око́шко выкида́лы (Кончицы, ЛМИ).

inslav

Жито, хлеб и освященная вода

385. Когда выносят покойника из дома, дорогу около дома, порог посыпают житом (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

386. Як уже уносять мертвяка, посадять родителей на лавку – штоб не стоял у вочах, штоб уже не пришов и́сти. Лавку и гроб обсыпают житом – чтоб живы были. При выносе ховають кота, кота запирають у кочку [?]. Лавку кропять свечоной водой. Она должна стоять пустая 12 дней (Стодоличи, НАВ, ОАС).

387. Як гроб выносять, так жито сыплють, чтобы живые жили (Новинки, НАВ).

388. Когда выносят гроб, вслед и по углам избы разбрасывают жито (Велута, ЭГА).

389. От, труну беруць нести из хаты. И ў сенях передаюць через труну булочку хлеба и соль у хату. А крэвные на той лаве сидяць, пока на улицу вынесуць. На лаве, где вон лежал, жытом посеюць (Рубель, НАВ).

390. Тольки як выносяць его з хаты, то перэдаюць чорны хлеб через гроб, по ўсему двору и до порога, а потом через порог (Хоромск, НАВ).

391. Як вынесуць гроб, то ўсё заметуць и под лавой. Вымыюць ўсё и жытом посыплюць хату (Рубель, НАВ).

392. Як покойника выносять з хаты, зерном осыпають хату (пшеныця, жито) (Глинное, ИАМ).

393. Як его́ [покойника] везу́т, дак тоды́ жи́то ки́дают, идёш за ним и ки́даеш (Верхние Жары, ВИХ).

394. От покойник лежыць на лаве и девять колоскоў кладуць у воду свячэну. И з того стаканчика труну святять и покойника, и ямку потом на могиле. Потом уж ложуць туда труну. А ў банке котора вода осталась – та помутнее (Рубель, НАВ).

395. Як понэсу́ть поко́йника, посыпа́е жытом по всей ха́те и сыда́е там, где поко́йнык лыжа́ў. Забыва́ешь ху́тко, нэ бу́дэшь бояться его́ (Выступовичи, АЛТ).

396. Если выно́сять покойника, то посе́ють дво́р и до́м жы́том (Кончицы, ЛМИ).

397. Як поко́йника с ха́ты винесу́ть, то тоди́ йжэ стара́юцца вы́сыпать жи́том по ха́ти. И ха́ти, и в сиря́х, и в ку́хни – скри́зь. Покы́ его́ понису́ть, поко́йника, то воно́ там тро́шки полижи́ть и тый жы́то си́пять ў хлиў, в хлеве́ сы́плять, шчоб всё вело́са йим там (Любязь, ВИХ).

398. Быва́е, зна́ешь, як поко́йник умрэ́, то ча́сом ни заро́дицца на дру́гий рик што. И хлиб ни ро́дица, и карто́шка ни ро́дица – штось не ро́дица. Да ро́блють, штоб ужэ́ роды́лося: посипа́ють жи́том [после выноса тела], а тоди́ то жи́то замета́ють и си́плять ў хле́ве (Любязь, ВИХ).

399. Як поко́йника з ха́ты выно́силы, и ла́вку посыпа́ють жы́том, и всу ха́ту. На ла́вцы трэ́ба було́ ночэ́вати старэ́йшому (Радчицк, НС).

inslav

400. Як з ха́ты выно́сять [покойника], адна бярэ́ жы́та, да ўслед сыпне́ за йи́м... Скро́зь па ха́те, па ла́ўкам да паро́га (Ручаевка, ЛНВ).

401. Як пако́йник умре́, жи́та насыпа́ют у гаршо́к. Як вино́сят его, як прашла́ галава́ его, тый гаршо́к на паро́зе бьют. Шоб пако́йник ничо́го не забира́ў из до́му, а сам шоў. [Жито] ки́нут так, ку́ры пазбирают. А с черепо́чками – куды́ хлам скида́ют. (Горшок старый, дырявый или другая старая глиняная посуда) (Хоробичи, ЛЮГ).

Очищение

402. Як придуць люди з моглиц, то промываюць очы. Вода стоиць во дворе и рушник там висиць (Хоромск, НАВ).

403. Постель покойника оставляют на несколько дней во дворе, чтобы под светом звезд все вредное от покойника было уничтожено (Скрыгалово, ЭГА).

Место, где лежал покойный

404. На место, где лежал покойный, садятся его близкие, так как существует поверье, что в этом случае смерть не придет в их дом (Балажевичи, ЭГА).

405. Если в доме мрут дети, то мать должна сразу после выноса тела умершего ребенка сесть на лавку. Як здо́ймуть и дежу ставять и ложку теста помешать, штоб дети мешались (Дубровица, СМТ).

406. У нас ло́жать поко́йника на проти́вной ла́ве, напро́тиў двэрэ́й. Тепе́р лаў то не́ту, ло́жать на дива́не. Ло́жать на той ла́ве, пото́м его́ ло́жать ў гроб, а ла́ву (дива́н) посыпа́ють жи́том, и родня́ бли́зка сади́ца на ту ла́ву и поседя́ть там мину́тку, шоб жило́сь, для того́. Жы́то сы́плять (по лаве) и по ха́те посыпа́ють жы́то, а пото́м ужэ́ замита́ють. Столы́ ста́ўляють, шоб ужэ як прыйду́ть с кла́дбишча, столы́ були́. Забыла, куда высыпают мусор (Верхний Теребежов, ОАТ).

Обратные действия

407. Гроб страчали «от себя», во дворе (Новинки, НАВ).

408. При выносе покойника старались, чтобы его тело не коснулось порога. Сопровождающие одевались в черную одежду, вывернутую наизнанку. Когда везли покойника на кладбище, бросали на дорогу цветы и ветки ёлки, и даже камень через плечо (Андроново, КСК).

409. Як доску на труну стружаешь – тильки от себя. Будешь до себе стругати – помрёшь. Себе на беду настругаешь (Щедрогор, АМГ).

410. Ла́вку пэрэвэрта́ють, шчоб нэ бу́лу в той ха́ти поко́йныка, и стульцы́; пока́ вино́сять на двир (труну), мы́ють пидло́гу, замита́ють (Забужье, НМ).

411. Самотка́ное полоте́нца обяза́цельно перевора́чивают, штоб попа́ло лицо на дно (Махновичи, ВВК).

inslav

Отгонные действия

412. Существовал обычай изгонять душу умершего, возвратившуюся в дом: выметали веником комнату, где лежал покойник, размахивали топором (Андроново, КСК).

413. Як покойника выносять с хаты, ўси, ўси двери открывають скрызь. Говорять, як нэ отчы́ныш свыны́ньця – свы́ньи вэсты́сь не будуть, чи хлыва́ не откры́еш – худо́ба не будэ вэсты́сь (Речица, АЛТ).

414. Як поко́йника выно́сять, то у́сѝ две́ри ў хоро́мах открыва́ють, в хле́ви... (Ветлы, ГИБ).

415. Як поко́йника выно́сять, у нас хлевы́ отчыне́ють. Скрызь шоб бы́ло откры́то. И в ха́те и в хлевы́ (Ветлы, ГИБ).

416. После мертвеца́ ха́ту миту́т. Як уми́таеш вослед, то он вжэ не верне́ца (Замошье, МГ).

Обереги людей (избегание контактов с умершим и его близкими)

417. Як покойник помирае, шоб беременной жончины ны было (Велута, ЭГА).

418. Если приглашают на поминки, то подходят к хате и стучат в окно; в хату заходить нельзя (Велута, ЭГА).

419. Когда несут покойника, нельзя есть, не то зубу будуть ржавые (Велута, ЭГА).

420. Як мерца выносят, нельзя чтобы беременная женщина в хате была (Бостынь, ГИТ).

421. Як поко́йника вазу́ць ми́мо, то (ребенку) обяза́цельно под поду́шку ножа́ ло́жаць, шоб усё чэ́рэз этого ножа парапили́лосо и ничего́ не осталó со (Велута, ЭГА).

422. Трэ шоб хўортка була́ закры́та, у акно́ шоб нэ дыви́ўсь, як поко́йника нэсу́ть, шоб нэ загля́дываў (Ковчин, НМЯ).

423. Гробы женатых, холостых, незамужних, детей могут выносить все, кроме холостых и незамужних (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

424. От як поко́йника везу́ть, а ма́льчик малы́ лэжы́ть, спить, то скурэ́й ножа́ пудклада́ють. Шоб ништо нэ врэды́ў ма́льчыкови (Нобель, ОВС).

425. Ножа́ пид поду́шку, як хоронить везут, а дитя спит (Червона Волока, МРП).

426. Як мерца́ несу́ть, а дытя спить, то на́до нита́ [положить в колыбель] (Оброво, СПМ).

427. Як з двора́ вы́нисуц, зачиня́юц ўсе, шоп ворота́, кво́ртка – ўсе було закрыто. Шоп смерть не заходы́ла (Олбин, АМГ).

428. Як поко́йнык умрэ́ и от ёго́ ўжэ вэзу́ть ў цэ́ркву, ў по́грэб отчы́тываты, то ёго́ закрыва́ють у ха́тэ кры́шкою, шо́бы вин, зна́чыть, нэ буў откры́тый, потому́ шо шко́дыть на сады́. Ў сада́х ужэ́ чэрва́ бу́дэ йи́сты ўсё, пойи́сть и гру́шы, и я́блокы. Ото на то поко́йныка накрыва́лы (Олтуш, АЛТ).

inslav

Чтобы не бояться смерти и не тосковать по покойнике

Посмотреть на печь

429. Як у доме покойник, сразу як уходишь, на печь надо глянуть, штоб у глазах не ўдава́ло (Дубровица, СМТ).

430. Када́ умре́ пако́йник и ты ужэ́ его́ ба́чыш, шо хава́ють – када́ пры́йдеш с кла́дбишча, то пасматри́ а́бо ў пе́чку, а́бо у пе́кальну де́жку, то не бу́деш лякáцца и не бу́де придава́цца [т.е. не будет видеться покойник] (Хоробичи, ЛЮГ).

Заглянуть в хлебную дежу

431. Як хова́ють поко́йника, як при́дуть из мо́гилок, ў дэ́жку загляда́ють, да кры́шкою закрыва́ють, шоб закры́то було́ ўсе, шоб ничо́го не було́. Шоб ей не сни́ўся, шоб го не видува́ла, шоб не ляка́ло. Шоб не боя́ться сме́рти (Вышевичи, ФКБ).

432. Верне́шься с кла́дбишча, трэ́ба ў ди́жку ско́рей подыви́ца, шоп забу́лося (Олбин, АМГ).

433. Як с кла́дбишча приды́, яе́ [дежу] аткрывають да дывы́ца, шоб лэгче забува́лас (Олбин, ТВК, МСХ).

434. Калы́ похова́ють пако́йныка, то прыхо́дять додо́му й заглыда́ють ў дежу́, шоб нэ бая́тысь пако́йныка (Вольная Слобода, НПД).

Сесть на лавку, где лежал покойник

435. Когда покойника со скамейки переносят в гроб, треба худко сесть на енту лаўку, штоб худко забыць (Скрыгалово, ЭГА).

436. Садя́тся, шоб нэ боя́ться, поко́йника ж, хто в ха́те остаётся. Мо́еть водо́ю чы́стой, жи́то сы́плят как выно́сят, ещё ведётся стари́нка, так поло́жэно, бу́тто говоря́т, шоб за собо́й он нэ потяну́л, расто́нья, шоб рожь не зви́лася. Што́бы рожь росла́, если зви́лася с корнём – то пропадёт ўся (Заболотье, ТЕП).

437. Хто ве́льма тоску́ет, убива́еца, шоб не так тосковáл, на постели [должен посидеть]. Гово́рять: «Не пла́ч, не плач, сядь, посиди́ две, тры́ мину́тки». Сажа́ють, як поко́йника з ла́вы ў гроб кладу́ть. Пото́м, поко́йника як прима́ють и вынесут, посте́ль на двор выно́сять (и перэпиру́т, то́льки трэ́тьего дня). Ла́ву сра́зу тра́почкой вы́терут и ха́ту вы́мете за им (пра́мо тогда, як поко́йника на кла́дбишэ понесут) (Замошье, ГЮН).

438. Нэ́которы па́дают грудьми́ на ла́ўку шоб лэ́гшэ було́. Жи́том сы́плют як выно́сят с ха́ты, то по ха́ты (Мокраны, ТЕП).

439. Як зни́муть поко́йника з э́тое ла́ўы, то родня́ сяда́е [на этой лавке], шоб не тужы́ть, не ду́маў... А як прихо́дять ужэ́ с кла́дбищч, абяза́тельно ужэ́ у печ загляда́ють. (Для чего?) То́жэ шоб забыўа́ў (Симоничи, ОВС).

inslav

440. Як понэсу́ть поко́йника, посыпа́е жытом по всей ха́те и сыда́е там, где поко́йнык лыжа́ў. Забыва́ешь ху́тко, нэ бу́дэшь бояться его́ (Вышевичи, АЛТ).

441. Седа́ючь на ту ла́вку же́нщины, шоб споко́йне бы́ло (Боровое, ТАК).

442. Поко́йника не бу́дешь боя́тись... на́до на поко́йника гляде́ть на но́ги спервá, на лицо́ не диви́тись. То не бу́деш боя́тись ния́кого (Смоляны, НПА).

443. У нас така́ привычка. Як хова́ють поко́йника, беру́ть песо́к, си́плють за руба́шку, за воротни́к, шоб не боя́ўась. То на мо́гилках засыпа́ють. Да раз ўси́пнеть да и ўсё (Вышевичи, ФКБ).

См. также №№ 386, 389, 395–408, 404–406. Ср. (Байбурин 2001).

Запреты

Помимо упомянутых выше активных действий, направленных на защиту живых от смерти, в Полесье с этой же целью соблюдаются многочисленные запреты, особенно строгие в период, пока покойник находится в доме. Эти запреты отменяются после похорон, а в ряде случаев сменяются предписаниями противоположного характера (например, запрет мести дом сменяется требованием мести и чистить дом, чтобы его обеззаразить от бациллы смерти; запрет сжигать стружки от гроба – предписанием их сжигать).

Запрет убирать, мести дом, работать

444. При покойнике в доме заниматься хозяйством, уборкой строго запрещается, ибо «ўся семья умре» (Великий Бор, НАТ).

445. [Пока покойник в доме,] убирать дом нельзя. Работать родным нельзя, а соседям можно. Дом убирают (подметают, моют) только через 3 дня после выноса покойника. Белить можно лишь через год, чтобы не закапать глаза покойнику (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

446. Пока покойный в доме, убирать домашним нельзя, нельзя делать и других работ: пока не занесуть на кладбище, ниц ны роблют (Спорово, ОАС).

447. Як ме́ртвы лежить – не метуть, а ву́несуть – бегом вуметáють (Дубровица, СМТ).

448. Сын як умрэ, батько й мати не роблять ничого. Як жинка вмрэ, або чоловик, то може що-нэ́будь по́раться (Глинное, ИАМ).

449. Пока в доме покойник, нельзя работать, нельзя убирать дом. Родные в это время не могут ни с кем здороваться. Молодых женщин из дома уводят (Стодоличи, НАВ, ОАС).

450. Як ляжы́ть пако́йник на ла́ве, то нельзя́, а як нясу́ть, то замета́ли усле́д за им (Велута, ТРФ).

inslav

451. Як поко́йник е, то сми́ття не вино́сять на двор. Подмета́ють, тей сме́ти лежи́ть на купцы́. Бу́де день лежа́ть, поки ёго́ не ви́несуть из до́ма. Як ви́несуть поко́йника, да при́дуть из мо́гилок, пообе́дають, да прибира́ють по́сле поко́йника, туди́ ужэ́ вино́сять все сме́ти. Все вино́сять, перестира́ють. По́сле ёго́ ўсё на́до перестира́ть (Вышевичи, ФКБ).

452. Кагда́ умре́т челове́к, не подмета́ют то́жа паку́да ни схаро́нят, пасу́ду ни мы́ють, по́лу ни мы́ють, аде́жу ни мы́ють. Аде́жу ни мы́ють, паку́да ни ко́нчица 9 дне́ў (Золотуха, АОТ).

453. Хаты не метуть, покудова не пообедают, а назаўтра метуть. Мусор у печи палять (Золотуха, НАВ).

Запрет здороваться

454. Те дни, пока не захоронять, здороваться нельзя родным. И у хату гости придуть и нихто здорова не дають (Дубровица, НАВ).

455. Як помре́, то не здоро́ваюцца, не мо́но дова́ць «До́брый дэнь». Як ис кла́дбишча прихо́дяць, то уже́ ка́жуць «До́брый дэнь» (Боровое, ААА, НМЯ).

456. Як по́хараны – хрэ́стяцца, ти́хэ здра́ўствуют, а руки́ не даю́ть (Великая Весь, САА, ЕАР).

457. Як умрэ́ хтось – ро́дичи чи хтось с ха́ты – здоро́ваться неможно. И як по́хороны, «Добрый день» ґовори́ть не трэ́ба (Курчица, ИГБ, ЕВМ).

458. Где (лежал) пуко́йник, гувори́ли:

– Сла́ва Бо́гу!

– Сла́ва наве́ки! (Николаево, ЛАД).

459. На по́харанах нихто́ не здаро́ваеца – пэрэхрасти́ца трэ, и ўсе. И як пако́йника вязу́ть, напро́тиў неззя́ идти́, пэрэхади́ть неззя́ даро́гу – стой на ме́сьте, а то пло́хо бу́дет (Присно, ЕБВ, АЛТ).

См. также № 449.

Одежда

460. В погребальной одежде запрещен красный цвет – штоб родня не мерла; штоб молодая родня не мерла. На провожающих не должно быть ничего красного (Стодоличи, НАВ, ОАС).

461. Сейчас усякая одёжа: красная и любая. Но кажуть, если красную наденешь, то родня буде мерти. А усе равно одевають што угодно (Новинки, НАВ).

Запрет матери хоронить и оплакивать ребенка

462. Матери (умершего ребенка) не идуть на моглицы – грих (Стодоличи, НАВ, ОАС).

463. Мать не идёт на кладбище, когда деток её ховають (Новинки, НАВ).

inslav

464. Як дитя умре, матцы не можна у тый день ити на кладбище, а назаўтра уже (Дубровица, СМТ).

465. Нельзя плакать по первому ребёнку, нельзя прово́дить. Так говорили да я прово́дила (Новый Двор, ГИТ).

466. Як плачуть, то нэ можна, щоб слёза на мэртвого впа́ла (почему, не уточнено) (Глинное, ИАМ).

467. Пэрвого рэбйо́нка мать на кла́дбище не провожа́е – щоб дру́ге дите жило́ (Тхорин, ИГБ, ЕВМ).

Обереги женщин

468. На похороны нельзя ходить тем женщинам, у кого демастрация: ни в хату, ни на могилки, як нечиста. Молодым женщинам нельзя быть в хате с мертвяком: як умирае – молодых жонок отправляють. Молодая не йде к мертвяку. (Детям и девушкам можно). Беременной нельзя ходить к смерцяку, потому что дитя будет белое як глина, краски николи в лице не буде, жолты буде, смертельный. Як везуць покойника, маци выцираецца красненьким: говоряць, дзиця будзе румяным (Стодоличи, НАВ, ОАС).

469. У кого рубашка (месячные), не пускають до покойника и на кладбишча тоже. Кажуть, вона нечиста, а мэртвэц то почуе и вон не поприяе, а вона болеть будэ (Хоромск, НАВ).

470. Кали́ несу́ць пако́йника, (беременной женщине) прахади́ць даро́ги незя́ (Грабовка, ТВР).

Запрет спать во время похорон

471. Нельзя спать, як несут покойника на моглицы (Бостынь, ГИТ).

472. Як нэсу́ть мертвеца́, нэ даю́ть малэ́нькому спать, шо до́у́го говори́ть нэ бу́дэ учи́ца (Вышевичи, ААП).

473. Если на маги́лу пальцем пака́зуе, то трэ́ба прикусить палец, иначе па́лец атсо́хня. Нельзя идти за мертвецом вслед – скоро умрешь. Не спи, когда его везут, – не проснешься. (Со слов детей) (Малые Автюки, АГК).

Запрет давать мед

474. На сва́дьбу даю́ть [воск], а на по́хороны ни цветы́, ни во́ску не даю́ть, пчо́лы подо́хнуть, вы́ведуца. А як на сва́дьбу – бу́дуть вести́сь (Копачи, ЕМН).

475. В дом, где похороны, не одалживали мед. Вероятно, для того, чтобы свои пчёлы не извели́сь (Махновичи, НПА).

Другие запреты

476. Хату с покойником са́му не ки́дають. Меняются днем и ночью при покойном старики и старухи, разговаривают (Стодоличи, НАВ, ОАС).

inslav

477. Трески от гроба нельзя палить, не то в избе будет холодно. Погребальная процессия движется медленно, без остановок. Нельзя по сторонам смотреть (Скрыгалово, ЭГА).

Ср., однако, №№ 173, 376, 378, 379.

Магия смерти

Предметы, бывшие в соприкосновении с покойником, получают двоякую интерпретацию. С одной стороны, благодаря своей причастности к смерти, они считаются носителями опасности и подлежат удалению из пространства жизни (см. выше), а с другой – в магической практике используется их смертоносная сила, и они наделяются как способностями противодействовать другим опасностям, недугам, вредителям, так и способностью насылать порчу на людей, скот, урожай. Магической силой наделяется и сама ситуация похорон, символизирующая прекращение и конец.

Магия предметов

Вода от обмывания

478. Воду выливают у печки, где люди не ступают. Иголку, которой шили подушечку, хова́ют (зачем, не объясняют). Щепки от гроба жгут. Не тре́ба штоб тро́ска отлете́ла, а то бу́дзе хо́лодно ў ха́ти. Тро́ски па́лять на дворе́. Свечку от мертвяка хранят в доме: она помогает от грома. Сор, который выметают после выноса тела, из хаты не выносят, а оставляют в углу: выносить нельзя, потому что душа еще 12 дней в хате. На двенадцатый день закапывают на дворе у покути. Веники из березы, которыми выметают после выноса, прячут – бить худобину, штоб домовик не гнаў. Другого средства от домовика нет (Стодоличи, НАВ, ОАС).

479. Злые люди оставляют воду после омовения покойника, «щоб нэдобрэ учынить людем» (Озерск, ЛНВ).

480. Если поко́йника помы́ють и взя́ти по́ўный стака́н э́той воды́ и поста́виты под поко́йника [под лавку, на которой он лежит], никогда́ нэ пойде́ з него́ ропа́ (пена). Тро́ба взя́ти воды́, кото́рой мы́ли покойника. На ми́жу вылива́ють, коб ни то́му усе́ду, ни то́му, под ку́стик, дэ нэ хо́дит ни́ц: ни лю́ды, ни скоти́на. На де́рево вы́льешь, оно́ бу́дет сухо́е, – та́к ка́жуть (Кончицы, ЛМИ).

481. [Воду, которой обмывали покойника] на дворе́ сюды́ на по́куть вылива́ють, а кото́ры ка́жуть, под ви́шню треб ли́ть (Замошье, ВИХ).

482. Воду с-под поко́йника – на покуть куда́сь вылэва́ли, щоб нэ хо́дило там. На дво́р куда́сь, де ме́не люди хо́дять (Мощенка, ЕВМ).

483. Этую ў́оду, шо поко́йника обму́ли, куды́-нибу́дь под де́рэво льють – под гру́шу и́ли я́блоню (Замошье, ОВС).

inslav

484. Воду (от обмывания покойника) выливають, де люди не ходять. Если пройдет, заслабнет человек (Щедрогор, АМГ).

См. также №№ 376, 377.

Веревка висельника

485. Если вэрёўкою вишэльника кого опутать, то вон буде болеть и можэ сойти с ума. Нада с вешальника (веревку) разом бросать ў яму (Заозерная, НАВ).

Ложка покойника

486. Ложка покойника используется в лечении. Ежели мертвецова косточка, то надо мертвецовой ложкой потереть по заходу солнца, то помочно. Человек умирае, я эту ложку прятаю, так многы люди делают. Тою ложкой подушыла (потерла больное место или мертвецову косточку) – и всё (Мокраны, НАВ).

Мерка

487. Як ховають, то мирають чоловика тычком. Той тычок залышають на могылках. Якщо з тым тычком обойты хату и заткнуть у стриху, то хозяйка замуж ныколы нэ выйдэ. Тоды вона замуж пйдэ, як зайця в лиси зловыць (т.е. никогда) (Озерск, ЛНВ).

Полотно, на котором опускают гроб в могилу

488. Гроб опускали раньше на веревках, а позднее на рушниках. Затем рушники приносят домой, рвут и раздают лоскутки (Жаховичи, ЕКИ, ЕИЯ).

489. Вирьо́ўкой з поко́йныка завя́зувалы (руки, чтобы не болели при жатве) (Бочечки, НПД).

Шнурки, которыми связывали руки и ноги покойника

490. Шма́точки (тряпочки, какими завязывали руки и ноги) прячут: коли што болить – спина, руки – надо завязать по голому телу и носить пулгода. Их зашивают мужику в штаны, в рубаху, чтоб жену не бил. Хлопцы беруть их у вармию, на суд. На похоронах кожны их рветь собе да хопа́еть. Бабы сваря́цца: «На што тебе? У тебя детей нема». Лавку кропят свечоной водой. Она должна стоять пустая 12 дней (Стодоличи, НАВ, ОАС).

491. Ру́ки, но́ги звя́зывали беле́ньким шну́рочком, якой выдира́ли з тря́почки. А як хорони́ць везу́ць – распуска́ли ру́ки и но́ги, шну́рочку беру́ць себе́: як рука́-нога боли́ць – перевя́зываюць ру́ку чи но́гу (Боровое, ТАК).

492. Яки́м попа́ло кра́мом – черво́ным, чёрным, бе́лым – ру́ки и но́ги поко́йнику звя́зывали. По́тим забира́юць себе и як но́ги боля́ць, чи ру́ки то себе́ вя́жуць (Боровое, ТАК).

inslav

493. Ру́ки и но́ги бе́лым шнуро́чком зв'я́зываюць. По́тим разв'я́зываюць з ног и з бо́ку ў гроб ло́жуць. З рук этот шнуро́чек беру́ць жи́нки для зна́хорства – шоб приворожи́ць, обводи́ли им вокру́г па́рня (Боровое, ТАК).

494. Бе́лым шну́рочком в'я́жуць, а пото́м ба́бы его разв'я́зываюць и хвата́юць себе од ля́ку (Боровое, ТАК).

495. Зв'я́зывали ху́сточкой, пото́м одеру́ць да обв'я́зываюць но́гу, ру́ку, на го́лову зв'я́зываюць, як боли́ць голова (Боровое, ТАК).

496. Забира́ють этого шнуро́чка, а когда́ ужэ́ хоро́нят, его снима́ють. Ви́йти за́муж да шнуро́чком тим му́жа поби́ть, и никогда́ он ее не тро́не руко́й, па́льцэм (Верхний Теребежов, ОАТ).

497. Шо но́ги вье́жуть [нитка], то ек чолови́к бье́ца [дерется], ўшыва́ють у рукавэ́, шоб нэ поднима́лыся ру́ки. Бу́дэ языко́м би́ты, а ру́кы нэ подни́мэ. Шоб вин нэ зна́ў! Стэрэжу́ть ужэ́ ты́ю ла́тку, шоб ужэ́ ейи́ укра́сть (Ветлы, ОАТ).

498. Но́гы звъя́зувалы мату́зкою з кисейи́, шчоб нэ разихо́дылысь, ру́кы то́жэ. Колы́ гроб забыва́ють, то знима́ють всэ. Якшо́ звъя́заного покладу́ть ў гроб, то жывы́м ро́дычам сны́ться, шо вин жа́луеться, шо ходы́ть нэ мо́жэ (Вольная Слобода, НПД).

499. Пэрэвъя́зувалы ру́кы ны́ткамы з пако́йныка, яки́мы звъя́зувалы но́гы пако́йныка, пэрэвъя́зувалы ру́кы ны́ткой, яку́ пря́лы ў чы́стый черве́рг (Вольная Слобода, НПД).

500. Свя́зывають поко́йника, як он на ла́ве лежы́ть (но́ги и ру́ки, шоб не раскида́лися, по́сле того́, як му́ли його́). Разя́зывають, як ў гроб ло́жать. Ото любо́й тра́почкой зв'я́зывають. Пото́м ее́ ў нога́х ў гроб ло́жать. [Некоторые берут ее себе], от як чэлове́к жо́нку бье, вшыва́ють ему куда-нибудь в одежду; мол руки ему свяжут, он больше бить жену не будет (Замошье, ГЮН).

501. Як умре́ хто-не́будь да ру́ки обв'я́зывають и но́ги, да ужэ́ як коро́ўка те́лицца – приў'я́зывають на но́ги шоб стоя́ла (Замошье, ОВС).

502. Вы́рвуть от пе́ркали таку́ю веровку и зв'я́зывають но́ги покойнику. А пото́м ужэ розва́звалы и в тру́ню хова́ють. А хто́ во́зьмэ [эту веревку]? – знахоры́: як хо́де жэни́х до ди́вки, то его́ к ди́вке привяза́ть мо́жно [этой веревкой], як хто́ ўми́е (Кончицы, ЛМИ).

Изведение насекомых и полевых вредителей

503. [Способ выведения тараканов.] От так гово́рать: як вы́копають я́му [могилу] на кладбишче, дак ты во́зьми жука́ [таракана] да ў ла́поть дай вези́ на кла́дбишче з воло́чку, да ў ту́ю я́му ўкинь (Верхние Жары, АА).

504. Як поко́йника нэсу́ть, да привяжы́ до ноги́ своеи́ да нэси́ тарака́на на мо́гилки и та́мо поки́нь (Вышевичи, АЛТ).

505. Когда́ поко́йника вэзу́ть, то взять тарака́на, за но́гу пэрэвяза́ть и попэро́д поко́йника пэрэвэсти́, а как поко́йника пэрэвэзу́ть, то бро́сить за йим и каза́ть: «Иди́тэ за ним» (Заболотье, ЕБВ).

inslav

506. Як пако́йник ў дяре́ўне, вазьмі́ клапо́ў на тря́пачку, ў каро́бачку и закрыва́ють. Уно́сять да ў зе́млю, где закапа́ють (пака́ пако́йника не пахарани́ли) (Золотуха, ОАТ).

507. Жабу поло́жат в ла́пти, как бага́та жаб, ў пасталé, да за тым ужэ мертвецо́м и жа́бу вязу́ть, дак ужэ́ и нема́ их (Золотуха, ЕВТ).

508. Як мерца́ вэзу́ть на мо́гилкы, то мы цёго́ тарака́на зло́вымо, покладо́м на шма́тку, ны́точкою прывржэм за ла́пку да й тягнэм жыво́го на мо́гилкы и ки́даем у ту́ яму, дэ той мере́ц. Ба́ба голо́сыть за тарака́ном:

Ох, тэбэ тягнуть,
Забэры́, голу́бчыку,
Всех свои́х бра́тикоў, сэстри́чок
Да мою́ ха́ту мэне́ очы́сьть! (Курчица, АВГ).

509. Уже як пако́йника звезу́ть, [придешь] дамо́й и притуля́ к ду́ху [печь] рука́ми и гаво́риш: «Прусы́, клапы́, бло́хи иди́те на кла́дбище за пакойникам» (Малые Автюки, АГК).

510. Чтобы вывести тараканов, клопов, нужно перенести несколько насекомых через дорогу перед похоронной процессией (Оброво, СПМ).

511. Кали клапы́ есть, и нясу́ць пако́йника, то тро́ба па вушах и на стены воду лиць (Туховичи, ТИЛ).

512. Як памре́ чалаве́к и яго́ несу́ць харани́ць, тро́ба вы́несци за им на даро́гу штук чаты́ры тарака́наў, и тады́ яны збягу́ць (Туховичи, ТИЛ).

513. То́лько той мете́лкою, што двуор мето́м и ха́ту як яго́ [покойника] понясли́, остаю́ца ба́бки, умята́юць той мете́лкою. И ту́ю мете́лку храни́ли и ў́жо капу́сту обива́ли, шоб ву́сени не було́ (Замошье, СНЖ, АЛТ).

514. Когда участники погребальной процессии возвращаются к себе в избу, они трут обеими сторонами ладоней об печку, чтобы все блощихи, блохи згинули от покойника (Скрыгалово, ЭГА).

Порча

515. Пяску́ во гроб ло́жаць со сле́да того́, на кого́ сярдзи́ты – ура́к того́ ўро́дзе (т.е. таким образом наводится порча – это мог сделать любой человек, не только знахарь) (Махновичи, ВВК).

516. Есть шо помер человек. Приходять, берут песок из-под лавки, где лежит покойник. Приносят в дом кому-нибудь и сыплют, чтоб ему в хозяйстве не було (Щедрогор, АМГ).

517. Умёр чолове́к, она́ пошла́ туды́ где труну́ робя́ть да па́лять тые тре́ски и роби́ли у нас хрэсты́ из ду́ба, и с того дуба сре́заны с хреста́ от таки́ кусок ровненько, и ўзяла и сы́пала той ўуголь и той ўу́голь и той попел да принясла́ до дому. [Колдунья подбросила все это рассказчице; та долго болела]. А чолове́к у поду́шцэ нашоў што ўотре́зано с хрэста́. Я его (эту шматку) забра́ла да ўу́несла на ўу́лицу да людя́м показа́ла да кажу́: «Ну, добрые лю́ди, хто мне положы́ў вот э́тее, бу́де помнить раз

inslav

наўсегда́ и не за́йме тады́ у мене́». Принясла́ я его, положэ́ла да накры́ла, лежа́ло оно у мене́, лежа́ло, а у пе́рвую неди́лю спали́ли до сонца – то ее (колдунью) як крутну́ло то она́ и сегодня иде́, так и ноги тя́гне (Стодоличи, ОВС).

См. также №№ 469, 470, 473.

* * *

Приведенные материалы, относящиеся к разным разделам одной большой темы, дополняют опубликованные данные и в совокупности с ними проливают свет на мифологические основы полесского погребального обряда, который оказывается неразрывно связанным со многими другими сферами народной традиции, начиная с космогонии, антропологии, метеорологии и народной демонологии и кончая мифологией и символикой птиц, пчел, скота, вегетации растений и т.д. Задача полного описания полесского погребального обряда по материалам Полесского архива, с учетом не только его мифологической основы, но и ритуальной структуры, не говоря уже о его общеславянском контексте, остается будущим исследователям.

Литература

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

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

Агапкина 2019 – *Агапкина Т.А.* Деревья в славянской народной традиции. Очерки. М., 2019.

Байбурин 2001 – *Байбурин А.К.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности. К ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета // Труды факульета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 95–115.

Виноградова 1999 – *Виноградова Л.Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999. С. 141–160.

Виноградова 2016 – *Виноградова Л.Н.* Персонификация смерти // НДП. Т. 3. 2016. С. 554–600.

Виноградова, Толстая 2012 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* «Тот свет» // СД. М., 2012. Т. 5. С. 298–303.

ВЭЛС – Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы / отв. ред. А.А. Плотникова. М., 2001.

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

inslav

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

Кабакова 2001 – *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

Конобродська 2007 – *Конобродська В.* Поліський поховальний і поминальні обряди // Етнолінгвістичні студії. Житомир, 2007. Т. 1.

Левкиевская 2012 – *Левкиевская Е.Е.* Душа // НДП. Т. 2. С. 15–89.

НДП – Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века) / сост.: Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами. М., 2010; Т. 2. Демонологизация умерших людей. М., 2012; Т. 3. Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. М., 2016; Т. 4. Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи. М., 2019.

ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

ПЗ – Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.

Плотникова 2001 – *Плотникова А.А*. Похороны // ВЭЛС. С. 315–336.

ПЭС – Полесский этнолингвистический сборник / отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.

СБФ 1986 – Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.

СБФ 1995 – Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.

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

Седакова 2004 – *Седакова О.А*. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Душа // СД. 1999. Т. 2. С. 162–167.

Толстая 2000 – *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.

Толстая 2000 а – *Толстая С.М*. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение. 2000. № 6. С. 14–20.

Толстая 2001 – *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // ВЭЛС. С. 151–205.

Толстая 2002 – *Толстая С.М*. Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 198–219.

Толстая 2004 – *Толстая С.М*. Обмирание // СД. Т. 3. С. 462–464.

Толстая 2005 – *Толстая С.М*. Полесский народный календарь. М., 2005.

inslav

Толстая 2012 – *Толстая С.М.* Полесские экспедиции: взгляд через 50 лет // Живая старина. 2012. № 4. С. 19–21

Толстая 2012 а – *Толстая С.М.* Смерть // СД Т. 5. С. 58–71.

Толстая 2013 – *Толстая С.М.* Почему люди не знают срока своей смерти? // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н.И. Толстого. М., 2013. С. 253–266.

Толстая 2016 – *Толстая С.М.* Метемпсихоз в славянских народных представлениях // Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. T. 1: Dusza w oczach świata / pod red. E. Masłowskiej, D. Pazio-Wlazłowskiej. Warszawa: Instytut slawistyki PAN, Uniwersytet Warszawski, 2016. S. 379–391.

Толстая 2017 – *Толстая С.М.* Этнолингвистическое изучение Полесья. 1995–2016 гг. // Slověne. 2017. № 2. С. 563–583.

Толстая 2019 – *Толстая С.М.* Полесские похоронные причитания в сопоставлении с севернорусскими // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 291–329.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 185–205.

Толстые 1978 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Замеки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95–130.

Успенский 2006 – *Успенский Б.А.* Метемпсихоз у восточных славян // Harvard Ukrainian Studies. 2006. Vol. 28. No 1–4. P. 639–650.

Ясинская 2016 – *Ясинская М.В.* Представления о глазах и зрении в языке и традиционной культуре славян. Дисс. … канд. филол. наук. М., 2016.

Список полесских сел

Сокращения названий областей: Б. – Брестская, Бн. – Брянская, В. – Волынская, Г. – Гомельская, Ж. – Житомирская, К. – Киевская, Р. – Ровенская, С.– Сумская, Ч. – Черниговская.

Андроново Кобринского р-на Б.
Балажевичи Мозырского р-на Г.
Боровое Рокитновского р-на Р.
Бостынь Лунинецкого р-на Б.
Бочечки Конотопского р-на С.
Великий Бор Хойницкого р-на Г.
Велута Лунинецуого р-на Б.
Верхние Жары Брагинского р-на Г.
Верхний Теребежов Столинского р-на Б.

inslav

Ветлы Любешовского р-на В.
Вольная Слобода Глуховского р-на С.
Выступовичи Овручского р-на Ж.
Вышевичи Радомышльского р-на Ж.
Глинное Рокитновского р-на Р.
Грабовка Гомельского р-на Г.
Дроздынь Рокитновского р-на Р.
Дубровица Хойникского р-на Г.
Жаховичи Мозырского р-на Г.
Заболотье Брестского р-на Б.
Забужье Любомльского р-на В.
Замошье Лельчицкого р-на Г.
Заозерная Малоритского р-на Б.
Золотуха Калинковичского р-на Г.
Каменное Рокитновского р-на Р.
Ковчин Куликовского р-на Ч.
Кончицы Пинского р-на Б.
Копачи Чернобыльского р-на К.
Кочище Ельского р-на Г.
Курчица Новоград-Волынского р-на Ж.
Любязь Любешовского р-на В.
Людвиновка Овручского р-на Ж.
Малые Автюки Калинковичского р-на Г.
Махновичи Мозырского р-на Г.
Мокраны Малоритского р-на Б.
Мощенка Городнянского р-на Ч.
Николаево Каменецкого р-на Б.
Нобель Заречнянского р-на Р.
Нова Радча Народицкого р-на Ж.
Новый Двор Пинского р-на Б.
Оброво Ивацевичского р-на Б.
Озерск Дубровицкого р-на Р.
Олишевичи Пружанского р-на Б.
Олтуш Малоритского р-на Б.
Осовая Малоритского р-на Б.
Подрожье Ковельского р-на В.
Присно Ветковского р-на Г.
Радеж Малоритского р-на Б.
Радчицк Столинского р-на Б.
Речица Ратновского р-на В.
Рубель Столинского р-на Б.
Ручаевка Лоевского р-на Г.

inslav

Сварицевичи Дубровицкого р-на Р.
Симоничи Лельчицкого р-на Г.
Скрыгалово Мозырского р-на Г.
Смоляны Пружанского р-на Б.
Спорово Березовского р-на Б.
Стодоличи Лельчицкого р-на Г.
Туловщина Пружанского р-на Б.
Туховичи Ляховичского р-на Б.
Тхорин Овручского р-на Ж.
Хоробичи Городнянского р-на Ч.
Хоромск Столинского р-на Б.
Челхов Климовского р-на Бн.
Червона Волока Лугинского р-на Ж.
Щедрогор Ратновского р-на В.

Список собирателей и их инициалы

Агапкина Т.А. – ТАА
Азимов Э.Г. – ЭГА
Антошина С.А. – САА
Антропов Н.П. – НПА
Архипов А.А – ААА
Астахова А.А – АА
Безрукова И.Г. – ИГБ
Белозерова С. – СБ
Берестнев Г.И. – ГИБ
Боровская М.Г. – МГБ
Виноградова Л.Н. – ЛНВ
Владимирова Е.Б. – ЕВБ
Волочаева Н.А. – НАВ
Гамбарова А.М. – АМГ
Грушевская Л.Ю. – ЛЮГ
Гура А.В. – АВГ
Дейниченко Н.П. – НПД
Дудкова Л.А. – ЛАД
Ивлева Л.М. – ЛМИ
Исаченкова М.А. – МАИ
Испатова Е.К. – ЕКИ
Кабакова Г.И. – ГИК
Казначеев В.В – ВВК
Какорина Е.В. – ЕВК

inslav

Ключевский А.Б. – АБК
Козак Т.В. – ТВК
Коновалова Т.А. – ТАК
Корнелюк К.С. – КСК
Кравецкий А.Г. – АГК
Крюкова О. – ОК
Куганова Ж.В. – ЖВК
Лопатина Т.И. – ТИЛ
Максимова Е.В. – ЕВМ
Мисник Н. – НМ
Михно С.П. – СПМ
Морозов И.А. – ИАМ
Назарова Е.М. – ЕМН
Никипорук Г.Ю. – ГЮН
Павлова М.Р. – МРП
Перова Т.Е. – ТЕП
Плотникова А.А. – ААП
Рогалина Е.А. – ЕАР
Рождественская Т.В. – ТВР
Санникова О.В. – ОВС
Седакова О.А. – ОАС
Сенягина Н. – НС
Скиба О.Я. – ОЯС
Терновская О.А. – ОАТ
Ткачева Н.А. – НАТ
Толстая С.М. – СМТ
Толстихина А.О. – АОТ
Топорков А.Л. – АЛТ
Трещинская Е.П. – ЕПТ
Тростникова Е.В. – ЕВТ
Трубицына Г.И. – ГИТ
Тюрина Т.А. – ТАТ
Федукович Т.Р. – ТРФ
Харитонова В.И. – ВИХ
Харькова М.С. – МСХ
Шленчак М.И. – МИШ
Шубаро О.В. – ОВШ
Якубова Н.М. – НМЯ
Янус Е.И. – ЕИЯ

inslav

Т.А. Агапкина (Москва, Инслав),
Е.Л. Березович (Екатеринбург, УрФУ),
О.Д. Сурикова (Екатеринбург, УрФУ,
ИРЯ им. В.В. Виноградова РАН)

Имена змей в восточнославянских заговорах: *Скоропея*[1]

Имя змеи *Скоропея* (с вариантами) – одно из самых известных имен восточнославянских заговоров (устных и письменных), проникшее в диалектную речь[2]. По степени популярности *Скоропею* можно сравнить с другими фольклорными ономастическими «штампами», тоже изначально заговорными, – островом *Буяном* и камнем *Алатырем* (о них см. в наших предыдущих статьях об ономастике заговоров: Агапкина и др. 2018а; 2018б; 2019; 2021). Однако, несмотря на широкую известность змеи *Скоропеи*, подробную изученность образа и функций змеи в мифологии и фольклоре славян (Гура 1997: 277–357; Левкиевская 2020а; 2020б; Толстая 2017; Беновска-Събкова 1992; Perls 1937; Валенцова 2014; и др.), и в частности в заговорах (Агапкина 2013а; 2013б; Завьялова 2000; Москвина 2019), а также имеющиеся работы о принципах именования змей в русских и восточнославянских заговорных текстах (Топоров 1993: 92–93; Юдин 1997: 163–169) и в диалектной системе русского языка (Алёшина 2019; Кондюрина 2017), отдельного исследования имени *Скоропея* и его влияния на систему заговорных наименований змей, кажется, до сих пор не осуществлялось.

Об этом имени в числе прочих заговорных обозначений змей писал только А.В. Юдин (1997: 165–166), который справедливо отметил две его главных особенности: высокую частотность и широкую фонетико-словообразовательную вариативность. Последняя связана с затемненностью

DOI: 10.31168/91674-650-1.10

[1] Авторы сердечно благодарят С.М. Толстую и М.Н. Толстую за ценные критические замечания.

[2] Ср. рус. ю.-сиб., иркут., забайкал. *скоропе́йка*, иркут. *скоропе́я* ‘о злой, ехидной женщине’, забайкал. *скоропе́л* ‘о злом, неуживчивом, мстительном человеке’ (СРНГ 38: 101), бел. диал. *шкурапейка* ‘шустрая девочка’ (ЛДСБМ), сюда же, возможно, укр. *скоропу́ха* ‘черепокожное животное’ (Гринченко 4: 140) и др.

inslav

внутренней формы онима и активными процессами аттракций и контаминаций – прямым следствием многочисленных попыток осмыслить и «освоить» имя *Скоропея*.

Сегодня в нашем распоряжении находится гораздо более полная коллекция восточнославянских заговоров, позволяющая говорить о значительно большем количестве фиксаций имени *Скоропея* и его вариантов. Системная обработка заговорного материала дает возможность не просто наметить основные направления контаминационной активности имени *Скоропея*, но также реконструировать состав и структуру целого контаминационного поля, которое вокруг него сформировалось; определить ареал этого заговорного обозначения змеи и описать сюжетику текстов, в которых оно фигурирует; наконец, попытаться приблизиться к пониманию причин востребованности и частотности этого наименования в восточнославянских заговорах.

География и сюжетика заговоров, в которых появляется имя змеи *Скоропеи*

Имя собственное (далее – ИС) *Скоропея* и его варианты встречаются почти исключительно в заговорах от укуса змей – как в лечебных заговорах, читаемых после укуса змеей человека или скотины, так и в превентивных оберегах, которые составляют заметную часть вербальной магической традиции Восточной Славии. Сами заговоры от укуса змеи у русских, украинцев и белорусов известны достаточно широко, хотя плотность фиксации текстов крайне неравномерна.

В сюжетном отношении такие заговоры довольно однотипны. Значительную часть всего корпуса текстов составляют заговоры, в основе которых лежит сюжетообразующий мотив обращения в мифологический центр[3]. Этот «центр» представляет собой последовательность впи-

[3] Другие сюжетные группы восточнославянских заговоров от укуса змей менее распространены, и в них значительно реже появляются собственные имена змей (в частности, *Скоропея*) – а то и не появляются вовсе. Так, в Белоруссии, западнорусских областях и многих сопредельных территориях широко известны короткие заговоры, в основе которых лежит мотив «Гад, гад, возьми свой яд», – в таких заговорах имени змеи практически никогда не бывает. В русской заговорной традиции есть группа коротких заговорных формул от укуса змей, основанных на представлении о том, что после укуса человек и змеи стремятся к воде, и тот из них, кто первым до нее доберется, останется жив (см. подробно: Агапкина 2013б), – в этих формулах имена змей также практически не встречаются. Наконец, на Русском Севере, в Карелии, встречаются заговоры прецедентного типа: в них описывается, как Христос с

inslav

санных друг в друга ландшафтных объектов: море – остров – камень – царь змей; поле – дерево – гнездо – руно – царь змей и т. п. В «центре мира» находится царь / царица змей или вообще главная змея / змей, наделенные властью и способные избавить человека или скотину от последствий укуса. Типовой заговор состоит, как правило, из нескольких фрагментов. Это описание места, где находится главная змея (она лежит на / под / у дерева / камня, в гнезде или дупле, на шерсти (руне), реже на кровати и перине); обращение к ней; разнообразные требования, адресуемые ей (унять своих подопечных, вынуть из человека яд и т. д.); перечисление видов змей, которые могли укусить человека; угроза наказать змею (змей), если эти требования не будут выполнены.

Находящаяся в центре главная змея[4] в большинстве случаев наделяется именем собственным или характеристическим определением, призванным выделить ее из ряда других змей. Именно мотив мифологического центра, маркирующий с помощью имени собственного или характеристического определения географические объекты и персонажей, которые располагаются в его центральной точке и на пути к ней (*море Океан*, *остров Буян*, *древо Карколист*, *камень Алатырь* и др.), – один из основных «триггеров» формирования заговорной традиции именования змей. Количество базовых имен змей, и особенно их вариантов, довольно велико, но первым из них и наиболее частотным является *Скоропея*.

Интересно, что, несмотря на общевосточнославянское распространение заговоров от укуса змей, использующих мотив мифологического центра и обращение к главной змее (в том числе по имени), основной ареал ИС *Скоропея* и его вариантов четко ограничен: такие имена известны почти исключительно в Среднем и Верхнем Поднепровье и южнорусских областях: Тульской, Калужской, Брянской, Курской, Орловской, Смоленской, области войска Донского, а также Гомельской и Могилевской, Харьковской, редко Черниговской, Полтавской, Екатеринославской, Житомирской областях. На остальных территориях имен этой группы либо нет совсем, либо отмечаются единичные фиксации (речь идет о Вологодской, Владимирской, Воронежской, Брестской, Гродненской, Витебской, Хмельницкой областях) – см. карту.

апостолами идут по дороге и на их пути лежит змей; они очерчивают его магическим кругом, но один из них (Иоанн Предтеча или Иоанн Богослов) не может этого сделать, и змей кусает его, после чего Христос или апостол Петр дает совет, как оберегаться от змей с помощью круга. В этой сюжетной группе змей наделяется именем *Василиск* и ему подобными (примеры таких заговоров см. ниже).

4 Представление о том, что у змей есть царь, характерно в целом для мифологии змей (см.: Гура 1997: 277–357).

inslav

Распространение слова *скоропея* у восточных славян[5]

Имя змеи *Скоропея* – иноязычное: в словаре М. Фасмера формы *скурупе́й*, *шкурупе́й*, *скурупе́я* ‘эпитет змеи в сказках’ возводятся к ст.-рус. *скоропей* ‘скорпион’, которое вместе с вариантными формами (др.-рус. *скоропиꙗ*, *скоропий*, *скоръпий*, *скоръпия*, ст.-слав. **скорпии, скоръпии, скорьпии**) признается заимствованием (через ст.-слав. **скоръпии**) из греческого (< σκορπίος) (Фасмер 3: 654, 663; ЭСБМ 12: 121; ЕСУМ 5: 283), причем довольно ранним: **скрапии**, **скорпия** в значении ‘скорпион’

5 Авторы благодарят К.В. Пастухова за помощь в подготовке карты.

inslav

фигурируют в переводных библейских текстах начиная с XI в. (Гр. Наз., Остр. ев.) (СлРЯ XI–XVII 24: 252; 25: 16), формы с «полногласием» типа *скоропиа* – начиная с XII в. (Златостр.) (Фасмер 3: 654).

Разумеется, достоверно установить, как именно иноязычное слово *скоропия* (с вариантами) проникло в фольклорную культуру восточных славян и оказалось в ней прочно укоренено, невозможно, однако рискнем выдвинуть некоторые предположения на сей счет.

Судя по материалам, представленным в (СлРЯ XI–XVII 24: 247, 252; 25: 16), в средневековых русских (переводных и оригинальных) текстах фиксируется устойчивое контекстное соседство слов *змея* и *скорпия* (с вариантами): «Скрапии дѣля и змии» (Гр. Наз., XI в.); «И Авраамъ рече: покажися ми, якоже являешися всему миру. И показа ему смерть: ово лице змии, ово скоропии и многоразличнии» (XIII в.); «Лежащю ему на пѣсъцѣ, въ полунощи прѣобразивъся въ змия и скърпия, покушашеся устрашити» (XIII в.); «Отгна множьство змии и скоропия изъ града…» (Ипат. Лет., XV в.); «Та же вода пристоит тем, кои укушени суть от змеи и от скорпии или от паука» (Леч., XVI–XVII вв.); «И приять по немъ царство Казанское сынъ ево Мамотякъ, отъ скоропеа – змеи, ото лва – лютыи зверь, кровопи<и>ца же» (Каз. лет., XVII в.); «Ни змия, ни скоропия не ужалит» (XVII в.) и др. Аналогичное соседство наблюдается в текстах, фигурирующих в ГСБМ, ср., к примеру: «Но дастъ силу и наступите на змию и скорпію и побѣдите <…> всяку силу вражію» (АСД, XVII в.) (ГСБМ 31: 366).

Как видно из приведенных фрагментов, чаще всего слово *змея* занимает позицию первого члена, а *скорпия* (и варианты) – второго; эти два слова, по всей видимости, воспринимаются как своеобразный бином, чему нисколько не мешает возможная контекстная «разобщенность» (прерывание единства) посредством служебных слов (союзов и предлогов *ово*, *и*, *от*, *ни* и пр.) и способствуют два фактора – формальный и семантический. Формальный фактор – это явная (хотя и случайная) рифмовка слов *змея* и *скорпия* (*скоропея*, *скрапия* и т. п.), обеспечиваемая их ритмикой и тождеством их финалей. Семантический фактор обеспечивается неточной идентифицированностью существа, которое называется словом *скорпия*: славянскому бестиарию скорпион неизвестен (см.: Белова 2001), и это слово едва ли было понятно переводчикам и авторам текстов – бесспорное свойство *скорпии* для них лишь в том, что она принадлежит классу гадов; иные, кроме *змеи*, контекстные партнеры этого слова – *комары*, *аспид*, *гады*, *ехидна*, ср.: «Томимомъ бо антиахияном от скоропии и от комаръ…» (XV в.); «Изнесоша ж<е> ему бележець оружный Екторов, бисеромъ и камением украшень и скоропѣиными зубы и аспидовыми ногтми» (XVII в.); «Ползущих гадовъ, такоже и скоропѣиных» (XVII в.); «… остримъ же и помазаемъ на лици усѣкание въстлапляеть скорьпиино и ехидьньно» (1073 г.) и др. Разумеется, явный иноязычный облик слова и

inslav

его затемненная внутренняя форма (ср. фонетико-словообразовательное варьирование *скорпии* уже в средневековых текстах!) нисколько не способствуют прояснению сущности скрывающегося за ним существа, так что *скорпия* идентифицируется то как черепаха, то как змея, ср.: «Желва – скорпия, имущия на спинѣ чрепину, аки блюдо, под нея же собирается вся от хотящих ея убити. Индѣ же пишет, яко желва есть нѣкое животно в мори» (XVII в.); «Штирове – скорпии. Штиром – скорпиею или черепахою» (XVII в.); «В осени Олег умре уяден скоропиею из главы коня своего» (XVII в.). Постепенно сцепка *змеи* и *скорпеи* перерастает простое контекстное партнерство, и эта лексическая пара начинает восприниматься как лексическое единство – полноценный бином, скрепленный формально и семантически (состоящий из синонимов или гипо-гиперонимов).

Но как же этот бином из книжности проник в народную культуру? Вероятно, ключевым текстом, обеспечившим такой переход, являются слова Христа из Евангелия от Луки: «Се, даю вам власть наступати на змію и на скорпію и на всю силу вражію: и ничесоже вас вредитъ» (Лк 10: 19)[6]. Эпизод известен только в изложении евангелиста Луки: 70 апостолов, посланные в разные места, возвращаются назад в радости и сообщают, что именем Господа они повелевали бесами и заставляли их выходить из одержимых ими людей. Господь рассказывает апостолам о поражении дьявола и низложении его силы («видех сатану яко молнию с небесе спадша»), а затем в Евангелии следует 19-й стих, в котором Иисус Христос объясняет апостолам, почему злые духи повинуются им, – потому что Он, как Господь и победитель злой силы, дал и своим ученикам власть над злыми силами (очевидно, что в этом контексте «змеи и скорпионы» понимались именно как воплощение зла и дьявола).

Этот стих Евангелия от Луки входит в 51-е зачало (Возвращение 70 апостолов и речь Господа по сему случаю) и читается в дни апостолов и ангелов, а также в субботу 27-й недели после Пятидесятницы. Тот же фрагмент вошел в Слово Григория Богослова на Святое Крещение: «и похож(д)у верхꙋ смїи и скорпїа, Тр(ои)цею ѡгражденъ» (Великие Минеи-Четьи: 251).

Можно предположить, что слова о «змиях и скорпиях» как воплощении зла, многократно слышанные во время литургии и воспринимавшиеся как бином (особенно на слух), обеспечили появление *змеи Скорпеи* в низовой народной культуре.

Другим важнейшим источником этого бинома могла стать славянская апокрифическая молитва апостола Павла от укуса змеи, переведенная с греческого и известная по древнерусским текстам XVI–XVIII вв.

---

6 В греческом тексте видим разграничение змей и скорпионов: ὄφεων καὶ σκορπίων.

inslav

(см.: Яцимирский 1913: 70–90; об истории молитвы см. специально: Каган-Тарковская 1993). Самый ранний русский вариант молитвы (по списку ГПБ, Софийское собрание, № 836, конец XV – начало XVI в.) был опубликован А.И. Алмазовым (Там же: 278).

В этой молитве рассказывается о юноше Савле (он же апостол Павел), уверовавшем во Христа и вместе со своими спутниками плывущем по морю, попавшем на остров Сицилию, где он собирает хворост, из которого выползает змея и жалит его; он сбрасывает змею в костер и остается жив; далее в молитве рассказывается сон, где к Павлу приходит архангел Михаил и дает ему книгу, которая придаст Павлу и другим страждущим силу не бояться укусов змей (XVII в.) (Тихонравов 2: 354).

А.И. Яцимирский рассматривает 25 списков этой молитвы, разделяя их на отдельные типы. Для нас особый интерес представляет вторая группа русских списков, где прямо цитируется упомянутый выше фрагмент Евангелия от Луки – с той лишь разницей, что в цитируемом фрагменте речь идет уже не о дьяволе, а о реальных змеях, перечень которых приводится следом (т. е. фрагмент этот понимается буквально): «Заклинаю вас шестию десятих и пять, половина рода зверина, ползающих по земли, именем Господа нашего Исуса Христа, сотворшаго небо и землю, море и небесной престол Его неподвижимый, и отрясаю болезнь и угрызения во огненную реку, исходящию от подножия Господа нашего Исуса Христа и множества ради светых апостал его, приимших власть от него *наступати на змию скоропию, и на все силы вражие*, змию вредящую и василиска, и аспида, змию облаковидную, змию дубовосходную, змию огневидную, змию власянную, змию врановидную, змию слепую и безочивую, змию стрельную, змию черную, змию треглавую, змию, ядущую жены, змию ехидну медянную, имущую яд в десной челюсти, еже есть скоропия, вдохновение диявола, иже аще ухапат человека, невозможно есть исцелетися ему» (список конца XVII – начала XVIII в.) (Топорков 2010: 368–369). Списки этой молитвы с интересующим нас фрагментом обнаруживались собирателями на Русском Севере и Северо-Западе также и в более позднее время – в XIX – начале XX в. (Шереметев 1902: 45; Лосев 1906: 3).

Можно предположить, что в русской рукописной заговорной традиции бином *змии и скорпии*, *змии-скорпии* в функции апеллятива – обозначения змей или гадов вообще – начинает функционировать по крайней мере с XVIII в., см.: «…И как тебе, лютому зверю широколобу медведю, и тому проклятому артусу, волку рыскучему, и волчице, и *всякой змие скорпие*, и всякому зверю <…> и не видать в поскотине скота моево христиансково животе во веки веков»[7] (XVIII в., оберег скота) (Топорков 2010:

[7] Здесь и далее отточия в фольклорных цитатах принадлежат авторам статьи.

inslav

511); «На море окияне, на острове на Буяне лежит бел камень, на том белу каменю лежит бел заяц и к тому заицу приползают *три змеи-скоропии*, щиплют зайца за белое сердце» (XVIII в., присушка) (ОЧ: 125), «…и Михайло Архангел со всею Небесной силой сойдет и разошлет на все четыре стороны ангелов, и велит им тех перехожих пакостников и обворотнев, и всякого зверя рыскучего: волчицу и широколапого медведя, и медведицу, и *всякую змию скорпию*, лягуху, всякую гадину» (конец XIX – начало XX в., пастушеский отпуск) (Голубцов 1909: 2).

Таким образом, мы предполагаем, что *змея Скоропея* проникла в фольклорную традицию из книжности – или как слова из богослужебных текстов, воспринятые на слух, или как словосочетание из апокрифической молитвы, ходившей в списках, а наиболее вероятно, что и тем и другим способом (здесь можно говорить только о приоритете «устного» или «рукописного» способа миграции в зависимости от региона – южные земли или более «книжный» Русский Север, но и такой разговор будет очень приблизительным и не даст окончательного решения). Более однозначно можно судить о форме заимствования: *змея скоропея*, по всей видимости, была «перенесена» из книжных текстов в заговоры сразу в форме бинома, лексического единства, состоящего из терминообозначения *змея* и его «темного» постоянного партнера – то ли синонима, то ли гиперонима, то ли эпитета, то ли идентификатора (имени собственного).

Морфо-семантическое поле *змеи Скоропеи*

Имя *Скоропея* в заговорных текстах обнаруживает широчайший диапазон варьирования – такой мощный, что некоторые обозначения змей, занимающие разные полюса шкалы вариантности, не имеют никаких формальных точек пересечения (ср., например, имена *Гея* и *Шкорлупина*). В такой ситуации термин *варьирование* вообще некорректен, по крайней мере на синхронном уровне. Однако если говорить о происхождении этих и многих других имен, то их в конечном счете можно привести к некоему единому концентру (или к нескольким взаимосвязанным концентрам), хоть и используя разное количество опосредующих звеньев, которые пролегают по лексическому пространству в разных направлениях. Так, форма *Гея* возникла, вероятно, при усечении имени *Палагея*, а оно, в свою очередь, – при отталкивании от имени *Шкуропея*, которое появилось в результате скрещивания *шкура* + *скоропея* (обоснование этим ходам будет предложено ниже); имя *Шкорлупина* обязано своим происхождением контаминации слов *шкура* и *скорлупа* – при возможной актуализации связи с *лупить* и т.д. Таким образом, всяческие преобразования имен осуществляются главным образом в ходе процессов аттракции, а также формального варьирования «темных» имен вследствие деэтимологизации.

inslav

Слова, вступающие в эти процессы, удобно рассматривать в рамках морфо-семантического поля[8], которое составлено гетерогенными лексическими единицами, входящими с именем главной змеи в разного рода отношения – формально-семантические или только формальные. Таким образом, имя главной змеи становится одновременно «именем поля». Количественно в текстах преобладает форма *Шкуропея* (варианты *Шкурупея*, *Шкурапея*, *Шкурапей*, *Шкурапейница*), насчитывающая 45 фиксаций – против 17 фиксаций имени *Скоропея* (остальные формы представлены менее десяти раз, многие единичны). Но вариант *Скоропея* ближе к этимологически исходному, вследствие чего изучаемое поле можно назвать морфо-семантическим полем (*змеи*) *Скоропеи* (подчеркнем: это наименование условно – и не отменяет того факта, что в конкретных текстах инициатором или актантом процессов аттракций может стать не *Скоропея*, а другое созвучное ей имя).

Отметим также, что в «диахронической глубине» поле инициировано, разумеется, словом *змея* (и сама по себе *Скоропея* тоже испытывает аттракцию к слову *змея*), но поскольку *змея* и *Скоропея* «в синхронии» образуют бином, то в качестве единицы аттрактивных процессов могут выступать:

1) целиком сочетание типа *змея Скоропея*, ср., например, аттракцию *змея Шкуропея* → *змея Прасковея*: «*Змея-Шкуропея*, *зьмея Прасковея*, вынь ты свой яд» (Могилев.) (БС: 178, № 78);

2) собственно имя змеи, ср. пример, аналогичный предыдущему, но формула аттракции немного иная, *Шкуропея* → *Прасковея*: «На той иви золотое гняздо, с чорнаго руна, там живець зьмея *Шкуропея-Прасковея*» (Могилев.) (БС: 185, № 105);

3) сами по себе слова *змея* или *змей*, ср. аттракцию *змей* → *Веремей*: «*Змей Веремей*[9], змея Марья, змея Дарья, Арина, Катерина, и Ходосья, и Долосья, и ты змея Скуронина. И собери своих» (Калуж.) (РЗЗ: № 1967).

В приведенных выше примерах процессы аттракции эксплицитны, их можно назвать синтагматически проявленными: видно, как они рождаются в тексте. Такая наглядность характерна более всего для тех случаев, когда в ряду представлены два или несколько имен змей, что позволяет наблюдать, какое имя влияет на другие – и как осуществляется

---

8 Об этом термине, предложенном П. Гиро, см., к примеру, (Варбот 1995).

9 Кроме того, здесь вероятна и аттракция к обозначению змеи *веретенница*, которое тоже встречается в заговорах: «На морі на Діяні, на острові на Кіяні, там стояв дуб, а в дубі дупло, а в дуплі гніздо, а в гнізді цариця: одна Кіліяна, друга Іліяна, а третя – *цариця Веретениця*. Ти *цариця Веретениця*, ти вийди, вигукни, висвисни на своє військо» (Екатеринослав.) (Новіцький 2007: № 73В); подробнее см. ниже.

inslav

влияние: «радиально» или по цепочке. Разумеется, аттракции инициируются не только именами змей, но и другими словами текста, ср., к примеру, притяжение *выпивать* → *Скоропивка* (подробнее см. ниже). Однако есть многочисленные случаи, в которых аттракция осуществляется «за кадром», парадигматически – и в тексте представлены только ее результаты. Таково имя *Скоробитая*, которое является результатом притяжения *Скоропеи* к словам из гнезд *скоро* и *бить* (см. ниже).

Для того чтобы более или менее полно представить структуру изучаемого морфо-семантического поля *Скоропеи*, целесообразно разделить материал по группам, ориентируясь на происхождение имен внутри каждой из них. Это деление по актантам процессов аттракции (а далее нужно решать вопрос об обусловленности притяжений). Актанты выделяются по отношению к основе слова и форманту: ясно, что в случае *Скоропея* → *Шкуропея* в процессы притяжения вступают основы, а в случае *Шкуропея* → *Прасковея* – только форманты.

Отметим, что сила аттракции настолько мощна, что изучаемая лексическая общность имеет низкую степень дискретности: мотивирующие импульсы пронизывают «лексическую массу» в разных направлениях, одно имя может рождаться на стыке нескольких таких импульсов, а экспрессия (звуковая и смысловая) вкупе с логикой инерции заговорного текста и установкой на табуизацию при выборе магического имени змеи еще больше «раскачивают лодку», способствуя тому, что границы между разными лексическими подгруппами, которые исследователь пытается установить, отталкиваясь от этимологических и словообразовательных критериев, оказываются размыты. Мы можем выявить в этом лексическом множестве отдельные словесные «вешки», которые направляют контаминационные процессы, но не можем с высокой долей строгости очертить границы словесных объединений, создающих изучаемое поле, т. е. непротиворечиво обрисовать лексическую группу вокруг каждого актанта.

Необходимо указать, что А.В. Юдин, используя доступный ему на момент выхода монографии ономастический заговорный материал (он приводит более 30 вариантов имени *Скоропея*), описал ряд взаимодействий, отметив возможность притяжения *Скоропеи* к *скора* ‘шкура’ (рус. смолен. *царь змей Скурупей*, бел. *Шкурапея* и др.), *скорлупа* (бел. *царь Скорлупей*, бел. *Шкурлупея*), *короб* (рус. новгород. *змей скоробей*), *скарб* (рус. вологод. *змей Скарбецкий*), *кропить* (укр. *змія кропиня*) и др. (Юдин 1997: 166). Эти соображения очень важны и в настоящее время, но сейчас материал позволяет расширить круг сопоставлений.

Взаимодействия, отражающиеся в основах имен

Имена на *шкур-*, *скур-*. Как уже говорилось, эти имена решительно лидируют в составе изучаемого поля, реализуя контаминацию со

inslav

словом *шкура* (представленном в трех изучаемых языковых традициях – рус., укр., бел. ‘шкура’), *скура* (бел. ‘кожа’). Огласовка имен змей на *шкур-*, отмеченная во всех трех языках (как указано выше, 45 фиксаций), лидирует в белорусском; огласовка *скур-* (4 фиксации) есть в русском и белорусском.

Вот справка об этимологических связях вершинного слова, которая понадобится в дальнейшем: *шкура*, *скура* восходят к праслав. **skor-* ‘кора, кожа, оболочка’, с возможной конкретизацией – ‘невыделанная шкура, кора, снятая, соответственно, с животного или растения’, что подтверждается дальнейшими этимологическими связями праслав. **(s)kor-*, ведущими к и.-е. **(s)ker-* ‘резать’ (Machek 1968: 547; Snoj 2003: 663; Boryś 2005: 553; ЭСБМ 12: 167). Думается, что контаминационная активность *шкуры* объясняется разными причинами (помимо формальной близости слов). Среди них, во-первых, маркированность такой детали, как шкура, в составе традиционных представлений о змее (на этом ставится акцент как бытийный, так и мифопоэтический; излишне напоминать о верованиях, согласно которым змеи сбрасывают шкуры, и т. д.), во-вторых, фоносимволическая выразительность (экспрессия) корня в варианте с начальным *š-*, которая релевантна и сама по себе, и как звукоподражание.

Самый простой по составу результат «шкурных» контаминаций – прилагательное ***шкурная*** (***шкурняя***), заменяющее имя змеи: «На морэ, на окияне, на быстром убаяне стоить кроўать ноўая, тисоўая. На кроўати лэжыть пэрына пухоўая. На пэрыни лэжыть змия *шкурная*» (Брест.) (ПЗ: № 684), вар.: «на пярыне ляжыць змяя *шкурняя*» (Мин.) (Зам-09: № 644).

Следующая группа результатов контаминационных процессов – слова, в составе которых, кроме корня *шкур-*, по-разному обыгрывается звук [п] (сохраненный из исходной «скорпионовой» формы). Самый многочисленный ряд – с компонентом *-ея*/*-ей* – ***шкурапей***, ***шкурапея***, ***шкуропея***, ***шкурупея***, ***шкурапейница***[10]: «На морэ, на Сияне / Стояў дуб. / На том дубе двэнацаць кокаты. / На тых кокатох / Двэнацаць сучки. / На тых сучках пухова перына. / На той перыне *змея шкурапей* / Са сваим мужем со Сиясом. / *Змея-шкурапей*, / Унимай сваих дзецей /Ярых-перэярых…» (Гомел.) (ПЗ: № 660); «па той жа раце плыла гадыня-*шкурапейніца* і царыця Васіліца і цар Кадыня» (Гомел.) (ТЗС: № 121); «в том гнезде *Змея* царица *шкурапея*; упрошаю умоляю я же тебя, змея царица, шкурапея, унимай своих змей» (Литва) (Романова 2003: № 43); «На мори на кіяни, стоиць дуб, под тым дубом липовый куст, у том кусти ляжить змяя шкурапея.

10 Именно форму *Шкуропея* Б. Гринченко помещает в свой словарь с дефиницией ‘по народному поверью: царица змей’: «Що то за змія – Шкуропея? – Над усіма старша. У неї голова золота, усіх гадюк вона у вирей веде» (Гринченко 4: 503).

inslav

Ты змяя *шкурапея*, а я раб Явстрат (знахарь): собирай свой народ с усих сторон» (Гомел.) (БС: 109, № 285); «На этой кровати, на этой пуховой, под этим одеялом лежит *змея-шкуропея*. Ты, *змея-шкуропея*, послушай: я к тебе, Вера, пришла с просьбой» (Калуж.) (РЗЗ: № 1962); «*Змія Шкурупея*, унимай сваих дятей и вынимай сваю змяиную ярысть с такой-та скатины!» (Смолен.) (Добр. 1: 182, № 3) и др. Помещая слово *шкуропея* в значении ‘царица змей’ в свой словарь, авторы украинского этимологического словаря дают комментарий «Неясно» (ЕСУМ 6: 436). Думается, что условия функционирования слова в заговоре не оставляют сомнений в том, что это имя возникло на пересечении *скоропея* и *шкура*.

Еще одна группа составлена именами, где к основе *шкуро(-а,-у)п-* добавляются суффиксы *-ат/-ет*, *-ян* и др., – ***Шкуропатая***, ***Шкурапета***, ***шкурапетина***, ***шкуруп’яна***: «на той кроваці <…> ляжыць *Шкуропатая*, выцягае з зуба яд…» (Гомел.) (ТЗС: № 112); «*Шкурапета*, *шкурапета*, сунімай сваіх дзяцей» (Гомел.) (ТЗС: № 118); «На мори на лукомори стоить явор на девъять коранев на дванатцаць сокотов, на том явори гнездо, а у том гнезде гадиня; гадиня *шкурапетина*, сунимай своих дятей» (Гомел.) (БС: 120, № 337); «На горі на Сіяні там цар-дуб стояв. Під цар-дубом <…> сидить *гадюка шкуруп’яна*…» (Житомир.) (Гладкий 1999: 287). Фиксируется также форма ***Шкуропеча***, которую можно рассматривать как фонетический вариант *Шкуропеты* – или же считать, что здесь реализуется дополнительное притяжение к ***печь*** (мотив укуса змеи), ср.: «На море-Сияни стоит кус ракиты. Под тем кустом ляжит змея лютая, *Шкуропеча-Простопеча* <…> вас 12 сестер, 12 братов» (Калуж.) (Миненок 2000: 34). Есть и форма ***шкура пега***: «На море, на острове лежит куча еловаго дору, в этом во дору лежит руно чернаго барана, в этом руне свито гнездо, в этом гнезде лежит *змея шкура пега*» (Калуж.) (Майков 1992: № 177): здесь либо ошибка при переписывании (*печа* // *пега*), либо притяжение к ***пегий*** (с цветовой ассоциацией).

Отмечена также довольно сильная (7 элементов) группа имен на *шкур-* со вторым компонентом *луп-/лоп-*, ср. ***шкурлупея***, ***Шкурлопея***: «Господзи помилуй, баслови Господзи. На мори на Кияни, на быстрым буяни стоиць липовый куст; под тым кустом ляжиць бел камянь, у белым камни чорна руна, у чорной руни *змея-шкурлупея*, сястра Палагея, цётушка Авхимъя» (Витеб.) (БС: 107, № 276); «Ишов Сус Христос по сяребреному мосту, золотою тросьцю попирався. Стрела яго маць прячиста, спрашиець: куды Сус Христос идзеш? – К самому Богу на небо! – Почаму? – Об змяи *шкурлупеи*: змея *шкурлупея* укусила раба божаго…» (Могилев.) (БС: 176, № 73); «На поли на мори стоиць куст; у тым кусьци три змяи, три сястры: одна змея *Шкурлопея*, другая *Солохвея*, третьція Сохвея» (Могилев.) (БС: 179, № 82) и др. В данном случае, вероятно, работает притяжение к *скорлупа* (= кожа), *лупить* (см. ниже ряд *Скорлупей*)

inslav

и *лопать* (в значении пожирания). Благодаря формальному варьированию эта группа расширяется за счет ***Шкуляпеи***: «*Шкуляпея*, чарапея, ня кусай мойго грешнаго тила; бяжи за билый город, лизни билаго камяня, а тогды раба божаго» (Гомел.) (БС: 111, № 292).

Что касается основы *скур-* (см. выше бел. *скура* ‘кожа’), то она отмечена в первую очередь в формах ***Скурапей***, ***Скурапея***, ***Скурупей***, ***Скурупяица***: «На море, на морене, на острове Кеяне стоит коровать, на той коровати – пуховые перины. На тих перинах – змея Катерина, *змей Скурапей*» (Калуж.) (РЗЗ: № 1965); «у той руне жывець змяя, *змяя Скурапея*, сястра яе Палагея, Сцепаніда, Арына, Куліна, Салепянета, Цыкліда» (Витеб.) (Замовы: № 336); «Царь *змей Скурупей* и царица *змейца Скурупяица*, сабярайтя сваих змей и спрашивайтя, каторыя хадили, каторыя брадили и такую-та животную кусали и злоя жигала пускали и лютую ярысть» (Смолен.) (Добр. 1: 180, № 1). Есть также две фиксации на *скуран-*/*скурон-* (ср. бел. *скураны* ‘кожаный’) – ***скураная***: «На гарэ на Саянскай ляжыць гнілая калода, пад той калодай ляжыць *скураная* гадзюка» (Могилев.) (Замовы: № 328), ***Скуронина***: «Змей Веремей, змея Марья, змея Дарья, Арина, Катерина, и Ходосья, и Долосья, и ты змея *Скуронина*. И собери своих» (Калуж.) (РЗЗ: № 1967).

Имена на *скороп-*/*скоруп-*. Имеется 17 фиксаций имен с основой *скороп-*, близких к этимологически исходной форме, преобразующей греческое название скорпиона. Это имена ***скоропей***, ***скоропея***, ***Скорупей***, ***Скорупейная***, ***Скорупеха***; огласовки *скороп-*/*скоруп-* отмечены во всех трех восточнославянских традициях, но преобладают в русской. Вот примеры: «В море-океане, на острове Салтане стоит дуб, под дубом лежит камень, под камнем черное руно, под черным руном *змей скоропей*. *Змей скоропей, змей скоропей*, вынь свою жалу у р. Б. (имя) из тела…» (Дон.) (Проценко 1998: № 343); «под черной руной лежит *змея скоропея*, укрывши от частых звезд, от ясного месяца, от светлого солнца» (Тул.) (Майков 1992: № 176); «*Змея скоропея* <…> я пришел к тебе с нуждою. – С какою? – Найди ту змею, которая укусила раба Божия имярек…» (Владимир.) (МНЗ: 12).

Занимая центральное положение в морфо-семантическом поле *змеи Скоропеи*, эти имена *de jure* могут не вступать в процессы аттракции, однако *de facto* они тоже оказываются в них втянутыми, при этом являются как «ведущими», так и «ведомыми». Например, есть тексты, в которых имя змеи влияет на имя дуба (***скоропей***, ***скорупеха → скородуб***): «На море на океане, на высоком кургане стоит *дуб-скородуб*. Под тем *дубом-скородубом* лежит камень-белорус. Под тем камнем-белорусом лежит змея-*скорупеха*. Посвистает, покликает всех змееночков-казюленочков» (Калуж.) (РЗЗ: № 1958); «На море на океяне, стоит *дуб-скородуб*, на том дубе – тесовая коровать, на коровати – пуховая перина, на той на

inslav

перине лежит *змей-скоропей*, змея Катерина» (Калуж.) (Там же: № 1963). Разумеется, для наименования дуба первичен вариант *стародуб*: это ясно логически и подтверждается другими заговорными текстами (см. об этом: Агапкина и др. 2021: 39–40); вариант *скородуб* – результат текстовой инерции, созданной именем змеи.

Если говорить о тех ситуациях, где имя *Скоропеи* оказывается «ведомым», то следует упомянуть аттракцию к словам с корнем *скор-*, имеющим семантику быстроты, скорости, которая передает впечатление от нападения змеи, ср. текст, где притяжение проявлено эксплицитно – на уровне контекстных партнеров (наречие *скорее*): «На море на окияне, на острове на Буйдане лежит камень Лотырь, под тем камнем Лотырем лежит руно черное барановое, под тем руном черным барановым лежит *змея Скоропея*. Ты, *змея Скоропея*, вынь свое жало *скорее* от раба Божия (имя рек)» (Орлов.) (Чесноков: № 23). Еще один текст, дающий поддержку для «скоростной» аттракции, содержит форму имени с закономерным аканьем (записан на Орловщине): «На мари на кияни, на вострым кургани стаить дуб саракавец, пад том дубом саракавцом ляжить камень белый. На том камню белым ляжить руна ярая, другая серая. Во том руни ярым <…> ляжить змия *Скарапея*, а другая *Скарахвея*. Ты, змия *Скарапея*, ты, змея *Скарахвея*, бегитя на поля *паскарея*, скликайтя сваих детей…» (Добровольский 1905: 330). Релевантность «скоростных» аттракций поддерживается также наличием форм *скоробитая*, *скоропивка* и др. (см. ниже).

Для имен на *скороп-* возможно также притяжение к глаголу *пить*, которое дает форму ***скоропия***, поддерживаемую содержанием текста (змея как бы пьет кровь зайца): «На море окияне, на острове на Буяне лежит бел камень, на том белу каменю лежит бел заяц и к тому заицу приползают три змеи-*скоропии*, щиплют зайца за белое сердце» (б/м; XVIII в., приворотный заговор) (ОЧ: 125). О вероятности такой аттракции см. также *скоропивка*.

Как упоминалось, в рассматриваемой группе имен есть и формы на ***скорун-***: «Васкресенка – змея веретейная, *скорупейная* – змея пазучия <…> пасылаю вас Господу Богу на суд» (Псков.) (НТКПО 2: 336, № 3); «На море на океяне, на острове Буяне стоит дуб, под тем дубом стоит кровать, на той кровати лежит перина, на той перине – змея Катерина. Змея Катерина и *змей Скорупей*, собери своих детей, спроси, которая жала, которая кусала Валентину Иванову дочерю» (Калуж.) (РЗЗ: № 1964). Можно предположить, что эти формы вступают в «шкурные» контаминации, значимость которых вытекает хотя бы из популярности форм типа *Шкурапея* (см. выше). Иначе говоря, в них реализовано взаимодействие с бел. диал. *скору́па* ‘корка, короста’ (СПЗБ 4: 441), ст.-бел. *скорупа*, *скарупа*, *шкарупа* ‘скорлупа’ (ГСБМ 31: 366) – вероятно, из ст.-польск. *skorupa* (ЭСБМ 12: 121).

inslav

Имена на *скорп-* (*скорпея*, *Скорпия*): «На море океане, на острове Буяне стоит дуб, под тем дубом лежит бел камень златарь, на том камне лежит рунец, под тем рунцем лежит *змея Скорпия*. Есть у нее сестры Арина, Катерина» (Калуж.) (Л…: 337); «На море на Окиане, на острове на Буяне стоит дуб, под тем дубом ракитовый куст, под тем кустом лежит бел камень, на том камне лежит рунцо, под тем рунцом лежит змея *скорпея*. Есть у ней сестры Марья, Марина и Катерина» (Тул.) (Майков 1992: № 174); «За морем гора, а на той гори дуб стоит, а в тим дуби бараново руно, а в тим руни лежить *змия скорпия, Марья*; прошу я: выйди, змия скорпия, погуляй на инша, на болота…» (Харьков.) (ХСб 1894/8: 72); «на тим камни лыжыть рунец; пид тым рунцем – гадюка, *змія-скорпія*. Есть у неи сестры: Орына, Катырына» (Харьков.) (Иванов: л. 27). Формы *скорпея* и *Скорпия* встречаются только в русских и украинских заговорах. Их относительная активность (9 фиксаций), как и в предыдущем случае, объясняется тем, что эти формы являются старшими. Возможно, указанные слова испытывают притяжение к глаголам с семантикой «приглушенного» деструктивного действия, приписываемого змее, например ковыряния, колупания, ср. рус. владимир. *корпáть* ‘колупать’ (СРНГ 14: 371), укр. *корпатися* ‘копаться, ковыряться’, *роскорпати* ‘расковырять’ (Гринченко 4: 68) и др., см. ниже об имени *Колупея*.

Приведя ряды имен, которые наиболее продуктивны в изучаемом поле (и аттракции с их участием относительно системны), перейдем к описанию таких случаев, которые реализуются одним или немногочисленными примерами.

Колупея: «На острове Буяне, святом океяне стоит дуб. Под этим дубом лежит *змея Колупея*. Ты, *Змея Колупея*, созови всех своих двенадцать змеев» (Калуж.) (РЗЗ: № 1968). Здесь притяжение к *колупать*, которое появилось, вероятно, на основе формы, испытавшей на предыдущем этапе аттракцию к *скорлупе* или *лупить* (см. ряд *Скорлупей* и др.), тем более что само слово *колупать* имеет экспрессивный префикс *ко-* и корень *луп-* (ЭССЯ 10: 160). Семантика «колупания» вполне подходит для передачи действий змеи – и поддерживается в тексте такими эпитетами, как *защельный*, *щелевой* и др.; кроме того, у глагола *колупать* есть ряд диалектных значений, которые передают более интенсивные действия: ‘бить, ударять’, ‘копать, рыть’, ‘ковырять’ и пр. (СРНГ 14: 200).

Корпія: «Іді собі, бех, на сібірську гору! А на сібірській горі сібірський дуб, а на в сібірському дубові чорне дупло <…> Там сидить твоя мати, *змія Корпія*» (Черкас.) (Зорі: 158). Здесь возможно притяжение к слову *кора* (в разных его значениях, в том числе «древесных», – если учесть, что змея сидит в дупле дерева) или же к глаголам «колупания» типа *корпать*, см. выше при описании имен на *скорп-*.

inslav

Кропиня: «На поле поле, на степе, степне стоить грушка, под тоею грушкою стоить золотая коровать, и на той коровате лежить змія. – Прійшов я до тебе, *змія*, *кропиня*, Бога прохати…» (укр., рукоп.) (Ефименко 1874: № 49). Здесь, возможно, притяжение к глаголу *кропити* – в том его значении, которое мотивировало, в частности, укр. *кропива* (рус. *крапива*) и передает способность жалить как бы «мелкими брызгами» (ЕСУМ 3: 103), см. также ниже *Сукропея*.

Курапея: «На сінім моры-велікаморы стаіць дуб, на тым дубе змяінае гняздо, у тым гняздзе тры змяі-гадзюкі. Первая – Салоха, другая – Лізуха, трэцяя – *змяя Курапея*, чацвёрты брат, унімі сваіх сясцёр» (Гомел.) (Замовы: № 346). Это имя, разумеется, связано генетически с вариантами типа *Шкурапея* и *Скурапея*, но мы сочли возможным у с л о в н о выделить его отдельной строкой, поскольку очень важно засвидетельствовать формы без начального *с* или *ш*, которые тоже входят в гнездо **(s)kor-* и имеют несомненную древность. Исключительный по значимости факт – бел. диал. *ко́руп* ‘скинутая гадюкой или змеей шкура во время линьки’ (СПЗБ 2: 504), демонстрирующий архаичность представлений о змеиной шкуре, которая сродни коре дерева. Рассматривая его в ряду других слов с семантикой коры, шкуры и пр. (таких как серб. *корупина* ‘кожа, шкура, шелуха’, болг. *кору́п* ‘дуплистое дерево, пень’ и т. д.), О. Н. Трубачев восстанавливает **korupъ*, настаивая на праславянской древности этого образования с суффиксом *-иръ* (ЭССЯ 11: 105). Таким образом, можно предположить, что в имени *Курапея* отразилось притяжение к какому-либо слову с корнем *кор-* ‘кора’ (нельзя исключать и того, что здесь проявлен результат метатезы).

Скарапей, ***скарапейная***, ***скарапея***, ***Скарпея***: «На мари, на акияня, на острався, на курганя там стаить дуп Таратынский, пат тем дубам ляжыть бел каминь, пат тем камним ляжыть чорная руно, пат тем чорным руном ляжыть *змия скарапея*. *Змия скарапея*! выкинь свой ят лютай…» (Курск.) (Машкин 1862: 87); «На морі, на окіяні лежить бел горюч камєнь. На тому камені *змея-скарапея* пєсні пєє <…> Я вас заклинаю, я вас ізмовляю…» (Хмельниц.) (ТСС: 10, № 9); «*Змяя скарапей*, тваё зелье – море» (Дон.) (Проценко 1998: № 345); «*Змия скарапейная*, выйди с каминная гаре. Свисьня, гаркня сваим багатырским посвистам. *Змия скарапейная*, найди сваю змию виноватую…» (Курск.) (Баранов 1927: 82); «Пад тым дубым стаить ракитыў куст; пад тым кустом ляжить бел каминь алатырь; на том камни ляжит рунец; пад тым рунцом ляжить *змея Скарпея*; іость у ней сестры Арина, Катерина» (Смолен.) (Добр. 1: 184, № 5) и др. Некоторые из этих форм можно рассматривать как «акающие» варианты имени *Скоропея* (кроме хмельницких), но не исключено и предположение о том, что в круг актантов контаминационных процессов могли вступить глаголы с семантикой царапания типа рус. костром. *скара́пать* ‘производить

inslav

«шуршащий» звук, ползая по земле’: «Скарапат кто-то в траве – не змея ли?» (ЛКТЭ), костром., сев.-двин. ‘раздражать, царапать кожу’, ‘скрести чем-либо острым, колючим, жестким’, вят. ‘ковыряя, отдирать что-л.’, костром. *скарáпаться* ‘царапаться’ (СРНГ 37: 390), бел. диал. *скарпаць* ‘колупать, скрести’ (ЭСБМ 12: 121) и пр.

Скорлупей, ***скоролюпица***, ***шкаролюпина***, ***шкорлупина***: «Царь Сакадын, царь Горячей, царь *Скорлупей*, унимай свой нягодный скот, поганую силу, собирай их хлевных и дворявых, гноявых…» (Могилев.) (БС: 119, № 333), «Змія-гадыня, старая *скоролюпица*, судзержай свой яд праклятый» (Могилев.) (БС: 114, № 305), «*шкаролюпина-царица*, своих вужов и вужак содзержай, и джалы и яды занимай» (Могилев.) (БС: 113, № 304), «На моры, на акияне, стояў пипоў куст и зелёны дуб. Под кустом *змея-шкорлупина*, под *шкорлупиною* семьдзесят семь» (Гомел.) (ПЗ: № 682). Имена змей из этих текстов можно рассматривать как результат притяжения к рус. *скорлупа*, бел. *шкарлупіна* ‘скорлупа’, диал. *скаралюпіна* ‘то же’ (СПЗБ 4: 439), и в этом случае актуализируется мотив кожи, шкуры = скорлупы. Соответствующая лексема восходит к **skorupa* < **skora* ‘кожа, шкура’, при этом форма на *l* – из **skor(o)lupa*, она содержит во второй части корень *лупить* (Фасмер 3: 652). Думается, что связь с *лупить* актуализируется в заговорных текстах неслучайно, поскольку этот экспрессивный глагол в восточнославянских языках имеет значения ‘снимать шкуру (с животного’), ‘есть (с жадностью)’, ‘бить с жестокостью’, ‘драть, рвать’ и пр. (СРНГ 17: 201; ЭСБМ 6: 60), см. также выше об имени *Шкурлупея*. Формальное варьирование добавляет в эту группу также имя ***скулупея***: «Уговарюю я старую портупею, *скулупею*, подкутную, подмежную, хлявную, кустовую, боровую, курчавую, придорожную, водовую…» (Могилев.) (БС: 122, № 349).

Скоробитая: «Ты, змея *скоробитая*, всем змеям змея – лютый огонь, ты, змея, головня» (Сиб.) (РКОФС: № 439). Можно предполагать, что здесь наблюдается притяжение к *скоро бить*, мотивированное впечатлением о мгновенных и «убийственных» действиях змеи – или, что более вероятно, о действиях человека при встрече со змеей (это более вероятно, если учесть страдательную форму причастия).

Скоропивка: «Тогда меня, раба Божия (имя рек), испортят, когда на небеси перещитают звезды частые и коли окиян-море высохнет, и когда те ключи из моря-окияна востанут, и коли ту змию ис того камня выгонят. И коли те ключи востанут, и коли та *змия-скоропивка* востанет, – тогда меня, раба Божия (имя рек), сыщут ведуны и ведуницы, и всякой лихой человек. И тех им в небеси звезд не перещитать, и моря не *выпивать*, *змия-скоропивка* не выгнать, раба Божия (имя рек) не парчивать…» (б/м; рукоп., заговор от оружия) (Виноградов 1909: № 42). В контексте есть глагол *выпивать*, который предшествует *змие-скоропивке* – и эксплицирует тем самым текстовую «наводку» этой формы; о возможности

inslav

такого словосложения говорит также арх. *скоропи́вчатый* ‘быстро выпиваемый (о напитке)’ (СРНГ 38: 101).

Скороспея, ***Скоросп’эла***: «На син’ом морэ лэжыт’ камэн’. На камъни стоjит’ св’атая цэркоў. А под камън’эм лэжыт’ змия *Скоросп’эла*. Здраўствуй, *змеjа скоросп’элая*, Я до тэбэ прышла из жалобою…» (Брест.) (ПЗ: № 683); «На море-окияне, на большом Буяне стоит дуб, стара-дуб, под этим дубом, стара-дубом лежит камень Белороб, на этом камне Белоробе сидит *змей Скороспей*. Ты, *змей Скороспей*, у тебя много детей…» (Орлов.) (Попов 1903: № 116); «На море на Окиане, на реке на Ордане стоит ракита, под тою ракитою лежит борона, под тою бороною лежит баранье чорное руно, под тем бараньим чорным руном лежат три змеи: первая змея Марея, а другая Наталея, а третья змея медяница *скороспея*. Ты, змея медяница *скороспея*, вынимай свое жало *поскорея*» (Курск.) (Майков 1992: № 175). Здесь реализуется притяжение к *скоро спеть*, первый компонент которого может получить текстовое подтверждение (*скороспея – поскорее*), а второй имеет скорее формальное обоснование; можно подумать разве что о мотиве плодовитости змеи («змей Скороспей, у тебя много детей»).

Скорпион: «На морі на океяні, на острові на буяні там лежит бел горюч камень. По тем камнем лежат три *зміи скорпионы:* первая Марина, вторая Катерина, третья Прасковея…» (Кубан.) (Короленко 1892: 279). Здесь поздняя аттракция к слову *скорпион*; см. также ниже *Шкарпион*.

Скупия: «Змея *Скупия*, какая бы ни была – из моров, из болот и из гнилых колод <…> возьми свой пух и хух <…> На море окиане, на острове на Буяне стоит дуб Стародуб, под тем дубом Стародубом гнилая колода, у той гнилой колоды черное руно, в том черном руне змея Шкоропея. Какая бы ты ни была, унимай своих детей…» (Смолен.) (Неклюдов 1908: 19). Возможно формальное притяжение к слову из гнезда *скуп-* ‘скупой’.

Сорокозубица: «На море-океане, на острове Буяне там стоит черный дуб <…> на том дубе 12 кокотов, около дуба стоит ореховый куст, на том кусту лежит змея-скоропея – *Екатерина-сорокозубица*, всем царям царица» (Воронеж.) (Евтеева 2007: 200). Возможно, слово *сорок* появилось по «наводке» имени *скоропея* (ср. метатезу *сорок – скоро-*) и под влиянием числового ряда, заданного в этом тексте (*двенадцать* и *сорок* – сакральные числа, соседствующие в ряде фольклорных текстов). Есть еще одна возможность «наводки» на парадигматическом уровне: в одном из заговоров от змей упоминается *дуб саракавец*: «На мари на кияни, на вострым кургани стаить *дуб саракавец*. Под тым *дубом саракавцом* ляжить камень белый…» (Смолен.) (Добровольский 1905: 330), а эта форма, по нашему предположению, восходит к *дуб сорочинский* (Агапкина и др. 2021: 31–32). Что касается корня *зуб-*, то в заговорах зубы змеи упоминаются неоднократно, см., к примеру: «Через море калиновий міст, а під тим мостом Дубіян стоїть, а під тим Дубіяном гадина Яселуха лежить.

inslav

Ти гадина Яселуха, склич свій гад та вийми *зуб* до землі...» (Екатеринослав.) (Новіцький 2007: № 74Г); при этом в соответствующих текстах мы вновь встречаем слово *дуб* (с производными), неслучайность которого подчеркивается теперь уже на фонетическом уровне (ср. связь *дуб* ↔ *зуб*).

Сукропея: «На мори, на кіяни, на вострови на Буяни стоиць стар дуб; под тым стар дубом стоиць липовый куст; под тым липовым кустом ляжиць чорное руно; под чорным руном ляжиць *змея Сукропея*, и змея Яркая и змея Пераяркая – три сестры. Я к ей приходжу и яе прошу: Ты, змея Ярая и змея Пераярая, вылетай и выповзай, и собирай усих змей *Сукропей*, Ярых и Пераярых, чорных и рабых…» (Могилев.) (БС: 112, № 299). Здесь, вероятно, проявляется притяжение к словам с корнем *кроп*- ‘кропить’, ср. бел. диал. *вукроп*, *укроп*, *кроп* ‘кипяток’ (ЭСБМ 2: 219; 5: 117). Мотивация та же, что в случае с именем *Кропиня* (см. выше).

Чарапея, ***Черепея***: «Шкуляпея, *чарапея*, подкопная, гноявая, водяная подпечная, подстрішная, вератенная. Святый Пятро Павял, за што ты распустив раба божаго кусать? Святый Пятро Павял, собирай своих мелких слуг, да вынимай змяиное жало» (Гомел.) (БС: 111, № 291); «Шкуляпея, *чарапея*, ня кусай мойго грешнаго тила; бяжи за билый город, лизни билаго камяня, а тогды раба божаго» (Гомел.) (БС: 111, № 292); «Змея Ева, змея Куртупея, *змія Черепея*, змея Вад, вынимай свой яд з горючія крыви, с товстаго мяса» (Могилев.) (БС: 177, № 76). *Чарапея* или *Черепея* трижды выступает только в постпозиции по отношению к другой форме имени змеи, которая является трансформацией *Скоропеи* (т. е. в постпозиции к *Шкуляпее* и *Куртупее*). Есть основания предполагать, что перед нами осколки формулы «змея – черепаха», выступающей как аналог к формуле «змея – скорпион»; как говорилось выше, в книжной традиции *скорпия* могла идентифицироваться как черепаха. О представленности собственно слова *черепаха* (в том числе в вариантах *черапаха*, *перепаха*) в памятниках славянской книжности см. (Белова 2001: 269–270); при этом важно отметить, что *черепаха* проникает и в фольклорную традицию, см. полесские легенды о черепахе – превращенной змее (Там же: 269). О возможности появления *черепахи* в текстах «змеиных» заговоров говорят также формы *верепаха* и *салопаха*, ср., к примеру: «Гад змяя паха, гад змяя *верепаха*, гад змяя шкурлупея» (Могилев.) (БС: 108, № 281). Наконец, важно отметить, что это гнездо восстанавливается на праславянском уровне, см. **čerpaxa* в (ЭССЯ 4: 70–71), причем среди континуантов для нас особо значимо укр. диал. *čerepaχa* ‘чешуя’ (Там же: 71), говорящее о синкретизме восприятия кожных покровов змеи и черепахи.

Шкарпион: «У мори-акияни, на острам Буяни, там стаить бажйя цырква... Там ракит куст, там *змия-шкарпион*, там шёрная кошка» (Дон.) (Проценко 1998: № 346). Здесь прозрачная аттракция к слову *скорпион*, которая могла возникнуть только в новейшее время (заговор записан в конце XX в.).

inslav

Эта лексема не только усиливает «гадскую» тему в тексте, но и добавляет фонетической экспрессии, перекликаясь со стоящим поблизости сочетанием ***шёрная кошка***. Следует учесть и то, что вариативность *sk* // *šk* – древняя и вполне регулярная (не только *скорлупа* // *шкорлупа*, *скура* // *шкура*, но и *скарпетки* // *шкарпетки*, *скварки* // *шкварки* и т. п.).

Шкарупета, ***шкарупія***, ***шкарап'янка***: «На мори, на окияни стояв дуб, а в том дуби гнездо, а в том гнезди из семи дубов ветье и царь Египет и три царицы: царица Марина, царица Катерина, царица *Шкарупета*» (Чернигов.) (Семенцова 1892: 285), «…на Осиятельский гори стоить дуб, під тим дубом липовий кущ, під кущем *змія шкарупія* <…> змійським гласом змиїв на суд збірала (укр.) (Демич 1912: 54); «і на синьому морі, на білому камені золота яблоня, на золотой яблонє золота голячка, на золотом голячку золоте листячко, на золотом листячку золоте кріслечко. На золотому кріслечку там сиділа Хоха-Яроха, старинна *шкарап'янка*…» (Житомир.) (Шкарбан 1999: 215). В основе – украинское и белорусское слово *шкарупа* (*шкорупа*), означающее кору, корку, скорлупу и принадлежащее, по одной из версий, гнезду **skor-* 'кора, кожа, оболочка' (ЕСУМ 6: 434); ср. также версию авторов (ЭСБМ 12: 121), предполагающих, что ст.-бел. *скорупа*, *шкорупа* следует возводить к **skor-* при польском посредничестве (ср. ст.-пол. *skorupa*).

Заканчивая рассмотрение элементов морфо-семантического поля *Скоропеи*, в которых взаимодействия проявляются на уровне основ, отметим, что в ряде случаев наблюдаются также разного рода формальные преобразования. Помимо затемнений вследствие деэтимологизации, можно говорить и об использовании «сознательных» приемов изменения исходного имени. Относительно метатезы, скажем, трудно делать выводы о мере «сознательности», а вот усечение основы – явно целенаправленный прием, вписывающийся в арсенал градационных приемов, характерных для заговоров. Ср. случаи *Гея – Палагея*, *Рабея – Шкуропея*: «На поли на кіяни стоиць дуб Ракитан, под тым дубум куст ракитувый, а ў том кусьци ракитовым камора, а ў той каморы куст явору, а ў том у кусьци, у явори, гняздо, а ў том гняздзи яйцо, а ў том яйцы три зьмяи: одна *Гея*, другая *Палагея*, третьція *Шкуропея*. Унимайця свою черь, ярхув и переярхув, и подмежных, и подбярёзных и подколодных» (Могилев.) (БС: 180, № 88), «Ёсь жа у свеци три змяи: *змея Рабея*, *змея Шкуропея* и змія Ульляна» (Могилев.) (БС: 183, № 98) и др.

Взаимодействие на уровне формантов

Этот тип процессов аттракции разворачивается в подавляющем большинстве случаев сугубо на внутритекстовой основе и проявляется в том, что в тексте появляются асемантичные личные имена на *-ея* или *-ей*: первые под влиянием форм женского рода типа *Шкуропея*,

inslav

вторые – форм мужского рода типа *Шкуропей*. Они встречаются чаще всего в белорусских, реже в русских заговорах, в украинских единично. Это, как правило, имена «детей», «родителей» или иных «соратников» Шкуропеи; они являются либо отаппелятивными производными, либо реальными (засвидетельствованными во внезаговорном употреблении) антропонимами или их окказиональными производными (например, *Гея* под влиянием соседнего *Палагея*).

К числу первых относятся имена ***Горячей*** и ***жирія***: «Царь Сакадын, *царь Горячей*, царь Скорлупей, унимай свой нягодный скот, поганую силу, собирай их хлевных и дворявых, гноявых…» (Могилев.) (БС: 119, № 333) (имя появилось на основе ассоциации с корнем *горяч-*, которая передает, возможно, впечатления от укуса змеи); «…лежить дуб, а в тим дуби *змія жирія*; вона зажиреть и пролынеть хрещоного, молитвеного (имя)» (Харьков.) (Иванов 1885: 734). Появление имени *жирія* основано на притяжении к словам на *жир-* с семантикой поедания, пожирания (ср. укр. *жиріти* ‘пастись’ и др.), что поддерживается, во-первых, наличием в тексте глагола *зажиреть*, во-вторых, связями на межтекстовом уровне (есть заговоры, где упоминается *жерло* змеи: «Ўынимай, змея, сўое *жэрло*» (Брест.) – ПЗ: № 684).

Что касается отантропонимных имен, то вот примеры: ***Авдокея***, ***Гапея***, ***Гея***, ***Данилея***, ***Марея***, ***Настасея***, ***Наталея***, ***Палагея***, ***Праскахвея***, ***Праскавея***, ***Сохвей***, ***Сохвея***, см.: «На моры, на акіяні, там стаяў ліповы куст, пад тым ліповым кустом чорная руна, у той руне змяя Шкурупея, сястра *Палагея*, цётка Хіма. Унімай сваіх дзяцей» (Гродн.) (Замовы: № 314); «На мори на кіяни, на горе на Сіяни стоиць дуб; на том дуби три кокоты; на тых трёх кокотах три гнязды, а ў тых трёх гнездах три змяи: первая змея Шкуропея, другая змея *Сохвея*, третьція змея *Палагея*» (Могилев.) (БС: 178, № 80); «у том гняздзе три шерсьци: шерсць норная, шерсць білая, и шерсць рыжая. У той шерсьци ляжиць змея шкурлупея. Змея шкурлупея! не ляжи, а пробяжи, своих чадов уними: *Сохвей* и *Палагей* и *Марей*» (Могилев.) (БС: 176–177, № 74); «На чыстым полі на сінім моры стаіць змяінае гняздо. У тым гняздзе тры змяі: адна *Гапея*, другая Шкурапея, трэцяя *Праскахвея*» (Могилев.) (Зам-09: № 627); «У садзи-виноградзи увилёвое гняздо, у том гняздзе змея шкурупея, другая *Данилея*, третьцяя *Сохвея*, – собирай ты своих слуг» (Могилев.) (БС: 109, № 284); «На мори на лукоморьи стоить дуб, а под дубом камянь, а на камяни чорное руно, а ў чорном руни три змяи: одна *Сохвея*, а другая *Шурпея*, а третьтяя дива *Марея*. Дива Марея, унимай свой гад, а ня будешь унимать» (Гомел.) (БС: 111, № 293) и др. В некоторых случаях в ряд личных имен заговор вписывает имена, формально относящиеся к неантропонимическим основам, ср. имя *Голубея* в следующем ряду: «Заговарюю я Арину, Марину, Катрину, Магдалену, *Голубею*, *Авдокею*, *Шкурлупею*, *Настасею*» (БС: 106, № 277). Этот текст наилучшим

inslav

образом демонстрирует «закон ряда» при выборе заговорных имен: сначала идет ряд на *-ина*/*-ена* (из четырех членов), а потом ряд на *-ея* (ряд *Шкурлупеи*) из такого же количества элементов. Подобным же образом организованы имена лихорадок в лечебных заговорах.

Причины выбора этих имен требуют отдельного исследования.

Вновь подчеркнем, что вследствие многослойности этого поля описать каждый его элемент в полной мере не представляется возможным, поскольку эти элементы являются участниками многих процессов аттракции, действующих в разных направлениях, а исследовательский анализ должен быть дискретным и не может каждый раз сосредоточиваться на учете всех вариантов взаимодействий. Кроме того, за пределами нашего рассмотрения остались некоторые «темные» имена, которые тоже, вероятно, каким-то образом связаны со *Скоропеей*, ср.: «Царь Павлик, царь Жаглик, царица Павлица, и царица Жаглица, царица *Рупія* и царица *Протупея* – упрошаем вас: закланайця свою заклятую черь!» (Могилев.) (БС: 118, № 332); «И у том руни шерсти сядить змія Шкурупея, змія Шкурупея, змія *Партупея*, змія Настасея, змія Марея» (Смолен.) (Добр. 1: 182, № 4); «Ёсь самая старша *Пуцимея*, *Расхоцимея*, старая Соломонида, – вынь гэто жигало з раба божжаго» (Псков.) (БС: 117, № 322) и др.

***Змея Скоропея* как реализация идентифицирующей модели номинации в заговорах**

Лингвогеография, статистические данные (более 150 фиксаций вариантов этого имени) и обширность морфо-семантического поля *Скоропеи* не оставляют сомнений в том, что это именование змеи пользуется большой популярностью в заговорах. Но в чем же причина такой востребованности? Думается, в том, что словосочетание *змея Скоропея* является очень удачной реализацией номинативной модели, действующей в восточнославянских заговорных текстах в отношении объектов, находящихся в мифологическом центре (хотя и не только их). Назовем эту модель и д е н т и ф и ц и р у ю щ е й. Ее действие заключается в необходимости подчеркнуть уникальность и значимость этих объектов, что достигается путем онимизации терминологических обозначений, которые напрямую и недвусмысленно указывают на их сущность (на класс реалий, к которым эти объекты принадлежат). «Технически» воплощение этой модели чаще всего выглядит как симилярный повтор, когда первый симиляр (синоним, гипоним, гипероним и т.д.) функционирует как апеллятив, а второй – как имя собственное, конкретизирующее этот апеллятив, уточняющее его, а значит, идентифицирующее его как название первообъекта во всем классе, который воплощает в себе базовые свойства объектов этого класса: *море Окиян*, *остров Буян*, *остров*

inslav

курган, *река Курья*, *дерево Кипарис*, *дуб-стародуб*, *дуб Ракитаний*, *камянь кирбич* (< *кирпич*), *камень Янтарь*, *лабастаревый камень* (< *алебастр*), *Мармон-камень* (< *мармор* ‘мрамор’) и др. (см. о них: Агапкина и др. 2018а; 2018б; 2019; 2021). Такую модель можно условно представить в виде схемы «общий термин + конкретизирующий термин».

При этом, как мы уже видели, внутренняя форма слова *скоропея* непрозрачна, его значение (‘скорпион’) для носителей фольклорной традиции не очевидно, а лишь восстанавливается этимологически[11]. В системе заговорных собственных имен, однако, это не исключение: в качестве возможных параллелей можно привести случаи типа *море Окиян*, *остров Буян* (насколько осознается апеллятивное значение и отапеллятивное происхождение вторых компонентов этих номинаций?), а в особенности *камень Алатырь* (Агапкина и др. 2019), где слово *Алатырь*, имеющее темную внутреннюю форму, воспринимается как имя собственное камня.

Похожая ситуация складывается и со *змеей скоропеей*: поскольку уже на этапе средневековой книжности это словосочетание воспринималось как бином и заимствовалось в фольклорную традицию, вероятнее всего, в виде бинома, второй его член – *скоропея* – осознается как эпитет, уточнение, конкретизатор к первому (*змея*), в конечном счете – как симиляр первого, как апеллятив. Так появляются контексты, где словосочетание *змея скоропея* функционирует в качестве апеллятива и может употребляться в форме множественного числа, ср. хотя бы: «Под каменем Барласом там ёсь *зьмеи Шкуропеи*: Ягипа и Ульляна, Матреля и Сохвея» (Могилев.) (БС: 179, № 85).

С другой стороны, апеллятив-конкретизатор *скоропея*, подчиняясь силе идентифицирующей модели, начинает функционировать как имя собственное (чему, конечно, дополнительно способствует его семантическая неопределенность, приводящая к усилению функции «ярлыка»), и бином *змея скоропея* прочитывается как «змея, которую зовут Скоропея», а также – и это главная расшифровка для нас – как «змея-скоропея, которую зовут Скоропея». Ср. в связи с этим рассуждения В.Н. Топорова о специфике ономастикона магических текстов: «В зависимости от степени мотивированности данного имени его собственной внутренней формой и от того, какую роль в мифологическом тексте играет персонаж или предмет, обозначаемый данным именем, наблюдаются две противоположные тенденции: или имя собственное обнаруживает тенденцию к апеллятивизации (часто через буквальное понимание внутренней формы этого имени, иногда связанное с его десакрализацией, демифологизацией), или, напротив,

---

11 Случаи вторичного (более позднего) притяжения *скоропеи* к *скорпиону* см. выше.

inslav

апеллятив стремится стать именем собственным, одновременно сакрализуясь и мифологизируясь» (Топоров 1993: 81).

«Неслучайность» *змеи Скоропеи* в системе заговорного ономастикона и функционирование этого имени как части общей – четко структурированной и мотивированной – системы обозначения объектов и персонажей заговорного континуума пока продемонстрированы нами недостаточно убедительно. Лучше всего это можно показать, представив механизм идентифицирующей модели на примере других номинаций змей – системных параллелей *Скоропеи*.

Повторимся: конкретные реализации идентифицирующей модели номинации строятся по схеме «терминообозначение (в функции апеллятива) + симилярное / конкретизирующее терминообозначение (в функции имени собственного или апеллятива[12])». В позиции первого члена чаще всего встречается термин *змея*/*змей*, его синонимы (например, *аспид*, *аспида*, *аспидница*) или указание на титул «главной» змеи (*царица*, *царь*), «замещающее» терминологическое обозначение и являющееся результатом эллиптирования словосочетаний типа *змеиная царица*, *царь змей*. Позиция второго члена допускает разнообразие – формальное и семантическое. С формальной точки зрения, занимающие вторую позицию лексемы могут быть представлены в виде существительного, «парного» первому члену (апеллятиву) по роду и падежу; в виде деривата конкретизирующего термина – существительного с другими суффиксами (например, уменьшительными), в том числе с суффиксами – показателями родства (в том числе имитации отчества), притяжательного прилагательного и др.

С семантической точки зрения ее могут заполнять:

1) о н и м и з и р о в а н н ы е т е р м и н ы, о б о з н а ч а ю щ и е з м е ю «в о о б щ е», ср. некоторые примеры[13]:

---

12 Об ономастическом статусе второго компонента таких наименований см. ниже.

13 В текстах других жанров, близких заговорам, могут появляться и другие обозначения змей. Ср., к примеру, слово *аспид* (в молитве апостола Павла): «В Господа нашего Иисуса Христа <…> и во множества святых его ангел и апостолов его, приимших власть от Него наступати на змию и скорпию и на всю силу вражию: змию вредящую и *василиска аспида*, змию облаковидную, змию огневидную, змию врановидную, змию слепую, змию стрельную, змию черную, змию трехглавую, змию уядяющую жену ехидну мерскую…» (Новгород.) (Шереметев 1902: 45). Это раннее заимствование из греческого (< ἀσπίς), в переводных библейских текстах в значении ‘змея’ появляется уже в XII–XIII вв. (СлРЯ XI–XVII 1: 55–56); об образе аспида в славянской демонологии и в текстах см. (Белова 2001: 58–61).

inslav

▪ ***гад* / *гадина***: «*Змія-гадыня*, старая скоролюпица, судзержай свой яд проклятый…» (Могилев.) (БС: 114, № 305); «*Гад-гадиница*, едун-едуница, бери свой яд!» (Литва) (ФСЛ 2: № 851); «А в полі море, а в тім морі золотий камень, а на тому камені золота яблуня, а на тій яблуні золоте гніздо, а в тім гнізді *цар Гадюн* сидить. Ти *царь Гадюн*, склич свій гад лісовий, луговий, степовий, водяний, гноєвий, погрібний, загатній, хатній!» (Екатеринослав.) (Новіцький 2007: № 74Г); «На синем море есть остров, на острове груша, на той груше гнездо, а в том гнезде *царица-гадиница*. *Царица гадиница*, собери ты своих *цариц гадиц*…» (Ейск.) (Харламов 1901: 43), ср. также *гад гадович* (Арх.) (Гура 1997: 355);

▪ ***гола*, *голица*** (А. В. Юдин (1997: 167) со ссылкой на (БС: 122) сообщает, что в белорусском языке *голá* означает ‘змея’, а также приводит сведения А. Ермолова (1905: 385), что «существует <…> якобы змея-гадюка с красными рожками, которая называется у малороссов Харьковской губернии “царыця голыця”»): «…на моры, на лукоморъи стоить явор, а на том яворы гняздо, а у том гнязде *гола* (змея). *Голá-голица*, сунимай свой гад» (Брест.) (БС: 122, № 347); «На морі град, а в граді гніздо, а в гнізді *Галиця цариця*, латура полатура. *Галице*, *царыце*, латуре, полатуре, зізви веретылныка <…> нехай пійде та промірить, котора гадына зуба пустыла. *Галыця царыця* зуба выняла, а латура полатура рану зализала» (Киев.) (Talko-Hryncewicz 1893: 329)[14];

▪ ***змея* / *змей***: «В чистом поле, в темном лесе на крутом рави на море-окиане там стоит игруша, на той груше 700 дубцев, 700 кокотов, на тех кокотах змеиное гнездо, а в том гнезде *змея-змеица*, всем змеям царица…» (Орлов.) (Барсов 1863: 105); «Баслов, Бог, богослови, Христос. Ты, *змея змеиная*, Гый Ягинная, наехало три купца с Велика с Нова города, могли говорить про жало твоё, про ярость твою, про опухоль твою» (Псков.) (НТКПО 2: 185); «О змей-шкурапей, собири своих всех *змей змиевичей*[15] межных и подрубежных, калодных, паткалодных, ма-

---

[14] О «псевдоантропонимах», апеллирующих к *гола* ‘змея’, см. ниже.

[15] В связи с формулой именования змеи по модели «имя + отчество», представленной в этом и следующем контекстах, ср. теорию А. Б. Пеньковского о «таутонимических» именах персонажей восточнославянского фольклора – представителей «чужого» мира, его предводителей (имена типа *Батыга Батыгович*, *Идол Идолович*, *Ворон Воронович*, *Змей Змеевич*, *Волот Волотович*, *Воспа Восповна*, *Курухан Куруханович*, *Бел Белянин* и мн. др.) (Пеньковский 2004). Посредством таких именований, согласно Пеньковскому, выделяется предводитель бесчисленного множества неидентифицированных, «одинаковых» врагов. «Тождество имен свидетельствует о тождестве их носителей. Таким образом, сын Батыги получает имя Батыга не как династическое имя, а потому, что

inslav

хавых и лисавых, змею шкурапею, змию пириярью, литучих и пализучих» (Брян.) (Тиханов 1904: 167); «О, Змей-Шкурапей, собери всих своих *Змей-Змеевичев* межных, подрубежных, колодных, подколодных, моховых и лесовых, змею – Шкурапею и змею – Переярую, летучих и ползучих» (Помор.) (Цейтлин 1912: 164); «…на море на океане и на буяне и на святой Ярдани стоить большой остров, а на тым острове золотый курган, а в тым кургане три Змеи старших: первая змея Египия, вторая Ульяна, а третья Катерина; посылаеть Катерина Египию по чистому полю побегати, ты, Египия <…> закажи своим *змеям змеенятам*…» (Литва) (Романова 2003: № 42); ср. также *царь Змиулан* (Юдин 1997: 169);

2) о н и м и з и р о в а н н ы е т е р м и н ы, н а з ы в а ю щ и е р а з н о в и д н о с т и з м е й:

▪ ***веретеница*** ‘медяница, Anguis fragilis’ (Кондюрина 2017: 43): «На морі на Діяні, на острові на Кіяні, там стояв дуб, а в дубі дупло, а в дуплі гніздо, а в гнізді цариця: одна Кіліяна, друга Іліяна, а третя – *цариця Веретениця*. Ти *цариця Веретениця*, ти вийди, вигукни, висвисни на своє військо» (Екатеринослав.) (Новіцький 2007: № 73В); «На бялянскім полі стаіць грушка, на той грушцы гняздзечка, на тым гняздзечку *гадзюка-верацёніца*» (Гомел.) (Замовы: № 365); «На морі е град, а в тім граді гніздо, а в тім гнізді *ящирка веретилниця*…» (Киев.) (Talko-Hryncewicz 1893: 329); вероятно, сюда же *змея ведерица* (< *веретеница*): «Змея-змеица,

---

такова его природная сущность: он не просто называется Батыга, но он и есть БАТЫГА из генеалогической линии и синхронного ряда и бесчисленного множества БАТЫГ, подобно тому, как меч есть меч, а щит есть щит и т. п.» (Там же: 375). При этом тавтонимичность именной конструкции уже является свидетельством принадлежности персонажа к «чужому» миру (ср. традиционные патронимические формулы в именовании положительных героев: *Илья Иванович Муромец*, *Алеша Попович*, *Дюк Степанович* и др.).

Мысли Пеньковского о специфике представлений о «чужом воинстве» и природе «таутонимических» имен его предводителей хорошо согласуются с образом змеи в восточнославянских заговорах от укуса, который содержательно связан с мифологией змей – с теми базовыми представлениями об этом классе животных, которые известны в традиционной культуре: это причисление змей к мифологическому семейству гадов, особенностью которого является их множественность, символически осмысляемая в заговорах через метафорику родства (сестры, дети и т. д.), а также через отношения подчинения, когда все сообщество змей понимается не как семья, а как войско или слуги. Важной для мифологии змей является также вера в то, что это семейство иерархически организовано и у них есть главная змея (царица, атаман, мать, старшая змея и т. п.).

inslav

змея – красная девица, змея меденица, *змея ведерица*, змея подземельница, змея жгучая, змея летучая!» (Твер.) (Песни Пенов. р-на: 60)[16];

▪ ***медяница***: «На море на Окиане, на реке на Ордане стоит ракита, под тою ракитою лежит борона, под тою бороною лежит баранье чорное руно, под тем бараньим чорным руном лежат три змеи: первая змея Марея, а другая Наталея, а третья *змея медяница скороспея*. Ты, *змея медяница скороспея*[17], вынимай свое жало поскорея» (Курск.) (Майков, № 175);

▪ ***полоз***: «Из земли из поганския, из-за моря Астраханскаго ползет *ползун змей Полоз*. На том змее три главы, на главах три короны…» (заговор в частном быту) (Майков 1992: № 263);

3) о н и м и з и р о в а н н ы е т е р м и н ы, о б о з н а ч а ю щ и е д р у г и е в и д ы «г а д о в» (з е м н о в о д н ы х, н а с е к о м ы х)[18]:

▪ ***ляга*** (< юж.-рус. ‘лягушка’ – СРНГ 17: 254)[19]: «…На грушевині гніздище, на гніздищі *цариця Ляга*; *цариця Ляга*, *цариця Лягище*, собірай свое військо горюцьке й гадюцьке…» (Подол.) (Иващенко 1878: 180, № 3в); «*Царыця Лага*, *царыця Лагыще*! Собірай своє військо гадюцькеє…» (Подол.) (Чубинский 1/1: 122);

▪ ***рапа*** (ср. бел. *рапа*, *рапуха* ‘жаба’): «Рапа-нарапа, вынімай свой яд» (Могилев.) (Зам-09: № 641);

▪ ***скорпион*** (результат реэтимологизации имени змеи *Скоропея*, контексты см. выше);

▪ ***тарантул***: «Ей, и царь Тарантиил, унимая своих змеев лесовых, береговых, водяных <…> и всех прочих» (Иркут.) (Овчинников 1910: 27, № 9);

---

16 Об имени *Веремей* и связанной с ним идее верчения см. ниже.

17 Перед нами трехчленная формула, первый и второй члены которой функционируют как апеллятивы (при этом второй компонент является конкретизирующим для первого), а третий – как имя собственное.

18 В народной таксономии взаимопересечение разных классов «гадов» вполне обычно, поскольку все они имеют объединяющие признаки (в первую очередь, «локус и модус передвижения» – по А. В. Гуре (1997: 273), а также, конечно, множественность и др.). Ср. многозначность главных терминов, называющих разных гадов, в славянских языках и диалектах: слова гнезда **ščur-* называют ящерицу, ужа, червя, скорпиона, разных насекомых, крыс, несъедобную рыбу, некоторые виды птиц; слова гнезда **gadъ* обозначают змей, ящериц, жаб, червей, насекомых, мышей, лягушек. Разные классы гадов взаимосвязаны и на уровне мифологических представлений (из червей могут возникать змеи (польск.); жаба спаривается с ужом или считается его матерью (укр.), происхождение черепахи связывается с гадюкой (укр.) и мн. др.) (Там же: 274–275).

19 В текстах заговоров *жаба* не единожды «замещает» *змею*, ср. еще «Жабіца ты Шкурапея…» (Замовы: № 242) и др.

inslav

▪ ***волосогривица*** (ср. новгород. *волосогри́вица* ‘род насекомого’, иркут., якут. *волосогры́зица*, забайкал. *волосогры́зец*, сиб. *волосогры́жица* ‘жук-дровосек’ – СРНГ 5: 62): «На тем на бел горюче камне сидит девица-Грица, волосогривица <…> Ой еси, девица-Грица, волосогривица, вытени и высоси звериное жало…» (амурские казаки) (Азадовский 1914: 11);

▪ ***ирица*** (ср. укр. *ириця* ‘водяная ящерица, Triton’ – ЕСУМ, 2, 317): «*Царь* змеиный *Ир* и *царица Ирица*! Лютых своих змей унимай, лихо жало вынимай» (Смолен.) (Шейн 2: № 52);

4) названия мифологических, в том числе змееподобных, существ:

▪ ***василиск***[20]: «Грядет Господь по путе, лежит *змей змей Василиск*, аки бревно толст, аки бревно велик. Господь его пройде, а змей его не

---

20 Слово *василиск* (*василискъ*, *василиискъ*) появляется в переводных библейских текстах по крайней мере с XII в. (СлРЯ XI–XVII 2: 23). Текстом, через посредство которого *василиск* проник в фольклорную традицию, стал, видимо, 90-й псалом («на аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змія» – Пс. 90:13), крайне популярный в народе и используемый (читаемый и носимый на теле) в апотропеических целях самого разного рода: на войне, на охоте, в пути и т. д. Народные варианты этого текста обычно сильно искажены, однако слова про аспида и василиска сохраняются, ср.: «Живые помощи Вышнего, в крови Бога небесного водварится, реперт Господи, всезаступник мой, еси опование мое. Эко той избавит тебя от сети ловча. От словеси мятежной плашмя своими осенит тебя. И под крылье его надеевшея оружиея обидит истина его. Не обоишися его от страха ночного, от стрелы летящейся. Во дни от страха ночного, во дни вотвяща, во тьме переходящей, сряща и беса полуднего. Падет подле тебя тысяча и тьма одесную тебя, к тебе не приближется. Яко телом своим заповедаю о тебе, сохранить тебя во всех путях твоих. На руках возьму тебя, и некогда приткнешся о камень ногою *твоего Осипида и Василиско. И попречи льва и змею*, яко познай имя мое. Воззовет ко мне и услышу его. В скорби возьму его, прославлю его, долготою дней и явлю спасение мое. Аминь. Крест-креститель, крест-хранитель, крест славы вселенной, крест церквам украшение, крест верным утверждение, крест царям слава, крест бесам язва. Аминь» (Карел.) (Курец 2000: № 342). Кроме того, *василиск* неоднократно упоминается в молитве апостола Павла от укуса змея: «Заклинаю вас 406 родов звериных, ползающих и пакостящих на земли. В Господа нашего Иисуса Христа <…> и во множества святых его ангел и апостолов его, приимших власть от Него наступати *на змию и скорпию и на всю силу вражию: змию вредящую и василиска аспида*, змию облаковидную, змию огневидную, змию врановидную, змию слепую, змию стрельную, змию черную, змию трехглавую, змию уядяющую жену ехидну мерскую…» (Новгород.) (Шереметев 1902: 45).

inslav

потроне» (Карел.) (Курец 2000: № 257); «Господи шли по матушке, по Согожь-горы со 12 апостолами. На пути лежал *змей Василис*. Все обошли и обоколили, только могли обойти и обоколить Иван Богослов. А сопил его *змей Василис* за единый, за безыменный перст» (Карел.) (Там же: № 259); «Ако камь, во рту вода тебе, *змей Василиста*, болезнь, щипота…» (Карел.) (Там же: № 260); «Змея Машка, змея Крапивка, *змея Василиска*, у вас есть в море яр песок, у меня в роте крепость щи замки. Будьте мои слова крепки-лепки» (Тюмен.) (Темплинг, Туров 1992: 56)[21];

▪ ***горгония***[22]: «На море, на океане, на острове на Буяне сидит *змея Горгонея*. Вынь ты, *змея Горгонея*, свое жало…» (Ярослав.) (Раевский 1870: 118).

Легко заметить, что отдельные реализации идентифицирующей модели разнятся по степени «ономастичности» второго (конкретизирующего) компонента: в одних случаях он в своем функционировании максимально приближен к апеллятиву, в других его можно признать именем собственным, но порой его ономастический статус установить затруднительно (разумеется, оформление со строчной или прописной буквы в тексте не может быть показательным, учитывая графическую хаотичность материала). Эта проблема для исследователей заговорного ономастикона не нова: мы сталкивались с подобной диффузностью границ «ИС – апеллятив» при изучении заговорных топонимов, имен камней и деревьев.

Однако в случае с обозначениями змей дополнительную поддержку в определении места конкретного обозначения на шкале «имя собственное – имя нарицательное (термин или эпитет)» способно дать его контекстное окружение. Часто в восточнославянских заговорах от укуса названия змей встречаются не поодиночке, а в виде рядов или даже списков. Такие списки могут восходить к перечню змей в апокрифической молитве апостола Павла, о которой речь шла выше, к спискам змей в славянских заговорах-рецептах XIII–XVII вв. (это перечни «имен» или непонятных слов, которые читались над водой или писались на хлебе, а затем вода и хлеб давались укушенному[23]), а возможно, такие ряды объ-

---

21 Об именах змей *Василий* и *Василиса*, мотивированных словом *василиск*, см. ниже.

22 Об этом существе в славянской демонологии, а также о функционировании его названия в средневековых текстах см. (Белова 2001: 89–90).

23 См.: «**сара. сарра. кень. параклитѹима. параѯема. елима. сава. громъ. гропомъ**» (из рукописи XV в.) (Яцимирский 1913: 65), ср. самый ранний заговор от укуса из лечебника: «Аще кого змия уяст: и ты возьми ковшик чист, и зачерпни воды, и говори над ковшиком над водою сия имяна: Сарра и Зуфа домониха, путиха, воротва, марта, Ивана Идунина,

inslav

ясняются тем, что, как уже говорилось, змеи относятся к классу гадов, которые всегда представлены множеством персонажей одного класса. Такие списки могут состоять из номенклатурных обозначений змей – указаний на разновидность гадов, на место их обитания, окраску и под., обычно в виде прилагательных или субстантивов, имеющих статус характеристических определений (эпитетов). В случаях, когда наименование змеи, следующее идентифицирующей модели (термин + конкретизатор / симиляр), стоит в одном ряду с такими эпитетами, явно имеющими статус нарицательных слов, то и для него можно предполагать скорее апеллятивное функционирование, см.: «…приимших власть от Него наступати на змию и скорпию и на всю силу вражию: змию вредящую и василиска аспида, змию облаковидную, змию огневидную, змию врановидную, змию слепую, змию стрельную, змию черную, змию трехглавую, змию уядяющую жену ехидну мерскую…» (Новгород.) (Шереметев 1902: 45); «О змей-шкурапей, собири своих всех змей змиевичей межных и подрубежных, калодных, паткалодных, махавых и лисавых, змею шкурапею, змию пириярью, литучих и палзучих…» (Брян.) (Тиханов 1904: 167); «Змея-змеица, змея – красная девица, змея меденица, змея ведерица, змея подземельница, змея жгучая, змея летучая!» (Твер.) (Песни Пенов. р-на: 60); «В цистом поли Окиян морё, в Окияни мори гадовищо, жыгалищо, мидиница и золизиница и змий и змия в мори, у них вода в роти, не могли не пушить и не палить ни камня, ни моря, ни жолеза» (Олонец.) (Мансикка 1926: № 111), и т. д.

Но в восточнославянских заговорах от укуса сильна и другая тенденция – образование рядов именований змей, которые не имеют характеристической природы, а явно созданы с целью персонификации явно с целью персонификации – и с использованием сильнейшего ее механизма – антропонимической номинации[24]: «На морі на океяні, на острові на буяні там лежит бел горюч камень. Под тем камнем лежат три зміи скорпионы: первая Марина, вторая Катерина, третья Прасковея…» (Кубан.) (Короленко 1892: 279) и мн. под. Поставленное в ряд с антропонимами, именование змеи, созданное по модели «термин + конкретизирующий термин», функционирует, скорее всего, как имя собственное. По крайней мере, такое именование испытывает давление ряда

ковшик, 3-ж, и дай уязвенному пити, а остатком уязвенного окати, будет здрав» (б/м; лечебник последней трети XVII в.) (Лахтин 1912: № 272).

24 Ряды отантропонимных именований змей возникают в заговорах так же, как «одиночные» ИС змей, – благодаря нахождению этого персонажа в мифологическом центре: там находится чаще всего не одна царица-змея, а триумвират, пара или иное множество змей, каждой из которых присваивается имя собственное.

inslav

и воспринимается как оним среди онимов: «На мори, на окияни стояв дуб, а в том дуби гнездо, а в том гнезди из семи дубов ветье и царь Египет и три царицы: царица Марина, царица Катерина, царица Шкарупета» (Чернигов.) (Семенцова 1892: 285); «Ой ты, змея Катерина, аспида Василиска! Унимай своих детей…» (Сиб.) (РКОФС: № 440) и мн. др.

Столкновение двух номинативных заговорных тенденций – с одной стороны, обозначения змеи в рамках идентифицирующей модели (термин + конкретизатор), а с другой – наделения змей «человеческими» именами (согласующимися по роду с первым компонентом – термином *змея* или *змей*, *царица* или *царь*, а также *уж* и др.) – приводит к интересной трансформации номенклатурных конкретизирующих терминов: они «превращаются» в антропонимы. Этот номинативный механизм широко распространен в заговорах от укуса змеи, и многие отантропонимные именования змей не являются «пустыми» и случайными ярлыками, а имеют довольно внятную мотивацию: они апеллируют к словам, обозначающим змею вообще, указывающим на характер ее передвижения, местонахождение, окрас, вредоносное воздействие на человека и т. д. (само это явление – указание на свойства змеи не напрямую, но посредством «похожей» лексемы – ясно отвечает табуистическим целям – конечно, не последним для человека, упоминающего такое опасное создание, как змея).

В этой статье невозможно подробно анализировать весь «змеиный антропонимикон» – мы назовем только «п с е в д о а н т р о п о н и м ы». Номинации, созданные по схеме «термин + псевдоантропоним», а также псевдоантропонимы, функционирующие самостоятельно (без первого компонента – термина), должны рассматриваться как продолжение и развитие идентифицирующей модели.

▪ Так, имена ***Василиса***, ***Василий***, возможно, «наведены» словом ***василиск***: «У поли на подоли стоить верба, на той верби коровать, на корвати ляжить *красная дявица Василиса*. *Красная дявица Василиса*, згукавай своих слуг, – которая свою волю учинила, ярый зуб усадила…» (Гомел.) (БС: 122, № 348); «*Змея Василиса*, сложи свое змеиное жало в правую руку в безымянный перст…» (Карел.) (РЗЗ: № 1614); «Пойду во цисто поле, помолюся Господом Богом. Иду по пути – по дорожке идет господин апостол. Змея в пути его не тронет. *Змея Василиса*, сложи свое змеиное жало» (Карел.) (РЗЗ: № 1942); «*Змея Василиса*, ко мне не явися, тебе – пень и колода» (Новосиб.) (РКОФС: № 437); «Самые большие жала у царя и у царицы, у *Василисы*, у Полагеи и у Феклистии» (Иркут.) (Овчинников 1910: 27, № 8); «…па той жа раце плыла гадыня-шкурапейніца і *царыця Васіліца* і цар Кадыня» (Гомел.) (ТЗС: № 121); «В чистом поле стоит ракитов куст, под тем кустом лежит серая *змея Василиска и змей полоз Василий* <…> Я к вам пришел жало вынимать…» (Забайкал.) (Логиновский 1904: 43).

inslav

▪ Как онимизированный номенклатурный термин (сам, в свою очередь, деантропонимный) может пониматься частотное в восточнославянских (в основном украинских и белорусских) заговорах имя змеи – ***София***, ***Софья***, ***Сохва*** < укр. ***софія*** ‘гадюка обыкновенная, Pelias chersea (Pelias (Vipera) berus L.)’ (ЕСУМ 5: 361)[25]: «На гори, гори Ионьской, на води Иорданской, там лежала *гадына Зофия*. *Гадыно Зофия*, прикажь гаду, щоб не роспускав яду» (Киев.) (Киевское слово 1888/558: 3); «*Царыця Суфійце*, не роспускай свои войска! Як будеш роспускате, будем тебе проклинате…» (Харьков.) (Иванов: л. 27об.); «…На этом яворе семьсот кокотов, семьсот дубцов, свила себе *царица змеица Софья-Ульяна-Пелагея* ремезово гнездо <…> *царица-змеица Софья-Ульяна-Пелагея*, гад свой вынимайте ползучий…» (Иркут.) (Овчинников 1910: 27, № 7); «На морі-на окіяні, на острові Буяні, там лежить колода, а в той колоді три цариці, три змііщі: *одна Софія*, другая Половія, третя Доминикія» (Киев.) (Зорі: 286); «…Под тим дубом сидить змія, самая старшая Явна. Посилає своїх: Єлу, *Сохвію*, Мархвію…» (Чернигов.) (УНМ: 108); «У садзи-виноградзи увилёвое гняздо, у том гняздзе змея шкурупея, другая Данилея, *третьцяя Сохвея*, – собирай ты своих слуг» (Могилев.) (БС: 109, № 284); «На мори на лукоморъи стоить дуб, а под дубом камянь, а на камяни чорное руно, а ў чорном руни три змяи: *одна Сохвея*, а другая Шурпея, а третьтяя дива Марея» (Гомел.) (БС: 111, № 293); «Змея шкурлупея! не ляжи, а пробяжи, своих чадов униими: *Сохвей* и Палагей и Марей» (Могилев.) (БС: 176–177, № 74); «…на тым дубе гняздо, у тым гняздзе ляжаць 5 змей: адна Ульяна, другая Марія, *трецція Сафія*, чацвертая Шкурапея, пятая Пераскева…» (Могилев.) (Зам-09: № 628); «Ох вы гады, ох вы змеи: *одна Сохва*, другая Вохва, третьця Гараська, сила уразьска, – дзе вы яе укусили, дзе вы яе поймали…» (Могилев.) (БС: 113, № 300); «На Есіянский гори *совыняче гниздо*, а в тим гнизди *царыця-совыця*, выймай свои слугы, выймай свои зубы…» (Харьков.) (ХСб 1894/8: 37)[26].

---

25 Ср. у А.В. Гуры (1997: 351): «У гуцулов запрещено убивать особую змею *софію* (медянку?), говорят: “Не бій софію, бо ти умре мама!”». Появление зоологического термина *софія* ‘гадюка обыкновенная’ трактуется авторами (ЕСУМ 5: 361) как «результат перенесения на змею заимствованного из греческого языка названия *софия* ‘мудрость’, обусловленный традиционным связыванием мудрости с образом змеи». Не стоит, однако, исключать и обратного направления в развитии семантики, при котором апеллятив *софія* восходит к антропониму, собственному имени змеи; в таком случае ИС змеи *София* онимизированным номенклатурным термином не является, а претендует на первичную номинацию, имеющую, однако, явный деантропонимный характер.

26 А.В. Юдин (1997: 165) предполагает, что заговорное имя змеи *Сохва* анаграмматически скрывает некоторое предшествовавшее ему название

inslav

▪ Обратимся теперь к менее очевидным и более гипотетичным змеиным «псевдоантропонимам». Среди змеиных имен, созвучных ***гола***, ***голица*** ‘гадюка’ или анаграмматически их шифрующих, А.В. Юдин (1997: 167–168) называет антропонимы ***Галена-Алена***, ***Галя***; добавим к этому списку также обозначения ***змей Галич*** и вокатив ***Гало***: «На Ягипецком поли стоиць три яблоны, па тых яблонах тридзевяць корянёв, тридзевяць кокотов, тридзевяць вярхов; на тых коренях, на тых кокотах там зьмяиное гняздо; у том зьмяином гняздзе зьмея старшая, *большая Галёна-Алёна*» (Могилев.) (БС: 187, № 112); «На мори-окіяни, на острови Обуяни стоит дуб, корою обвитый, як золотом облытый; на тим дуби гниздо, а в тим гнизди *гадюка Галя*…» (Харьков.) (Иванов: л. 25об–26); «На морі, на окіяні, на ріцці на Ордані стояв дуб, а в тім дубі *цариця Галя*. Устань, *цариця Галя*, поможи мині…» (Харьков.) (Драгоманов 1876: 30); «На поле Буяне, на острове Окияне стоит дуб-стародуб. На том дубе-стародубе лежит кровать тесовая, на той на кровати лежит перина пуховая, на той на перине лежит змея Катерина и *змей Галич*…» (Калуж.) (РЗЗ: № 1764); «*Гало, Гало!* преутыш свій гад: не будеш претушаты, буду Христом Богом побываты!» (Харьков.) (Иванов: л. 27об).

▪ Идея верчения как способа перемещения змеи лежит в основе номенклатурного обозначения ***веретеница***, ***веретельница*** и др. ‘медяница’, и к ней же, возможно, апеллирует обозначение ***Веремей***: «*Змей Веремей*, змея Марья, змея Дарья, Арина, Катерина, и Ходосья, и Долосья, и ты змея Скуронина. И собери своих» (Калуж.) (РЗЗ: № 1967)[27].

змеи – вероятнее всего, табуистическое *соха* (обобщенное значение слова – ‘дерево с развилком’), указывая на такой признак змеи, как раздвоенный язык, на мифологическое представление о рогах змеиного царя, а также на поговорки о змеях типа *У матушки сошки золотые рожки*. Контаминационную активность *сохи* с присущей ей категориальной семой ‘нечто раздвоенное’ в именованиях змей на *сох-* отрицать ни в коем случае нельзя (к тому же имея в виду табуистический зооним *сохатый* ‘лось’). Однако, учитывая регулярный характер фонетического преобразования *хв* < *ф* в украинском и белорусском языках (*Сохвея* < *София*, *Сохва* < *Софа* и т. д.), а также естественность дальнейших фонетических процессов (выпадение согласного из группы: *София* > *Сохвия* > *Сохвийца* (ср. *Суфійца*) > *совыця*, *совыняче гнездо*, а также, например, *София* > *Софа* > *Сохва* > *Соха* в заговоре «…На пэрыни лэжыть змия шкурная. Соха, Солоха, пустыла свой плод по полям, по лугам, по жоўтым пискам» (Брест.) – ПЗ: № 684), отдавать представлениям о сохе роль первой скрипки в формировании ряда змеиных имен на *сох-* нам представляется опрометчивым.

27 Наконец, упомянем имя змеи ***Катерина***, которое, по мысли Юдина (1997: 167), может восходить к «древнему эвфемистическому названию змеи, явившемуся результатом табуирования и сохранившемуся в диалектах

inslav

Таким образом, идентифицирующая модель реализуется не только напрямую (термин + конкретизатор), но и опосредованно (термин + псевдоантропоним). В последнем случае модель выполняет двойную функцию. С одной стороны, она реализует стремление исполнителя заговора персонифицировать змей как персонажей мифологического центра. С другой стороны, с помощью ресурсов этой модели осуществляется табуистическая шифровка свойств змеи. Можно расширить список примеров, где реализуется эта модель, но приведенных случаев достаточно для понимания механизма действия модели и ее системообразующей значимости для «змеиного» ономастикона в целом.

* * *

Общие выводы предварим следующим рассуждением, построенным по логике градации. Из всех фольклорных жанров заговоры обладают едва ли не самым разработанным ономастиконом, что объясняется разными причинами, среди которых – необходимость реализации магической функции языка с помощью имени, должного точно обозначить предмет, создающего для исполнителя иллюзию «владения обстановкой» и обеспечивающего действенность заговора. Внутри заговорного ономастикона (по крайней мере восточнославянского), в свою очередь, имена змей занимают особое место, поскольку они образуют самый многочисленный и разнообразный персонажный именник. Наконец, в этом именнике ядерную позицию занимают имена главной змеи, а самое частотное из них – *змея Скоропея* (с большим количеством вариантов и дериватов), к которому примыкает несколько имен, построенных по сходной идентифицирующей модели (*цар Гадюн*, *царица Веретеница*, *змей Василиск* и др.).

Эта градационная конструкция показывает, что *Скоропея* и группирующиеся вокруг нее имена создают идеальную ситуацию для изучения природы имени в народной культуре. С.М. Толстая и Н.И. Толстой, рассуждая на эту тему, указывали, что «для языка культуры характерно явление семантизации и символизации имени, достигаемых двумя

сербскохорватского и в словенском языке в формах *kača* (сев. чак. и кайк.), *káča*, *kač* (словен.)». Змея *Катерина* известна и у русских, и у украинцев, и у белорусов, ср.: «…а в том гнезде змея-змеица, *всем змеям царица Катерина-ригатуха*» (Орлов.) (Барсов 1863: 105); «Вужу-вужу Данило! *Гадюко-царице Катерино!* Сидиш на купині, як цариця на золотому кріслі…» (Житомир.) (Шкарбан 1992: 104); «Змутная *паня Кацярина*, ляжиш на пярини, – уйми свою Марью, Дарью, Марину, Кацярину от яросьци, от вопохоли» (Витеб.) (БС: 108, № 279) и др. Однако нужно понимать высокую гипотетичность версии Юдина, поскольку неясным остается путь проникновения южнославянизма в восточнославянские языки.

inslav

противоположными способами: вовлечением апеллятивов в ономастикон, т. е. онимизацией апеллятивов, и народной этимологизацией собственно ономастической лексики, т.е. “апеллятивизацией” ономастики» (Толстая, Толстой 2008: 354). Именник *Скоропеи* демонстрирует оба способа: с одной стороны, сочетания типа *царь Тарантиил* представляют собой результат онимизации апеллятивов; с другой, текстовые конструкции вроде *ползет ползун змей Полоз* дают картину апеллятивизации ономастики.

Ономастическая «идеальность» *Скоропеи* выходит за пределы мифопоэтической ситуации. Система имен главной змеи в заговорах, привязанная к среде зарождения и функционирования имен – текстам, демонстрирует те общие тенденции, которые в целом характерны для ономастических древностей, принадлежащих как сакральному, так и профанному языку. Эта система иллюстрирует общее соображение А.К. Матвеева, обосновывающее вторичность имен собственных по отношению к нарицательным: «…сперва человек должен был подняться до необходимости обобщения, и только потом, на новом витке познания, вернулся к необходимости различать и называть предметы одного класса» (Матвеев 1987: 5). Формулы типа *змея Скоропея* (*змея – какая именно?*) высвечивают «стоп-кадр» этого процесса, показывая, как имя собственное выкристаллизовывается в пределах апеллятивно-ономастического комплекса, в котором апеллятивный компонент дает первоначальную характеризацию предмета, а ономастический – его индивидуализацию в ряду подобных, благодаря которой имя обретает дистинктивную функцию; погруженность этих формул в заговорный текст позволяет наблюдать, как осуществляется обмен «номинативной энергией» между именем и питающей его средой. Тем самым «казус змеи Скоропеи» приобретает типологическую значимость для изучения путей становления имени собственного. Важно и то, что этот именник формируется на пересечении разных разрядов ИС: по денотативной природе это зоонимикон, но силой заговорной сюжетики он устроен и по законам антропонимикона; кроме того, имена змей окружены топонимами, поскольку вписаны в локативную экспозицию заговора, а значит, они испытывают на себе и логику топонимической номинации – на уровне метонимического влияния.

Сказанное подводит нас к объяснению причин особой частотности наименования *Скоропеи* среди других заговорных обозначений змей. Сочетание *змея Скоропея* есть частный случай реализации идентифицирующей модели, основной для «змеиного» ономастикона. Компоненты этой номинации, находящиеся в отношениях симилярности, взаимно дополняют друг друга в описании и идентификации такого существа, как змея. При этом второй член бинома – *Скоропея* – обладает удачной для заговоров особенностью: неясной внутренней формой, некоторой, так

inslav

сказать, ирреальностью[28]. Эта понятность *Скоропеи* (= слово, которым называется змея), с одной стороны, и его непонятность, затемненность – с другой, позволяют пользоваться этим именем с любой из целей, которую ставит заговор перед исполнителем: с целью персонификации, выделения, идентификации персонажа, находящегося в мифологическом центре (так *Скоропея* превращается в имя собственное, поскольку обладает свойствами личного имени – семантическими: смысловой выхолощенностью, потенциалом к использованию в качестве «ярлыка» – и формальными: финалью *-ея*, характерной для многих женских личных имен), с целью табуизации имени опасного животного (*Скоропея* – «темное» слово, которое само по себе может использоваться как эвфемизм, но еще его можно дополнительно «зашифровать» или «расшифровать», скрестив с другими, похожими, словами). *Скоропею* можно использовать как номенклатурный термин или как знак уникальности – одним словом, любым из возможных способов.

Типологическая значимость «казуса змеи Скоропеи» не только в том, что он демонстрирует пути возникновения имени собственного с опорой на текст, но и в том, что система этих имен показывает устройство морфосемантического поля заговорного имени – и магического слова вообще. Это поле очень разнообразно и велико, что обусловлено разными причинами: фонетической выразительностью и изобразительностью имен (способных иллюстрировать даже шипение змеи); экспрессией, проистекающей из того, что они номинируют очень страшного персонажа; мощным табуистическим зарядом, которым обладает этот именник, должный иметь богатое варьирование, чтобы уйти от «прямого» наименования змеи; сюжетикой заговора (змея часто действует не одна, а в большом «сообществе»), требующей распространения номинативного потенциала имени главной змеи на ее спутников. Все это создает многослойное лексическое пространство, в котором значительное место занимают слова, восходящие к гнезду праслав. **(s)kor-*, являющемуся разветвленным семантически и разнообразным фонетически (вследствие наличия *s*-mobile): разные ряды, входящие в его состав, по сути, «окуклились» в отдельные гнезда; кроме того, в поле входит ряд гнезд, гетерогенных по отношению к **(s)kor-*. Кроме того что поле многокомпонентно в своей статике, оно еще сложно организовано в динамике, поскольку процессы аттракции действуют в нем в разных направлениях – и многие имена-контаминанты рождаются на пересечении

[28] Ср. наблюдение В.Н. Топорова над многочисленными «темными» именами в заговорах: «Важно, что сама непонятность, экзотичность, экспериментальность таких имен, иногда даже и не рассчитанных на их дешифровку, составляют один из ведущих принципов заговорной поэтики» (Топоров 1993: 94).

inslav

различных мотивирующих интенций. Все это сплетено подобно клубку змей, но системно-структурный подход позволяет выделить в этом сплетении отдельные актанты и на каком-то уровне приближения охарактеризовать закономерности формирования морфо-семантического поля.

Системность описания позволяет также – с учетом методики мотивационных параллелей – предложить мотивационные реконструкции для ряда «псевдоантропонимов», созвучных с терминообозначениями змей или же производных от них. Эти реконструкции важны сами по себе – и дают в наше распоряжение ключ, который поможет – стоит надеяться – дальнейшей расшифровке других заговорных имен.

Литература

Агапкина 2013а – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские заговоры от укуса змеи: темы и сюжеты, локальные особенности и славянские параллели // XV Международный съезд славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.). Доклады российской делегации: в 2 т. Т. 2: Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. М., 2013. С. 434–466.

Агапкина 2013б – *Агапкина Т.А.* «Пока змей до воды не дошел»: вербальные формулы от укуса змеи и их мифологические истоки // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. М., 2013. С. 263–272.

Агапкина и др. 2018а – *Агапкина Т.А.*, *Березович Е. Л.*, *Сурикова О. Д.* Топонимия заговоров Русского Севера. I: Моря и реки // Вопросы ономастики. 2018. Т. 15. № 1. С. 65–114.

Агапкина и др. 2018б – *Агапкина Т.А.*, *Березович Е.Л.*, *Сурикова О.Д.* Топонимия заговоров Русского Севера. II: Земли. Горы. Острова. Города // Вопросы ономастики. 2018. Т. 15. № 2. С. 28–69.

Агапкина и др. 2019 – *Агапкина Т.А.*, *Березович Е.Л.*, *Сурикова О.Д.* Топонимия заговоров Русского Севера. III: Камни // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 2. С. 7–68.

Агапкина и др. 2021 – *Агапкина Т.А.*, *Березович Е.Л.*, *Сурикова О.Д.* Имена деревьев в восточнославянских заговорах // Вопросы ономастики. 2021. Т. 18. № 1. С. 9–61.

Азадовский 1914 – *Азадовский М.* Заговоры амурских казаков // Живая старина. 1914. Вып. 3/4. Прил. 1. С. 05–015.

Алёшина 2019 – *Алёшина Л.М.* Названия змей в русских народных говорах // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2019. СПб., 2019. С. 29–36.

Баранов 1927 – *Баранов С.Ф.* Об изучении народной поэзии в школе 2-й ступени (Методические заметки и материалы для занятий) // Известия Курского губернского общества краеведения. 1927. № 6. С. 79–86.

inslav

Барсов 1863 – Заговор от укушения змеи / сообщен П.П. Барсовым // Летописи русской литературы и древностей. 1863. Т. 5. Отд. III. С. 105.

Белова 2001 – *Белова О.В.* Славянский бестиарий: словарь названий и символики. М., 2001.

Беновска-Събкова 1992 – *Беновска-Събкова М.* Змеят в български фолклор. София, 1992.

БС – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891.

Валенцова 2014 – *Валенцова М.М.* Поверья о змеях и змееподобных демонах в словацкой традиции // Славянский альманах. 2014. Вып. 1–2. С. 303–319.

Варбот 1995 – *Варбот Ж.Ж.* Морфо-семантическое поле лексемы в этимологическом словаре и возможности его реконструкции // Известия АН. Серия литературы и языка. 1995. Т. 54. № 4. С. 60–65.

Великие Минеи-Четьи – Великие Минеи-Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Январь. Тетрадь первая. Дни 1–6. СПб., 1910.

Виноградов 1909 – *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1909. Вып. 2.

Гладкий 1999 – *Гладкий М.* Скотарські замовляння поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2. Овруччина. 1995. Львів, 1999. С. 273–292.

Голубцов 1909 – *Голубцов М.* Молитва пастухов в Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1909. № 93. С. 2.

Гринченко – *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка: в 4 т. Киев, 1907–1909.

ГСБМ – Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1982–.

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

Демич 1912 – *Демич В.Ф.* О змее в русской народной медицине // Живая старина. 1912. № 1. С. 39–60.

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

Добровольский 1905 – *Добровольский В.Н.* Песни Дмитровского у. Орловской губ. // Живая старина. 1905. № 3–4. С. 290–414.

Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Евтеева 2007 – *Евтеева В.В.* Заговорная традиция с. Дереевск Погарского района Брянской области // Этнография Центрального Черноземья России. Вып. 6. Воронеж, 2007. С. 198–207.

Ермолов 1905 – *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1905. Т. 3. Животный мир в воззрениях народа.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови: в 6 т. Київ, 1982–2012.

inslav

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

Завьялова 2000 – *Завьялова М.В.* Модель мира в литовских и русских заговорах «от змеи» (сопоставительный анализ) // Балто-славянские исследования. 1998–1999. XIV. М., 2000. С. 197–138.

Зам-09 – Замовы. Мінск, 2009.

Замовы – Замовы. Мінск, 1992.

Зорі– Ви, зорі зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння). Київ, 1991.

Иванов – *Иванов П.В.* Знахарство, шептанья и заговоры в Купянском и Старобельском уу. Харьковской губ. // Архив РГО. Разряд 44. № 22.

Иванов 1885 – *Иванов П.* Знахарство, шептанье и заговоры // Киевская старина. 1885. № 12. С. 730–744.

Иващенко 1878 – *Иващенко П.С.* Шептанья. Приложение к реферату: «Следы языческих верований в южнорусских шептаньях» // Труды 3-го Археологического съезда в 1874 г. Киев, 1878. Т. 2. С. 171–181.

Каган-Тарковская 1993 – *Каган-Тарковская М.Д.* Древнерусские врачевальные молитвы от укуса змеи // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 46. С. 287–293.

Кондюрина 2017 – *Кондюрина О.Е.* Наименования грызунов и пресмыкающихся в русских народных говорах: семантико-мотивационный аспект: дипл. работа / Уральский федеральный университет. Екатеринбург, 2017.

Короленко 1892 – *Короленко П.* Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1892. Т. 4. С. 274–282.

Курец 2000 – Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.

Л… – *Л.* Заговоры // Калужские губернские ведомости. 1865. Ч. неоф. № 35. С. 336–337.

Лахтин 1912 – *Лахтин М.Ю.* Старинные памятники медицинской письменности // Записки Московского археологического института. М., 1912. Т. 17.

ЛДСБМ – *Анічэнка У.В.* Вопыт літаратурна-дыялектнага слоўніка беларускай мовы. Гомель, 1999.

Левкиевская 2020а – *Левкиевская Е.Е.* Домашний уж // Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи. 2-е изд. М., 2020. С. 238–298.

Левкиевская 2020б – *Левкиевская Е.Е.* Змеи // Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 4: Духи домашнего и природного пространства. Нелокализованные персонажи. 2-е изд. М., 2020. С. 365–433.

ЛКТЭ – лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета, Екатеринбург).

inslav

Логиновский 1904 – *Логиновский К.Д.* Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Записки Общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отделения РГО. Владивосток, 1904. Т. 9. Вып. 1.

Лосев 1906 – *Лосев С.А.* По пути // Олонецкие губернские ведомости. Ч. неоф. 1906. № 90. С. 3.

Майков 1992 – Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992.

Мансикка 1926 – *Мансикка В.* Заговоры Пудожского у. Олонецкой губ. // Sborník filologický. Vydává III Třída Českе Akademie věd a umění. Sv. 8. Č. 1. Praha, 1926. S. 185–233.

Матвеев 1987 – *Матвеев А.К.* Топонимические древности // Вопросы ономастики. Вып. 18: Формирование и развитие топонимии. Свердловск, 1987. С. 4–28.

Машкин 1862 – *Машкин А.С.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1862. Вып. 5. С. 1–119.

МНЗ – Местные народные заговариванья (Из Судогодского у.) // Записки Юрьевского Общества сельского хозяйства. 1861. Вып. 3. С. 12–13.

Миненок 2000 – *Миненок Е.В.* Бабка Неживая // Живая старина. 2000. № 1. С. 32–34.

Москвина 2019 – *Москвина В.А.* Заговоры от змей в сибирской фольклорной традиции // III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3–7 февраля 2014 г.): в 5 т. Т. 4: Российская фольклористика в XXI веке. Перспективы развития. М., 2019. С. 208–214.

Неклюдов 1908 – *Неклюдов М.Н.* Заговоры // Памятная книжка Смоленской губернии на 1909. Смоленск, 1908. Прил. № 7. С. 17–24.

НЛГ – Народная лексіка Гомельшчыны ў фальклоры і мастацкай літаратуры: Слоўнік. Минск, 1983.

Новіцький 2007 – *Новіцький Я.* Твори: у 5 т. Запоріжжя, 2007.

НТКПО – Народная традиционная культура Псковской области: в 2 т. СПб.; Псков, 2002.

Овчинников 1910 – *Овчинников М.П.* Материалы для изучения народного знахарства и отреченной литературы в Иркутской губернии // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Иркутск, 1910. Т. 39. С. 24–35.

ОЧ – Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002.

Пеньковский 2004 – *Пеньковский А.Б.* Русские персонифицирующие именования как региональное явление языка восточнославянского фольклора // Пеньковский А.Б. Очерки по русской семантике. М., 2004. С. 370–394.

Песни Пенов. р-на – Песни Пеновского района. Тверь, 2009.

ПЗ – Полесские заговоры в записях 1970–1990–х гг. М., 2003.

Попов 1903 – *Попов Г.И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

inslav

Проценко 1998 – *Проценко Б.Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов н/Д, 1998.

Раевский 1870 – *Раевский Н.* Народные суеверия в Ростовском уезде (Из записок сельского священника) // Ярославские губернские ведомости. 1870. Ч. неоф. № 30. С. 118.

РЗЗ – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.

РКОФС – Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни и заговоры. Новосибирск, 1997.

Романова 2003 – *Романова М.В.* Русские заговоры из архива Е.Р. Романова // Slavjstica Vilnensis. 2003. P. 217–234.

Семенцова 1892 – Сборник Ирины Антоновны Семенцовой, доставленный из с. Будниц Кролевецкого у. Черниговской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1892. Т. 4. С. 285–288.

СлРЯ XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.

СПЗБ – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларуси і яе пагранічча: у 5 т. Мінск, 1978–1986.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

Темплинг, Туров 1992 – *Темплинг В.Я.*, *Туров С.В.* Бытование заговора в современной деревне Зауралья // Религия и церковь в Сибири. Вып. 3: Письменные и устные источники заговоров. Тюмень, 1992. С. 39–66.

ТЗС – Таямніцы замоўнага слова. Гомель, 1998.

Тиханов 1904 – *Тиханов П.* Брянский говор. Заметки из области русской этнологии // Сборник Отделения русского языка и словесности. 1904. Т. 76. № 4. С. 1–263.

Тихонравов 1863 – Памятники отреченной русской литературы / собр. и изд. Н. Тихонравовым: в 2 т. М., 1863.

Толстая, Толстой 2008 – *Толстая С.М.*, *Толстой Н.И.* Имя // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 353–379.

Толстая 2017 – *Толстая М.Н.* Люди и змеи в центральном Закарпатье (по полевым материалам рубежа XX–XXI вв.) // Антропоцентризм в языке и культуре. М., 2017. С. 107–156.

Топорков 2010 – Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, статьи и комм. А.Л. Топоркова. М., 2010.

Топоров 1993 – *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3–103.

УНМ – Українська народна магія. Поетика. Психологія. Київ, 2001.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева: в 4 т. М., 1964–1973.

inslav

ФСЛ – Фольклор старообрядцев Литвы. Тексты и исследования. Т. 2: Народная мифология. Поверья. Бытовая магия. Вильнюс, 2009.

Харламов 1901 – *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Ейске // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1901. Т. 29. Отд. 3. С. 1–48.

ХСб 1894/8 – Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии // Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю». 1894. Вып. 8. С. 1–384.

Цейтлин 1912 – *Цейтлин Г.* Знахарства и поверья в Поморье // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912. № 1. С. 8–16; № 4. С. 156–165.

Чесноков – *Чесноков А.П.* Фольклорные материалы, записанные в окрестностях г. Малоархангельска Орловской губернии (песни, былины, заговоры, легенды) // Архив Русского географического общества. Р. 27. Оп. 1.

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

Шейн 2 – *Шейн П.В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.

Шереметев 1902 – *Шереметев П.* Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.

Шкарбан 1992 – Поліські замовляння / зібр. А. Шкарбан // Берегиня. 1992. № 1.

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

ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1978–. Т. 1–.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд. М., 1974–. Вып. 1–.

Юдин 1997 – *Юдин А.В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Яцимирский 1913 – *Яцимирский А.И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Известия Отделения русского языка и словесности. 1913. Т. 13. Кн. 3. С. 1–102.

Boryś 2005 – *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Machek 1968 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Druhé, opravené a doplněné vyd. Praha, 1968 (1971).

Perls 1937 – *Perls H.* Wąż w wierzeniach ludu polskiego. Lwów, 1937.

Snoj 2003 – *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. 2 izd. Ljubljana, 2003.

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

inslav

Сокращения

В названиях административно-территориальных единиц

Арх. – Архангельская область (губерния)
Брест. – Брестская область; Брестский уезд Гродненской губернии
Брян. – Брянская область (губерния); Брянский уезд Орловской губернии
Витеб. – Витебская область (губерния)
Владимир. – Владимирская область (губерния)
Воронеж. – Воронежская область (губерния)
Гомел. – Гомельская область; Гомельский уезд Могилевской губернии
Гродн. – Гродненская губерния
Дон. – бассейн р. Дон
Ейск. – Ейский район; Ейский отдел Кубанской области
Екатеринослав. – Екатеринославская губерния
Житомир. – Житомирская область; Житомирский уезд Волынской губернии
Забайкал. – Забайкальский край; Забайкальская область
Иркут. – Иркутская область (губерния)
Калуж. – Калужская область (губерния)
Карел. – Республика Карелия; Карельская АССР
Киев. – Киевская область (губерния)
Кубан. – Кубань
Курск. – Курская область (губерния)
Мин. – Минская область (губерния)
Могилев. – Могилевская область (губерния)
Новгород. – Новгородская область (губерния)
Новосиб. – Новосибирская область
Олонец. – Олонецкая губерния
Орлов. – Орловская область (губерния)
Подол. – Подольская область (губерния)
Помор. – Беломорское Поморье
Псков. – Псковская область (губерния)
Сиб. – Сибирь
Смолен. – Смоленская область (губерния)
Твер. – Тверская область (губерния)
Тул. – Тульская область (губерния)
Тюмен. – Тюменская область; Тюменский уезд Тобольской губернии
Харьков. – Харьковская область (губерния)
Хмельниц. – Хмельницкая область
Черкас. – Черкасская область; Черкасский уезд Киевской губернии
Чернигов. – Черниговская область (губерния)
Ярослав. – Ярославская область (губерния)

inslav

В названиях языков и диалектов

владимир. – владимирские говоры русского языка
вологод. – вологодские говоры русского языка
вят. – вятские говоры русского языка
забайкал. – русские диалекты Забайкалья
иркут. – иркутские говоры русского языка
кайк. – кайкавский диалект хорватского языка
костром. – костромские говоры русского языка
новгород. – новгородские говоры русского языка
сев.-чак. – северно-чакавский диалект хорватского языка
сев.-двин. – русские диалекты Северного Подвинья
смолен. – смоленские говоры русского языка
ю.-сиб. – русские диалекты Южной Сибири
якут. – русские диалекты в Якутии

inslav

К.В. Осипова (Екатеринбург, УрФУ)

Категориальные наименования пищи в говорах Русского Севера: этнолингвистический аспект

Этнограф П.С. Ефименко, описывая пищу и питье жителей Архангельской губ., обратил внимание на существенное для крестьян противопоставление хлеба, вареной пищи (*харч, приварок, заспа*) и приправ (*снадобье*) (Ефименко 1877: 68). Сделанное наблюдение указывает на то, что традиционный рацион представлял собой не просто совокупность блюд, но имел особую внутреннюю категоризацию, не всегда совпадающую, например, со структурой рациона городского жителя. Действительно, не только русский язык и его диалекты, но и славянские языковые традиции в целом характеризуются разветвленной таксономией пищи и питания (см., например, Агапкина, Толстая 2009; Толстая 2016; Урысон 1995 и др.).

Русский Север, диалектной лексике которого посвящена статья, относится к тем славянским ареалам, где до последнего времени сохранялись архаические языковые и культурные явления: суровые климатические и природные условия региона, удаленность от административных и экономических центров препятствовали его интенсивному освоению и разрушению сложившейся традиции. В то же время Русский Север всегда был территорией языковых контактов, культурно-языковая специфика которой складывалась под влиянием неславянской, преимущественно финно-угорской, традиции. Границы Русского Севера понимаются нами достаточно узко: это Архангельская и Вологодская обл., а также северные территории Костромской обл. – Павинский, Вохомский и Октябрьский районы, входившие в состав бывшей Вологодской губ. Отчасти география исследования определяется тем, что язык и культура этого региона достаточно полно описаны в этнографической и лексикографической литературе: собранные в XIX–XXI вв. сведения позволяют проводить дальнейшие изыскания этнолингвистического характера. В основу статьи легли лексические материалы, которые на протяжении 60 лет записывались сотрудниками Топонимической экспедиции Уральского федерального университета в ходе полевых исследований на этих

inslav

территориях; многие из представленных в работе языковых фактов до сих пор не были введены в научный оборот.

Исследуемая группа слов с категориальным значением может включать обозначения типов пищи, ее свойств, а также процесса приготовления пищи. В данной работе мы остановимся на лексике нескольких семантических групп:

- слова со значением ‘пища, еда, пропитание’, ср. костром. *брюхова́я* ‘пища, еда’: «Только и живет для брюховой. У нас брюховая не доходна: все недостатки да нехватки. Брюховая-то нас уж больно загоняет» (Ветл) (СРНГ 3: 225), волог., костром. *жо́рево* ‘еда, пища’ (Тот; Ветл) (КСГРС; СРНГ 9: 216), костром. *жо́ра* ‘то же’ (Ветл) (СРНГ 9: 216), арх. *нажо́рок* ‘сытная обильная еда; неумеренность в пище’ (СРНГ 18: 273), север. *зобь* ‘пища, еда’ (СРНГ 11: 325), ср. волог. *зо́бодь* ‘прием пищи’ (Вашк) (там же);
- наименования разных типов пищи в зависимости от ее функции: например, слова со значением ‘закуска’, ‘лакомство’, ‘приправа’, ср. арх. *при́снедь* ‘закуска, приправа к пище’: «На столе всякой приснеди полно было» (Вель) (СРНГ 31: 392);
- обозначения свойств пищи (сухая – влажная, постная – скоромная, сытная – голодная и пр.), ср. волог. *калау́шное* ‘скоромная пища’: «Пост-от кончилси, дак покалаушничала; калаушничала – сметаны поела, масла да калаушного всего» (Кад) (СГРС 5: 29), арх. *мыловы́тные харчи* ‘недостаточная, скудная пища’ (СРНГ 17: 332), *пресни́на* ‘пресная пища’ (СРНГ 31: 91) и др.

Сразу оговорим, что мы сознательно исключили из материала те лексические факты, которые относятся к организации застолья, названия повседневных и праздничных трапез, обозначения порядка подачи блюд, количества выставляемых блюд, а также связанную с пищей обрядовую терминологию, поскольку, в силу своей многочисленности и некоторой семантической обособленности, эти наименовании требуют отдельного исследования.

Собирая и систематизируя категориальную лексику, мы хотели бы выявить свойства пищи и принципы организации рациона, наиболее важные для севернорусского крестьянина, а также определить идеограммы, специфичные для традиционного быта, но в силу изменения жизненного уклада утраченные современной культурой. К задачам собственно лингвистического характера можно отнести определение семантико-мотивационных особенностей категориальной лексики пищи, выявление источников ее формирования и ключевых словообразовательных гнезд, семантическую реконструкцию архаической лексики с опорой на комплекс историко-культурных сведений, а также характеристику значимых лексико-семантических оппозиций. Понимая, что пища разных районов Русского Севера может существенно варьировать в зависимости от

inslav

природной и хозяйственной специфики региона (ср. промысловое рыболовство в приморских районах Архангельской обл., охота в Лешуконском районе, земледелие на Каргополье и пр.) и, соответственно, возможны отличия в таксономии блюд, мы определим некоторые усредненные характеристики севернорусского рациона, отразившиеся в категориальных наименованиях пищи.

Рассмотрим каждую из обозначенных выше групп подробнее.

Лексическая группа ‘пища, еда, пропитание’

Ежа, едушка, проедуга, уедь и др. В значении ‘еда, пища, питание’ в Вологодской и Костромской обл. широко распространена известная всем русским говорам лексема *е́жа́*: «Какая это ежа, тут и есь-то нечего» (У-Куб); «Ежи какой с собой взять, воды» (Сок; Вологод, Сямж, У-Куб, Хар) (СГРС 3: 308; СВГ 2: 71–72; СРНГ 8: 325–326). В этом же значении употребляются и иные, менее типичные фонетико-словообразовательные варианты, например, волог. *е́дливо*: «Едливо-то беритё с собой в дорогу-то» (В-Уст) (СВГ 2: 71), костром. *е́жево* (СРНГ 8: 326), костром. *ествá*: «Всякая ества была, всего-всего наладят, как сыр в масле катаются» (Окт) (ЛКТЭ), волог. *е́сва* ‘еда, пища, кушанье’: «Я больше крестьянскую есву люблю» (Хар) (СВГ 2: 74). Характерен и метонимический сдвиг значения от ‘пища, питание’ к ‘блюдо, перемена кушаний (за праздничным столом)’: «Сколько *ествов* – только редьки не сосчитать, от одной редьки сколько харчей. До десяти *ествов* давали (на праздничный стол)» (Леш) (АОС 13: 148). Судя по имеющимся материалам, особенно разнообразны фонетико-словообразовательные варианты основы **ĕd-* в архангельских говорах (и, если охватить территорию шире, в олонецких), ср. олон. *едоба* (ударение не указано) ‘принятие пищи’: «В полдень у нас едоба бывае» (СРНГ 8: 322), арх. *едýга* ‘пища, еда’ (СРНГ 8: 324), арх. *съедáнка*: «На, тетя, съеданки возьми на дорогу» (Пин) (там же: 107), арх. *съедóба* (Карг) (СРНГ 43: 109).

Нередки формы со значением ‘пропитание, продуктовый запас’, образованные от гл. *поедать*, ср. арх. *поедýха* ‘небольшой запас продуктов, корма’ (Холм) (СРНГ 28: 276), и гл. *проедать* ‘употреблять в пищу’: например, арх. *проедáнье*: «По триста рублей на проеданье-то да на пропиванье нам» (Пин), арх. *проедýга*: «Что им житье-то – проедуга идет хорошая, работы не робят» (Шенк), арх. *проедýха* (Шенк), *большая проедуха* ‘хорошее питание’: «У нас, брат, какая большая проедуха, но иной раз и квасу-ту нет, а не то что молока либо штей» (Шенк) (СРНГ 32: 130), ср. волог. *не проедáть что-либо* ‘постоянно иметь возможность употреблять в пищу что-либо’: «Ноне-то не проедаем белого хлеба» (Межд) (СВГ 8: 80).

Среди форм существительных, образованных от гл. **ĕd-*, на территории Архангельской обл. и бывшей Олонецкой губ. встречаются

inslav

уменьшительные дериваты, восходящие к текстам фольклора. Подобная лексика нередко употребляется в текстах свадебных причитаний как элемент описания последней «вольной» трапезы невесты, ср. *е́душка* ‘еда, пища’: «Я кладу бажену волюшку / Осередь стола дубового, / Я на скатерти шелковые, / Я на *едушки* сахарные, / Я на вина кладу пьяные. / Наедайся, воля, досыта, / Напивайся, воля, допьяна» (Север) (СРНГ 8: 325), *е́ства* ‘приготовленное кушанье, блюдо’: «Славных гостей нащитала-ся, я пила и, млада, кушала, три *естьы* ела сахарные, три питья пила медовые, я первую *есту* кушала, белу лебедь рушала, а другую *есту* кушала, ела рыбинку трепучую, третью *есту* кушала…» (Карг; Мез) (АОС 13: 148); «Приносить стану тут *естьушки* сахарнии, / Стану подчивать сердечно свое дитятко»; «Я составлю ведь *естьушка* сахарнии, / Я по разуму им питьица медвяный, / Закуплю да им сладкий закусочки!» (Барсов 1: 104, 195).

Специфичными для Олонецкой и Архангельской территории видятся слово *уедь* и другие производные глагола *уедать* ‘съедать’: арх. *у́едь* ‘еда, питание’: «Все уж как толще они, здоровше: уедь лучше» (Леш) (СРНГ 46: 321), *уеда́нье*: «Детко, тебе уеданье принесли девки. Всяко уеданье у нас, всяко кушанье» (Низ. Печора) (СРНГ 46: 319), ср. арх. *уеда́ть* ‘есть’: «Я зарезала овцу, да что я ее одна уем что ли?! Я одна не могу сладости уедать» (СРНГ 46: 319–320). Слово могло прийти в севернорусские говоры из былинного фольклора, где представлено в большем количестве словообразовательных вариантов как в значении ‘кушанье, блюдо, угощение’ (противопоставленное напиткам, ср. *питье*), так и ‘приятная, вкусная еда’, ‘пир, праздничный стол’, ср. олон. *уе́да*: «Порасхвастался *уедами* ты сладкима / Да й порасхвастался ты *питьямы* медвяными» (былина) (Петрозав) (СРНГ 46: 319), олон. *уеда́нье* ‘еда, кушанье’: «У нас нету во пустыне, / Нету сладких *уеданьев*, / Нету кушаньев сахарных», *уеда́ньеце*: «Все сидят тут рекрута да очередные, / И не *уеданьеце* им естьушка сахарние, / И не всласть да им сладка ноньку водочка»; «И на медвяном да вы в доме *уеданьеце*, / И на утехушках ведь вы да на забавушках!» (Север, Барсов) (СРНГ 46: 319), «*Уеданьице* вам будут ведь сухарики, / И вам питемьицето – водушка со ржавушкой!» («плач по рекруте») (Барсов 2: 73), ср. также олон. *уеда́ть* ‘съедать, поедать что-л.’: «Насыпано было у тя пшеницы белояровой, / Не *уедали* они же у тебя» (былина), *на уеданьице* ‘на съедение, для кормления кому-л.’: «И распластала бы я сердце на мелки куски, / А и печень я свиньям на *уеданьеце*» (Север, Барсов) (СРНГ 46: 319–320).

Именно «уедная» пища признается эталоном сытной пищи и сытой жизни, ср. арх., волог. *у́е́дно* ‘сытно, не голодно’: «Топерь ведь не раньше – и уедно, и тепло. Жить-то как хорошо стало!» (волог.); «Кашу я варю, каша-то скусно, уедно» (Пин) (СРНГ 46: 320), волог. *уе́дно* ‘слишком много (съесть)’: «Уедно поела: поди-ка, пузо треснет» (Вель), а также богатого угощения,

inslav

ср. волог. *у́едно* у кого-л. ‘у кого-л. в гостях можно хорошо поесть’: «У них уедно» (СРНГ 46: 320). В песенном фольклоре «сладкое уеданьице» является одной из составляющих беззаботной жизни невесты в родительском доме, наряду с «медвяным упиваньицем» и «долгим усыпаньицем»: «И меня, сладкое прости да *уеданьице*, / И меня, милое медвяно *упиваньице*, / И прости долгое, невольну, *усыпаньице*!» (Барсов 2: 439).

Питер-идер. Формула *пи́тер-и́дер* в значении ‘пища, еда и питье’ встречается во многих районах Русского Севера, причем как в южных костромских, так и в северных приморских, однако, как кажется, ее «зона покрытия», имея широкий охват, не составляет сплошного ареала – слово дискретно зафиксировано в отдельных районах, ср. костром. *пи́тер-и́дер* ‘питье и еда’: «Там у него питера-идера наготовлено» (Вох), костром. *пи́тер-е́дер*: «Ну, питер-едер взял с собой?» (Пав) (ЛКТЭ), волог. *пи́тер-и́дер* ‘еда и питье’: «Голодом жили, не видали никакого питера-идера» (К-Г) (КСГРС), арх. *пидера-идера* ‘пища и питье, припасы’ (С-Двин) (СРНГ 27: 21), ср. перм. *Там вам питеры да едеры* (СРНГ 8: 320).

Учитывая значение выражения, формы *питер(а)* и *идер(а)* стоит считать отглагольными дериватами основ *пить* и *есть* ‘принимать пищу’. Очевидно, что *едера*, *идер* – это пример сохранившейся в говорах Русского Севера древней лексической формы **ĕd(e)ra* (ЭССЯ 6: 39), которая была зафиксирована в древнерусском языке (ср. др.-рус. ѣдера ‘еда, пища’ (там же)), но не известна другим славянским языкам. Слово сохраняется русскими диалектами «особенно часто в форме остаточного словосочетания *питер* и *идер*, *питеру* и *идеру*» (там же), ср. арх. *е́деро* ‘пища’ (СРНГ 8: 320). В Костромской обл. рассматриваемая формула встречается в варианте *ни пидива, ни едива нет* (Чухл) (СРНГ 8: 320). Входящая в ее состав лексема *едиво* имеет, в отличие от формы *идер*, параллели во всех славянских языках, также в родовом значении ‘еда, пища’ (см. ЭССЯ 6: 40).

Слово *питер* ‘напиток’ на Русском Севере записано преимущественно в сочетании с *едера* (*идер*), однако известны словообразовательно и семантически близкие варианты самостоятельного употребления, ср. *пи́тера* нижегор. ‘жажда’, волог. ‘питье, напиток’ (СРНГ 27: 53), твер. *пи́тора* ‘попойка’, *пи́тра* обл. ‘спиртной напиток’, орл. ‘пьянка, попойка’ (там же: 55). Предположительно, эти формы могут быть образованы от основы **pi(ti)* с помощью суффикса **-tro*, который реконструируется Ж.Ж. Варбот, например, для «*пятро* ‘углубление’, ср. диал. *пятро́*, *пя́теръ*, *пя́тра* ‘навес крыши над входом в амбар, выступ под входом на сеновал’» (Варбот 1969: 86).

Местом сохранения этих архаических форм стали тексты бытовавшего на Русском Севере фольклора: длительное соседство слов в некотором ритмизованном тексте могло стать причиной их соединения в двукомпонентное наименование. И такие фольклорные источники действительно

inslav

обнаруживаются: например, сочетание слов *питер* и *идер* в различных вариантах находим в текстах заговоров. Так, в заговоре на удачную охоту охотник приманивает зверей – «есть ества сладкая, медвяная, *питеръ идера*»: «Собирайтесь, собегайтесь, у меня на куломном промыслу есть ества сладкая, медвяная, *питеръ идера*, вишение, калачи и пряники, ситнево мяккое…» (Заговоры, обереги… 1908: 25–26); в пастушеском отпуске конца XVIII в. пастух обращается к диким зверям со словами «…в моей поскотине и осеку нет вам *ни питеры, ни едяры* век по веку» (Водлозерье) (Ильина, Ипполитова 2009). В Вологодской обл. «шептунья» гонит болезни «на темные леса, на зеленую дуброву, там *питера и идера* и мягки постели, у меня раба Божьева младенца Федора, нет *ни питера, ни идера* и мягки постельки...» (Ник) (Тенишев 5/3: 185); в енисейском заговоре «от лихоманки» сестры царя Изара уходят на болота, где много *питеру и езеру* (Кляус 1997) (кажется, форма *езеру* зафиксирована ошибочно вместо *едеру*). Во всех рассмотренных текстах «питер и идер» упоминается как символ богатого и лакомого угощения, которое должно приманить диких животных или болезни в лес и отвести их от скотины и человека. Соединению слов в единую номинативную формулу способствовал ритмический рисунок фольклорного текста.

Свидетельством фольклорной этиологии формулы *питер-идер* можно считать трехчленные формулы типа волог. *пи́тера-и́дера сладкий обед* ‘присказка за обеденным столом’ (К-Г) (КСГРС), костром. *ни пи́тера, ни и́дера, ни сла́дкого ку́шанья* ‘ничего’: «Ни питера, ни идера, ни сладкого кушанья, ничего у нас не было» (Окт) (ЛКТЭ), в которых словосочетание «*сладкий обед*», «*сладкое кушанье*» является продолжением ряда однородных членов, взятых из контекста заговора. Подобная формула *пи́терно, и́дерно и са́харно* упоминается в рыбацком заговоре, произносимом с целью приманить рыбу обильной пищей: «Петры и Павлы, как на вас рыбка шла, мала и велика, так бы в мои сети шла, мала и велика, тут ей *питерно, идерно и сахарно*» (Пав) (ЛКТЭ). В современной языковой традиции выражение *питер-идер*, будучи мотивационно неясным для диалектоносителей, начинает сопоставляться с топонимом *Питер*, созвучным глаголу *пить*[1].

Артиль. Мотив коллективности принятия пищи отражает распространенное на Русском Севере наименование *арти́ль*, которое встречается в значении ‘еда, пища’, ‘запас пищи, провизия’, ‘еда, выставляемая на стол’, ‘праздничная трапеза’, ‘отдельное блюдо, кушанье’, ‘горячее блюдо; похлебка’, ‘определенный вид пищи’ и пр. Особенности значения

[1] Об ассоциативной связи *Питер – пить* см., например, в (Березович 2007: 79; Кривощапова 2012: 108).

inslav

этого севернорусского диалектизма и его мотивационная связь с общенар. *артель* уже были подробно рассмотрены в (Осипова 2015), здесь мы приведем лишь некоторые наблюдения, ставшие возможными благодаря появлению новых лексических данных.

Очевидно, что «артелью» изначально называлась пища, принимаемая коллективно или организуемая в складчину: артельную пищу собирали из того, что принесли участники трапезы, ср. костром. *арте́лью* ‘в складчину’: «Уходят, отвальной стол, вот артелью стол собирают, кто чего»; *арте́ль, арти́ль* ‘еда, собранная на стол несколькими домами’: «Артель – это как складчина была, все, кто что принесет. Вроде как ничего не было, а вот полный стол»; «Артиль – это вся общая пища. Один одно принес, другой другое – артиль» (Окт) (ЛКТЭ). Поскольку подобная сборная трапеза состояла из большого количества блюд, в семантике сущ. *артель* появляется важное звено ‘совокупность всех перемен блюд во время трапезы’: «Артели на свадьбе-то сколько было, пойди сосчитай!»; «Сколько артили нанесено, картошка, каша, суп» (Окт) (ЛКТЭ), а слово становится собирательным не только по своему мотивационному значению («то, что собрано коллективно»), но и по своим грамматическим характеристикам.

Артель как родовое наименование называла, прежде всего, пищу, выставляемую на стол: «Никакой артили нет на столе все съели»; «У него на столе-то артили ломится» (Ник) (КСГРС); «Ой, какая у тебя артиль вкусная! Ой, сколько артили наготовлено!» (Окт) (ЛКТЭ), а уже затем – отдельное блюдо или сваренное жидкое блюдо, по количеству перемен которого оценивали «масштаб» трапезы, ср. волог. *артиль* ‘блюдо с кушаньями’, ‘все кушанья, которые хлебают’ (Ник) (Тенишев 5/3: 415, 110), костром. *арте́ль* ‘жидкая пища’: «С какой-нибудь артелью хлебать будём, с прихлёбкой» (Окт) (ЛКТЭ).

Изменение значения общенар. *артель* ‘группа людей, выполняющих работу совместно’ > ‘пища, собираемая коллективно’ произошло достаточно давно: примеры подобных семантических переходов встречаются в записях XIX в., ср. волог. *артель* ‘харч или пища’ (В-Уст) (Симони 1898: 444), волог. *а́ртиль* ‘кушанье в неопределенном числе на стол подаваемое’: «Много было или мало артилей» (Фортунатов 1839: 109). Корреспонденты архива кн. В.Н. Тенишева отмечали, что артельная трапеза, которая готовилась для группы рабочих, отличалась особым изобилием по сравнению с обычной крестьянской трапезой: «На провизию артель не скупится; за артельным столом крестьяне едят так, как дома позволяют себе только в большие праздники» (Чер) (Тенишев 7/2: 91).

Употребление сущ. *артель* / *артиль* в значении ‘пища’ характерно исключительно для говоров Архангельской, Вологодской и Костромской областей, что может говорить о наличии языковых и внеязыковых факторов, определивших подобный семантический сдвиг. К ним можно

inslav

отнести сохранение традиции коллективных трапез (*братчина, складчина, пива́*) и практики коллективного труда, обусловленной отсутствием помещичьего землевладения и возникающей вследствие этого необходимостью трудовой самоорганизации. Кроме того, артели были наиболее удобной формой организации рыболовецкого и охотничьего промысла, распространенного на Русском Севере.

Особенностями артельного труда обьясняется и севернорусская специфика сущ. *у́жна*, *у́жина*. Архангельское слово *ужна* связано с идеей регулирования количества необходимой для промысла пищи и выделения доли каждому из работников. В говорах Поморья так называли запас пищи, который артель брала с собой на промысел, а также часть улова или добычи, которую получал себе каждый из артельщиков по окончании промысла, ср. арх. *у́жна, у́жина* ‘запас пищи, съестного, которые берут в дорогу или на промысел’: «Словами: у́жина, у́жна обозначаются во всем Поморье запасаемые на время морского промысла (не менее как полтора месяца) съестные припасы», ‘часть добычи, которую получает каждый артельщик по возвращении с промысла’: «Каждое судно, отправляющееся за промыслами на Нов. Землю, имеет свою артель, называемою котляною. В каждой котляне от 8 до 20 человек. Каждый из них имеет при разделе промысла свою часть, пай, называемый ужною» (Низовая Печора) (СРНГ 46: 337, 343–345). В дальнейшем среди значений арх. *ужна* появляется и субъектное – ‘артель, имеющая собственную провизию’ и ‘хозяин артели, который отвечает за приготовление провизии для промысла’ (там же: 343–345), а также оформляется целая группа терминов, относящихся к теме организации промысла (ср. *отпусти́ть у́жину*, *поднимать у́жины* (там же: 337) и др.)

Выть. Наиболее распространенное на Русском Севере «пищевое» значение слова *выть* – ‘прием пищи, трапеза’ или ‘время еды, прием пищи’, ‘промежуток времени между приемами пищи’ (см. подробнее: АОС 8: 314–315; СВГ 1: 102; СГРС 2: 268). Г.И. Кабакова объясняет возникновение значения ‘прием пищи, трапеза’ тем, что «семантика выти связана с идеей части» (Кабакова 2008: 177–178)[2]. Будучи связанной с мотивом выделенной доли, *выть* используется как мера пищи, которую можно съесть за один прием (арх., волог.): «Мало наварила, выти на две только» (Пин) (СГРС 2: 269), а также получает значение ‘еда, пища; пропитание’ (арх., волог.): «Хозяин вытью кормить должон» (Леш); «Айда за стол, я уж выть собрала» (В-Т; Мез, Пин), арх., волог. ‘всякие съестные припасы’ (Тот) (СГРС 2: 268–269; СРНГ 6: 44–45).

---

[2] В целом же «пищевое» значение сущ. *выть* не является первичным: «Развитие знач. шло от назв. единицы обложения к назв. поземельной меры или единицы налога» (Аникин РЭС 9: 207).

inslav

Функциональные типы пищи

Поскольку питание было частью жизненного уклада, категориальное членение пищи отразило особенности организации крестьянского быта, специфику хозяйственной деятельности, повседневного и праздничного этикетного поведения, типов социального взаимодействия и пр. Так, существовало деление на пищу домашнюю, которую ели и готовили дома (ср. арх. широко распространенное *дома́шной* ‘приготовленный, изготовленный в домашних условиях’: «Домашна-то пишча крепче» (Пин) (АОС 11: 371)), и пищу, приготовленную или употребляемую вне дома, к которой относилась, например[3]:

- ‘пища, которая берется с собой в дорогу; пища для перекуса’ – волог. *па́ужна* ‘еда, которую берут с собой в поле, на сенокос, в дорогу’: «Возьми паужны-то побольше, долго в поле будем» (Тарн) (СВГ 7: 17); волог. *перехва́тка* ‘еда между основными приемами пищи, перекусывание’: «В перехватку молоко пили, пироги были, еще что-нибудь» (Межд), ‘пища, предназначенная для перекусывания, еды между основными приемами пищи’: «Возьмем на сенокос-то перехватку» (Гряз) (СВГ 7: 45–46); арх. *балагу́шки* ‘снедь, провизия, которую берут с собой в дорогу’: «Кошели с хлебом на плече, со всеми балагушками» (Онеж) (СГРС 1: 49);
- ‘пища, которую берут с собой в качестве гостинца’: волог. *вы́носник* ‘выпечка (или другие лакомства), которую принято приносить, когда идешь в гости’: «Люди пришли со своим выносником – на столы собираешь»; «Сегодня с выносником идут, а завтра какое-нибудь блюдо несут. Кто капусту, кто – огурец, кто – мясо»; «Ты идешь к пиву, несёшь выносник называется: булки напеконы, там варенье, может, чего-то сладкое, мёд» (Ник) (КСГРС). Термин *выносник* отсылает к практике организации севернорусских коллективных трапез, когда каждый из участников приносил на общее застолье часть угощения, притом что спиртное было общим.

Существовали особые «игровые» обозначения пищи, которую приносили из леса, обычно в качестве гостинца детям. О таких лесных лакомствах говорили, что они посланы некоторым «лесным жителем», ср. арх. *лиса послала* ‘о продуктах, которые приносили из леса детям’: «Лиса, скажут, послала, принесут чё» (С-Двин) (КСГРС); арх. *Лесная Паша передала*: «Лесная Паша одна в лесу жила, ночью сено возила, босяком всегда ходила. Взрослые принесут с лесу грибов, ягод, скажут ребенку: “Лесная Паша передала”» (Шексн) (АКТЭ).

---

[3] Количество уникальных для диалекта классификационных идеограмм не исчерпывается обозначенными нами и в дальнейшем может быть расширено.

inslav

Обозначения категориальных свойств пищи

В системе народной таксономии пищи и питания можно выделить как «общие» наименования, так и систему классификационных признаков пищи. При этом могут учитываться не только собственные ее свойства, но и характеристики, приписываемые «извне». К первой группе можно отнести обозначения вкусовых признаков пищи (кислая – соленая – сладкая – пресная – горькая – острая), состава (сухая – влажная, сухая – жирная, густая – жидкая, растительная – животная, сытная – пустая и пр.), особенностей приготовления (только что – давно приготовленная, вареная – жареная – печеная – заквашенная и пр.) и т.д. Например, поскольку традиционная пищевая культура предполагала заготовку продуктов впрок, существовало противопоставление пищи, сваренной из свежих продуктов, и пищи засоленной или заквашенной, ср.: арх. *свежьё* ‘свежая, не соленая рыба’ (Помор) (Подвысоцкий 1885: 154), арх., волог. *свежи́на*, *свежи́нка*, *свежьё* ‘свежие продукты (рыба, мясо, овощи и т.п.)’ (Онеж) (СРГК 5: 651) – и волог. *засо́лка* ‘соленые грибы, овощи’: «Квашенья и засолки наделала, огурчиков и капустки» (Кир) (СРГК 2: 203), *просо́ль* ‘все, что готовится впрок на соли: солонина, рыба или солень, овощ’ (без указ. места) (Даль III: 507), *насо́л* ‘все количество, заготовленное в соли за один раз или на одну зиму’ (без указ. места) (Даль II: 466), волог. *ква́шенье* (*ква́шеньё*) ‘съестные припасы, приготовленные путем квашения или соления (о квашеной капусте и соленых огурцах)’: «Капусту квасить, огурцы да грибы солить, всё надо – и засолка и квашеньё» (Кир) (СРГК 2: 336).

Вторая группа наименований включает характеристики, определяемые не собственно свойствами пищи, но ее культурно-историческим или социальным статусом: запреты на употребление некоторых типов пищи (постный – скоромный), соответствие пищи материальному положению едока (пища богатая и бедная), оценка блюда как невкусного или напротив, вкусного, лакомого и пр. Так, считалось, что именно соль придает пище вкус (ср. арх. *соло́ный* ‘приятный, вкусный’ (Помор) (Меркурьев 1979: 148)), тогда как отсутствие остроты в пище делает ее пресной, невкусной, ср. волог. *малосо́лый* ‘безвкусный, пресный’: «Это у меня мятая, вот чай с мятой, я привыкла, не положу мятой, чай кажется малосолый», волог. *бессо́лый* ‘безвкусный’ (КСГРС), арх. *непристо́йно* ‘не так, как полагается, невкусно’: «Несолено-то непристойно, без соли и не хлебается и не естся, все надо присолить» (Пин) (СРНГ 21: 128).

Не имея возможности подробно остановиться на каждой из категорий, в рамках данного исследования рассмотрим организацию только некоторых из них.

Важной оппозицией, отражающей традиционную классификацию блюд, является противопоставление пищи приготовленной, **горячей** – и пищи **холодной**, не подвергнутой тепловой обработке. К холодным

inslav

блюдам относились жидкие похлебки, в которых ингредиенты заливались холодными квасом, водой или простоквашей, ср. волог. *холо́дная*, *холо́дное* (КСГРС), волог. *подхоло́дное* ‘холодное кушанье из кваса с зеленью и мясом, окрошка’ (Вашк) (СВГ 7: 116), волог. *сиверу́ха* ‘хлебный квас с толокном’: «Тяпушка – это похлебка – квас, соль, толокна накидаешь – вот или тяпушка, или сиверуха» (КСГРС; СВГ 10: 5) при *си́вер* ‘мороз’, арх., волог. *си́верно* ‘холодно’ (СРНГ 37: 269, 271).

Горячая пища готовилась в печи, и нередко высокая температура компенсировала ее кулинарное несовершенство, ср. волог. *горячи́на* ‘горячая пища’ (Сок) (СВГ 1: 126), волог. *горяче́нько* ‘домашняя выпечка’ (В-Важ) (СГРС 3: 115), костром. *За вкус не секу́сь, сварено́ горячо* ‘выражение хозяйки при подаче на стол блюда’ (Окт) (ЛКТЭ), *За скус не бересь, а горячи будут* (Кадн) (Тенишев 5/2: 445), а также известное современное присловье – оправдание возможной кулинарной неудачи: *Горячо не сыро.* Особо лакомой считалась только что сваренная пища, для которой существовали отдельные наименования: арх. *живова́рок* ‘пища, приготовленная непосредственно перед ее употреблением’: «Ой, говоря, надо ухи сухой сварить. Захотелось ушки сварить. Так вы готовите живоварком – сварите и едите» (Плес) (АОС 14: 26), волог. *сварку* (*сварка*? – *К. О.*) ‘свежий, только что сваренный суп’: «Поешь-ка, батько, супу-то сварку, вкусный» (Лапин 1: 226), волог. *свежева́р*, *свежева́рка* ‘только что сваренная еда’ (Выт) (СРГК 5: 650).

Одним из традиционных способов приготовления горячей пищи было запекание или томление в печи, ср. волог. *парежо́м* ‘поставив кушанье в печь и не вынимая его, пока не начнут есть’ (СРНГ 25: 220), волог. *пекчи* ‘готовить пищу, стряпать’ (там же: 325). Пища, приготовленная таким образом, называлась *жареной*: семантика глагола *жарить* и его производных в севернорусских говорах отличается от его русского литературного значения ‘готовить на огне с добавлением масла’ или общеславянского ‘готовить на открытом огне’ (о дифференциации семантики славянских глаголов с температурным значением см. у Е.И. Якушкиной: Якушкина 2006; 2008). Севернорусское «жарение» подразумевало скорее тушение пищи в печи с добавлением воды или без нее, нежели приготовление в раскаленном масле. Многочисленные названия блюд типа *жарени́на*, *жаре́ха* и т.п.[4] на Русском Севере относились преимущественно к запеканкам, ср. волог. *жарени́на* ‘любая жареная, тушеная или запеченная пища’: «Жаренину в печке сделают – хто картошку с яйцом, хто што» (Ваш); «Жаренину да и сальником у нас всякую кашу зовут» (Кир) (СГРС 3: 339), арх. *жаре́ха*, *жа́рница*, *жа́рениця* ‘то же’: «Обабков

[4] Их полный ряд см., например, в (АОС 13: 213–217).

inslav

наломаш, жарницу в латке нажаришь» (Пин) (АОС 13: 216, 225); «Картошку в молоке запечёшь, это жареница» (Вин) (СГРС 3: 339). Отмеченная семантика названий, относящихся к гнезду *жарить*, и соответствующая ей кулинарная традиция, возможно, сформировались под влиянием финно-угорской пищевой культуры, не знавшей такого приема, как жарение, о чем пишет В.В. Похлебкин (Похлебкин 1982: 4).

Разграничение жареных и вареных блюд на Русском Севере было связано с противопоставлением **густой** и **жидкой** пищи: широко распространенные названия типа арх., волог. *ва́рево*, *варени́на*, *варе́нье*, *ва́ря* (АОС 3: 45, 46, 51; СВГ 1: 57; СГРС 2: 29) относились, прежде всего, к похлебкам или напиткам (обычно пиву, квасу) – тому, что готовили в горшке, котле или корчаге, ср. волог. *варе́нье* (*ва́ря*) ‘любое жидкое кушанье’ (Тарн, Шексн) (СВГ 1: 57), арх. *ва́ря* ‘напиток, приготовленный путем варки’: «Варя – брага, пиво, квас» (Холм) (СРНГ 4: 63); «Вареньё – суп с птицей, птицу ощиплют да в горшок, картошку туда» (Шенк) (СГРС 2: 26), тогда как «жареные» блюда отличались большей густотой.

Пареные или вареные в печи блюда были основным компонентом северного рациона: именно количество продуктов, необходимое для приготовления «вари» или «жаренины» на один прием пищи, служило мерой их объема. Чаще всего объемом «на жаренину» измеряли количество рыбы и грибов – продуктов, добываемых в дикой природе, а одна из народных классификаций грибов предполагала их деление на виды, которые солятся и варятся: арх. «*Варяга* есть, так *соляги* нет; *соляга* есть, так *варяги* нет – моя бабушка так говорила» (Карг) (СГРС 2: 29). Можно было запастись продуктами *на варю*, *на одну варю*, *на две вари*: широко распространенное архангельское и вологодское *ва́ря* называло и количество пищи, напитка, сваренное за один раз: «Пойдут с ватой карасей бродить, принесут бидончик на варю – на другую» (Уст); «Кажный день на две вари приносиу грибоу» (Хар); «Пять рядоу выкопала, на одну варю накопала» (У-Куб) – и продукты, необходимые для приготовления вареной пищи: «У охотника варя под пятой» (Леш); «Да вот взяла варю на уху» (Карг); «Пойдёшь на сенокос, возьмёшь кусок мяса: надо варя взять, взяли варю-то» (Кон) (там же).

Интересно, что в словарной подборке вологодских слов, сделанной И.Н. Муромцевым в 1852 г., различаются три вида кулинарных мер: мера продуктов для жаренья, суточная норма пищи и количество сваренного пива. Для всех этих идеограмм использованы производные гл. *жарить* и *варить*, ср. *жаренина* ‘количество грибов, потребное для изготовления из них жаркого’: «Много ли набрал? А на жаренину насбирал», *варя* ‘все количество пива, кислых щей, квасу или меду, сваренное в один раз’, *ва́риво* ‘мера провизии или приправы для сварения какого-либо жидкого кушанья, достаточного для продовольствия одного

inslav

или нескольких человек в течение суток’: «У нас крупы-то и на вариво не будет»; «Говядинки то осталось ище на варивцо»; «Тут на три варива будет» (Муромцев 1852: 404).

Ряд однокоренных слов *варя – варево* можно дополнить словом *приварок*, которое считается общенародным и широко используется этнографами и лексикографами как обозначение жидкой пищи. Сейчас оно практически вышло из обихода, сохраняясь лишь как специальный термин для обозначения жидкой пищи, дополняющей сухой солдатский паек. В этом значении слово *приварок* употреблялось еще в XIX в. и было записано В.И. Далем как: «Привар и приварок м. воен. всякая добавочная пища к солдатскому пайку, варево, волога или приправа, мясо, масло, молоко, овощи и пр. На постое паёк от казны, привар от обывателей; в казармах привар идет от харчевых и артельных денег» (Даль III: 401). Синонимом слову *приварок* на Русском Севере было слово *харчи́*, которое также называло жизненно важную жидкую пищу, наряду с хлебом составляющую основу рациона, ср. арх., волог. *харчи́* ‘приготовленная, обычно горячая пища без хлеба; приварок’: «В посты-ти всяки харчи в охоту» (Пин); «Разны харчи да на разных блюдах. Вот и перемены называют. Всякие харчи-то были, житники пекли и шаньги всякие» (СРНГ 49: 341). Противопоставление «харчи – хлеб» интересно с экономической точки зрения: при найме работник и хозяин отдельно договаривались, за чей счет будут выдаваться приварок и хлеб, ср. волог. *на чьих-л. харчах* ‘на чьем-л. приварке (без хлеба)’: «Мы живем (у хозяина) на своих харчах, т. е. хлеб хозяйский, а приварок свой» (там же: 341).

Семантика слов *варя*, *варево*, *приварок* и *харчи* выявляет довольно существенное для организации традиционного питания противопоставление **влажной** и **сухой** пищи, к которой относился прежде всего хлеб. О трапезе, на которой отсутствовала жидкая или горячая пища, говорили *сухоéжка* (Сямж), *есть сухомéсом* ‘есть, питаться без жидкой и горячей пищи’ (Тот) (СВГ 10: 166). Если хлеб составлял необходимый пищевой минимум, то наличие *приварка-харчей* уже воспринималось как дополнительный «бонус» к рациону, ср. «Вообще на харчи крестьяне не взыскательны: был бы им хлеб» (арх.) (Ефименко 1877: 68). Эту оппозицию можно увидеть в противопоставлении блюд, которые «хлебают» и которые «кусают», ср. общенар. *похлебка*, волог. *хлебово* ‘похлебка’: «Мы роботы не боимся, только хлебово давай» (Белозер) (Лапин 1: 232), волог. *прихлёбываться* ‘надоедать, приедаться (о каком-либо жидком кушанье)’ (Сямж) (СВГ 8: 70) и волог. *кус на́ кус* ‘всухомятку, питаясь сухой пищей’: «Придем с поля, поедим кус на кус, да и опять в поле» (Межд) (СВГ 4: 23) (ср. внутреннюю форму общенар. *перекус*).

По наличию жидкого блюда считали количество полноценных трапез. Все, что ели «в промежутках» между приемами пищи, таская куски

inslav

и не употребляя жидких блюд, не относили к полноценной трапезе, ср. костром. *по́волоча* ‘прием пищи не вовремя’: «Поволочи не надо, чё таскаете кусок сухой, паужна-то помешкайте», *потрушни́чить* ‘немного перекусить; наесться всухомятку, таская куски между приемами пищи’: «Немного потрушничили, из пакета поели сушки» (Пав) (ЛКТЭ), волог. *натру́шничаться* ‘то же’: «Я не буду есть, я натрушничалась, насобирала то конфетки, то яблочки» (Тот) (КСГРС). В то же время, например, упомянутое севернорус. *выть* ‘прием пищи и время, когда он осуществляется’ (СГРС 2: 266) развивает и другое, менее известное значение: волог. *выть* ‘жидкая пища, похлебка’: «Всё, которое можно хлебать блюдо, – это выть» (В-Уст) (там же: 266–267), демонстрируя связь идеограмм ‘прием пищи, трапеза’ и ‘жидкая пища’ (т.е. количество приемов пищи считали по тому, сколько раз употребляли жидкое блюдо). Общенародный глагол *хлебать* ‘есть жидкую пищу, зачерпывая ложкой’ в вологодских говорах можно встретить в значении ‘есть (в том числе и твердую пищу)’: «Рыбу жареную хлебать будете?» (Вож) (СВГ 11: 187) – процесс употребления жидкой пищи становится прототипом употребления всякой пищи вообще.

Одним из ключевых слов, представляющих народную концепцию пищи в аспекте противопоставления влажных и сухих блюд и продуктов, на Русском Севере было сущ. *вологa*, фонетический вариант праслав. **volg-*. Несмотря на единство происхождения, древнерусская форма *вологa* и старославянизм *влага* существенно разошлись в своих значениях. *Влага* известна литературному языку в значении ‘жидкость, сырость’, тогда как форма *вологa* сохранилась лишь в севернорусских и северо-западных говорах в более предметных значениях, относящихся преимущественно к области пищи. Эта семантическая дихотомия возникла достаточно рано – еще в древнерусском языке фиксируется *вологa* ‘сваренная жидкая пища, варево’ (СДЯ 1: 486). Сущ. *вологa* и его продолжения в современных севернорусских говорах имеют родовое значение, относящееся к разным типам влажной пищи. Приведем основные из них:

- ‘всякая жидкая пища (суп, уха, кисель и т. п.)’ – арх., волог. *волóга* (Карг; Вашк, Кир, Тот): «Вологи бы какой похлебать, а то сухо во рте» (Кир); «Все виды супов вологами раньше называли; без вологи ни сыт, ни голоден» (Кир); «Уха или мясное чего – волога, общчее название пищчи; вот, говорят, никакой вологи сегодня не сварила» (Карг) (СГРС 2: 151); «Без вологи в будень за стол не сядут» (олон.) (СРНГ 5: 46–47, а также СВГ 1: 72; АОС 5: 40);
- ‘любая пища, кроме хлеба; всякая пища, съестные припасы’ – арх., волог., костром. *волóга* (СРНГ 5: 47); «Почто чай пьёшь без вологи-то? Наваливай сахару, творогу, огурцы наваливай» (Выт) (СГРС 2: 151);
- ‘всякая приправа, добавка к еде’ – арх., волог., костром. *вóлóга* ‘приправа к еде’, олон. ‘вареная говядина, рыба и т. п. как дополнение

inslav

к основной еде (щам, хлебу, каше)’ (СРНГ 5: 46), арх. *волóга* ‘приварок, приправа к еде’ (Подвысоцкий 1885: 21), олон. *волóга* ‘вареная говядина, рыба и вообще приправа к щам, ухе, а также вареная жидкая пища’: «Щи с вологой»; «Без вологи в будень за стол не сядут» (СООН: 11); арх., волог. ‘начинка пирога’: «Полевахи гороховые: тесто дрожжевое, ржаное, а волога из гороховой муки» (Кон; Выт) (СГРС 2: 151);

- ‘то, из чего готовится пища; продукты питания (преимущественно растительного происхождения, заготавливаемые в лесу)’ – арх., волог., костром. *волóга*: «Он заготовлял себе вологи» (Солигал) (СРНГ 5: 46–47); «Раньше были всякие вологи. Волога – это питание человека; ягоды, рыба, птица – всё волога»; «Из леса – волога, в магазине – тоже волога, крупа там всякая, пряники» (Уст); «Надо вологу на зиму заправлять, грибы да ягоды – вот и волога» (Онеж; Выт) (СГРС 2: 151–152);
- ‘грибы, подходящие для соленья: зимний запас соленья, грибов’ – арх., волог., костром. *волóга*: «Вологой называют, когда солёный гриб растет. Волога пошла, растет»; «Вологи попоносили, грузди, вовденицы, солят вологи-то, а грибы-то сушат» (Бабуш; Ветл, Чухл) (СГРС 2: 151–152; СРНГ 5: 46–47);
- ‘сдоба, скоромная приправа к еде; жир, масло’ – арх., волог., костром. шир. распр. *волóга* ‘жир, жирные продукты (сметана, масло, сало и т. п.)’: «Сметану да молоко смешиваешь, добавляешь эту вологу в рогушки» (Белозер); «Наверху-то всё волога одна, суп варишь – мясо-то воложное» (Сок) (СГРС 2: 151; СРНГ 5: 46–47), арх., волог. *волóжный* шир. распр. ‘жирный, содержащий много жира, масла’: «Воложная еда – много масла, жиру, сала» (В-Важ), волог. ‘имеющий начинку из творога и сметаны’ (Чаг, Устюж) (СГРС 2: 153), арх., волог. шир. распр. *волóжно* ‘жирно’: «Воложно наварено, с вологой, волога по верху плавает» (Сок) (СГРС 2: 153; АОС 5: 41–42), арх. *волóжить* ‘маслить, добавлять масло, жир во что-либо’: «Раньше волога называлась, кашу маслом воложили» (Уст; Мез) (СГРС 2: 152), арх. *вóложь* ‘сало, жир у животного’ (СРНГ 5: 49).

В перечисленных значениях слово *волога* встречается не только в говорах Архангельской и Вологодской областей, но также на территориях, расположенных западнее или южнее рассматриваемого региона – преимущественно в Новгородской, Псковской, а также Ярославской, Тверской и Московской областях (см.: СРНГ 5: 46–47). Для словообразовательного гнезда сущ. *волога* можно выделить две основные группы значений – ‘жидкая или влажная пища’ и ‘масло, жир, скоромная приправа к еде’, которые объединяет идея увлажнения, насыщения влагой или жиром: благодаря жидкости и жиру пища становится более мягкой, влажной.

Интересующая нас родовая семантика ‘любая пища, кроме хлеба; всякая пища, съестные припасы’ появилась на основе значения ‘всякая жидкая пища (суп, уха, кисель и т. п.)’, в свою очередь восходящего к

inslav

первичной семантике ‘влага’. Подобную линию развития значений восточнославянского *вологa* реконструировал и Р. Эккерт (Эккерт 1986: 242). Р. Эккерт отмечает, что контексты со словом *вологa* и *хлеб* в древнерусских и русских диалектных текстах демонстрируют семантическую оппозицию ‘влажная, мягкая (частично жидкая), жирная пища’ и ‘сухая, нежирная пища’ (хлеб): «…и вздорожиша все по торгу: и хлѣбъ и вологa»; «Вологa хлебу подмога»; «Поедите хоть раз и без вологи»; «Солоно, волоxно – за то жену не бить, а хлеба не станет – мужа не бранить» (там же: 243). В подтверждение выдвинутого предположения о противопоставлении «волоxной» и «сухой» пищи можно привести архангельское *вологa* ‘пища, харч, съестные припасы, но не хлеб’ (СРНГ 5: 47). Действительно, многие контексты употребления слова *вологa* подчеркивают важную для традиционного рациона оппозицию влажной и сухой пищи, которая может интерпретироваться как противопоставление жидкой пищи и сухих продуктов (волог. «Без вологи – без ничего значит, всухомятку»; «Что один хлеб без вологи ешь?» (Выт) (СГРС 2: 151)), скоромных и постных блюд (ср. *Заяц сухоядец, а лиса волоxница*, *Душа и редечкой напитается, а тело вологу любит* (Даль II: 234), *Сухая еда душе, волоxная плоти угождает* (Даль IV: 660)).

Именно влажная и жирная, *волоxная* пища считалась крестьянами вкусной и лакомой, что отразилось в соответствующих значениях слов гнезда *волог-*, ср. арх., костром. *волóжный* ‘вкусный, лакомый’ (СРНГ 5: 49; Даль I: 234), волог. *волоxно* ‘лакомо, сладко’ (СРНГ 5: 48), тогда как сухая и ничем не сдобренная пища интерпретируется как перцептивно неприятная, «некомфортная» для пищеварения, ср. арх. *удавúховато* ‘сухо (о пище)’: «Удавиховато, когда в горле застревает» (Нянд) (КСГРС).

Если противопоставление влажной и сухой пищи было значимо для организации трапезы, состоящей из основного, жидкого вареного блюда и хлеба, или суточного рациона, чередующего употребление полноценных жидких блюд и перекусы сухой пищей, то принципиально важное для традиционного рациона противопоставление **постной** и **скоромной** пищи выстраивало календарный годовой цикл, представлявший собой чередование периодов, которые предполагали употребление преимущественно растительной или мясной и молочной пищи. Присутствие в рационе пищи растительного или животного происхождения было обусловлено, с одной стороны, естественными природно-климатическими и хозяйственными факторами: пик употребления зеленой растительной пищи приходился на лето, мяса – на осень, наиболее скудным был весенний рацион, когда запасы иссякали, и т.д. С другой стороны, рацион искусственно регламентировался церковным календарем, предполагавшим чередование постов и мясоедов, а также дней недели, когда запрещалось или допускалось употребление скоромной пищи.

inslav

Как и в общерусской традиции, основным наименованием пищи, разрешенной в периоды церковного поста, стало образованное от сущ. *пост* прилагательное *постный.* Поскольку в этом значении прил. *постный* не отражает севернорусской специфики, отдельно мы на нем останавливаться не будем. Отметим, что связь с наименованием календарного отрезка *пост* подтолкнула к появлению глаголов с процессуальным значением ‘соблюдать пост, придерживаться постной пищи’, ср. волог. *постни́ться* ‘поститься’: «Завтра будет праздник – Петров день, а сегодня будень – надо постниться» (Тот) (СВГ 8: 11), волог. *по́стовать* ‘поститься’: «Великий пост – на то надо постовать» (Баб, Кир, Чер) (СВГ 8: 12; СРГК 5: 98).

Противопоставление постной и скоромной пищи может оцениваться как оппозиция сухого и влажного: если название скоромной пищи восходит к рус. *волога* ‘влага’, ср. арх. *воло́жное* ‘мясная и молочная пища, скоромное’: «Говорили, пост прошёл, а потом воложное кушаешь» (Уст) (СГРС 2: 153), то наименования постной пищи – к прил. *сухой*, ср. арх. *есть су́хо* ‘принимать пищу без добавления в нее масла, сдобы’: «Напеку калиток, сметаной намажу и отправлю мужу, а сами-то сухо ели» (Карг) (АОС 13: 155) и арх. *сухи́е дни* ‘дни недели, когда нельзя есть мясо; постные дни’ (СРНГ 43: 13). Приведенные значения прил. *сухой* обьясняются его общей каритивной семантикой (недостатка, отсутствия), о чем писала С.М. Толстая (Толстая 2008): так, *сухой* предполагает не только отсутствие молочной и мясной пищи, но и отсутствие угощения вообще, ср. костром. *сухой* ‘без угощения (о празднике, встрече и т. п.)’: «Пойдем на сухие именины» (Ветл) (СРНГ 43: 14). В народной традиции осмысление «сухого» как постного может быть связано с церковной практикой *сухоядения* – строгого поста, подразумевающего отказ не только от скоромных, но и от вареных, термически обработанных блюд.

Наряду с названиями, распространенными также в других регионах и встраивающих севернорусскую традицию в общеславянское пространство, существует группа наименований, обусловленных уникальными для Русского Севера культурно-историческими практиками. Например, появление архангельского сущ. *репяно́е* ‘постная пища’: «Репеное ели: картошку, лук, капусту, грибы да»; «До Паски пост. Дак репяное надо исти, без мяса»; «Репяное – постное, а мясо, масло – скоромное» (Вин) (КСГРС) – связано с доминирующей ролью репы в постном рационе севернорусского крестьянина. Вплоть до XIX в. репа на Русском Севере была главной овощной культурой: по данным Т.А. Ворониной и Т.Н. Бунчук, изначально репа не высаживалась в огородах, а занимала яровые поля, ср. арх., волог. *ре́пище* ‘расчищенная под посадки земля, где в первый год сеяли репу’ (Бунчук 2000: 44; Воронина 2004: 372), *ре́пище* ‘участок, на котором выращивают репу’ (Вель, Карг, Лен, Леш, Холм;

inslav

В-Уст, Кир, У-Куб, Хар) (КСГРС). Обобщенное значение архангельского *ри́пище* ‘выжженный и расчищенный участок леса (обычно под посевы льна, реже – других культур)’ (Вель, Кон, К-Б, Нянд, Уст) (там же) говорит о больших обьемах выращивания репы на Русском Севере. В этнографических работах приводится описание более десятка блюд из репы (см.: Митрошкина 2015); весьма многочисленна группа их названий, ср. волог. *печеница* ‘репа или брюква, испеченная в золе, едят с маслом или просто с солью’, *пареница* ‘пареная репа’, *вяленица* ‘сушеная пареная репа’ (Вологод) (Тенишев 5/1: 513), арх., волог. *ри́пник* ‘пирог с репой’ (КСГРС) и мн. др. Блюда из репы были основной пищей в посты и считались заменой мясу, ср. волог. *ре́пница* ‘кушанье из пареной брюквы с постным маслом’: «В говиньё скоромноё ись низя, дак рипници наделаём, пы́вко хорошо» (Баб) (СВГ 9: 53), арх. *репа-мясо* ‘пожелание тому, кто убирает урожай репы’: «В пост-от репа вместо мяса была, вот и говорили: “репа-мясо!”» (Лен) (КСГРС).

В Лешуконском районе Архангельской обл. записано слово *сыроду́б* ‘постная пища’: «В пост сыродуб ели»; «В это время мясо не ели, сыродуб готовили» (КСГРС), которое можно рассматривать как семантически переосмысленную и словообразовательно трансформированную устойчивую фольклорную формулу. В севернорусском фольклоре, преимущественно в былинах, причитаниях и свадебных песнях, прил. *сырой* было устойчивым эпитетом сущ. *дуб*[5], ср. «А стоит уж в чистом поле да *сырой дуб* / Да в обним уж он стоит да человеческий» (олон.) (СРНГ 43: 161), встречается и композитная форма *сыроду́б* ‘эпитет дуба’: «Ходила она к *сыродубам*: *Сыродубы* вы, *сыродубы*, сделайте вы колоду и складите вы княгину во колоду» (мурман.), север. *сыродубный* (костром., яросл. *сыроду́бовый,* петерб. *сыроду́бый*) ‘дубовый’: «Под матушку да под сыру землю, / Под гробницу *сыродубную*, / Под тонкие да белы саваны / К своему кормильцу батюшку!» (Север) (СРНГ 43: 159–160). Очевидно, что фольклорная форма *сыродуб* возникла на основе устойчивой формулы *сырой дуб.* Образование подобных дериватов композитной структуры характерно для фольклорных текстов; встречаются сходные примеры и в диалектах, ср. диал. *дубото́лк*, *дубола́з*, фольк. *дубогло́т* (Агапкина, Березович 2020: 324). Есть варианты финальной позиции компонента *-дуб*, ср. смолен. *вертоду́б* ‘ругат. слово – непостоянный’: «В загадке о солнце: *стоит дуб-вертодуб, на тым дубе птица-вертеница*» (СРНГ 4: 154), широко распространенное диалектное наименование растения *стародуб*, *стародубка* ‘растение семейства лютиковых: адонис,

[5] Это подтверждают и системные наблюдения над именами деревьев в восточнославянских заговорах (Агапкина и др. 2021).

inslav

анемон и др.’ (СРНГ 41: 80), а также диал. *стародýбщина* ‘раскольничий толк поповщины’, волж. *стародýбы* ‘бурлаки’ (там же).

Значение ‘постный’ у формы *сыродуб* могло появиться под влиянием нескольких факторов. Во-первых, внутренняя форма слова «намекает» на растительную, невареную, т.е. постную пищу. Во-вторых, судя по песенным текстам, эпитеты *сыродубовый*, *сыродубый* часто относились к сущ. *стол* и таким образом становились элементом вербального кода трапезы, ср. «Как сажали-то младу молоду, / За *столы-то ли сыродубовы* / За скатерочки новоклетчаты» (костром.), «Как з-за тех *столов да сыродубыих* / Становился собака вор донской казак» (петерб.) (СРНГ 43: 160). Возможность текстового источника формы *сыродуб* поддерживается и тем, что наименования фольклорного происхождения встречаются в севернорусской лексике довольно часто, ср. рассмотренные ранее *ествушка*, *питер-идер* и пр.

Как общее наименование постной пищи используется волог. *ушное*: «На пост ушного наготовили – картошка да редька» (Нюкс) (КСГРС), родственное общенар. *уха*. Развитие семантики ‘постная пища’ объясняется, во-первых, тем, что уха как рыбное блюдо противопоставлялась блюдам мясным, скоромным, а во-вторых, слово *уха* на Русском Севере обозначало не только рыбную, но и грибную похлебку, которая была широко распространенным постным блюдом, ср. арх., волог. *уха, грибная уха*: «Из грибов уха – грибница» (Вин, Карг, Котл, Леш, Мез, Холм; Гряз) (Тенишев 2007 5/2: 141; АОС 10: 62; КСГРС), волог. *уха-егорка*: «Уху-егорку из грибов варили» (Вашк), арх. *ушка*: «От маслят и ушка белая» (Вин) (КСГРС). Таким образом, и рыба, и грибы составляли основу постного стола: «А в говиньё что? Рыжиков брали, рыба впроход была» (Нянд) (АОС 9: 171).

Если родовые наименования постной пищи могут оформляться через растительный или рыбный код (ср. *репяное*, *сыродуб, ушное*), то названия скоромной пищи нередко восходят к обозначениям мясных и молочных продуктов. К подобным наименованиям относится, например, волог. ***молóчный*** ‘скоромный’ (Ник) (КСГРС), костром. *молóчное* ‘любая скоромная пища’: «В посты не ели молочное, только чтоб выжить» (Вох) (ЛКТЭ), волог. *молочúна* ‘молочные продукты’: «Жили без молочины, на одном клеверу», *молóчничать* ‘есть скоромную пищу’ (Ник) (КСГРС). На примере значения этих лексем мы наблюдаем семантическое расширение ‘молочная пища’ > ‘любая скромная пища’ (см. об этом же Кабакова 2016: 168).

Специфичной для Русского Севера является форма ***молосный*** и ее производные, ср. арх., волог. *молóсный* ‘с большим количеством жира; скоромный’: «Суп-от бывает постный и молосный» (Ник); «Сметаны побольше – и вот молосный пирог будёт» (В-Уст, К-Г; Котл, Пин) (КСГРС; СВГ 4: 90; СГРС 7: 318), арх., волог., костром. *молóсное* ‘скоромная пища’: «Когда разговеются, придут из церкви и едят молосное»; «Молосного

inslav

в заговенье накопят – масла, творогу бочки стояли ведь» (В-Уст; К-Г, Ник, Сок; В-Т; Вох) (СГРС 7: 318; СВГ 4: 90); «В пост молосное не ели, бабушка станет в сосок молоко наливать, так потом руки вымоет» (Вох) (ЛКТЭ), арх., волог. *моло́сниться* ‘есть скоромную пищу’: «В пос нельзя молосниться, согрешила – обмолоснилась» (В-Уст; Котл) (СГРС 7: 318), ср. также волог. *молосное масло* ‘топленое масло’ (Ник) (КСГРС). Перечисленные названия локализованы преимущественно на юго-востоке Вологодской обл. и севере Костромской обл., за границами Русского Севера однокоренные формы встречаются только в пермских говорах и говорах Среднего Урала, ср. перм., среднеурал. *моло́сный, моло́стный* ‘молочный, скоромный’, *моло́стное* ‘скоромная пища’: «В пост-от молостное не ели, каку-ту кашу изладиш и еш» (ДСРГСУ: 302; СПГ 1: 521; СРНГ 18: 238), среднеурал. *моло́ст* ‘скоромная пища’: «В среду и пятницу нельзя молост есь, а в остальные дни можно» (ДСРГСУ: 302), перм., среднеурал. *моло́ст* ‘время, когда едят скоромную пищу’: «Бабка моя мясо-то только в молост ела» (ДСРГСУ: 302; СРНГ 18: 238), единично – в енисейских говорах, ср. *мо́лос* ‘мясоед’ (СРНГ 18: 238). Узость территории бытования слова в сочетании в высокой частотностью его употребления может свидетельствовать о сохранении в этих зонах некоторой архаической формы.

На первый взгляд, форма *моло́сный* может быть родственна прил. *молочный*, что гипотетически допустимо, учитывая существующие примеры чередования *ч* и *с*, ср. *ячник – ясник*, *ячный – ясный* (КСГРС) и возможность семантического перехода ‘молочный’ > ‘скоромный’. Однако версия встречает некоторые препятствия семантического характера: на Русском Севере прилагательное *молосный* и родственные ему формы употребляются преимущественно как наименования скоромной, а не собственно молочной пищи: это значение отражают, например, контексты в «Словаре областного вологодского наречия», ср. «Ему дохтур велел молосное ести»; «Ведь седни молосной день!» (Дилакторский 2006: 259). Кроме того, как показывают наблюдения диалектологов, в говорах нередко параллельное употребление форм *молочный* и *молосный* с дифференциацией значений, ср. «В с. Ермаковском встречаются случаи разграничения: *молосный* – ‘мясной’, *молочный* – ‘из молока’: *молосный суп* – из мяса…, а *молочный* – из молока: лапша молочная» (Краснояр); «*Моло́сный* – скоромный. (Но *моло́шный* – молочный)» (Том) (СРНГ 18: 247). Наконец, возможный переход *молосный* < *молочный* не объясняет появления форм *молост* и *молос*. Эти наблюдения подталкивают нас к тому, чтобы искать иной источник происхождения слова.

Кажется удивительным, но этимологические словари не уделяют этим словам специального внимания и их практически не упоминают. Предположительно, рус. *молосный* – это отсубстантивное образование на основе

inslav

рус. *мóлóст* ‘мясоед’, формы, которая, как пишут авторы ЭССЯ, в целом идентична гл. **melzti* ‘доить’ (ЭССЯ 18: 96) (других комментариев относительно происхождения формы *молост* словарь не дает). Развивая версию авторов ЭССЯ, отметим, что сущ. *молост* образовано от основы **melz-* с помощью суффикса **-tъ* с последующим оглушением корневого *z*; возникновение формы *молос* связано с утратой конечного *т* после падения редуцированных. К примерам подобного словообразования можно отнести др.-рус. *молотъ* < *молоти*, *ворота* < *-верети*. *-ворти*, *пъртъ* ‘кусок ткани, покрывало, одежда’ < *пороти* (примеры из: Варбот 1969: 78). Учитывая словообразовательное значение, первичную семантику слова *молост* можно восстановить как ‘то, что надоено’ (связь с идеей доения очевидна в значении перм. *молóсный* ‘дающий много молока, дойный’ – СПГ 1: 521).

Семантическое сходство слов *молост* и *молозиво*, относящегося к этому же гнезду **melzti*, позволяет объяснить, почему сущ. *молост*, *молос*, а вслед за ним и прил. *молосный* получили родовое значение ‘скоромная пища’ и календарное ‘время, когда едят скоромную пищу’. Вероятно, эти формы первоначально называли не просто надоенное молоко, но **первое надоенное** молоко, т.е. собственно молозиво: для традиционного питания молозиво действительно было знаковым продуктом, и поэтому существенной была и лексическая дифференциация сущ. *молоко* и *молозиво*. Во-первых, по сравнению с обычным молоком, молозиво обладало специфическим вкусом и особыми кулинарными свойствами: его не пили, но употребляли в виде запеканок (см. об этом: Осипова 2016а; 2016б). Во-вторых, появление молозива – первого надоенного молока – знаменовало окончание периода воздержания от молочных продуктов: как известно, до отела коровы не доятся, а следовательно, в это время в крестьянском рационе естественным образом практически отсутствуют скоромные продукты. Таким образом, появление молозива и являлось знаком начала скоромного периода; отсюда и семантический переход *молост* ‘то, что надоено’ > ‘первое надоенное молоко, молозиво’[6] > ‘время, когда появлялась молочная пища’ и ‘скоромная пища’. Формирование этих значений произошло достаточно рано, а уже позднее, после утверждения христианских регламентаций, наименование *молост* стало использоваться как обозначение установленного церковью периода, когда разрешено употребление скоромной пищи. Тем более что календарно примерно совпали период начала дойки коров, приходящийся на весну, и завершение Великого поста. Таким образом,

6 Косвенную связь с идеей деторождения и вскармливания детей / детенышей можно предполагать для арх. *молóсный* ‘многодетный’: «Раньше-то молосные матери были, нынче одного родят мезенчика, а больше не надо»; «Семья у них молосная, семеро деток» (Вин) (СГРС 7: 318).

inslav

значение ‘мясоед’ у формы *молост* возникло вторично, тогда как изначально она называла «молочное» время, когда надоенное молоко начинали употреблять в пищу. О вторичности христианской семантики сущ. *молос* косвенно свидетельствует и тот факт, что у славян не было и собственного, исконного наименования периода поста: сущ. *пост* считается заимствованием из др.-в.-нем. *fasto* ‘пост’ (ТСРЯ: 705).

Случаи семантического перехода ‘относящийся к молозиву’ > ‘скоромный’ встречаются и в других словообразовательных гнездах, например, волог. *си́рый* ‘с большим количеством жира, жирный (о пище)’: «Суп больно сирой» (СВГ 10: 11) восходит к древнему наименованию молозива, которое сохранили севернорусские говоры, ср. арх., волог., костром. *сырое молоко*, волог. *сире́й* ‘молозиво’ (Осипова 2016б: 122–124). Перечисленные формы относятся к гнезду **sěra* ‘вязкая, маслянистая жидкость’ > ‘молозиво’ (реконструкция значения предложена О.Н. Трубачевым; см.: Трубачев 1971), однако изменили корневой гласный под влиянием прил. *сырой* (см. подробнее: Осипова 2016а: 122–124).

По всей видимости, связанное с молоком значение основы *молост-* было утрачено современным русским языком, но сохранилось в пермских говорах (см. примеры выше), а также в некоторых несеверных наименованиях емкостей для доения и хранения молока, ср. влад. *молости́к* ‘кринка для молока’ (СРНГ 18: 238). Таким образом, севернорусские обозначения скоромной пищи *молосный*, *молостное* восходят к *молост* ‘мясоед’ и с *молочной* пищей связаны опосредованно, однако на современном этапе форма *молосный* и однокоренные ей лексемы все-таки попадают под влияние фонетически близкого прил. *молочный*, и в некоторых случаях не стоит отказываться от версии фонетического перехода *молоч-* > *молос-* и/или контаминации форм *молочный* и *молосный*, ср. перм. *моло́сник* ‘гриб, выделяющий на разломе млечный сок’, *моло́сница* ‘работница на маслозаводе’, *моло́сный* ‘приготовленный на молоке, из молока’ (СПГ 1: 521).

Севернорусские говоры сохраняют архаические формы существительных, восходящие к др.-рус. ***скоромъ*** ‘жир, масло; скоромная пища’ < праслав. **skormъ/a*, – арх., волог., олон. *скоро́м, скоро́ма* ‘скоромная пища’: «Скоромы не ели в Ивановы посты» (Кон, Вель; В-Важ, Нюкс, Тарн, Тот) (КСГРС; СВГ 10: 29; СРНГ 38: 99). Судя по данным СРНГ, они записаны преимущественно в северных говорах, хотя известны одиночные фиксации в брянских и тверских говорах. Параллели этой форме находим в других славянских языках: макед. *скрама* ‘сливки’, болг. диал. *скрàмъ* ‘сливки’, *скрам* ‘сок от жареного мяса’, русск.-ц.-слав. *скрам* ‘жир, масляность’ и др. (Петлева 1976: 16 и след.). Наряду с формами *скором*, *скорома* употребляется и общенародное прил. *скоромный*, ср. арх., волог., костром. *скоромное масло* ‘приготовленное из сливок’: «Масло из молока скоромно больно вкусно» (Вель; Баб) (СВГ 10: 29; СРНГ 38: 99).

inslav

Прилагательные гнезда *скором-* на Русском Севере обнаруживают и прямо противоположное значение – ‘постный’, ср. волог. *скоро́мный* ‘постный’: «В пост-от йили только скоромную пищу: гороху напарят, соуса натолкут» (Сямж; Хар) (СВГ 10: 29), а также волог. *скро́мное* ‘постная пища’: «В пост йили только скромное – капусту, грибы, ягоды» (Тот) (там же: 33). С одной стороны, энантиосемия объясняется позднейшей аттракцией прил. *скоро́мный* и этического понятия *скромный*, которое в противоположность *скоромному* – жирному и «эпикурейскому» – может интерпретироваться как ‘сдержанный, ограниченный в потребностях’ > ‘ограниченный в пище’. Однако эта энантиосемия может иметь иную, этимологическую природу. Согласно версии, предложенной И.П. Петлевой, в славянских языках «**skormъ/a* первоначально означало ‘то, что отрезается, отделяется: (кожа, пленка, слой жира…)’. Следовательно, значение, представленное в современных вост.-слав. языках: ‘жир (любой), масло жирная (мясная и молочная) пища’, вторично и возникло на базе ‘животный жир’ ← ‘слой жира, жир в теле животного (обычно отделяемый (отрезаемый) от туши)’. Поэтому **skormъ/a* следует связывать с корнем в значении ‘отдирать, отрезать, отделять’» (Петлева 1976: 20). Это значение сохраняется, например, в сербохорв. *скра̏ма* ‘пленка, мех, струп’ (Фасмер 3: 653). По семантической модели ‘животный жир’ ← ‘слой жира, жир в теле животного (обычно отделяемый, отрезаемый от туши)’ может образовываться как значение ‘жир, сало’, так и значение ‘тот, с которого сняли жир, не содержащий жира, постный’, поскольку в процессе отделения всегда задействованы две стороны: сало и остающаяся нежирная часть мяса. Этим обьясняется присутствие в гнезде **skormъ/a* слов с противоположными значениями – ‘скоромный’ и ‘постный’. Отголоски этимологической энантиосемии находим в значениях польск. сущ. *skrom* ‘жир’ (Фасмер 3: 653) и *jeść ze skromem* ‘есть постное’, *skromna* (*potrawa*) ‘постная’ (Gloger 1877: 81). Если принять эту версию, то рассмотренные северные лексемы *скоро́мный* ‘постный’, *скро́мное* ‘постная пища’ следует считать сохранившимся на Русском Севере архаизмом, а не семантической инновацией.

Подытоживая сказанное, отметим, что рассмотренные родовые наименования животной пищи (*молосный*, *скоромный*) относятся к архаическому пласту лексики, которая получает привязку к христианскому календарю уже вторично. Оппозиция «растительный – животный», в церковном календаре интерпретируемая как «постный – скоромный», встраивается в систему христианских ценностей и регламентаций, что определяет дальнейшее семантическое развитие данной группы лексики. Большинство наименований проецируется в область народного календаря, определяя дни, когда употребление скоромной пищи разрешалось или было запрещено, ср. волог. *скоромный день* ‘день, когда ели

inslav

скоромную пищу’: «Первый раз погонят <скотину> в скоромный день, в другой нельзя» (Тот) (КСГРС), костром. *моло́сный день* ‘то же’: «Теленка надо в молосный день отнимать»; «Воскресенье и четверг – молосные дни – хорошие дни. Среда, пятница – худые дни – немолосные. Пятницу пуще того избегают» (Вох) (ЛКТЭ). Определенные действия со скотиной или природные явления в «скоромные» дни могли быть залогом хороших удоев в будущем, ср. волог. *коровный день – скоромный день*: «Если первый гром загремит в коровный день, то хорошо будет доить. Если в постный день, то плохо»; «Коровныё дни – вторник, четверг, суббота. А постныё – понедельник, среда, пятница. В коровныё дни можно первый раз погнать корову, а в постныё нельзя» (Тот), «Если гром весной в скоромный день – коровы дойные, курочки накладливые. Если в постный – всё наоборот» (КСГРС).

Славянской универсалией является аксиологическая нагруженность этой категории (см. работы: Толстая 2002: 128–129; Якушкина 2003б; 2002), предполагающая отрицательную оценку скоромного и положительную – постного. Скоромное, доставляющее физическое удовольствие, оценивается как неприличное, срамное, ср. волог. *оскоро́миться* ‘получить удовольствие’: «Когда поел мясного или молочного, так “ой оскоромился”, говорили. Когда нацеловался и все прочее, тоже оскоромился» (Тот) (КСГРС), волог. *скоро́миться* ‘сквернословить’ (Гряз) (СВГ 10: 29), волог. *моло́сный* ‘неприличный, срамной, содержащий ненормативную лексику’ (К-Г, Ник), волог. *моло́сные песни* ‘матерные или бытовые песни’: «Спомнила песню, боюсь и петь – она худая, молосная» (Кир; К-Г) (СГРС 7: 318; КСГРС); арх. *воло́жный* ‘неприличный, непристойный’ (Пин) (АОС 5: 42). Употребление постной пищи согласуется с соблюдением иных христианских предписаний, ср. арх. *по́стничать* ‘исповедоваться’: «Пришла к попу постничать» (Карг) (СРГК 5: 98).

Есть примеры и обратного развития значений, когда аксиологическая лексика оказывается инструментом категоризации пищи: так, христианский термин *грех* соотносится с представлением о скоромных продуктах (ср. костром. *грех* ‘масло, сметана и др. жирные и скоромные продукты’: «Греха какого тебе в кашу-то?» (Пав), *грешно́е* ‘то же’: «Чево грешного тебе положить?» (Пав) (ЛКТЭ)), безгрешность – о постных, ср. арх. *безгре́шница* ‘пища, не содержащая мясных продуктов’: «Молоко, картошка с солью – это безгрешница» (Онеж) (АОС 1: 147), арх. *безгрешный* ‘пустой, несытный, не содержащий скоромных продуктов’: «Как жарёха безгрешна? Она сытна» (Онеж) (КСГРС). В других славянских языках и говорах, как отмечает Г.И. Кабакова, «в подобной системе оценок прилагательное *грешный* не всегда означает ‘скоромный’, а может относиться и к не годящемуся по иной причине в пищу продукту: “Лапуха грешна рыба, она маленька, у ей одни косточки”» (Кабакова 2015: 168).

inslav

Оценка скоромного как грешного, несомненно, сформировалась под влиянием христианской традиции, тогда как собственно народная культура, напротив, представляет жирную пищу как наиболее питательную, а отсюда – и самую ценную. Так, значения ‘скоромная приправа к пище’ имеют севернорусские лексемы с корнем *добр-*, представленным в общерус. *добрый* ‘хороший, приятный’, ср. арх. *добро́*, *добро́та* ‘калорийный, питательный продукт’ (АОС 11: 191; 203–204), волог. *до́брое* ‘сдоба’ (У-Куб) (СГРС 3: 231), арх. шир. распр., волог. *добро́* (АОС 11: 191; СГРС 3: 231), арх., волог. *добро́та́* ‘продукты, способствующие улучшению качества приготовляемой пищи’ (Пин; К-Г, Сямж) (АОС 11: 204; СВГ 2: 31), а также общенар. *сдобрить* ‘приправить (обычно скоромной добавкой)’, *Масло кашу добрит* (Даль I: 444). Модель развития пищевого значения продолжений основы **dobr-* подобна модели развития семантики дериватов корня **bolg-* ‘хороший, добрый’, рассмотренной Е.И. Якушкиной на материале южнославянских языков: «в болгарских, македонских и восточных сербских говорах… дериваты корня *благ-* реализуют значение ‘жирный’, ‘скоромный’, мотивированное семантикой хорошей, богатой, вкусной пищи, то есть значением сенсорной или общей положительной оценки» (Якушкина 2003а: 74).

Народная аксиология постного и скоромного прочитывается в лексике, производной от основ с «пищевой» семантикой: ср. скоромный как красивый (арх. *моло́сный* ‘красивый, нарядный, хорошо одетый’: «Молосная приехала, вся в обновках» (Вин) СГРС 7: 318) и постный как пустой, слабый, бедный – волог. *по́стненький* ‘слабый, хилый’: «Девка-то какая-то постненькая была. Вы вот крепкие, кровь с молоком; она слабенькая была» (Кир) (СРГК 5: 98), *постно хлебать* ‘жить скромно, бедно, ограничивая себя в еде’ (К-Г) (СВГ 11: 187), *погове́ть* ‘поголодать’: «Поговеете теперь на чужой стороне» (Межд) (СВГ 7: 83). Если питательная, жирная пища считалась залогом здоровья, то пища скудная, пустая и постная сулила болезни, ср. волог. *слабая пища* ‘малопитательная пища’: «Телят не едят нигде на том основании, что это слабая, т.е. малопитательная и вредная пища» (СРНГ 38: 211), арх. *морно́й* ‘несытный, плохой (о пище, корме)’ (Холм) (СРНГ 18: 268), костром. *еда на существование, а не на жизнь* ‘о неполноценном питании’: «Что ты картошку с маслом не ешь? Чай с хлебом – это еда на существование, а не на жизнь» (Пав) (ЛКТЭ).

Лакомства. Символика скоромного пересекается с символикой вкусной, лакомой пищи. Например, диалектный глагол *калаушничать* сочетает в своей семантической структуре значения ‘есть скоромную пищу’: «Пост-от кончилси, дак покалаушничала; калаушничала – сметаны поела, масла да калаушного всего» (Кад) и ‘выпрашивать лакомый кусочек’ (Вологод, Кад) (СГРС 5: 29). В категорию лакомой для крестьян

inslav

пищи попадают сладости, сладкая выпечка, а также обильно масленные блюда, ср. волог. *не масляно не пирожно* ‘об отсутствии изысканной пищи’: «У нас ведь не купно, дай не масляно, не пирожно, только хлеб да соль, кисель да щи» (Выт) (СРНГ 27: 42). То, что относилось к лакомствам, обычно ели после достижения сытости, ср. волог., костром. наречие *наверхосы́тку* ‘о самом вкусном, оставляемом на десерт’: «Чего поела – наверхосытку еще и молока выпила» (Тот; Шар) (КСГРС; ЛКТЭ).

Названия лакомой пищи интересны своей мотивацией, дающей понимание того, что́ крестьяне считали минимальным «продуктовым набором», а что излишеством. Среди мотивационных признаков, ставших основой слов со значением ‘лакомство’, можно выделить:

- «то, что услаждает вкус; то, чем балуют»: в севернорусских говорах вкусная, лакомая пища называлась *лебези́на* или *лебези́нка*. Так чаще всего обозначали сладкую сдобную выпечку, которой угощали детей, ср. арх., волог. *лебези́на* (*лебези́нка*) ‘печенье, сдоба из теста’: «К празднику лебезинку пекли, оладьи да соченье» (Шенк), ‘вкусная еда, лакомство’: «Лебезина для ребенка только» (Нюкс) (СГРС 7: 45), арх. *лебизно́* ‘сладкая выпечка’: «Лебизно называется там пирожки сладкие, большие пироги, печенье» (Онеж), волог. *ле́безный* ‘о еде: вкусный, деликатесный’, ‘о человеке: выбирающий еду повкуснее’: «Такая лебезная она – всё шанежки да блинчики надо, чтобы всё лебезное было ей, повкуснее» (Ник) (КСГРС), костром. *лебезди́нка* ‘вкусная (обычно сладкая) еда’: «Лебездинок мы не видали. Война была. Сейчас всё детей лебездинкам лебездят» (Окт), *лебезди́ть* ‘баловать вкусной едой’ (Окт) (ЛКТЭ). Авторы ЭССЯ относят эти производные к гнезду гл. **lebeziti* (рус. *лебезить* ‘угодничать, заискивать, пресмыкаться перед кем-либо’) (ЭССЯ 14: 81), полагая, что значение ‘лакомство’ не является древним, «особенно если принять во внимание его местный характер» (там же). В таком случае севернорусские диалектизмы служат интересным примером проекции социально-этических категорий в предметную сферу пищи, что редкость при устойчивости обратных семантических переходов, ср. ‘сладкий, приторный’ > ‘льстивый’: *приторненько сластить* ‘льстить’ (Даль III: 453); ‘маслить’ > ‘задабривать’: арх. *ма́слить* ‘задабривать кого-либо, стараться расположить к себе’, вят. *не до дна ма́сленый* (*ма́слян*) ‘о не очень ласковом человеке’ (СРНГ 18: 13); перм. *са́лить* ‘давать взятки’, *са́литься* ‘ласкаться’ (СРНГ 36: 19); *воло́жить* ‘улещать, ублажать’ (Даль II: 234). Традиционное отношение к пище и отношение к человеку взаимно проецируются: балуют лакомой пищей тех, кого любят и, наоборот, любят тех, кого балуют;
- «то, что готовится отдельно, специально для кого-л.»: волог. *усо́бинка* ‘специально для кого-л. приготовленная вкусная пища’ (Хар) (СРНГ 48: 73);

inslav

▪ «то, что обмакивается»: арх. *моч<u>и́</u>нка*: «Чинка-мочинка сладенька, с чаем пили, вот и назвали “мочинка”», арх. *чи́нка-моч<u>и́</u>нка* ‘(фольк.) что-то сладкое’: «Чинку-мочинку / Слепому максимку, / Кто не даст, / Тому выткну глаз. / А кто даст – / Тому золотой глаз»; ‘десерт’: «Чинка-мочинка какая есть у нас?» (Онеж), арх. *чи́нка* ‘любая сладость (обычно в разговоре с детьми)’: «На тебе чинки! Малехонным конфетку дают, сахару кусочек. Мачешь в сахар – вот и сладко»; «Чинку какую дадим ребятёнку – конфетку, бишку, репу парену», ‘конфета’: «Конфеты называли чинками» (Онеж) (КСГРС). Объяснение приведенных онежских слов кроется в особенностях народного чаепития: чай обязательно старались пить вприкусу с хлебом или чем-либо сладким – сахаром, печеньем и пр., – иначе чай считался пустым, ср. арх. *с дуем* ‘без сахара, без закуски’: «Берите хлеб, а то с дуем не интересно» (Онеж), волог. *с таком* ‘то же’: «Чё с таком-то пьешь, бери чего-нибудь» (Ник) (КСГРС), *пуст<u>о́</u>й чай* ‘чай, выпиваемый без пирога, конфеты, сахара и др.’ (Кир) (СВГ 8: 110). Подаваемый десерт (сахар, выпечку) обыкновенно *обмакивали* в чай – откуда и появилось название *мочинка*: ‘то, что обмакивается’ > ‘десерт, лакомство’. Поскольку контексты употребления слова говорят о том, что подобными лакомствами обыкновенно баловали детей, слово вошло в детский язык и язык общения с детьми, где и редуцировалось до формы *чинка* (детской речи свойственна редукция безударной части слова).

Сытный – пустой. От пищи требовалось, чтобы она была сытная и надолго утоляла голод: именно калорийные блюда признавались вкусными и составляли народный пищевой идеал, ср. арх. *сытое́д* ‘обильная еда’ (Беломор) (КСРНГ), олон. *сытая сы́точка* ‘пища, еда досыта’: «Во эти две урочные неделюшки / Сытой сыточки, горюши, не едали, / Крепка сна да мы, горюши, не сыпали» (СРНГ 43: 178), *спо́ркий* ‘об обильной пище; питательный, сытный (о пище)’ (СРНГ 40: 227), костром. *бог дал спорины́* ‘о наличии в доме сытной пищи’: «У меня бабушка говорила раньше: “Бог дал спорины”, – все мало будут есть, но наедаться» (ЛКТЭ). Соотношение «сытный – вкусный» объясняет семантический переход ‘жирный’ > ‘вкусный’: арх., костром. *воло́жный* ‘жирный’, ‘вкусный, лакомый’ (СРНГ 5: 49), общенар. *жирный кусок* ‘что-либо лакомое, выгодное, заманчивое’ (ССРЛЯ 4: 159).

Вкусная, сытная и изобильная еда считалась признаком высокого социального статуса, ср. арх. *ца́рская еда́* ‘изысканная пища’: «Рыжики – царская еда называется, их когда отваришь» (Леш); «Рябков тогда в Питер коробами возили, это была царская еда, своим санным путем возили» (Пин) (АОС 13: 33), костром. *комисса́рская еда* ‘сытная, вкусная, богатая пища’: «Комиссары-те всё отбирали – вот, говорили, хорошо живут. Комиссарской бы еды нам. Кто хорошо ест – вот, скажем,

inslav

комиссарская еда» (Окт) (ЛКТЭ) при костром. *комиссар* ‘человек, который живет в достатке, хорошо одевается’ (Окт) (ЛКТЭ).

Наличие необходимого количества пищи было знаком материального благополучия и достатка: именно эти понятия соотносятся в семантике диал. *спорина́*, которое входит в состав многих благопожеланий, направленных на то, чтобы количество пищи не уменьшалось, ср. костром. *спо́рый* ‘обильный, богатый (о хлебе)’: «Спорину несли в дом – штёб хлеб-от споряе был, штёб скотина велась», *спорина́* ‘удача, благополучие, прибыток’: «Если я песка (сахарного) взяла, то крестики положу (туда), перекрещу, чтобы меньше не становилось, чтобы не убывало, скажу: “Дай Бог спорины!”» (Окт) (ЛКТЭ), волог. *спорина́ в стряпню́* ‘благопожелание хозяйке, которая готовит пищу’ (В-Уст) (СВГ 10: 101). По мнению Л.Ю. Зориной, специально исследовавшей вологодские благопожелания, «старинное слово *спорина* означает успех, удачу, прибавку в чем-либо» (Зорина 2012: 73). К этому можно добавить, что существенным здесь являлся мотив «бесконечности» пищи и неиссякаемости ее источника: чтобы скотина велась, тесто ферментировалось на закваске, а сахар не убывал.

Поскольку основу питания составляли злаки и выпекаемые мучные изделия (которые обозначались как *хле́бное*: «Кончали жатву, овёс несли в дом, штёб велося хлебное» (волог.: К-Г) (КСГРС)), именно хлеб был эталоном сытной, вкусной и изобильной пищи, ср. арх. *хле́бно* ‘вкусно, питательно’ (Прим), ‘о большом количестве хлеба или других продуктов’ (В-Т), арх. *хле́бный* ‘вкусный, сытный’: «Наважка хлебна рыба, селёдка по мне не хлебна» (Прим) (там же). По количеству необходимого хлеба считали расходы семьи, хлеб был эталоном затрат на пропитание, ср. арх. *с хлеба доло́й* ‘нет больше заботы содержать кого-л., «гора с плеч»’: «Убежали мы, дак они говорят: “Слава Богу, с хлеба долой!”» (Шенк, Холм) (АОС 11: 348). Еда без хлеба мыслилась как пустая и не дающая сил, ср. арх., волог. *есть го́лью* ‘есть без хлеба’: «Опять голью ешь, через час опеть прибежишь» (Прим; Устюж, Чаг) (СГРС 3: 89), арх., волог. *пить го́лью* ‘пить чай, молоко и др. без хлеба, сахара и пр.’: «Что голью молока-то попила?» (Чаг) (там же: 90), волог., костром. *на́голо́* ‘без хлеба’: «На картошке жить – наголо, без хлеба исти» (В-Уст; В-Важ, Выт, Тот) (КСГРС; ЛКТЭ), арх. *впусту́ю, напорожно* ‘то же’: «Картошку-то будем есть напорожно, впустую-то» (В-Т) (АОС 6–7: 13) и др.

* * *

Анализ наименований пищи и ее основных свойств позволяет говорить о сохранении на Русском Севере многих архаических культурно-языковых явлений. Лексика с категориальной семантикой «опознается» по специфическим словообразовательным моделям: отадъективные существительные ср. р. (*грешное, репяное, хлебное* и пр.), существительные

inslav

с суффиксами *-ин-* (*горячина, жаренина, молочина, лебезина, свежина, ужина, усобинка* и пр.), *-ив-, -ев-* (*варево, едливо, ежево, пидиво*), бессуфиксальные наименования (*молос(т), насол, свежевар, скором, сухомес, сыродуб*) и т.д.

Центром народной таксономии блюд являются «общие» наименования пищи, часть из которых имеет параллели в других славянских языках (ср. *ежа, ества, едоба, уедь, брюховая, жорево, зобь* и др.), а многие восходят к фольклорным источникам, ср. *едушка, уеданье, питер-идер, сыродуб.* Севернорусскую специфику отражают сущ. *артель, ужна*, в семантике которых соотносятся понятия ‘артель, группа работников’, ‘коллективная трапеза’ и ‘пища вообще’, что связано с распространением на Русском Севере практики артельного труда, а также коллективных трапез. Характерными являются идеограммы, называющие пищу вне дома: пища из леса (*лиса послала*), пища, которая берется в дорогу для перекуса (*балагушки, перехватка, паужна*), пища как гостинец (*выносник*).

Ключевыми оппозициями, организующими лексику пищи и соответствующий ей круг представлений, можно считать противопоставления сухой и влажной, жидкой пищи, а также горячей и холодной, свежей и заготовленной впрок, постной и скоромной, сытной и пустой. Важные для народной таксономии признаки пищи закрепляются в форме субстантивированных прилагательных: *грешное, доброе, калаушное, молочное, молосное, постное, репяное*, *скоромное, ушное, хлебное* и др. Анализ «общих» наименований позволяет охарактеризовать основные способы приготовления блюд, к которым относилась варка, предполагавшая приготовление жидкой пищи, и жарение, которое на Русском Севере традиционно подразумевало не приготовление в раскаленном масле, а тушение в печи с небольшим количеством жидкости (*жареный* и *вареный* могли быть противопоставлены как «густой» и «жидкий»). О важности этих способов приготовления пищи говорит тот факт, что количество ингредиентов, необходимых для варки или жаренья, нередко служило мерой продуктов (*на варю, на жаренину*). Основным способом заготовки пищи впрок было квашение, соление (а также сушка грибов, ягод, репы и пр.): запасаемая таким образом пища противовоставлялась свежей (*квашенина, засолка – свежина, свежевар* и др.).

Определяющим для организации суточного рациона и трапезы было разделение пищи на жидкую и сухую (*сухоежка, сухомес – похлебка, хлебово*), которое могло интерпретироваться и как противопоставление жидкой горячей пищи (*варя, приварок, харч, волога*) и хлеба. По наличию жидких блюд считали количество приемов пищи (ср. *выть* как ‘трапеза’ и ‘жидкая пища’), тогда как употребление только сухих продуктов не считалось полноценной трапезой (ср. значения лексем *перехватка, трушничать* и пр.).

inslav

Принципиально важным для традиционного рациона было противопоставление постной и скоромной пищи, которое упорядочивало народный кулинарный календарь, чередующий периоды, когда разрешалось или запрещалось употребление скоромных продуктов. Культурно-исторические и этимологические наблюдения помогают объяснить семантическое развитие ключевых для этой лексической группы обозначений – энантиосемию прил. *скоромный* и историческую семантику прил. *молосный*, сущ. *молос* (*молост*) как ‘первое надоенное молоко; молозиво’. Наблюдается существенное различие в народной и христианской аксиологии постного и скоромного. Если собственно народная культура определяет постное, пустое как слабое, болезненное и бедное, а скоромное как хорошее, богатое, полное сил, плодовитое (ср. *морной* ‘о пище, не дающей сил’, *постно хлебать* ‘жить в нужде’; *добро*, *доброе* ‘скоромная пища’, *молосный* ‘красивый’, ‘многодетный’), то православная аксиология диктует оценку скоромного как грешного, а постного как праведного, соответствующего церковным заповедям (ср. *скромиться* ‘сквернословить’, *молосный* ‘срамной’, *грешное* ‘о скоромной пище’; *безгрешный* ‘постный’, *постничать* ‘исповедоваться’).

Понятие скоромного пересекается с понятиями лакомого и сытного. К лакомой относили пищу, которая услаждала вкус, которой баловали (*лебезинка*), готовили специально для кого-л. (*усобинка*), ели после основного приема пищи (*наверхосытку*), подавали к чаю (*чинка*). Самой сытной для крестьян была жирная пища и хлеб, трапеза без них считалась «голой» или «пустой». Знаком пищевого достатка была «бесконечность» пищи (ср. понятие *спорина*), а сытость связывалась с материальным благополучием.

Литература

Агапкина и др. 2021 – *Агапкина Т.А.*, *Березович Е.Л.*, *Сурикова О.Д.* Имена деревьев в восточнославянских заговорах // Вопросы ономастики. 2021. Т. 18. № 1. С. 9–61. DOI: 10.15826/vopr_onom.2021.18.1.001.

Агапкина, Березович 2020 – *Агапкина Т.А., Березович Е.Л.* Рус. *дубоглот* в заговорах и диалектной лексике (к изучению мифопоэтической мотивации слов) // Slověne. 2020. №2. С. 314–337.

Агапкина, Толстая 2009 – *Агапкина Т.А., Толстая С.М.* Пища // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 59–65.

Аникин РЭС – *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. М., 2007–. Вып. 1–.

АОС – Архангельский областной словарь / под ред. О.Г. Гецовой. М., 1980–. Вып. 1–.

Барсов 1–2 – Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым: в 2 т. Т. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные; Т. 2: Рекрутские

inslav

и солдатские причитанья. Свадебные причитанья / изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997.

Березович 2007 – *Березович Е.Л.* Культурная семантика имен собственных // Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 59–80.

Бунчук 2000 – *Бунчук Т.Н.* Репа в традиционной картине мира (опыт реконструкции концепта) // Лингвофольклористика. 2000. № 3. С. 44–56.

Варбот 1969 – *Варбот Ж.Ж.* Древнерусское именное словообразование: ретроспективная формальная характеристика. М., 1969.

Воронина 2004 – *Воронина Т.А.* Пища и утварь // Русский Север: этническая история и народная культура XII–XX века / отв. ред. И.В. Власова. М., 2004. С. 367–424.

Даль – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. I–IV.

Дилакторский 2006 – Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г. СПб., 2006.

ДСРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнение. Екатеринбург, 1996.

Ефименко 1877 – *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта. М., 1877. Из содерж.: Пища и питье. С. 67–73.

Заговоры, обереги… 1908 – Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. II. № 14 // Живая старина. 1908. Вып. I. Отд. II. С. 25–26.

Зорина 2012 – *Зорина Л. Ю.* Вологодские диалектные благопожелания в контексте традиционной народной культуры: монография. Вологда, 2012.

Ильина, Ипполитова 2009 – *Ильина Т.С.*, *Ипполитова А.Б.* Водлозерский пастушеский отпуск конца XVIII в. из экспедиционных материалов Н.Н. Харузина // Ильинский Водлозерский погост: материалы науч. конф. «Водлозерские чтения: Ильинский погост» (6–10 авг. 2007 г.) / под ред. А.В. Пигина. Петрозаводск, 2009. С. 197–245. (Электронный ресурс). Режим доступа: http://ethnomap.karelia.ru/search_charm.shtml?charm_key=питер&subject_id=&district_id=&place_id=&dating=&source_type=. (Дата обращения: 14.06.21).

Кабакова 2008 – *Кабакова Г.И.* «Пусть выть уляжется, а лень привяжется» // Этнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика у част академика Светлане Толстој / уред. П. Пипер, Љ. Раденковић. Српска Академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности. (Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија, књ. 3). Београд, 2008. С. 177–186.

Кабакова 2015 – *Кабакова Г.И.* Пищевые запреты восточных славян и их обоснование // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2015. С. 167–186.

inslav

Кляус 1997 – *Кляус В.Л.* Сюжеты и сюжетные ситуации // Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетные ситуации заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 22–370.

Кривощапова 2012 – *Кривощапова Ю.А. Питер* в русской народной языковой традиции // Труды Карельского научного центра РАН. 2012. № 4. С. 104–113.

КСГРС – Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета, Екатеринбург).

Лапин 1994 – *Лапин А.Г.* Местные слова и выражения, бытующие в Белозерском крае // Белозерье: краевед. альм. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 197–235.

ЛКТЭ – Лексическая картотека Топонимической экспедиции УрФУ (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета, Екатеринбург).

Меркурьев 1979 – *Меркурьев И.С.* Живая речь кольских поморов. Мурманск, 1979.

Митрошкина 2015 – *Митрошкина Н.А.* Вытегорская кухня (по материалам экспедиционных исследований 1978–2010 годов) // Вытегра: краеведческий альманах. Вологда, 2015. Вып. 5. С. 149–174.

Муромцев 1852 – *Муромцев И.Н.* Местные вологодские слова и выражения, не вошедшие еще в изданный 1852 года Вторым отделением Императорской Академии наук: Опыт областного великорусского словаря // Вологодские губернские ведомости. 1852. № 36. С. 404–406.

ОСВГ – Областной словарь вятских говоров. Киров, 2012. Вып. 1–2.

Осипова 2015 – *Осипова К.В.* Коллективные трапезы как воплощение ценностей крестьянского общежития (на материале диалектной лексики Русского Севера) // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре / отв. редактор С.М. Толстая. М., 2015. С. 187–202.

Осипова 2016а – *Осипова К.В.* Обозначения жидких молочных продуктов в русских говорах: семантико-мотивационный аспект // Русский язык в научном освещении. 2016. № 1 (31). С. 101–129.

Осипова 2016б – *Осипова К.В. Сборная селянка* (к истории слова *селянка* в русском языке) // Русская речь. 2016. № 4. С. 113–118.

Петлева 1976 – *Петлева И.П.* Этимологические заметки по славянской лексике. IV (и.-е. **(s)ker-m-* в славянских языках: **skormъ/a*, **korma*, **kъrmъ/a*, **kъrma*, **xromъ*, русск. диал. *кромы*, *коромышка*) // Этимология 1974. М., 1976. С. 16–31.

Подвысоцкий 1885 – *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.

Похлебкин 1982 – *Похлебкин В.В.* Предисловие к русскому изданию // *Уусивирта Х.* Финская национальная кухня. М., 1982. С. 3–10.

СВГ – Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера / под ред. А.К. Матвеева. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

inslav

СДЯ – Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. / гл. ред. Р.И. Аванесов. М., 1988–1991. Т. 1–10.

Симони 1898 – *Симони П.К.* Два старинных областных словаря XVIII столетия // Живая старина. 1898. Вып. 3–4. С. 443–450.

СООН – *Куликовский Г.И.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

СПГ – Словарь пермских говоров. Пермь, 2000–2002. Вып. 1–2.

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / гл. ред. А. С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина (вып. 1–22), Ф.П. Сороколетова (вып. 23–42), С.А. Мызникова (вып. 43–50–). М.; Л., СПб., 1965–. Вып. 1–.

ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. М.; Л., 1948–1965.

Тенишев 5/1 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 1: Вельский и Вологодский уезды. СПб., 2007.

Тенишев 5/3 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб., 2007.

Тенишев 7/2 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 7: Новгородская губерния. Ч. 2: Череповецкий уезд. СПб., 2009.

Толстая 2002 – *Толстая С.М.* Оппозиция «постный – скоромный» в свете диалектной семантики // Русская диалектная этимология: Материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 22–24 октября 2002 года. Екатеринбург, 2002. С. 128–132.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Семантическая модель каритивности // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008. С. 50–98.

Толстая 2016 – *Толстая С.М.* Лексическое поле пищи и питания в славянских языках (к типологии «общих» номинаций) // Лексикологија и лексикографија у светлу савремених приступа. Зборник научних радова. Београд, 2016. С. 473–492.

Трубачев 1971 – *Трубачев О.Н.* Заметки по этимологии и сравнительной грамматике // Этимология 1968. М., 1971. С. 24–67.

ТСРЯ – Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / отв. ред. Н.Ю. Шведова. М., 2007.

Урысон 1995 – *Урысон Е.В. Еда 1*, *снедь*, *яства*, *пища 1* // Апресян Ю.Д. (рук.). Новый объяснительный словарь синонимов русского языка: Проспект. М., 1995. С. 197–201.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М.: Прогресс, 1964–1973.

inslav

Фортунатов 1839 – *Фортунатов Ф.Н.* Местные слова и выражения, употребляемые между простым народом в разных уездах Вологодской губ. // Вологодские губернские ведомости. 1839. № 14. С. 109–110.

Эккерт 1986 – *Эккерт Р.* Разыскания в области исторической семасиологии русского языка (установление и обоснование семантического развития слова на примере вост.-слав. диал. *волога*) // Этимология 1984. М., 1986. С. 239–245.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / отв. ред. О.Н. Трубачев. М., 1974–. Вып. 1–.

Якушкина 2002 – *Якушкина Е.И.* Диалектные названия скоромной и постной пищи и их вторичные значения // Русская диалектная этимология: Материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 22–24 октября 2002 года. Екатеринбург, 2002. С. 132–135.

Якушкина 2003а – *Якушкина Е.И.* Сербохорватская этическая лексика в этнолингвистическом освещении: автореф. дисс. … канд. филол. наук / МГУ. М., 2003.

Якушкина 2003б – *Якушкина Е.И.* Аксиологическая трактовка ‘скоромного’ и ‘постного’ в свете диалектных данных // Этимологические исследования: сб. науч. тр. Екатеринбург, 2003. Вып. 8. С. 222–229.

Якушкина 2006 – *Якушкина Е.И.* О некоторых особенностях глагола **pekti* и его синонимов // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 2003–2005. М., 2006.

Якушкина 2008 – *Якушкина Е.И.* К реконструкции структуры праславянского лексико-семантического поля // Славянское языкознание / XIV Международный съезд славистов. (Охрид, 10–16 сентября 2008 г.). Доклады российской делегации. М.: Индрик, 2008. С. 554–575.

Gloger 1877 – Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego tyczące ptaków, plawów i owadów / zebral Z. Gloger (w latach 1865–1875) // ZWAK. 1877. S. 101–107.

Сокращения в названиях языков и диалектов

арх. – архангельское
болг. – болгарское
влад. – владимирское
волж. – волжское
волог. – вологодское
вят. – вятское
др.-в.-нем. – древневерхненемецкое
др.-рус. – древнерусское
костром. – костромское
краснояр. – красноярское
макед. – македонское
мурман. – мурманское

inslav

нижегор. – нижегородское
олон. – олонецкое
орл. – орловское
перм. – пермское
петерб. – петербургское
польск. – польское
праслав. – праславянское
русск.-ц.-слав. – язык церковнославянских памятников русского извода
сербохорв. – сербохорватское
смолен. – смоленское
среднеурал. – среднеуральское
твер. – тверское
том. – томское

Географические сокращения

Баб – Бабаевский район Вологодской обл.
Бабуш – Бабушкинский район Вологодской обл.
Бел – Белозерский район Вологодской обл.
Беломор – Беломорье
Вашк – Вашкинский район Вологодской обл.
В-Важ – Верховажский район Вологодской обл.
Вель – Вельский район Архангельской обл.
Ветл – Ветлужский уезд Костромской губ.
Вин – Виноградовский район Архангельской обл.
Вож – Вожегодский район Вологодской обл.
Вологод – Вологодский район Вологодской обл.
Вох – Вохомский район Костромской обл.
В-Т – Верхнетоемский район Архангельской обл.
В-Уст – Великоустюгский район Вологодской обл.
Выт – Вытегорский район Вологодской обл.
Гряз – Грязовецкий район Вологодской обл.; Грязовецкий уезд Вологодской губ.
Кад – Кадуйский район Вологодской обл.
Кадн – Кадниковский уезд Вологодской губ.
Карг – Каргопольский район Архангельской обл.
К-Г – Кичменгско-Городецкий район Вологодской обл.
Кир – Кирилловский район Вологодской обл.
Кон – Коношский район Архангельской обл.
Котл – Котласский район Архангельской обл.
Леш – Лешуконский район Архангельской обл.
Межд – Междуреченский район Вологодской обл.
Мез – Мезенский район Архангельской обл.

inslav

Ник – Никольский район Вологодской обл.; Никольский уезд Вологодской губ.

Нюкс – Нюксенский район Вологодской обл.

Нянд – Няндомский район Вологодской обл.

Окт – Октябрьский район Костромской обл.

Онеж – Онежский район Архангельской обл.

Пав – Павинский район Костромской обл.

Петрозав – Петрозаводский уезд Олонецкой губ.

Пин – Пинежский район Архангельской обл.

Помор – архангельское Поморье

Прим – Приморский район Архангельской обл.

С-Двин – северодвинское (по р. Северной Двине)

Север – северное

Сок – Сокольский район Вологодской обл.

Солигал – Солигаличский уезд Костромской губ.

Сямж – Сямженский район Вологодской обл.

Тарн – Тарногский район Вологодской обл.

Тот – Тотемский район Вологодской обл.

У-Куб – Усть-Кубинский район Вологодской обл.

Уст – Устьянский район Архангельской обл.

Устюж – Устюженский район Вологодской обл.

Хар – Харовский район Вологодской обл.

Холм – Холмогорский район Архангельской обл.; Холмогорский уезд Архангельской губ.

Чаг – Чагодощенский район Вологодской обл.

Чер – Череповецкий район Вологодской обл.; Череповецкий уезд Новгородской губ.

Чухл – Чухломской район Костромской обл.

Шексн – Шекснинский район Вологодской обл.

Шенк – Шенкурский район Архангельской обл.

inslav

Е.Д. Бондаренко (Екатеринбург, УРФУ)

Лексика традиционной культуры в любительских диалектных словарях Русского Севера и Среднего Урала

Одной из специфичных черт произведений любительской диалектной лексикографии является их меморативная направленность: языковое сознание наивных диалектологов устремлено в прошлое, любительские словари создаются в первую очередь как средство сохранения семейной и исторической памяти, и т.д. Логично предполагать, что в словарях подобного рода будет широко представлена лексика традиционной народной культуры. На практике же оказывается, что если обозначения реалий деревенского быта наивные лексикографы включают в свои словари регулярно, нередко давая им подробные описания, то лексика духовной культуры в произведения любительской лексикографии часто не попадает вовсе. Однако есть и другие примеры, а именно: опыты комплексного представления лексики и фразеологии определенной местности под «культурно-историческим» углом зрения.

В настоящей статье анализируется специфика представления лексики и фразеологии традиционной народной культуры в произведениях любительской лексикографии на материале словарей говоров Русского Севера и Среднего Урала[1]. К анализу были привлечены 12 рукописных словарей говоров Русского Севера (преимущественно костромских и

DOI: 10.31168/91674-650-1.12

[1] Следует отметить, что уральские говоры являются дочерними по отношению к говорам Русского Севера, в совокупности эта группа говоров представляет собой целостную систему. Языковые же ситуации Русского Севера и Среднего Урала, очевидно, являются различными, что, предположительно, может влиять на восприятие языка наивными лексикографами – а соответственно, и на специфику представления местного говора в произведениях любительской лексикографии, однако это уже тема для отдельного исследования.

inslav

архангельских говоров)[2] и 4 любительских словаря уральских говоров (свердловские, челябинские говоры и говоры Зауралья)[3].

Итак, если обратиться к условной типологии произведений любительской лексикографии, то среди рассматриваемых в настоящей статье примеров любительской лексикографии можно выделить так называемые «словарики-шпаргалки» и так называемые «словари-энциклопедии» (см. Бондаренко 2021: 257–264). Эти типы словарей являются в некотором смысле противопоставленными друг другу с точки зрения функциональных установок лексикографов. Авторы «словариков-шпаргалок», в первую очередь, движимы интенцией сохранения «старинных слов» в своей личной или в семейной памяти. Лексикографы-краеведы же обращаются к созданию словарей (нередко значительного объема) с целью сохранения и популяризации местного говора, обращаясь, таким образом, не к личной, а к коллективной памяти. Если поводом к созданию «словарика-шпаргалки» нередко является сугубо утилитарное желание припомнить слова для себя или для встречи с собирателем диалектной лексики, то «словари-энциклопедии» задумываются авторами как законченное произведение с просветительскими, идеологическими и культурными задачами.

Соответственно, различным образом формируется словник словарей каждого из типов. «Словарики-шпаргалки» – диалектные словари дифференциального типа, в них попадают только те языковые факты, которые, по мнению автора, являются диалектными, отсутствуют в общенародном языке. Авторы «словарей-энциклопедий», напротив, стремятся охватить максимально широкий пласт лексики, ориентируясь в большей степени не на «диалектность» слова, а на то, какую культурную, историческую, бытовую и пр. информацию может дать толкование того или иного слова, и, соответственно, нередко включают в свои словари лексику заведомо

---

2 Рукописные словарики наивных лексикографов Костромской и Архангельской областей были собраны Топонимической экспедицией УрФУ в 2008–2019 гг. и опубликованы в монографии Е.Д. Бондаренко (Бондаренко 2021: 445–582); словарь М.С. Устиновой был передан автором сотрудникам Топонимической экспедиции Уральского университета в августе 1993 г. Словарь опубликован в «Ежегоднике Научно-исследовательского института русской культуры. 1995–1996» и в сборнике «Актуальные проблемы полевой фольклористики» за 2003 г. Вводная статья, а также общая подготовка словаря к публикации принадлежат Е.Л. Березович (Березович 1997; 2003).

3 Три из них опубликованы (см. Востриков 1995; Бондаренко, Сурикова 2019; Головина 2019), один – словарь Б.П. Плаксина – готовился к публикации в 2011 году, однако по неизвестным нам причинам опубликован не был.

inslav

не диалектную, однако представляющую интерес с точки зрения описания местной истории, культуры, традиций и т.д.

Кроме того, особым типом любительских диалектных словарей являются «словари-воспоминания», авторы которых акцентируют внимание читателей на том, что лексика, приводимая в словарях, – это лексика прошлого их семьи. Интенция памяти, выступающая как стимул к созданию словарей, здесь реализуется в виде интенции личной, семейной памяти. Это отражается, в частности, на формировании словника: авторы этих словарей могут исходить из оппозиции «взрослое – детское», в то время как для других наивных лексикографов релевантной оказывается оппозиция «современное – старинное», ср. в словаре Белобородова, так и названного автором «словарь-воспоминание»: «Может быть, для хранения и воспроизведения родного слова, впитанного душой в детстве, существует *особый механизм памяти*, органически связанный с эмоциональной сферой сознания?» (Белобородов 2007: 3)[4]. Меморативные установки лексикографов в данном случае обращены к семейной истории, однако у авторов есть также стремление к созданию законченного произведения, к популяризации своего труда. В словарях подобного типа, как правило, мало представлена лексика, фразеология и тексты традиционной народной культуры, по большей части это наименования и описания досуга, детских игр и праздников. В некотором смысле «словари-воспоминания» занимают промежуточное положение между «словариками-шпаргалками» и «словарями-энциклопедиями».

Проанализируем особенности включения сведений о народной духовной культуре в словари каждого из приведенных типов.

Лексика традиционной культуры в «словариках-шпаргалках»

По результатам проведенного нами исследования лексика и фразеология народной культуры в словарики подобного рода попадает крайне редко. Как правило, авторы так называемых «словариков-шпаргалок», с одной стороны, сосредоточены на записи местных слов, имеющих эквиваленты, «перевод», в общенародном языке, а с другой – на поиске слов, представляющихся лексикографам «редкими», «необычными». В эту категорию чаще всего попадает терминология крестьянского ремесла и быта и экспрессивные характеристики человека. Толкования в словарях подобного рода, как правило, краткие, часто – синонимичные, контексты и авторские комментарии отсутствуют.

---

4 См. подробнее о «словарях-воспоминаниях» в (Бондаренко 2021: 259–261).

inslav

Из анализируемых нами словарей говоров Русского Севера 10 создано по принципу двуязычных словарей (слово – перевод): словари Л.Н. Ждановой, Э.И. Успасских, М.С. Устиновой (Ленский р-н Архангельской обл.), словарь Н.В. Холкиной (Онежский р-н Архангельской обл.), словарик В.Ф. Плотниковой (Никольский р-н Вологодской обл.), словари Н.В. Долматовой, Н.П. Девятерикова, В.П. Криулиной, библиотекарей с. Боговарово, Ф.В. Якшиной (Октябрьский р-н Костромской обл.). Среди уральских словариков это словарь Л.Ф. Ваулиной «Сбор и перевод старинных слов» и «Словарь уральских слов и выражений» П.А. и В.А. Поповых.

Если лексика крестьянского быта представлена в этих словарях достаточно широко – ср. *корчага* ‘большой глиняный горшок’ (НПД[5] – Бондаренко 2021: 446); *чижелко* ‘бросовая одежда, наподобие ватника’ (ДСБ – там же: 448); *шайка* ‘большая деревянная посудина’ (НВД – там же: 449); *корешатка* ‘плетеная большая воронка процеживать’ (ЛНЖ – там же: 452); *паужна* ‘обед’ (ВПК – там же: 454); *дрова моделые* ‘худо топятся’ (ВФП – там же: 458); *краля* ‘красивая нарядная девушка’ (ЭАУ – там же: 461); *слевки* ‘общее празднование’ (ФВЯ – там же: 582); *наколок* ‘головной убор со цветами’ (ЛФВ – Востриков 1995: 104); *кросеная снас* ‘ткацкий станок’ (ЛФВ – там же: 107); *омет и зарод* ‘стог сена’ (ЛФВ – там же: 108); *пря́сло* ‘забор из жердей’ (Поповы – Бондаренко, Сурикова 2019: 40), – то номинаций, имеющих отношение к традиционной духовной культуре, нами было найдено лишь несколько. Это лексика свадебного обряда: *девичник*[6] ‘у невесты девичий вечер’ (ЛФВ – Востриков 1995: 103); *тысятский*[7] ‘крестный жениха’ (там же); *позоря́не*[8] ‘люди, пришедшие на свадьбу посмотреть молодых’ (МСУ – Березович 1997: 135); рекрутского обряда: *отва́льно*[9] ‘угощение на проводах (в армию)’ (МСУ – там же: 134), *прива́льно*[10] ‘угощение при возвращении’ (там же);

---

5 В случае, когда рукописные словари опубликованы, в ссылке на источник указываются инициалы и первая буква фамилии составителя рукописного словаря, далее – источник, где словарь опубликован. Расшифровка инициалов лексикографов приводится списком в конце настоящей статьи.

6 Ср. урал. *деви́чник* ‘вечеринка девушек’ (Малеча 1: 391).

7 Ср. *ты́сяцкий* ‘распорядитель старинной свадебной церемонии’ (БТДК: 534).

8 В доступных нам лексикографических источниках лексема найдена не была, однако идеограмма ‘люди, пришедшие на праздник посмотреть’ достаточно широко распространена в говорах, ср. костр. *сычи́* ‘незваные гости на свадьбе’: «Это сычи зовут, кутные, это свадьбу приходят смотреть незваные» (ЛКТЭ).

9 Ср. арх. *отва́льное*, *отва́льно* ‘прощальный обед, вечер’ (СРНГ 28: 130).

10 Ср. арх. *прива́льное* ‘угощение по случаю приезда гостей’ (СРГК 5: 147).

inslav

похоронного обряда: *смерётная одежда*[11] ‘одежда, приготовленная на случай смерти’ (НВД – Бондаренко 2021: 451); номинации нечистой силы и магических действий: *полу́дница*[12] ‘хранительница огорода, урожая’ (Поповы – Бондаренко, Сурикова 2019: 40); *оприкосила*[13] ‘сглазила’ (Жданова – Бондаренко 2021: 452).

Лексика традиционной духовной культуры в «словарях-воспоминаниях»

Среди словарей, анализируемых в рамках настоящей статьи, один словарь, как кажется, можно причислять к жанру «словарей-воспоминаний». Это словарь, приведенный в книге-летописи «Мое Кабанье» Т.И. Головиной. В разделе «Язык моих предков» Татьяна Ивановна стремится рельефно представить читателям жизнь села, в котором прошли ее детство и юность. И совершенно естественно в подобных случаях желание автора максимально широко описать говор данной местности, включить в свой словарь не только (и не столько) местную лексику и фразеологию, но и тексты малых фольклорных жанров (преимущественно детского фольклора), а также обзор местных верований и обычаев. В сам словарь лексикограф включает лишь несколько лексем, отражающих те или иные стороны народной духовной культуры, ср. *бука́нушко сосе́душко* ‘домовой’ (Головина 2019: 312); *гали́ть* ‘в детской игре в прятки искать спрятавшегося’ (там же: 312). «Культурно-исторический» аспект появляется также в толковании к лексеме *суме́рничать* ‘проводить время вечером без света, в сумерках’. Автор приводит следующий комментарий: «Сумерничать, не добывая огонь, – общаться или что-то делать, не зажигая керосиновую лампу или не включая электрический свет. Огонь для лучин действительно раньше «добывали», спичек-то не было, а лучины – длинные тонкие щепки, смазанные на конце смолой или серой, зажигали в избах для освещения в темное время суток и зимой, когда был короткий день, а надо было шить, вязать, вышивать, прясть, ткать, чеботарить) (там же: 321). Кроме того, в разделе «Язык моих предков» автор приводит достаточно многочисленные тексты малых фольклорных жанров. Ср. в рубрике «Пословицы и поговорки кабанцев»: *Две-то медведицы есть (ведь*[14]*) в одной берлоге не спят*

---

11 Ср. новг. *смерётное платье* (*смерётная одёжа*, *одéжда*) ‘одежда для покойника’ (НОС: 822).

12 Ср. влг. *полу́дница* ‘дух, живущий во ржи’ (Дилакторский: 385); новг. ‘по поверью, нечистая сила, способная солнечным ударом поразить человека’ (НОС: 893) и др.

13 Ср. вят. *оприко́сить* ‘навести порчу прикосновением’ (ОСВГ 7: 111).

14 Пояснение в скобках дано автором словаря, Т.И. Головиной.

inslav

‘о несходстве характеров (часто – о невестке и свекрови)’ (там же: 325), «Ночна кукушка дневну всегда перекокат (ночная кукушка дневную всегда перекукует) – говорили, например, о том, что жена всегда выиграет в спорах между женой и ее свекровью (матерью мужа)» (там же: 327); в рубрике «Детский фольклор»: «Самолёт, самолёт, Ты возьми меня в полёт, А в кармане пусто, Выросла капуста, Я капусты не хочу, Лучше денег получу» (там же: 330); в рубрике «Дразнилки»: «Командир полка, нос до потолка, уши до дверей, сам как воробей» (там же: 331). В словаре представлены также присказки, потешки, словесные игры, ср. «Дыбы, дыбы, дыбы! Дыбы, дыбы, дыбы! – говорили малышу, начинающему вставать на цыпочки, дыбиться» (там же: 333); «Шла кукушка мимо сети, Ей попались злые дети, Ку-ку-ку-ку-ку, На зелёном, на лугу, Потерял мужик дугу, Шарил, шарил, не нашел, Сам заплакал и пошёл» (там же: 335); заговоры: «С гуся вода, с (имя) вся хвороба – приговаривали, “обкатывая” (обливая) ребёнка водой в бане» (там же); приговорки: «Мышка, мышка, вылей воду, на осинову колоду» – мы приговаривали, когда при купании в озере попадала в ухо вода, подпрыгивая на одной ножке, под ухо подставляя ладошку» (там же: 336); «Петух кукушку долбанул в макушку, ты не плачь, кукушка, зарастет макушка» (там же); «На вопрос: “Куда пошла?” – отвечали: “На кудыкину гору. Мышей ловить, да тебя кормить”» (там же). «“Мои деньги, все до копейки” – говорили, если пролетала большая стая птиц (чаще – воробьёв)» (там же). «“Кукиш лукишь, купи себе топорок, ложись на порог, руби сам себя поперёк” – так приговаривали, если у кого-то выскакивал (появлялся) на глазу печень-ячмень, ставили ему “кукишку” в глаз» (там же); мирилки: «“Мирись, мирись, больше не дерись. Если буешь драться, я буду кусаться. А кусаться ни при чем, я ударю кирпичом. А кирпич ломается, дружба начинается” – проговаривали поссорившиеся, держась друг с другом мизинцами» (там же: 337); молчанки: «“На крючик, на замочек, на шелковый платочек”, – так подтверждали договоренность о молчании. Крючик – крючок» (там же). Наконец, автор завершает раздел о языке жителей с. Кабанье развернутым пассажем о местных верованиях, связанных с нечистой силой, приметах, страшилках и пр., включая в повествование лексику соответствующих тематических групп с толкованиями: *повирья* ‘поверья’, *не изурочили* ‘не сглазили’, *урок* ‘сглаз’.

Отметим, что основная часть материалов, касающихся традиционной духовной культуры, в словаре Т.И. Головиной – это факты детского фольклора. Это, как уже упоминалось выше, можно связывать со специфической «точкой зрения» составителя на материал: авторы «словарей-воспоминаний», подбирая материал, как правило, обращаются в первую очередь к своей памяти, в том числе очень часто к своей детской памяти и, как следствие, детскому языковому опыту.

inslav

Лексика традиционной духовной культуры в любительских «словарях-энциклопедиях»

К жанру «словарей-энциклопедий» можно условно причислить три словаря из тех, что были привлечены к анализу в настоящей статье. Это словари Е.П. Федотовой[15] (Онежский р-н Архангельской обл.), Л.Н. Ухаревой (Шарьинский р-н Костромской обл.) и Б.П. Плаксина (Саткинский р-н Челябинской обл.)[16]. Сразу следует оговорить, что если словари Б.П. Плаксина и Е.П. Федотовой составлены по общепринятым принципам составления толковых словарей (слово – толкование – контекст факультативно), то словарь Л.Н. Ухаревой представляет собой уникальный словарь-викторину в форме вопросов с вариантами ответов, где загадываются «местные» (по мнению автора) слова, выражения, традиции. Однако, несмотря на уникальность композиции данного словаря, по основным параметрам (интенции автора, состав словника и пр.) он схож со словарями Б.П. Плаксина и Е.П. Федотовой, а также с другими «словарями-энциклопедиями».

Лексика и фразеология традиционной духовной культуры приводятся во всех перечисленных любительских словарях весьма обширным пластом диалектных и общенародных фактов. Проанализируем, какие сферы духовной культуры попадают в зону внимания лексикографов.

Нечистая сила. Народная магия. В словаре Б.П. Плаксина обозначения нечистой силы весьма многочисленны. Ср. *водяни́ха, водяни́ца, водяно́й*[17] «нечистая сила в воде. Мистические герои сказателей»; *ве́сщица*[18] «женщина-оборотень, по сказаниям, превращается в птиц»; *гамаю́н вихра́стый*[19]

---

15 Следует оговорить, что в нашем распоряжении находится два словаря Е.П. Федотовой. Интересные слова она записывала на протяжении нескольких лет, и когда в поселок приехали диалектологи из Уральского университета, Елена Павловна хотела передать им свой словарь, но листочки, на которых были записаны слова, потерялись. Тогда она восстановила словарь по памяти за несколько дней. Словарь «Поморская говоря» включает около 300 слов. Однако Елена Павловна продолжила дальнейшую работу над словарем, набрала все свои записи на компьютере, дополнила их, отредактировала, расположила слова в алфавитном порядке и пр. – и переслала нам вторую версию своего словаря «Поморская говоря, или Мы еще так говорим». Объем словаря – более 700 словарных статей. В настоящей статье мы будем анализировать вторую, итоговую, версию словаря.

16 Подробная информация обо всех анализируемых словарях дана в (Бондаренко 2021: 227–236).

17 Ср. ср.-урал. *водяни́ха, водяни́ца* ‘в суеверных представлениях – водяной дух женского рода; русалка’ (СРНГ 4: 350).

18 Ср. диал. шир. распр. *ве́щица* ‘колдунья’ (СРНГ 4: 228).

19 Ср. урал. *гамаю́н* ‘мифическая птица с женской головой, отличающаяся любовью к пению’ (СРНГ 6: 129).

inslav

«сказочная птица-вещунья с человеческим лицом, воспетая в древнерусских сказаниях. “Сладко поешь, как гамаюн”»; *лешачи́ха*[20] «у ней мужик леша́к. Леший – герой мистических сказаний»; *лету́н*[21] «летучий воздушный дух, огненный змей»; *лезу́н*[22] «мифический нечистый дух в доме»; *лука́вый*[23] «мифический герой местного эпоса. Хитрый обманщик, врун. “Лукавишь, змей?”»; *мечта́ние* «в народном языке употребляется лишь в смысле привидения или призрака. Обман чувств сверхъестественной силою»; *пого́да* «славянский бог, появляющийся в виде легкого ветерка “Зефира”». Судя по толкованиям, которые приводит лексикограф в словаре, источником лексики является не только языковой опыт самого автора, но также и разного рода письменные популярные тексты, посвященные народным верованиям (ср., например, толкование слов *погода* и *мечтание*).

В словарь говора г. Бакал автор включает также лексику и фразеологию народной магии, помещая в зону толкования пересказы народных верований, известных ему, вероятно, как по сообщениям местных жителей, так и по информации, почерпнутой из письменных источников, ср. *ве́щьба*[24] «тайное слово и обряд, употребляемое при заговорах, рытье кладов, при ворожбе»; *вода́ с громово́й стрелы́*[25] «вода, в которую был опущен спёкшийся песок, после удара молнии, считалась целебной»; *терлы́ч трава*[26] «для того чтобы привлечь внимание к себе и ухаживание парней, девушки носили эту травку за пазухой и приговаривали: “Терлыч, Терлыч, парней покличь”»; *тры́н-трава́*[27] «папорот-

---

20 Ср. шир. распр. *лешачи́ха* ‘в суеверных представлениях – лесной дух в образе женщины; жена лешего, иногда русалка’ (СРНГ 17: 31).

21 Ср. влад. *лету́н* ‘по суеверным представлениям – злой дух, прилетающий ночью к молодым вдовам в облике их умерших мужей’ (СРНГ 17: 26).

22 Ср. яросл., костр., твер., смол. *лизу́н* ‘по суеверным представлениям – домовой, живущий в подполье, под печкой и т. д.’ (СРНГ 17: 44).

23 Ср. разг. *лука́вый* ‘Бес, Сатана, Дьявол’ (Ефремова: электронная версия).

24 Ср. тамб. *вещьба́* ‘прорицание, заклинание’ (СРНГ 4: 227).

25 Ср. диал. *гро́мова́я стрела́* ‘камнеобразный или стекловидный сплав продолговатой или круглой формы, образующийся от удара молнии в песчаную почву’ (СРНГ 7: 102).

26 Ср. дон. *терлы́ч* ‘растение Gentiana cruciata L., сем. горечавковых; соколиный перелет. «Трава, употребляемая как приворотное и предохранительное от судов, гнева властей»’ (СРНГ 44: 77).

27 В популярных источниках «*тры́н-трава́* (устар. *трынь-трава*), а также *ты́н-трава* ‘растущее в глухих местах мифологическое растение, некая тайная лесная трава, с помощью которой можно стать безрассудно смелым и презреть любые опасности – в том числе смертельные’» (Викицитатник: Трын-трава). В научной лексикографической литературе – только в форме предикатива: *трын-трава* ‘оценка отношения кого-л. к чему-л. как

inslav

ник в мгновение цветения, тот, кто видел или хотел увидеть ожидания когда появится цветок, того считали лихим человеком, коему все нипочем. По преданию, папоротник цветет раз в году на 6–7 июня на день Ивана Купалы»; *цыга́нско Со́лнышко*[28] «Луна (в фазу новолунья считали самым разумным рубить строевой без подсочки лес. Строения из такого леса сохранялись веками)»; *чур*[29] «заклинание мистического явления от “нечистой силы”, “нечистого духа”, запретная для других находка – чур одному, т.е. заручает за собой собственность; чур одному – не давать никому (присвоенная находка). Чур не божиться, если успеет кто-нибудь сказать до присвоения находки, тогда находка общая».

Е.П. Федотова также включает в свой словарь некоторые обозначения нечистой силы. Ср. *жи́хорка*[30] «нечисть»: «Говорят: “Иди ты к жихорю”» (ЕПФ – Бондаренко 2021: 557) – отметим, что в данном случае заглавное слово не совпадает с лексемой, функционирующей в устойчивой формуле, приведенной в контексте; *лешак*[31] «лесной дух» (там же: 561); *шишок*[32] «домовой» (там же: 569); *Дедко Водянко*[33] «водяной»: «Не ходи к колодцу, утащит дедко Водянко, пугали детей» (там же: 556). Обозначения *лешак*, *шишок*, *Дедко Водянко* приводятся автором в едином ряду как согипонимы к гипероним «нечистая сила».

к ничтожному, пустому, неважному; соответствует по значению сл.: всё нипочём, всё равно’ (Ефремова: электронная версия). В этимологическом словаре М. Фасмера *трын-трава́* «*ему́ всё тр. тр.*; *трынь-трава́* то же (Даль), блр. *трыньтрава*, *трыньтава* “сорняк под забором”. Согласно Брюкнеру (FW 147), из *тынь-трава* от *тынъ* “забор”. Сомнительно в фонетическом отношении сравнение с *терн* (Горяев, ЭС 374) (Фасмер IV: 112).

28 Ср. урал. *цыганское со́лнышко* ‘месяц’ (СРНГ 39: 275).

29 Ср. *чур* предикатив. ‘требование не трогать, не касаться’; межд. разг. ‘возглас, означающий запрет касаться чего-л., преступать какую-л. черту, какой-л. предел (обычно в заклинаниях против «нечистой силы»)’; ‘возглас, означающий требование соблюсти какое-л. условие, какой-л. договор (обычно в играх)’ (Ефремова: электронная версия).

30 Ср., например, арх., вят., свердл. *жи́хорько* ‘в суеверных представлениях – мифическое существо, обитающее в доме и охраняющее его; домовой’ (СРНГ 9: 199) и *жи́харь* ‘мифическое существо, злой дух (черт и т.п.), домовой’: «Раньше: “Иди к жихарю!” говорили, а теперь к черту пошлют» (СГРС 3: 378).

31 Ср. диал. *леша́к* ‘злой дух в образе очень высокого человека; леший’ (СРНГ 17: 30).

32 Ср. арх. *шишо́к* ‘нечистая сила, домовой’ (КСГРС); новг. *шишо́к* ‘по поверью черт, нечистая сила’ (НОС: 1323).

33 Ср. диал. *де́дка* ‘по суеверным представлением – сверхъестественное существо, нечистый дух’ (СРНГ 7: 329).

inslav

В словаре-викторине Л.Н. Ухаревой присутствуют вопросы, касающиеся лексики и фразеологии, отражающих народные представления о нечистой силе. Ср. «Что случилось с человеком, которого *леший бросил*: 1. заблудился в лесу[34]; 2. разругался с кем-то; 3. случился пожар; 4. упал» (ЛНУ – Бондаренко 2021: 474); «*Ягибоба* – это: 1. ягель; 2. большие бобы; 3. крыжовник; 4. баба-яга[35]» (там же: 482); «Им в наших краях пугают маленьких детей: 1. иванушка-дурачок; 2. конек-горбунок; 3. емеля; 4. *бабай*[36]» (там же: 509); «Как вы понимаете слово – *отвело*: 1. подошли друзья и забрали с собой; 2. отвели участок для дачи; 3. задержали какие-то потусторонние силы[37]; 4. не взяли ведущим на мероприятие» (там же: 544). При этом, по словам Е.Л. Березович, беседовавшей с Л.Н. в рамках диалектологического опроса Топонимической экспедиции УрФУ, Л.Н. Ухарева негативно относится к теме магии и нечистой силы, говорить на эту тему не любит – вероятно, отчасти по этой причине вопросы по данной теме в словаре не столь многочисленны.

Некалендарные обряды. В словарь Б.П. Плаксина включена лексика и фразеология семейной обрядности, однако примеры крайне немногочисленны. Ср. *горный пир в кела́рке*[38] ‘обед в горнице у молодых после свадьбы’. В зоне толкования лексикограф может приводить подробные описания того или иного обряда, ср. *сва́ха*: «на больших свадьбах было три свахи. 1. *Женихова*, которая сватает невесту. 2. *Погуби красу*, она же “*расчеши косу*” иначе – *невестина*, которая ухаживает за невестой. 3. *Пу́товая* (*постельная*), которая отводит молодых на брачную постель, а поутру убирает ее (теперь всем понятно, отчего исходит выражение *спутались*?)»; *Иордани́*: «день Ангела – благочестивые предки, православные, праздновали день памяти своего святого, день Ангела намного торжественней, чем день своего рождения. Вот такие хороводные песни звучали в исполнении приглашенных гостей виновнику торжества. Именинника ставили в круг хоровода с повязкой на глазах: “Как на Колины менины (именины) / Испекли мы каравай (обыгрывая жестами): / Вот такой вышины, вот такой ширины, / Вот такой ужины (хоровод сходится в центр), / Каравай, каравай, / Кого любишь, выбирай!” Именинник(ца): “Я люблю, конечно, всех, / Но вот этот лучше всех!” И “втемную” прикасается руками до кого-то». Вероятно, в сознании автора объединились праздники Крещения Господня, ср. *Иорда́нь*:

---

34 Ср. костр. *ле́ший бро́сил* ‘о том, кто заблудился в лесу’ (ЛКТЭ).

35 Ср. диал. *еги́-баба* ‘баба-яга’ (СРНГ 8: 313); костр. *яги́боба* ‘баба-яга’ (ЛКТЭ).

36 Ср. диал. *баба́й* ‘фантастическое существо в образе страшного старика, которым пугают детей’ (СРНГ 2: 15).

37 Ср. костр. *отвести́* ‘безл. (о потусторонних силах) задержать’ (ЛКТЭ).

38 В доступных нам лексикографических источниках выражение не найдено.

inslav

«в религиозных обрядах – праздник крещения» (СРНГ 12: 207), и «личного крещения» – день ангела (именины).

Е.П. Федотова также достаточно редко обращается к теме некалендарной обрядности, помещая в словарь отдельные наименования, отражающие народные традиции при строительстве дома, ср. *князево́е*[39] ‘отмечали окончание строительства дома, подведенный под крышу дом’ (ЕПФ – Бондаренко 2021: 558); *дымово́е*[40] ‘день, когда пустят первый дым из только что сложенной новой печи’ (в данном случае автор обыгрывает в толковании внутреннюю форму заглавного слова); проводах в армию, ср. *отва́льно(е)*[41] ‘проводы уезжающего надолго (армия)’ (там же: 563); элементы скотоводческой обрядности, ср. *слу́ка*[42] ‘слово-приворот, заговор для скотины, чтоб домой возвращалась после пастбища’ (там же: 566); наименования обрядовой посуды, ср. *яндо́ва*[43] (*ендо́ва*, *брати́на*[44] – *побрата́ться*) «большая медная или латунная чаша с носиком, для разлива бражки, вина за столом (имеет культовый смысл)» (там же: 570).

Шире представлена лексика и фразеология некалендарной обрядности в словаре-викторине Л.Н. Ухаревой. Например, автор помещает в словарь традиционное благопожелание охотников, ср. «Как поздравляют наших охотников, вернувшихся с добычей из леса: 1. с полем[45]; 2. с лесом; 3. с удачей; 4. с дичью».

Чаще же Л.Н. обращается к описанию элементов обрядов жизненного цикла: а) родинный обряд, ср. «С чем приходят в дом новорожденного родственника: 1. с глазками; 2. с зубками[46]; 3. с ушками; 4. с губ-

---

39 Ср. *князево́* и *князево́е* ‘угощение вином после того, как поставлена последняя балка (князёк) крыши при завершении строительства дома’ (СРГК 2: 380).

40 Ср. *дымово́е*, реже *дымова́я* ‘обряд угощения печника в начале или чаще в конце кладки’ (СРГК 2: 13).

41 Ср. арх. *отва́льное*, *отва́льно* ‘прощальный обед, вечер’ (СРНГ 28: 130).

42 В доступных нам лексикографических источниках лексема *слу́ка* в аналогичном значении не найдена, однако сам обряд является распространенным на территории Костромской области, см. данные ЭКТЭ.

43 Ср. влг. *яндо́ва́* ‘большая чаша с рыльцем или носком для подачи вина или пива, ендова’ (СВГ 12: 134).

44 Ср. влг. *брату́нь* ‘братыня, яндова’ (Дилакторский: 35).

45 Ср. костр. *с по́лем* ‘благопожелание охотникам’ (ЭКТЭ). Ср. также: *поле* ‘охота на зверя с гончими и борзыми, а также ловля дичи и зверя или отстрел их’; *выехать в поле* ‘отправиться на охоту с гончими и борзыми’; *полевать* ‘охотиться, добывать (промышлять) птицу или зверя’ (СОТ: электронный ресурс).

46 Ср. «На следующий день или в течение первых двух недель – а иногда и дольше, вплоть до воцерковления – родственницы, замужние женщины-соседки и повивальная бабка, не дожидаясь приглашения,

inslav

ками»; б) свадебный обряд, ср. «Кто такая *сговорёнка*[47]: 1. невеста в период между сватовством и свадьбой; 2. женщина легкого поведения; 3. заговоренная трава; 4. молодая норовистая лошадь»; «Что из нижеследующего свадебный обряд: 1. красный сарафан; 2. красна девица; 3. красно солнышко; 4. *красный стол*[48]»; «Молодых во время свадьбы усаживали в *подокошко*, куда это: 1. на завалинку; 2. в красный угол; 3. у окна в прихожей; 4. перед окном у бани»; «Где требуется *дружка*: 1. на проводах в армию; 2. на похоронах; 3. на именинах; 4. на свадьбе»; «Что такое *тозьмины*[49]: 1. соревнование на охотничьих лыжах; 2. особый узор на платье; 3. второй день свадьбы; 4. второй день после Рождества»; в) похоронный обряд, ср. «Кому преподносят дар в похороны: 1. родным; 2. друзьям; 3. соседям; 4. первому встречному[50]». Наиболее подробно представлен в словаре-викторине Л.Н. Ухаревой свадебный обряд, можно предположить, что сценарий свадебного обряда лучше других сохранился на данной территории, а также в памяти лексикографа.

Календарная обрядность. Тема календарной обрядности освещена в любительских диалектных «словарях-энциклопедиях» наиболее широко и подробно.

Е.П. Федотова включает в словарь названия, вероятно, наиболее отмечаемых в данной местности праздников[51], ср. *Введеньё* ‘церковный празд-

---

наносят визит роженице. Этот обычай носит название <…> рус. *нести на зубок*, *зубки*, *позубники*» (Кабакова 2009: 446).

47 Ср. диал. *сгово́ре́нка* и *сговорёнка* ‘просватанная, сговорённая за кого-л. девушка’ (СРНГ 37: 25).

48 Ср. диал. *кра́сный стол* ‘обрядовый свадебный стол в день брака или вскоре после венчания’ (СРНГ 15: 194).

49 Ср. костр. *то́зьмины* ‘в свадебном обряде: второй день свадьбы’ (ЛКТЭ).

50 Ср. «В Ярославской, Владимирской, Костромской, Нижегородской, Новгородской, Пензенской, Оренбургской губерниях широко бытовал обычай подавать милостыню, называемую “первая встреча”. Суть обычая в следующем. Во время выноса покойника женщина из числа его родственниц брала хлеб, кусок холста, длиной в два-три аршина, нитку и подавала эти вещи первому встречному человеку ради поминовения умершего. Мужчина, ведущий лошадь с гробом к церкви, подавал, вынув из-за пазухи, кусок холста (примерно в один аршин) или что-либо печеное. Многие считали, что, подавая “первую встречу”, выражали тем самым пожелание, чтобы душу покойника встретили на том свете так же хорошо и ласково, как они встретили первого человека (РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1785. Л. 5. Владимирская губерния)» (цит. по: Русские: 524).

51 Практически все приводимые далее названия праздников присутствуют в словаре хрононимов «Русский народный календарь» (РНК), ссылки на словарные статьи о каждом из праздников даваться здесь не будут.

inslav

ник Введение во Храм’ (ЕПФ – Бондаренко 2021: 554); *Успеньё* ‘церковный праздник Успение Богородицы’ (там же: 568). Одним из наиболее отмечаемых дней летне-осеннего цикла нередко является праздник окончания жатвы, часто соотносимый с той или иной значимой датой. В словаре Е.П. Федотовой этот праздник также присутствует, однако автор не соотносит его с конкретной датой, ср. *Вы́жинка* ‘семейный праздник урожая, когда поле выжато’ (там же: 555). Наконец, повсеместно широко отмечаются Святки (период от Рождества Христова до Крещения Господня). Упоминается этот период и в словаре Е.П. Федотовой, ср. *ку́десить*[52] ‘праздновать Рождественские колядки, в святки с 7 по 18 января (гадали); колядовать, петь песни, наряжаться, чтоб никто не узнал. Ради забавы приморáживали замки водой, затаскивали сани на крышу, раскидывали поленницу дров’ (там же: 560). В поздней версии словаря Е.П. Федотова, по-видимому, собиралась вынести хрононимы в отдельную рубрику, однако не довела этот замысел до конца: словарь обрывается на факте *Аксинья-полузимница*[53] ‘24 января старого стиля. Прошла половина холодов’.

В словарь-викторину Л.Н. Ухаревой попадают обозначения и описания календарных праздников и обрядов почти всего годового цикла (за исключением осенних):

- Рождественский пост. Ср.: «Филипповки[54] – это: 1. фанатки Киркорова; 2. хвалебные речи; 3. рождественский пост; 4. жительницы Филиппин» (ЛНУ – Бондаренко 2021: 492). Отметим, какое чувство юмора и эрудицию демонстрирует лексикограф при подборе неправильных вариантов ответа.
- Святки. Ср.: «В эти зимние праздники даже сани могли оказаться на крыше, дрова на дороге, каток на крыльце, а хозяева заперты снаружи[55]? (Святки)» (там же: 470); «Как зовут в наших деревнях и по сей день людей переодетых (чтобы не узнали), с намазанными лицами и ходящих по домам с песнями и плясками: 1. пугало; 2. маскарад; 3. наряжонки[56]; 4. переодетые» (там же: 479).

---

52 Ср. *куде́сить* ‘устраивать шалости, проказы на Иванов день, Петров день, на Святках (обычно заколачивают, заваливают двери, забивают дымоход, перегораживают дороги)’ (СРГК 3: 51).

53 Ср. *Аксúнья-Полузúмница* ‘день преподобной Ксении Милосской, 24 января / 6 февраля’ (РНК: 24).

54 Ср. диал. шир. распр. *Филúпповки* ‘Рождественский пост, с 15/28 ноября по 24 декабря / 6 января’ (РНК: 462).

55 Озорство в святочные дни широко распространено по всей территории Русского Севера, ср., например: «Святничали мы тож, ходили. Святничали на Святки, дрова раскидаем или крыльцо заморозим» (костр.) (РНК: 382).

56 Ср. костр. *наряжóнки* ‘ряженые на Святки’ (ЛКТЭ).

inslav

- День преподобного Кассианна Римлянина, 16/29 февраля, ср.: «Из-за какого святого високосный год считается тяжелым: 1. Акулины-грешницы; 2. Антона-вихровея; 3. Фёдора-стратилата; 4. Касьяна остудного[57]» (там же: 514).
- Весенние праздники св. Василия Исповедника 28 февраля / 13 марта и св. Макария (?), ср.: «Какое время года представляют эти двое святых – Василий-закапай[58] и Макар-плакун[59]: 1. Лето; 2. Осень; 3. Зима; 4. Весна» (там же: 506).
- Масленица. Ср.: «В какой праздник бывают съездки на лошадях: 1. в день Фрола и Лавра[60]; 2. в Крещение; 3. в Покров; 4. в Масленицу[61]» (там же: 536); «В какой праздник всех лучше звенят ширкуны[62]: 1. Рождество; 2. Масленица[63]; 3. Крещенье; 4. Сретенье» (там же: 472).
- Великий пост и Пасха, ср.: «Когда бывает страшная неделя[64]: 1. Перед Рождеством; 2. Когда проводят Хэллоуин; 3. В начале

---

57 Ср. «Високосный год всегда тяжёлый. Касьян живёт, на всё взглянул» (прикам.) (РНК: 204).

58 Ср. *Васи́лий-Ка́пли*, *Васи́лий-Ка́пля*, *Василий Каплин, Васи́лий-Капы́* и др. ‘день преподобного Василия Исповедника, 28 февраля / 13 марта’ (РНК: 66).

59 Подобный хрононим не встретился нам в доступных лексикографических источниках, общеизвестны и распространены в русском народном календаре два праздника св. Макария – день преподобного Макария Египетского, 19 января / 1 февраля, и день преподобного Макария Желтоводского, Унженского, 25 июля / 7 августа; ни один из этих праздников не отмечается весной (см. РНК: 241). Можно предположить, что в словарь Л.Н. Ухаревой попал праздник какого-л. местночтимого святого Макария.

60 День Фрола и Лавра оказывается среди вариантов ответа неслучайно: эти святые считаются покровителями лошадей, и (вероятно, на других территориях) бытует традиция устраивать в этот день съездки на лошадях. Ср. арх. *дофроле́ть* ‘отпраздновать день мучеников Фрола и Лавра с выездами на лошадях’ (РНК: 465).

61 Катанье на лошадях на Масленицу распространено на различных территориях, ср.: «На Масленую катались, сани украдут с конюшни – и с горки» (орл.); «На Масленой катались на лошадях. Тогда машин не было – с гармошками, с песнями катались» (краснояр.) и др. (РНК: 249).

62 Ср. костр. *ширку́н* ‘колокольчик на дуге у лошади’ (ЛКТЭ).

63 Этот вопрос викторины также связан с масленичной традицией праздничного катания на лошадях, ср.: «В Масленку запрягают сани, лошадь, сбруя надета, вся блестит; на Масленку на лошадях катались с колокольчиками, с подгарком <ремень на шее лошади с колокольчиками, с бубенцами и другими украшениями для торжественных выездов>» (влг.) (РНК: 255).

64 Ср. диал. шир. распр. *стра́шна́я неделя* ‘неделя перед Пасхой, седьмая неделя Великого поста’ (РНК: 426). Отметим, что у хрононима

inslav

Успенского поста; 4. В Великий пост перед Пасхой» (там же: 495); «Когда бывает Великодённый Четверг[65]: 1. на первой неделе после Пасхи; 2. в Успенский пост; 3. на Страстной неделе[66]; 4. первый четверг после Рождества» (там же: 513); «В Пасху яйца катали по: 1. доске; 2. столу; 3. горке; 4. жолобу[67]» (там же: 545).

- Крапивное Заговенье[68], ср.: «Перед каким постом бывает крапивное Заговенье: 1. Рождественским; 2. Великим; 3. Петровским; 4. Успенским» (там же: 486).
- День пророка Илии, 20 июля / 2 августа. Ср.: «Про этот праздник у нас говорят, что олень хвост обмочил, и поэтому нельзя что делать: 1. кататься на санках; 2. завораживаться; 3. плести венки; 4. купаться[69]» (там же: 476).

Наконец, наиболее подробно тему традиционной календарной обрядности освещает Б.П. Плаксин, включая в словарь более тридцати наименований календарных праздников, зачастую с подробными описаниями[70]: *Агрепины святая* / *Аграфена-купальщица, Авдотья, Афанасий Ломонос, «Бабьи каши», Георгий Победоносец, Дмитриев день, Ефрем Сирин, Иванов день, Кузминки, «Красное лето – зеленый покос», Корнильев день, Курьи именины, Капустинские вечера, Касьянов день, Маккавей, Макрида, Масленица, Никола Зимний, Осенние Кузьминки, Семик, Святки, Спас на воде, Спас на горе, Спас на полотне* / *Холщовый Спас, Святитель Клемент, Светлая Сёдмица, Фома неверный* / *неверующий, Чистоплотный праздник*. Приведем лишь некоторые примеры наиболее интересных словарных статей, посвященных хрононимии.

страшная неделя встречаются также другие значения, в том числе ‘время с Рождества Христова до Крещения Господня, с 25 декабря / 7 января по 6/19 января’ (РНК: 426), однако в значениях, приведенных Л.Н. Ухаревой в качестве неправилных вариантов ответов, хрононим не встречается.

65 Ср. диал. шир. распр. *Великодённый Четве́рг* ‘четверг перед Пасхой, на седьмой неделе Великого поста’ (РНК: 81).

66 Ср. *Страстна́я неде́ля* ‘неделя перед Пасхой, седьмая неделя Великого поста’ (РНК: 423).

67 Ср. «Яйца катали. То выкатаешь, то прокатаешь яйца свое. *Желоб* деланый, такое место хорошее для катания. Катишь *по желобу* – куды убежит, далеко ли. Второй катишь, может, в это яичко ударится, а можот и нет. Как ударится – значит выкатал этот человек» (влг.) (ЭКТЭ).

68 Ср. диал. шир. распр. *Крапи́вное за́говенье* ‘канун Петрова поста, воскресенье после Троицы’ (РНК: 216).

69 Ср. костр. *Оле́ний день* ‘день пророка Илии, 20 июля / 2 августа’: «Олень хвост в воду опустил» (РНК: 295); «С Ильина дня олень хвост омочит, вода холодная сделается» (костр.) (РНК: 185).

70 См. словарь хрононимов «Русский народный календарь» (РНК).

inslav

Агрепины святáя (*Аграфéна-купáльщица*) «день 6 июля, с этого дня можно было купаться в реках и озерах, “олень в воду нассал”. Заготовка веников, сбор трав и кореньев для лечения и ворожбы. Цветет папоротник в ночь на 7 июля. Златоогненный цвет на мгновение раскрывается 1 раз в году в полночь». В толковании к названию праздника описаны народные традиции заготовления веников, сбора лечебных трав, поиска волшебного цветка папоротника в ночь с 6 на 7 июля, а также примета о начале купания в открытых водоемах с этого дня. При этом, видимо, в сознании лексикографа происходит контаминация текстов, посвященных дню св. Агриппины и дню св. Илии Пророка: тексты типа «олень в воду нассал» обычно относят именно к Ильину дню, когда купание в реках и озерах заканчивается, ср.: «С Ильина дня олень хвост омочит, вода холодная сделается» (РНК: 185).

Особое внимание уделяет Б.П. Плаксин описанию обрядности, связанной с Ивановым днем в июле. Ср. *Ивáнов день* «7 июля праздник Ивана Купалы, он же Иоанн Предтеча, он начал раньше Христа проповедовать, он же первый начал крестить – Иоанн Креститель. После целого дня обрядов на этот день к вечеру усаживались за столы и обязательно ели белого петуха и пели песни о празднике»; *жар цвет* «легендарный цветок папоротника, якобы появляющийся в ночь праздника Ивана Купалы (Златоогненный цвет)»; *Чистоплóтный праздник* «день Ивана Купалы». В данных примерах отражены народные представления о традиции поиска легендарного цветка папоротника, а также о традиции мытья / купания (?) в этот день, ср., например: «Иван-Купало, вот в Купало-то купаться можно. Надо купаться, все грехи смоешь» (РНК: 172). Лексикограф также упоминает о традиции есть белого петуха, которая не была найдена нами в доступных лексикографических и этнографических источниках – однако описание ее присутствует на страницах челябинской газеты «Читаем, учимся, играем», где публикуется сценарий исторического вечера «Древняя Русь: сказки и быль», посвященного народным традициям: «Еще большой праздник у славян был 23 июня и назывался Купала. Вечером в этот день собирали травы, купались, зажигали костры и прыгали через них. Приносили в жертву солнцу белого петуха, а чучело топили в воде. Этот праздник справляют у нас и поныне, только называют его не просто Купалой, а Иваном Купалой, потому что он приходится на Иванов день» (Кузнецова 2001: 8).

Подробно описывает лексикограф традицию молодежных ссыпчин на Кузьминки, ср. *Кузьми́нки* «девичий праздник 1 ноября; ссыпчины – ссыпаются (складчина) на застолье, приглашают ухажеров. На этом празднике ребята выбирают будущих невест»; *Осéнние Кузьми́нки* (*сыпчины*) «1–14 ноября молодежь загодя украдкой от родителей собирали продукты к этому празднику; кур, гусей воровали, но взрослые и родители их за это

inslav

не журили. Собирались в одной избе, девушки присматривали женихов, парни будущих невест»; «*Подýшечка*»[71] «поцелуйные игры молодежи на Кузьминках (сыпчинах), подобие “бутылочки”. Подушечка, подушечка, да ты пуховая! / Молодушка, молодушка, да ты молодая! / Кого люблю, кого люблю – того поцелую. / Пуховую подушечку тому подарю я!»

Б.П. Плаксин помещает в словарь приметы и присловья, связанные с различными календарными праздниками: «Какова Авдотья, таков и ноябрь»; «Хитер Антон со всех сторон», «Перезимник обнадежит, обтеплит, а потом обманет – все морозом стянет»; «Пришел Афанасий Ломонос – береги щеки и нос»; «В этот <Петров> день загадывают у кукушки, сколько она прокукует, столько и жить осталось»; «На Петров день кукушка подавилась ватрушкой»; «Корнильев день на дворе – всяк корешок в своей поре»; «Касьян на что ни взглянет – все вянет»; «Медведь в воду лапу окунул»; «Макрида мокра – и осень мокра»; «Всем Богам – по сапогам, а Николе – боле, что ходит – доле». Внимание лексикографа обращают также молодежные календарные обычаи, ср. *«Вали́ть»* «обычай – с 13 на 14 января после полуночи ворота дома, где жила девочка или девушка, безобразники мальчишки забрасывали до верха снегом в знак отмщения за отказ “ходить”, “гонять”, дружить с ними. Впридачу к столбу ворот прикуют (прибьют) дохлую кошку либо курицу, сделают все это за 2–3 минуты и разбегаются врассыпную»; «Во время пасхальной службы девушки чуть слышно шептали: “Воскресенье Христово! Пошли мне жениха холостого в чулчонках да порчонках” или еще “Дай Бог жениха хорошего в сапогах да с калошами, не на корове, а на лошади!”»; верования, связанные с ублажением нечистой силы, ср. *Ефрем Сирин*: «день памяти 10 февраля. Запечник, прибаутник, сверчковый заступник. В этот день в разгуле “домовые”. Их ублажают, угощают кашами, приговаривая: “Хозяин-батюшка, побереги скотину”, “Дедушка-соседушка, люби мою скотину”»; с поминовением усопших: *ко́ливо* «кушанье, которым поминают усопших в Троицкую – родительскую субботу на кладбище (постная кутья)» и др.

Некоторое внимание Б.П. Плаксин уделяет в своем словаре народным верованиям, связанным с восприятием церковной праздничной традиции, ср. *росá благодáти* «во время Троицкой вечерни надо плакать о грехах своих в храме, чтобы на каждый листочек, на лепесток цветов (если держишь цветы) упало бы хоть по одной слезинке. Слезинка – это и есть роса благодати». Отметим, что данное верование ранее было описано в книге Мельникова-Печерского «В лесах», ср. «У старообрядцев, а также и в среде приволжского простонародья держится

[71] Ср. урал. *подýшечки* ‘народная игра’ (СРНГ 28: 230).

inslav

поверье, что во время троицкой вечерни надо столько плакать о грехах своих, чтобы на каждый листочек, на каждый лепесток цветов, что держат в руках, капнуло хоть по одной слезинке. Эти слезы в скитах зовутся “роса благодати”. Об этой-то “росе благодати”, говорили, там и в троицкой псальме поется» (Мельников-Печерский 1: 1. См. также: *Толстой Н.И.* «Плакать на цветы» (этнолингвистическая заметка) // Русская речь. 1976. № 4. С. 27–30 (перепечатано в его кн. «Очерки славянского язычества» 2003 г., доступной онлайн)). Само же выражение *роса благодати* встречается в каноне иконе Божией Матери «Спорительница хлебов», а также в молитве Иоанна Златоуста, включенной в православном молитвослове в вечернее молитвенное правило.

* * *

Подведем итоги. Специфика включения лексики и фразеологии народной духовной культуры в любительские диалектные словари, как нам представляется, напрямую зависит от авторских установок.

Авторы диалектных словариков-шпаргалок практически не включают языковые факты, описывающие местную духовную культуру, так как сосредоточены на описании слов, имеющих эквиваленты в литературном языке, а также слов, по форме представляющихся лексикографам «необычными», «редкими», «яркими». Кроме того, лексикографы-любители в качестве основного источника материала, как правило, используют собственные воспоминания, из которых традиции и поверья нередко стирались событиями советской истории.

Составители «словарей-воспоминаний», ориентируясь в первую очередь на свой детский языковой и культурный опыт, включают в свои словари лексику детских игр, а также факты детского фольклора (потешки, приговорки, считалки, мирилки, описания игр и пр.).

Культурно-идеологические же установки авторов так наз. «словарей-энциклопедий» становятся стимулом для активного включения в словарь сведений о местных верованиях, традициях и обрядах. При этом стремление «соединить тонкой нитью времен»[72] лексику различных эпох может побуждать лексикографа в поисках языковых фактов и иллюстраций помимо собственного языкового опыта обращаться к различным – доступным ему – источникам, посвященным русской истории, традиционной обрядности и т.д., как то: фольклорные тексты, художественная литература, а также материалы региональной прессы, интернет-источников, посвященные темам происхождения славян, описанию быта и традиций русского народа различных исторических эпох.

---

72 Цитата из предисловия к словарю Б.П. Плаксина.

inslav

Литература

Белобородов 2007 – *Белобородов В.К.* Слово за слово: особенности речи сургутян в 1940–1950-е гг.: словарь-воспоминание. Ханты-Мансийск, 2007.

Березович 1997 – *Березович Е.Л.* М.С. Устинова как языковая личность (к публикации авторского диалектного словаря) // Ежегодник Научно-исследовательского института русской культуры. 1995–1996. Екатеринбург, 1997. С. 128–137.

Березович 2003 – *Березович Е.Л.* Диалектный словарь М.С. Устиновой (лексика диалекта глазами диалектоносителя) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 267–277.

Бондаренко 2021 – *Бондаренко Е.Д.* Наивная лингвистика и диалектное языковое сознание. М., 2021.

Бондаренко, Сурикова 2019 – *Бондаренко Е.Д., Сурикова О.В.* Книжка с картинками: иллюстрированный словарь народной речи П.А. и В.А. Поповых // Живая старина. 2019. № 1. С. 35–38.

БТДК – Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.

Викицитатник: Трын-трава – Трын-трава / Викицитатник. URL: https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%A2%D1%80%D1%8B%D0%BD-%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B0 (дата обращения: 14.06.2021).

Востриков 1995 – *Востриков О. В.* «Сбор и перевод старинных слов» Л.Ф. Ваулиной – опыт диалектного авторского словаря // Ежегодник Научно-исследовательского института русской культуры. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 101–110.

Головина 2019 – *Головина Т.И.* Моё Кабанье. Калейдоскоп историй. Екатеринбург, 2019.

Дилакторский – Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. По рукописи П.А. Дилакторского / ред. А.Н. Левичкин, С.Н. Мызников. М., 2006.

Ефремова: электронная версия – Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный / под ред. Т.Ф. Ефремовой. М., 2000. Электронная версия словаря. URL: https://www.efremova.info/ (дата обращения: 14.06.2021).

Кабакова 2009 – *Кабакова Г.И.* Роды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 450–452.

Русские – Русские / отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1997.

Кузнецова 2001 – *Кузнецова Н.С.* «Откуда есть пошла русская земля…» // Читаем, учимся, играем: газета. 2002. № 2. С. 4–13.

ЛКТЭ – лексическая картотека Топонимической экспедиции УрФУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Малеча – *Малеча Н.М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.

inslav

НОС – Новгородский областной словарь. Великий Новгород, 1992–2000. Вып. 1–13.

ОСВГ – Областной словарь вятских говоров: учебное пособие. Киров, 1996–. Вып. 1–.

РНК – *Атрошенко О.В., Кривощапова Ю.А., Осипова К.В.* Русский народный календарь: этнолингвистический словарь. М., 2015.

СВГ – Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–2007. Вып. 1–12.

СГРС – Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.

СОТ: электронный ресурс – словарь охотничьих терминов. URL: http://hunt.12rus.ru/dic4_r.html (дата обращения: 14.06.2021).

СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сорокалетова, О.Д. Кузнецовой. М., Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 2003. Т. IV.

ЭКТЭ – картотека фольклорных и этнографических материалов Топонимической экспедиции УрФУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

Информация о рукописных словарях[73]

БПП – рукописный словарь *Бориса Петровича Плаксина*, жителя г. Бакал Челябинской области. Не опубликован.

ВПК – рукописный словарь *Валентины Петровны Криулиной*, жительницы с. Боговарово Октябрьского р-на Костромской обл. (родом из Новинского с/с того же р-на [см. Бондаренко 2021: 454–455].

ВФП – рукописный словарь *Валентины Федоровны Плотниковой*, жительницы д. Завражье Никольского р-на Вологодской обл. [Там же: 458].

ДСБ – рукописный словарь «Диалектные слова (жителей Боговаровского края)», составлен библиотекарями с. Боговарово Октябрьского р-на Костромской обл. [Там же: 446–449].

ЕПФ – рукописный словарь *Елены Павловны Федотовой*, жительницы пос. Ковкула (правый берег р. Онега), переехавшей в поселок из д. Кялованга, расположенной на левом берегу р. Онега [Там же: 554–572].

ЛНЖ – рукописный словарь *Людмилы Николаевной Ждановой*, жительницы с. Тохта Ленского р-на Архангельской обл. [Там же: 452–453].

ЛНУ – рукописный словарь *Лиры Николаевны Ухаревой*, жительницы деревни Берзиха Шарьинского р-на Костромской обл. [Там же: 463–547].

---

73 Все словари, кроме словаря Б.П. Плаксина, на настоящий момент опубликованы.

inslav

ЛФВ – рукописный словарь *Людмилы Федоровны Ваулиной,* жительницы с. Измоденово Белоярского р-на Свердловской обл. [см. Востриков 1995]

МСУ – рукописный словарь *Мелины Семеновны Устиновой,* жительницы д. Летняя Золотица (Приморский р-н Архангельской обл.) [см. Березович 1997; 2003].

НВД – рукописный словарь *Нины Васильевны Долматовой*, жительницы с. Боговарово Октябрьского р-на Костромской обл. [см. Бондаренко 2021: 449–451].

НВХ – рукописный словарь *Надежды Васильевны Холкиной*, жительницы д. Утилино Онежского р-на Архангельской обл. [Там же: 573–580].

НПД – рукописный словарь *Николая Петровича Девятерикова*, жителя с. Соловецкое Октябрьского р-на Костромской обл. [Там же: 454–455].

Попопы – рукописный словарь *Павла Александровича* и *Веры Александровны Поповых*, жителей г. Асбест Свердловской обл. [см. Бондаренко, Сурикова 2019].

ФВЯ – рукописный словарь говора *Фаины Васильевны Якшиной*, составлен библиотекарями с. Боговарово Октябрьского р-на Костромской обл. [см. Бондаренко 2021: 582].

ЭСУ – рукописный словарь *Эвелины Алексеевны Успасских*, жительницы с. Яренск Ленского р-на Архангельской обл. [Там же: 460–462].

inslav

Общий список работ, выполненных участниками проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (2017–2021 гг.)

Агапкина Т.А. Бегство Святого Семейства в Египет в славянских этиологических легендах о деревьях // Studia Litterarum. 2018. № 1. С. 302–317.

Агапкина Т.А. Вербальная магия в ареальном аспекте: «устрашение» плодовых деревьев // Славянский альманах. 2017. № 3–4. С. 351–366.

Агапкина Т.А. Коротко о книгах // Живая старина. 2018. № 1 (97). С. 67–68.

Агапкина Т.А. Народная медицина, заговоры и бытовая магия Волынской губернии (по материалам М.Ф. Кривошапкина из архива РГО) // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 385–416.

Агапкина Т.А. Параллели в области вербальной магии у восточных и южных славян // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 10–38.

Агапкина Т.А. Словесные формулы в магическом ритуале: аспекты взаимодействия // Studia litterarum. 2019. № 1. С. 310–329.

Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д. Имена деревьев в восточнославянских заговорах // Вопросы ономастики. 2021. Т. 18. № 1. С. 9–61.

Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д. Топонимия заговоров Русского Севера. I: моря и реки // Вопросы ономастики. 2018. Т. 15. № 1. С. 65–114.

Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д. Топонимия заговоров Русского Севера. II: Земли. Горы. Острова. Города // Вопросы ономастики. 2018. Т. 15. № 2. С. 28–69.

Агапкина Т.А., Березович Е.Л., Сурикова О.Д. Топонимия заговоров Русского Севера. III: Камни // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 2. С. 7–68.

Белова О.В., Ясинская М.В. Антропонимия и топонимия в мемориальной эпиграфике Подляшья // Вопросы ономастики. 2021. Т. 18. № 1. С. 62–84.

Белова О.В., Ясинская М.В. Мемориальная эпиграфика польско-белорусского пограничья: коллективная память и практики коммеморации // Slavica Slovaca. 2020. Roč. 55. № 3. S. 346–358.

Березович Е.Л., Бондаренко Е.Д. Словарь-викторина – новый жанр любительской лексикографии (на материале диалектного словаря Л.Н. Ухаревой) // Лингвистика креатива-5: тенденции и перспективы развития нового научного направления. Екатеринбург, 2020. С. 237–263.

inslav

Березович Е.Л., Сурикова О.Д. Имена змей в восточнославянских заговорах: принципы организации ономастических рядов // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. 2021. Вып. 26. (В печати).

Березович Е.Л., Толстая С.М. Лексика Русского Севера: состояние и перспективы изучения // Slověne. 2019. Vol. 8. № 1. С. 267–306.

Бондаренко Е.Д. Диалектные различия в сознании жителей Русского Севера (на материале оппозитивных контекстов) // Известия Уральского федерального университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2017. Вып. 4 (167). С. 47–62.

Бондаренко Е.Д. К составлению свода любительских словарей говоров Русского Севера // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 354–384.

Бондаренко Е.Д. Оппозиция «свой» – «чужой» язык в зеркале лингвокреативной деятельности диалектоносителей // Уральский филологический вестник. Серия: Язык, система, личность: Лингвистика креатива. 2018. № 2. С. 46–58.

Бондаренко Е.Д. Системные отношения в наивных словарях диалектоносителей // Материалы IV Международной научной конференции «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология», Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Екатеринбург, 2019. С. 45–48.

Бондаренко Е.Д. «Словарь-энциклопедия» как тип любительского диалектного словаря (на примере словаря говора г. Бакал Б.П. Плаксина) // Научный диалог. 2021. № 10. С. 9–27.

Бондаренко Е.Д. Чук, глек да мовангелье: о способах имитации «чужого» говора в фольклорной традиции Русского Севера // Живая старина. 2018. № 2 (98). С. 15–18.

Бондаренко Е.Д., Потапова Е.В. «У нас шовныша, а у людей закуток»: свой и чужой язык в осмыслении жителей Поонежья // Живая старина. 2019. № 3 (103). С. 19–24.

Бондаренко Е.Д., Сурикова О.Д. Книжка с картинками: иллюстрированный словарь народной речи П.А. и В.А. Поповых // Живая старина. 2019. № 1 (101). С. 35–38.

Валенцова М.М. Архаические черты карпато-славянской мифологии // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 69–95.

Валенцова М.М. Взаимодействие славянских традиций в Восточных Карпатах (на примере демонологической лексики) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2020. Т. 15. № 3–4. С. 145–159.

Валенцова М.М. Еще раз об архаике в гуральской традиционной культуре // Славянский альманах. 2020. № 3–4. С. 245–269.

Валенцова М.М. Моравская демонологическая лексика. Краткий обзор // Славянский альманах. 2018. № 1–2. С. 234–260.

Валенцова М.М. Моравская и силезская демонология в чешско-словацком культурном ареале // Slavica Slovaca. 2017. Roč. 52. № 2. S. 122–132.

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

Валенцова М.М. Об архаических чертах народной культуры русин Восточной Словакии // Studia mythologica slavica. 2019. Letn. 22. S. 83–106.

inslav

Валенцова М.М. Об одном архаическом мотиве: «Твои горы (дом, дети) горят!» // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Екатеринбург, 2019. С. 57–60.

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

Валенцова М.М. Традиционная культура гуралей: в поисках архаики // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 14. № 3–4. С. 158–176.

Валенцова М.М. Чешско-южнославянские этнолингвистические параллели // Исторический формат. 2021. (В печати).

Валенцова М.М., Узенёва Е.С. К вопросу о специфике мифологических представлений Средней Словакии // Славянский мир в третьем тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. М., 2017. С. 414–433.

Валенцова М.М. [Рец.] Л.Н. Виноградова. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик, 2016. 384 с. // Славяноведение. 2017. № 6. С. 99–103.

Валенцова М.М. [Рец.] Mirjam Mencej. Styrian Witches in European Perspective. Ethnographic Fieldwork. London: Palgrave Macmillan, 2017. – 454 s. (Мирьям Менцей. Штирийские ведьмы в европейской перспективе. Лондон: Пэлгрэйв Макмиллан, 2017. – 454 с.) // Studia mythologica Slavica. 2018. Letn. 21. S. 255–262.

Ващенко Д.Ю. День св. Люции в традиции градищанскохорватских и венгерских сел в Западной Венгрии // Живая старина. 2018. № 4 (100). С. 9–13.

Ващенко Д.Ю. К специфике варьирования в структуре надгробных надписей у градищанских хорватов Южной Словакии и Венгрии (по материалам полевых исследований) // Slavica Slovaca. 2020. Roč. 55. № 3. S. 359–367.

Ващенко Д.Ю. Культурная память и структура локального пространства в селах Чуново, Яровце и Русовце (Южная Словакия) // Studia Slavica Hungarica. 2019. Vol. 64/1. P. 197–205.

Ващенко Д.Ю. Лексика похоронной обрядности градищанских хорватов Венгрии и Южной Словакии в ареальном аспекте // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 134–146.

Ващенко Д.Ю. Надписи на могильных плитах в хорватских селах Словакии Яровце и Чуново: специфика смешения графических систем // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 14. № 1–2. С. 159–173.

Ващенко Д.Ю. Троицкие королевские обходы в венгерской обрядовой традиции: к вопросу о славянских параллелях // Славянский альманах. 2017. № 3–4. С. 422–431.

Ващенко Д.Ю. Унгаризмы в метафольклорных нарративах венгерских градищанцев и градищанскохорватская двуязычная лексикография // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 19–20. Славянские диалекты в современной языковой ситуации. Диалектный словарь как способ исследования славянских диалектов. М., 2018. С. 135–142.

inslav

Ващенко Д. Ю. Хорваты среди венгров: праздник сбора винограда // Центральноевропейские исследования, 2020. № 2 (11). С. 268–282.

Ващенко Д.Ю., Плотникова А.А. Градищанские хорваты между Бечем, Пожонем и Шопроном: язык и письмо // Девятые Римские Кирилло-Мефодиевские чтения. Материалы конференции. Сер. «Slavia Christiana: Язык – текст – образ». М., 2019. С. 24–28.

Виноградова Л.Н., Гура А.В. Щекотка в свете славянской лексики и мифологии (полесские данные на общеславянском фоне) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2021. Т. 16. № 1–2. С. 7–38.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 1. Магическая защита от нечистой силы // Славяноведение. 2018. № 6. С. 16–26.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 2. Способы распознавания нечистой силы // Славяноведение. 2019. № 6. С. 3–14.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Полесско-карпатские параллели в области мифологических представлений и фольклорных мотивов. 3. Предметные, акциональные и вербальные обереги // Славяноведение. 2020. № 6. С. 3–14.

Гура А.В. Заметки о пчеловодческой традиции в Полесье (по материалам Полесского архива) // // Славянский альманах. 2021. № 3–4. (В печати).

Гура А.В. Межэтничность в зеркале народной культуры Подлясья // Живая старина. 2018. № 2 (98). С. 21–24.

Гура А.В. О специфике культурной традиции одной архаической славянской зоны: свадебный обряд словенского Прекмурья // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 203–227.

Гура А.В. Об одном архаическом способе мотивировки значения в сноталкованиях // Славянский альманах. 2018. № 3–4. С. 373–384.

Гура А.В. Об одном архаическом способе символизации в культуре // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы IV Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 9–13 сентября 2019 г. Екатеринбург, 2019. С. 104–107.

Гура А.В. Свадебный обряд словенцев Прекмурья на общеславянском фоне. 1. Обрядовая структура // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2018. Т. 13. № 3–4. С. 182–195.

Гура А.В. Свадебный обряд словенцев Прекмурья на общеславянском фоне. 2. Чины и обрядовая атрибутика // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 14. № 1–2. С. 140–158.

Гура А.В. Экспедиция в южное Подлясье // Славянский альманах. 2017. № 3–4. С. 449–462.

Гура А.В. Языковые созвучия как средство символизации в фольклорных и поэтических текстах // Slověne. 2021. № 1. С. 322–346.

Осипова К.В. К семантико-мотивационной реконструкции севернорусских названий блюд из мяса // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2020. Т. 12. № 3. С. 59–69.

inslav

Осипова К.В. «Лесная Паша передала»: к этнолингвистической интерпретации севернорусских названий блюд из грибов и ягод // Антропологический форум. 2021. № 49. С. 30–59.

Осипова К.В. Чай в культурно-языковой традиции Русского Севера // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2021. Т. 17. № 3–4. (В печати).

Пилипенко Г.П. Венгерские заимствования в лексике традиционной народной культуры прекмурских словенцев // Uralo-indogermanica III. Abstracts. Narva, 2018. С. 23–34.

Пилипенко Г.П. Унгаризмы в сфере традиционной культуры у прекмурских и порабских словенцев // Jezikolovni zapiski. 25. 2019. № 1. S. 7–34.

Пилипенко Г.П. Язык и традиционная культура протестантов в Прекмурье: самопрезентация и восприятие иноконфессиональными соседями // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 228–265.

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

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

Плотникова А.А. Балканославянская специфика рождественского диалога-ритуала на Пчине (Сербия) // Славянский альманах. 2019. № 1–2. С. 371–382.

Плотникова А.А. «Водные хорваты» и специфика их традиции: обзор этнолингвистической экспедиции // Славянский альманах. 2018. № 1–2. С. 344–357.

Плотникова А.А. Градищанские хорваты Австрии, Венгрии и Словакии: этнолингвистическое исследование // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 114–133.

Плотникова А.А. Календарные обходы у градищанских хорватов Венгрии: архаика и ее воспроизведение // Центральноевропейские исследования. М., 2020. № 2 (11). С. 250–267.

Плотникова А.А. Народная мифология Пчини в южнославянском контексте // Славянский альманах. 2020. № 1–2. С. 385–399.

Плотникова А.А. Основные мотивы в народной культуре градищанских хорватов // Вестник славянских культур. 2018. Т. 47. С. 106–119.

Плотникова А.А. Сербско-македонское пограничье: особенности региона в контексте балканославянских традиций (народный календарь и сельскохозяйственная обрядность) // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 3. С. 56–67.

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

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

Сурикова О.Д. Архаичная социальная лексика в «Причитаниях Северного края» Е.В. Барсова // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2019. Т. 21. № 2 (187). С. 227–240.

inslav

Сурикова О.Д. Женские праздники Костромского Поволжья // Живая старина. 2020. № 2 (106). С. 14–17.

Сурикова О.Д. К изучению архаичной лексики в «Причитаниях Северного края» Е.В. Барсова // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2017. Т. 9. Вып. 4. С. 73–82.

Толстая С.М. Болгарская сказка в записи Н.И. Толстого // Живая старина. 2020. № 3 (107). С. 19–20.

Толстая С.М. Говоры Русского Севера на общеславянском фоне // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 6 (175). С. 53–59.

Толстая С.М. Заметки на полях «Новгородского областного словаря» // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. 2017. № 3 (11). С. 1–5.

Толстая С.М. Полесские похоронные причитания в сопоставлении с севернорусскими // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 291–329.

Толстая С.М. Псковский *грех* на общеславянском фоне // Псковские говоры и их исследователи (к 100-летию со дня рождения С.М. Глускиной и 50-летию выхода 1 выпуска Псковского областного словаря с историческими данными). Псков, 2017. Ч. 1. С. 275–287.

Толстая С.М. Свод материалов по полесской народной демонологии. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века) // Живая старина. 2020. № 4 (108). С. 58–60.

Толстая С.М. Этнолингвистическое изучение Полесья (1995–2016) // Slověne. 2017. № 2. С. 563–583.

Толстая С.М. [Рец.] M. Rak. Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii. Listy Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izydora Kopernickiego, Kazimierza Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego. Kraków, 2018. 604 s. [Biblioteka «LingVariów». T. 25] // Славяноведение. 2019. № 6. С. 124–129.

Толстая С.М. [Рец.] Язык и культура польских гуралей // Живая старина. 2018. № 2. С. 66–68.

Чиварзина А.И. Кумановский регион на стыке балканославянских традиций: обряды изгнания «гадов» и диких животных // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. М., 2019. С. 266–275.

Чиварзина А.И. Лазарици в Куманове // Живая старина. 2021. № 3 (111). С. 17–20.

Чиварзина А.И. Номинации домашних животных в южных диалектах сербского языка // Славянский альманах. 2017. № 3–4. С. 431–448.

Чиварзина А. И. Праздник Богоявления в одной архаической зоне Славии // Славянский мир: общность и многообразие. Тезисы конференции молодых ученых в рамках Дней славянской письменности и культуры. М., 2021. (В печати).

Чиварзина А. И. Ритуалы проводов на заработки в одной архаической балканославянской зоне // Кунсткамера. 2021. № 2 (12). С. 186–195.

Чиварзина А. И. Серый цвет и его обозначения в балканославянских диалектах в сопоставлении с албанским и румынским // Славянский мир:

inslav

общность и многообразие. Тезисы конференции молодых ученых в рамках Дней славянской письменности и культуры. М., 2020. С. 216–223.

Чиварзина А.И. Синий цвет и его оттенки в македонском и албанском языках // Славянский мир в третьем тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. М., 2017. С. 367–376.

Чиварзина А.И. Цвет в номинациях растений в южносербских, западноболгарских и македонских говорах // Славяноведение. 2019. № 5. С. 95–103.

Чиварзина А.И. Цвет в обозначениях человека (традиция юго-востока Сербии) // Материалы к международной научной конференции «Русско-славянский диалог: язык, литература, культура», Москва, Институт русского языка, МГУ, 8–9 ноября 2017 г. М., 2018. С. 171–176.

Чиварзина А.И. Этнолингвистическая экспедиция в Миячию (Северная Македония) // Славяноведение. 2021. № 2. С. 80–88.

Чиварзина А.И. Этнолингвистическая экспедиция на север Македонии // Живая старина. 2018. № 4 (100). С. 55–57.

Чиварзина А.И. Этнолингвистическое исследование цветообозначений в Куманове // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 14. № 1–2. С. 174–185.

Ясинская М.В. Народный календарь и сельскохозяйственная магия поляков южного Подлясья (по материалам этнолингвистической экспедиции) // Живая старина. 2018. № 1 (97). С. 56–59.

Ясинская М.В. Этнолингвистическая экспедиция в архаический славянский ареал Подлясье // Славянский мир в третьем тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. М., 2017. С. 498–505.

Chivarzina A.I. Color terms for blue in the Balkan languages // Linguistique balkanique Journal. 2020. № 2. P. 339–347.

Jasinskaja Marija V. Мифологический персонаж *(з)мора / мара* в традиции Южного Подлясья в польской и общеславянской перспективе // Studia mythologica slavica. № 24. 2021. S. 79–99.

Tołstojowa Swietłana M. Język i kultura polskich górali // LingVaria. 2019. R. XIV. № 1 (27). Kraków. S. 105–111.

Valentsova M. The Thirteenth International Conference on Comparative Mythology: Discussions and Thoughts // Folklore. V. 78. 2020, April. P. 203–209.

Vashchenko D., Plotnikova A. Croats of Burgenland between Vienna, Bratislava and Sopron: historical-cultural and linguistic aspects // Hungarian Studies. 2019. № 1 (33). С. 157–168.

Vashchenko D., Plotnikova A. Hungarian cultural and linguistic borrowings in the folk tradition of Burgenland Croats in Hungary and Slovakia // Hungarian Studies. 2021. (in print).

inslav

Сведения об авторах

Толстая Светлана Михайловна
академик РАН, д.ф.н., зав. отделом, Отдел этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН (Москва)
smtolstaya@yandex.ru

Агапкина Татьяна Алексеевна
д.ф.н., ведущий научный сотрудник, Отдел этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН (Москва)
agapi-t@yandex.ru

Березович Елена Львовна
член-корреспондент РАН, д.ф.н., профессор, зав. кафедрой русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации, Уральский федеральный университет (Екатеринбург)
berezovich@yandex.ru

Бондаренко Елена Дмитриевна
к.ф.н., старший преподаватель, кафедра русского языка и стилистики, Уральский федеральный университет (Екатеринбург)
jelena.kazakowa@gmail.com

Валенцова Марина Михайловна
к.ф.н., старший научный сотрудник, Отдел этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН (Москва)
mvalent@mail.ru

Ващенко Дарья Юрьевна
к.ф.н., старший научный сотрудник, Отдел славянского языкознания, Институт славяноведения РАН (Москва)
daranis@mail.ru

Виноградова Людмила Николаевна
д.ф.н., ведущий научный сотрудник, Отдел этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН (Москва)
lnv36@yandex.ru

Гура Александр Викторович
д.ф.н., ведущий научный сотрудник, Отдел этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН (Москва)
avgura@mail.ru

inslav

Осипова Ксения Викторовна
к.ф.н., доцент, кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации,
Уральский федеральный университет (Екатеринбург),
Институт славяноведения РАН (Москва)
osipova.ks.v@yandex.ru

Плотникова Анна Аркадьевна
д.ф.н., главный научный сотрудник, Отдел этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН (Москва)
annaplotn@mail.ru

Сурикова Олеся Дмитриевна
к.ф.н., научный сотрудник, Отдел диалектологии и лингвистической географии, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва),
с.н.с., Топонимическая лаборатория кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации,
Уральский федеральный университет (Екатеринбург),
surok62@mail.ru

Чёха Оксана Владимировна
к.ф.н., научный сотрудник, Отдел этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН (Москва)
tchoekha@gmail.com

Чиварзина Александра Игоревна
младший научный сотрудник, Научно-образовательный центр славистических исследований, Институт славяноведения РАН (Москва)
mss-vah@yandex.ru

Ясинская Мария Владимировна
к.ф.н., научный сотрудник, Отдел этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения РАН (Москва)
marusiaya@gmail.com

inslav

Slavic archaic areas inside Europe. 2 /
Editors.: S.M. Tolstaya (Head), etc.
Moscow: Indrik, 2021. — 416 p.

ISSN 2619-0834
ISBN 978-5-91674-650-1 DOI: 10.31168/91674-650-1

The collective monograph includes articles and materials that present the results of the work on the extended research project «Slavic archaic zones in the space of Europe: ethnolinguistic research» supported by Russian Science Foundation (RSF grant № 17-18-01-373). The published articles and materials cover definite areas or definite archaic phenomena of the language and the folk culture on the general Slavic or East Slavic scale, and within the definite cultural and linguistic traditions. A number of works are focused on the peripheral contiguous or island areas – Podlasie (Poland), South Serbia, Serbia-Macedonia and Macedonia-Albania borders, Croatian Gradishche in Hungary and Slovakia. Of particular relevance are two East Slavic areas traditionally known as archaic – Polesie and the Russian North. The perspective kept in sight in the articles shows the increased interest to phenomena of the linguistic and cultural Slavic-non-Slavic contacts.
The book is addressed to specialists in languages, folklore, Slavic ethnography and to everyone interested in folk culture.

inslav

Научное издание

Славянские архаические ареалы в пространстве Европы

2

Издательство «ИНДРИК»

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
(495) 938-01-00
market@indrik.ru
www.indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
www.indrik.ru

Формат 60×90 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная.
26,5 п. л. Тираж 500 экз.
Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87

inslav