

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения и балканистики

Международное рекламно-информационное агентство
"Русская пресс-служба"

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Балканские чтения - II

Москва 1993

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт славяноведения и балканистики
Международное рекламно-информационное агентство
"Русская пресс-служба"

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Балканские чтения - II

Москва 1993

Ответственные редакторы:

доктор филологических наук С. М. Толстая,
кандидат филологических наук И. А. Седакова

В очередном сборнике серии "Балканские чтения" анализируется разнообразный по форме и содержанию материал: обряды и их составные части, предания, верования, но в центре внимания состоят вербальные единицы — слова, термины, фразеологизмы. Различна "география" исследуемых фактов: Балканы, Румыния, Карпаты, а также архаические этнокультурные регионы северной Славии. Во многих работах впервые в научный оборот вводится новый архивный и полевой материал. В сборнике участвуют как уже известные лингвисты и фольклористы, так и начинающие авторы.

Книга адресована славистам и балканистам — лингвистам, специалистам по структуре текста, фольклористам, этнографам.

ISBN 5-201-00762-7

© Институт славяноведения и балканистики РАН, 1993

**СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК ВЕЩЕЙ:
ВЕНИК (МЕТЛА)
В СЛАВЯНСКИХ ОБРЯДАХ И ВЕРОВАНИЯХ**

Статья посвящена семантике, символике и ритуальным функциям одного из элементов предметного кода традиционной народной культуры. Прежде, чем обратиться к рассмотрению богатого материала разных славянских традиций, необходимо кратко сказать о специфике "языка вещей" и возможных подходах к его изучению. Прежде всего, говоря о предметах, мы будем иметь в виду не всю область "предметности" в логическом смысле слова, а именно вещи, т. е. артефакты, созданные человеком и используемые им в своей повседневной жизни — орудия труда, утварь, одежда и т. п. Природные "предметы", например: гора, река, лес, растущее дерево, животное, в данном случае не будут нас интересовать. Кроме того, необходимо различать предметы бытовые, имеющие утилитарное назначение, но приобретающие и вторичные ритуальные функции (таковы, например, борона, горшок, топор, шапка и т. п.), и предметы ритуальные, не имеющие утилитарного применения, изготавливаемые специально в обрядовых целях (таковы, например, свадебное деревце и каравай, жатвенный венок, соломенное чучело Масленицы или Морены и т. п.). Первые имеют, таким образом, двойную семантику и функцию — повседневные, обиходные и культурные, ритуальные, а вторые — только культурную семантику и функции.

Мы будем говорить о предметах утилитарных, для которых культурные (символические) значения вторичны, производны по отношению к их первичному обиходному значению. Нас будет интересовать соотношение этих двух видов значений и механизм приобретения предметом символического значения. Главный вопрос можно сформулировать следующим образом: на чем базируется вторичное, символическое, культурное значение предмета, на какие реальные свойства предмета оно опирается, в каких ситуациях, при каких обстоятельствах оно возникает?

Очевидно, что ответить на этот вопрос можно лишь после детального анализа всех (или многих) культурно значимых предметов во всех присущих им символических значениях и функциях. До этого мы можем лишь самым предварительным образом очертить возможные способы формирования символических значений.

В принципе любой признак предмета, любое его свойство, атрибут, предикат и т. п. могут стать основой его символизации. Поскольку речь идет о предметах, служащих орудием или объектом тех или иных действий, то, естественно, что одним из самых регулярных принципов символизации оказывается наделение предмета символическим значением по совершаемому им (или с его помощью) действию, метафорически соотносимому с другими исполнителями, объектами и обстоятельствами. Так, метла приобретает символику и функцию отгона нечистой силы на основании характерного для нее действия метения, т. е. удаления, устранения, уничтожения нечистоты; фаллическая символика бороны основывается на ее утилитарной функции рыхления почвы; символика дежи целиком определяется тем, что в ней замешивается, "зарождается" хлеб и т. п.

В контексте ритуалов, носящих по преимуществу примитивно-магический характер, символика предмета часто мотивируется его внешним видом — формой, цветом, структурой. Так, для символического осмысления бороны значимо не только производимое ею действие, но и в меньшей мере наличие острых зубьев; ритуальные функции решета, сита, сети, редкого полотна определяются наличием в них ячеек и переплетений (этот же признак значим, наряду с другими, и для символики бороны); веревка может символизировать змею (их общие признаки — длина, извилистость) и т. п. Еще один мотив символизации — принадлежность предмета к лицу как деятелю или обладателю (ср. магическое использование веревки вильника; веника, украденного у беременной женщины; лечебные свойства ложки, принадлежавшей умершему члену семьи и т. п.) и к другому предмету ср. в южнославянских обрядах роль очажной цепи, мельничной задвижки, в восточнославянской лечебной магии — роль печной заслонки, в обрядах вызывания дождя — печной утвари и т. п.).

Символика предмета может определяться его генезисом, способом его изготовления или возникновения. Так, в Полесье бросали на огуречные грядки лапоть, чтобы "вязались огурцы", т. к. лапоть изготовлен способом вязания (ср. приго-

вор: "Як густо сей личак плівся, щоб так и мої огурки густо в'язались в огудині" – Номис, с. 5); черепица у южных славян или горшки у восточных славян в обрядах вызывания дождя символизируют небесный огонь, засуху, потому что при изготовлении их обжигают в огне и т. п. Символическое значение может быть также усилено признаком места или времени, характерным для предмета (ср. особые свойства метлы, которой мели кладбище, других кладбищенских предметов; предметов, найденных на дороге, на перекрестке и т. п.).

Предмет может вбирать в себя общую символику тех культурных контекстов, в которых он выступал. Таковы все так называемые вторичные ритуальные и магические функции предметов – рождественской соломы, пасхальной скатерти, свадебной фаты, "покойнических" предметов и т. п. (Толстые Н. И. и С. М.). В подобном "вторичном" употреблении предмет обладает "двойной" культурной семантикой и символикой: своей собственной, "первичной", и дополнительной, отсылающей соответственно к свадебному, рождественскому, погребальному и т. п. обряду.

Предмет, таким образом, аккумулирует в себе семантику действия, лица, места, другого предмета, всего обрядового контекста. Его семантика умножается, значения накладываются друг на друга, повышая сакральные и магические свойства предмета. Символическое значение предмета и его ритуальный статус может возрастать в результате актуализации признаков свой – чужой, новый – старый, первый – последний. Так, найденный, украденный, купленный, новый предмет часто обладает более сильными магическими свойствами, чем свой, обычный, привычный, старый. Но крайняя степень признака "старый" тоже способна повышать ритуально-магический статус вещи, "сакрализуя" ее (ср. обряды со старой обувью, битой посудой, старым венком и т. п.).

Поскольку, как было сказано, символика предмета может мотивироваться разными его свойствами и признаками, то один и тот же реальный предмет может порождать несколько различных, иногда не связанных друг с другом, единиц символического языка. И даже один и тот же признак может порождать несколько разных символов. Например, борона может выступать и как фаллический или брачный символ (зубья, рыхление), и как символ отгона, противодействия нечистой силе (зубья, решетка); веник может служить орудием отгона, защиты от демонов (метение) и орудием порчи, насылания нечисти – блох, тараканов и т. п. (контакт с мусором, не-

чистым), и одновременно женским символом (метение дома как типично женское занятие), и мужским символом (по сходству сухого веника и бороды). В таких случаях мы имеем дело с полисемией символов, а при резко расходящихся значениях, функциях и контекстах даже с омонимией символов.

С другой стороны, разные реалии внешнего мира и быта могут получать одни и те же культурные значения и функции, создавая символическую синонимию и изофункциональность. Так, семантика множественности, изобилия, может манифестироваться зерном, маком, муравьями, листьями и т. п., а семантика изгнания, уничтожения зла, нечисти — битьем, разрыванием на части, сжиганием, потоплением в воде, забрасыванием на крышу, на дерево и т. п., предметами отгона — косой, метлой, скалкой и т. п. В качестве "женского" символа могут использоваться ткацкий гребень, веретено, веник, зеркало и др. При въезде в новый дом символическое значение преемственности могут приобретать икона, хлеб, дежа, уголь из печи, веник, мусор и т. п.; в значении атотропея может выступать множество предметов: при выгоне скота под порог подкладывают ниты, бердо, пояс, топор, метлу и т. п. Такого рода ряды изофункциональных предметов имеют общее, объединяющее их символическое значение, а для каждого отдельного предмета (реалии) такой ряд является одной из парадигм, в которые он входит. Число и состав таких рядов для каждой единицы предметного кода служит важнейшей характеристикой ее символической семантики и ритуальных функций.

В традиционной народной культуре архаического типа, отличающейся высокой степенью симболизации окружающего мира и ритуализации повседневной жизни, тем не менее, далеко не все объекты внешнего мира, как и не все предметы освоенного человеком пространства, вовлекаются в систему символов и обрядности. Язык культуры в рамках каждой отдельной традиции "отбирает" одни реалии, наделяя их символическим значением, и оставляет вне поля культуры другие. Поэтому разные реалии, объекты, предметы имеют неодинаковое культурное значение. Так, например, в славянской народной традиции волк, кукушка или верба занимают очень важное место в системе символов, тогда как, например, биологически сопоставимые с ними лиса, дятел или черемуха почти или совсем лишены культурных функций и символических значений. Точно так же в парадигме вещей борона, топор, горшок оказываются весьма значимыми, а родственные им по

утилитарной функции лопата, молоток, миска почти не используются в культурных контекстах.

Метла (веник) — один из наиболее семантически нагруженных предметов домашнего обихода. Утилитарная функция метлы как орудия метения, очищения дома, двора сообщает ей противоположные свойства — чистоты и нечистоты (из-за контакта с мусором, грязью), которые становятся основой ее символического осмысления и ритуального использования. Мифологизация этих свойств делает метлу одновременно и "демоническим", опасным предметом, ипостасью, локусом, атрибутом мифологических персонажей, орудием порчи и колдовства, и в то же время — оберегом от них, средством избавления от порчи, сглаза, болезней, орудием отгона злых духов. Значимыми оказываются также признаки: сухой (мертвый), противопоставляющий веник зелени, ветке, ритуальному деревцу; связанный, стянутый, скрученный, сближающий веник с узлом и перевязлом, предполагающий возможность развязывания, разрубания, разъединения, освобождения.

Для восточнославянской, отчасти и западнославянской традиции характерно выделение старого веника (в его названиях преобладает магически осмысляемый и многократно обыгрываемый корень *дъг- 'драть': *деркач, драпак, драпач, дрепак* и т. п., а также — *голик, окорык, комель, карачун* и др.) как объекта особых ритуалов и верований (ср. отношение к старой обуви, посуде, утвари) в противоположность новому венику, ритуальные функции которого значительно беднее.

Особые магические свойства часто приписываются веникам, используемым в тех или иных обрядах, в частности, "покойницкому", колядному, четверговому, купальскому, банному, а также веникам, специально изготовляемым для магических целей в определенные дни (в канун масленицы, в Иванов день) или с соблюдением специального ритуала (например, метла, изготавливаемая понемногу ежедневно до восхода солнца в период от Варварина дня до Бадняка или от Бадняка до Великой Пятницы — Stojković, s. 27).

Связь с нечистой силой и колдовством. По представлениям западных и восточных славян, мифологические персонажи могли появляться в виде летящей метлы (иногда огненной или искрящейся). Так, считалось, что летает в виде метлы *lataniec* (Szyfer, s. 108), *Piorun* (Arch. IHKM PAN, За-

мойск. воев.), škopnik, škratec (Möderndorfer LM, s. 362), smok, skrzat, змей и др. духи, приносящие человеку богатство (Moszyński, s. 670). В русской сказке змей оборачивается веником или помелом. Веник, метла и помело в повериях всех славян являются предметами, на которых летают ведьмы, колдуньи, босорки, стриги. Например, хорваты верили, что стрига летает на кизиловом венике (ZNZO, 1957/39, s. 104), а польские мазуры говорили, что чаровницы летают на Лысую гору на "драпаках" (Szyfer, s. 70). По одному из старых свидетельств (1846 г.), в Славонии верили, что вештица обращает спящего человека в коня, на котором она отправляется на сборища, а на его месте оставляет вместо спящего метлу; если такую метлу перевернуть с кровати, то спящий утром окажется мертвым (Stojković, s. 28).

Веник выступает также атрибутом нечистой силы: в полесской быличке рассказывается о встрече в Юрьев день с зедьмой, которая ехала верхом на кочерге, а следом за ней волочился веник (ПА. Житомир. обл.); сербы представляли себе чуму, держащей перед собой метлу (Чајкановић, с. 304); поляки считали, что смерть ходит с косой, серпом, лопатой, граблями, метлой (Swiętek, s. 452). Веник или метла в руках мифологического персонажа становится орудием порчи и колдовства: например, веником ведьма сбивает росу, отбирая у коров молоко (калужск.); для этой же цели она дотрагивается веником сначала до вымени чужой коровы, а затем — своей (Moszyński, s. 278); для отбирания урожая, она привязывает сзади метлу и волочит ее по полю (болгарск.); умирающая ведьма передает свое колдовское знание, вручая кому-нибудь веник (Забылин, с. 219). По народным повериям, старыми вениками можно было вызвать болезни (особенно бессонницу и ночной плач ребенка), ссору, раздоры: веник подбрасывали к дому, под порог, в огород недруга, перебрасывали через крышу дома, подкладывали в телегу жениха и невесты ("чтобы молодые всю жизнь дрались"), бросали вслед человеку и т. п.

Веник мог осмысляться и как место пребывания таких духов, как домовый или банник. Жители Русского Севера считали, что банник живет в куче свежих неошпаренных банных веников, а домовый постоянно обитает в доме под веником (Черепанова, с. 24). Связь веника с домовым проявляется в обычаях внесения в новый дом старого веника наряду с другими предметами. Ср., например, полесское свидетельство: при переезде в новый дом обязательно нужно взять с собой веник, так как его любит домовик (ПА, Черниговск.). Одна из мотивировок

запрета выбрасывать старый веник содержала следующее объяснение: "Хозяина выбрасывать нельзя" (ПА, Калужск.). В восточной Сербии, наоборот, запрещалось вносить старый веник в новый дом, "чтобы не вымести из него жизнь" (ГЕМБ, т. 8, с. 67).

"Нечистая" природа веника, его связь со сверхъестественными силами определяет многочисленные запреты и предостережения, касающиеся контакта человека и домашней скотины с веником. У восточных славян запрещалось выбрасывать веник возле дома, на дороге, вообще в места, где ходят люди и скот; рекомендовалось бросать использованные веники в отдаленные и недоступные места либо сжигать их. Точно также считалось опасным перешагивать, переступать через метлу или веник (особенно для беременных женщин и детей), наступать на веник босыми ногами. Нарушение запрета грозило человеку разными болезнями (головы, спины, ног, коростой, чесоткой), женщинам – трудными родами; детям и взрослым – недержанием мочи (мотивировка известна всем славянам). В Брестском Полесье запрет переступать веник объясняли тем, что он притягивает змей ("бо дэркач змии цягнэ" – ПА). Болгары верили, что девушкой будут пренебрегать женихи, если она перескочит веник или если ее кто-нибудь обметет или обойдет с метлой в руках (Маринов НВ, с. 127). Жители Житомирского Полесья считали, что корова, перешагнувшая через веник, не будет приходить домой, не сможет "погулять" (ПА). В связи с тем, что веник мог выступать инструментом порчи, строго запрещалось поднимать валяющийся на дороге веник, так как это сулило всяческие беды, в частности – ссоры, раздоры в семье (Ефименко, с. 173; ПА, Житомирск.).

Специальные запреты относятся к битью веником человека и скотины и мотивируются обычно тем, что тот, кого бьют веником, станет сухим и худым, как веник (ср. укр. "схне як пруття в метлі" или белор. "будэ сохнуты, як дэркач" – ПА, Гомельск.; см. также Veckenstedt, s. 461, 458; Federowski, s. 306, 342); будет чесаться, страдать от кожных болезней ("буде драться як деркач" – ПА); ребенок после удара веником не будет расти, не женится или не выйдет замуж (ПА, Брестск., Кобрин; Маринов НВ, с. 127; Златковић, с. 338; Rajek, s. 103); у скотины "плоду не буде" (ПА, Пинск., Калужск.) и т. п.

У восточных славян одним из самых распространенных является запрет сжигать веник в печи, мотивируемый следующим образом: иначе будет ветер, вихрь, буря; будет нападать

нечисть – вши, клопы, тараканы; будут ссоры, свары, раздоры; коршун будет таскать кур; печь в доме будет трескаться, колоться, обдираться. Ср. черниговск.: "Веник паганый у печь – боже сахрани! Винесу да рэчки або на улицу, де вада бежить велика" (ПА, Городнянск. р-н, Мощенка) или: "Палыты карачун, казалы, нэ можна, то як умрэш, то казалы, што по тоби вошы лазить будут" (ПА, Брестск., Жабинковск. р-н, Кривляны); "Miotły zużytej (дзеркачà) nie należą palić, bo jak mówią, wszelkie kłótnie, swary i bójkі w chacie powstają, najczęściej wskutek tego, gdy ktoś przez zapomnienie miotkę taką w piec wrzuci" Federowski, s. 285).

Иногда запрет на сжигание в печи касается только "покойнического" веника (СА, Вологодск.). В других случаях запрещалось сжигать или выбрасывать старый веник, не развязав его предварительно. Гуцулы говорили: "Як віник сі змете, такій вже до нічого, що називають "драпак", то не можна го у вогень кидати, ані на сьміте вимітувати, так як є лиш треба розпустити, бо кажут, що потому душы буде така зьвизана, як хто драпак або помело таки вікине і не розпустит" (ЕЗ, 1898, т. 5, с. 86). В западной Белоруссии тоже считали, что прежде чем сжечь веник, сго непременно следовало развязать и лыковые завязки отбросить подальше; беременной жёнщине нарушение этого запрета грозило тяжелыми родами или выкидышем (Federowski, s. 299).

Сами условия хранения веника были строго регламентированы: обычно его держали в углу под порогом (Вологодск., сообщено Е. Г. Рыбиной); запрещалось оставлять его на пороге (ПА, Гомельск.), класть под печью в момент выпекания хлеба (Даль, с. 936), вносить в дом банный веник (сев.-русск.) или гуненную метлу (южнославянск.). Считалось также опасным оставлять веник на ночь в доме, ибо это грозило домочадцам бессонницей (Stojković, s. 26); переверачить метлу прутьями вверх, иначе будет болеть голова (СБНУ, т. 10, с. 124; Świątek, s. 607); держать перевернутую метлу в хлеву, в противном случае корова будет трудно телиться (Biegeleisen, s. 356); поднимать веник в доме выше стола, "бо нэ будуть хлопци ходити до дівкы" (ПА, Волынск.); детям не позволяли поднимать веник выше головы, чтобы не остались малого роста (Олонецкая губ.). На Русском Севере не рекомендовалось мести избу в два веника, иначе хозяйка родит двойню или у нее умрут родители (Смирнов, с. 24).

Изготовление новых и уничтожение старых, использованных веников сопровождалось целым рядом

обычаев, правил и запретов. Заготавливать растения для веников можно было только после купальского праздника. Считалось, что с этого дня в растущей зелени уже нет "злых духов" (Маринов НВ, с. 505). Это правило соблюдалось и при заготовке банных веников. На Русском Севере верили, что сделанные до Иванова дня банные веники вызывают кожные болезни (Максимов, с. 470). Особое значение придавалось изготовлению первого или первых трех веников: в них добавлялись цветы или ветки разных пород деревьев, их использовали для магических и лечебных целей. Первый сделанный в Иванов день веник болгары называли "еньова метла" и хранили в хозяйстве на случай необходимости. Белорусы Виленской губ. — выставляли первые "ивановские" веники на длинных шестах возле домов, а по большим праздникам выметали ими хату, чтобы защититься от сглаза (Берман, с. 23). В Западном Полесье крестьяне не позволяли никому вязать веники в период осеннего сева ржи, "бо гэто жито будзе на лето як хворост ў вениках" (Шейн, т. 3, с. 352). Ср. полесский запрет: "Не можна веника вязати с выхоля, пока жыто не дожнут" (ПА, Брестск. Пружанский р-н).

Охранительные свойства веника могли быть усилены при его изготовлении особым ритуалом, который назывался у кашубов *mótlni Xřest* ("крещение метлы"): метельщик, связав новую метлу, дважды сплевывал на нее и говорил: "Теперь ты будешь называться метла!" или: "Нарекаю тебя тремя именами: будешь мести избу (сени), кухню и дом!" (Sychta, t. 2, s. 55).

Время заготовки новых веников обычно совпадало с актом ритуализованного уничтожения старых, использованных, стертых веников, отличающихся, по народным поверьям, повышенной концентрацией свойств "нечистоты" и опасности. Их уничтожение было приурочено к купальскому обряду или к весенним очистительным ритуалам: их выбрасывали в места, где не ступает нога человека и скотины, относили подальше от жилья, бросали в проточную воду, в реку, канаву, забрасывали на крышу дома или на чердак, сжигали в ритуальном костре или в своей печи. В западном Полесье (Спорово) в "проводную неделю" все бежали к озеру с деркачами, бросали их в воду со словами: "А киш, зима, до Кракова, до нас придэш однакова. А киш, зима, до Киева, бо нам лито покинула". Там же (с. Оброво Ивацевичского р-на) "прогоняли зиму", выбрасывая на улицу деркач. В Орловской губ. на Радунцу девицы в полночь изгоняли из села "смерть" метлами и кочергами (Сахаров, т. 2, кн. 7, с. 83).

Уничтожение веников, таким образом, могло совпадать с

обрядом изгнания "зимы", "смерти" и другой вредоносной силы, избавление от старых веников осмыслялось как избавление от всего злого. В Гомельском Полесье, когда выбрасывали колядный веник в канаву, приговаривали: "Яко горе было, нехай иде за веником вон из дому!" (Велика Вось).

Веник как оберег и орудие отгона нечистой силы. Противоположное свойство веника (т. е. его способность противодействовать нечистой силе) вытекает, во-первых, из его утилитарной и ритуальной функции очищения, устранения всякой нечисти, во-вторых, из магического осмысления самого действия выметания как удаляющего, изгоняющего. Кроме того, здесь можно предположить действие принципа нейтрализации подобного подобным, дающего возможность обратить орудие нечистой силы и колдовства против нее самой. Хорваты верили, что вештиц отгоняет метла, поэтому ее ставили в дверях дома и хлева (Ђорђевић, с. 143). Словенцы Штирии избавлялись от моры тем, что рисовали ее на окнах и дверях и прислоняли к двери метлу. Часто отмечается, что такая защитная метла должна стоять перевернутой наоборот, т. е. ручкой книзу. Сербы для защиты от моры ставили на ночь метлу, перевернутую наоборот, возле двери дома (СЕЗБ, т. 50, с. 21); так же защищались от ведьм: в Страстную Пятницу и в Рождественский Сочельник жители Силезии, Краковского воев. и в др. местах. (Pośpiech, s. 67; Biegeleisen, s. 245). Украинцы Покутья на Юрия ставили в воротах веники на длинных жердях, чтобы защититься от ведьм (Kolberg t. 31, s. 124). С той же целью лужичане ставили на пороге дома веник в Вальпургиеву ночь (Schneeweis, s. 135). В восточнославянской зоне выставленный у порога веник считался действенным средством против ходячего покойника. В Закарпатье, чтобы отвадить приходящего в дом покойника, рано утром выходили из дома с метлой и, размахивая ею в разные стороны, говорили: "Что ты будешь здесь ходить! Ты умер, иди, где имеешь место!" (КА, Турья Поляна). В северо-вост. Польше при появлении женщины, подозреваемой в колдовстве, хозяева выбрасывали из дома метлу, чтобы она не вошла к ним (Biegeleisen, s. 356). Иногда, наоборот, поставленная у порога метла не давала выйти из хаты той из приглашенных женщин, которая была ведьмой или зморой; когда уличенная таким образом змора попросит ее выпустить, надо ударить ее стоящей у порога метлой, после чего женщина-змора уже не сможет навредить (Etnolingwistyka, t. I, s. 136; ср. подобное поверье у лужичан — Schneeweis, s. 173).

Бросаемый вслед человеку веник тоже мог служить оберегом. Так, рыбаку, первый раз в году отправившемуся на ловлю, бросали вслед полено или метлу (кочергу, мусор, солому), чтобы никто не сглазил его удачливость (Znamierowska, s. 18). Если пришлось отказать в какой-нибудь просьбе беременной женщине, то вслед ей бросали веник, иначе мыши изгрызли бы одежду у отказавшего (западно-, вост.-славянск.), т. е. с помощью веника нейтрализовалась возможность опасного воздействия беременной. Подобным же образом, когда дегтярщик со своим товаром проезжал по деревне, девушки ему вслед бросали деркачи и сломанные веретена, чтобы сваты не обходили их село (Federowski, s. 325–326).

Надежным способом для обезвреживания ведьмы и для снятия порчи считалось битье веником: в окрестностях Гарнова и в Жешовском зоев. ведьму били березовым веником, чтобы она "засохла" (Kolberg, t. 48, s. 274); в Полесье веником били бесноватую для изгнания из нее беса; чтобы вернуть подмененного нечистой силой ребенка, "подменыша" относили на мусорную кучу и били веником (Богатырев, с. 252; Ефименко, с. 4). Чтобы распознать ведьму, наславшую на человека порчу, и заставить ее прийти в дом заболевшего, поляки Вармии и Мазур били метлой порог этого дома; считалось, что в этот момент ведьма испытывает нестерпимую боль (Szyfer, s. 161–162). По русским поверьям, изгнать чужого домового, вредящего хозяйству, можно было битьем метлой по стенам и заборам со словами: "Чужой домовый, поди домой!" (Афанасьев, т. 2, с. 97). Украинцы защищались от сглаза формулой: "Деркач тобі під хвіст" (Кузеля, с. 206).

У всех славян веник широко использовался для защиты роженицы и новорожденного от злых духов. С этой целью его клали под подушку, ставили в изголовье (Маринов НВ, с. 126), прислоняли к колыбели (Вакарелски ППК, с. 57), клали под колыбель (Харузин, с. 137); у русских ставили в угол голик, охранявший родильницу и ребенка (Сумцов, с. 77); ставили накрест два веника перед дверью дома (словенск.). Македонцы считали, что в течение 40 дней после родов роженица должна иметь при себе метлу и луковицу, чтобы ее не "пили мавье" (Златковић, с. 333). Подобным же образом поступали при необходимости оставить ребенка в доме одного (Маринов НВ, с. 126; Вакарелски БЕТБ, с. 302; МФ, 1982, т. 29–30, с. 128) или для оберега колыбели, когда из нее забирали младенца (полесск.). В то время, когда в доме происходили роды, словенцы ставили в воротах две скрещенные метлы, чтобы новорож-

дежный был: здоровым (Möderndorfer LM, s. 317). Для защиты молодых от нечистой силы и порчи болгары в первую брачную ночь подкладывали им под подушку веник (Маринов ИП, т. 2, с. 462). В качестве оберега фигурировал веник в нижегородской свадьбе: при отъезде молодых к венцу сваха размегала веником дорогу перед свадебным поездом; девушки бросали под ноги первой лошади веник, перевязанный лентой; веником расчищали путь перед молодыми, идущими в баню, в спальню и т. п. (БУМФА-НП, в. 1, с. 2).

Во многих традициях веник служил также одним из действенных средств для оберега хлева: словенцы и хорваты ставили метлу перед входом в хлев (Kureč, t. 4, s. 186); в Силезии было принято класть метлы крест накрест возле хлева накануне св. Яна и св. Юрия, чтобы защитить скот от ведьм (Pośpiech, s. 246); полешуки подвешивали веник в хлеву, чтобы домовик не гонял скотину (ПА, Житомирск.). Если у коровы пропадало молоко, поляки покупали новую метлу и ставили ее в угол хлева, чтобы в случае появления ведьмы побить ее этой метлой и тем самым вернуть корове молоко (Biegeleisen, s. 356). Чтобы босорка не отняла молоко, в Словакии в Великую Пятницу окуривали корову дымом сожженной метлы, которой в полночь вывели вход на кладбище (Horváthová, s. 183).

Отгонная функция веника обнаруживается и в ритуалах изгнания полевых вредителей – грызунов, птиц (восточные и западные славяне). Например, для защиты урожая от птиц в Полесье обходили поле по солнцу с деркачом в руках и махали им от себя; для защиты от мышей клали в снопы колядный веник (или три прутика от него), рассыпали прутья веника в амбаре или погребу. Ср.: "Як снапы кладуць, несе веник, бере три тоненьких дубчакоў, кладу ат всякия гадасти на снапы – и хоть бы каласок атьели! Кладут ў жыто ў Спасаўку, к Пятру. Возьмем яр и знова кладем так дубчаки па три: на ячмень, пшаницу, авес, гречку. Тада гаворят: "Матерь божья, зашчати маю пашню и ат мышей, и ат ластачек" (ПА, Гомельск., Ветковский р-н, Присно).

Веник в хозяйственной магии. Сходная семантика отгона вредоносных сил и обезвреживания порчи может быть отмечена и в хозяйственной практике. Например, веник широко использовался в случаях, когда не удавалась какая-нибудь работа: если плохо сбивалось масло, маслобойку били старым веником или подкладывали под нее веник, или же производили им движения, как бы отметающие порчу (укр., белор., польск.). В Полесье постоянно прибегали к помощи веника в ходе раз-

ных ткаческих работ: чтобы при тканье не путалась основа, трижды ударяли ее деркачом или били им кросна при навивании основы; били готовую пряжу "от уроков"; бросали старый веник под кросна на время работы; проводили веником по кроснам, если не шла работа; прутки от веника втыкали в набилки; выметали березовым веником комнату и били им по кроснам; если часто рвались нитки при тканье, то сквозь деркач девять раз проливали воду и выливали ее на дверные петли и т. п. Чтобы хорошо выпекался хлеб, на печи жгли старый веник (MEL, s. 59). Если не удавалось кислое тесто, хозяйка била веником по дну дежи; произнося формулу угрозы (ЦА, Волынск.).

Круговые обходы с веником в руках (или верхом на метле) способствовали, по народным представлениям, защите освоенного человеком пространства от всякого зла: при пожаре обходили со старым веником вокруг горящего дома (Полесск.); считали, что если обмести метлой трижды вокруг курятника и закопать ее там, то ни один вор не сможет украсть кур (Kuret, t. 4, s. 183). С другой стороны, сами воры стремились залопушить так назыв. "покойничий" веник: чтобы усыпить хозяев "мертвым сном", достаточно было ночью трижды обойти с таким веником вокруг дома (ГЕМБ, т. 42, с. 390–391).

При широко известном общем запрете бить веником людей, скот и домашних животных, в скотоводческой магии удары или прикосновения веником осмыслялись как действенное средство для снятия порчи и для защиты. Например, в Полесье считали полезным погонять корову старым березовым веником, когда ее вели на случку (ПА, Гомельск.); били корову деркачом, чтобы она "погуляла" (ПА, Брестск.); трижды ударяли скотину веником, если она убегала с пастбища (ПА, Волынск.); так же поступали словаки в случае уменьшения надоев молока (Hogehronie, s. 329). Для урожая фруктов били садовые деревья веником (ПА, Житомирск.).

Полешуки использовали веник и в обрядах первого выгона скота: хозяева держали в руках веник, терли им корову, кропили водой с веника скотину, подкладывали его под порог хлева. В селах Житомирской обл. хозяйка выгоняла корову, держа в руках деркач и приговаривая: "Як виўса веник на деркача, так шоб одмэлиса вэдьмы од коровы" (ПА, Радомышльск. р-н, Вышевичи).

В составе нозогодных обрядов действия с вениками могли осмысляться как превентивные меры защиты скота: на Пинщине в Новый год сжигали старые метлы, "чтобы телились коровы и давали много молока" (ЗК, с. 351).

Подобным образом оберегали и домашнюю птицу. Например, на Пинщине в каждый календарный праздник веник забрасывали на чердак, чтобы куры держались своего дома (полесск.). На Украине цыплят выносили в первый раз из хаты в постный день, окропив их освященной водой из "помыйницы" и ударяя деркачом, "шоб шулики (т. е. коршуны) не хапалы" (Милорадович, с. 301). Известно также вывешивание голика и старого лапта на угол дома для защиты цыплят от хищных птиц (Забылин, с. 50). В Болгарии в Игнатов день (21.XII) приходившего в дом гостя заставляли выйти за дверь и посидеть на метле — таким образом обезвреживали возможную порчу домашней птицы; после этого действия куры должны были сидеть на яйцах и хорошо нестись (Маринов НВ, с. 127).

В земледельческой магии старый веник втыкали в капустные грядки, в грядки с огурцами, чесноком, чтобы защитить их от сглаза, от червей; втыкали веник в поле льна, ржи (ZWAK, 1879, t. 3, s. 10). Чтобы избавиться от капустных гусениц, лужичане брали веник и бежали навстречу похоронной процессии со словами: "Забери, забери!" (Schneeweis, s. 157). Для хорошего урожая огурцов в Брестском Полесье бросали на грядки "дыркачи" (ПА). Словаки клали в огуречные грядки найденную на дороге метлу, чтобы обильно росли огурцы (Dobšinský, s. 59). Русские крестьяне Сибири при посеве репы держали во рту обломок комелька веника (жеребьёк) как средство от порчи посевов (Громыко, с. 133).

Веник в лечебной магии. Веник активно использовался при лечении болезней: больных били веником, обметали, прикасались или привязывали веник к больному месту, укладывали на веник, накрывали им больного, подкладывали под подушку, водили им по телу, перебрасывали веник через больного, заставляли перешагнуть через веник, кропили больного водой с веника, процеживали через веник воду и затем мыли ею больного, парили веник или прутья из него и давали пить, окуривали веничными прутьями, готовили снадобья с добавлением пепла от сожженного веника и т. п. Иногда (преимущественно в южнославянской традиции) достаточно было держать метлу в руках как магический знак отгона (ср. типичную формулу угрозы в сербских заговорах "метлою замету" — Маринов ИП, т. 2, с. 631; Раденковић, с. 67, 257, 284 и др.; ср. также популярный мотив лечебных заговоров у банатских герцов: "метлом ћу те почистити", "метлом чистим, да ишчистим и уроце" — БХ, с. 321–322, 325). Такие приемы практиковались чаще всего при лечении болезней, вызванных, как счи-

талось, сглазом, порчей, испугом. Так, от сглаза карпатские украинцы лечили ребенка следующим образом: "...кладе сама мати коло порога віник, а на віник дитину, і тоді переступа його тричі, байдуже, що воно кричить, і все за кожним разом сплювує та й каже: "Сама мати спородила, сама вроки і врочища одходила". Три рази ото перекаже, а потім візьме дитину на одну руку, ударить її тим самим віничком по задиняти, тай за поріг той віничок викине і дитину кладе чи там на подушку, чи там у колицку" (Кузеля, с. 168).

Для лечения ночного плача водили ребенка по комнате, обметая его новсой метлой (карпатск. — Mykytiuk, s. 59); клали ребенка возле печи и трижды обметали его веником с головы до ног, приговаривая: "Я тим дыркачом смиття замитала и от тэбэ усэ горэ одгортала. Я тэбэ породыла и от тэбэ прыстрыт и урокы отходыла" (ПА, Житомирск., Радомышльск. р-н, Вышевичи); били ребенка веником на пороге дома (Попов, с. 24); перебрасывали веник через хату (полесск.); зашивали девять прутьков от веника в одежду ребенка или подвешивали пучок из девяти прутьев над колыбелью или под крышу; выбрасывали одежду ребенка на деркаче в окно (брестск.).

При недержании мочи у ребенка крестная мать трижды ударяла его метлой (краковск. — Arch. MEK, N 1554); хорваты били метлой, сделанной накануне поста (Stojković, s. 26); македонцы Пирота поджигали метлу и ею подгоняли и били ребенка (Златковић, с. 333); протаскивали ребенка сквозь кадушку, подстегивая его сзади веником (калужск.).

Если ребенок долго не начинал ходить, его ставили на метлу, дергали ее вперед, затем слегка били ребенка сзади (Антонијевић, с. 134); клали ребенку между ножек веник, затем рассекали его и раскидывали прутья, чтобы ребенок пошел (брянск.). Неспособность ребенка ходить называлась в Вологодской губ. "собачья старость"; при ее лечении били собаку поганым веником, а затем этим же веником ударяли ребенка (Брагина, с. 115).

Кроме того, с помощью веника лечили кожные болезни (чесотку, рожу, экзему, бородавки), а также желтуху, головную боль, лихорадку и др. болезни. В Хорватии при лечении глазных болезней брали три прутика из метлы, крестили ими глаза больного и говорили: "Tri Marije redom gredu, tri Marije, tri sestrice. Jedna nosi bijelu metlu, druga crvenu, a treća crnu" (Stojković, s. 27).

В русской традиции для лечения радикулита совершался специальный обряд, при котором рубили березовый веник на пороге, говоря при этом: "Рублю утин" (ЭС, т. 1, с. 163–164; Минх,

с. 55) или символически надрубали веник прямо на поясище больного (Мансуров, вып. 4, с. 24–25; ПА, Брянск.). Чтобы не болела спина, в Гомельской обл. рассекали деркач на спине человека, называя это действие "высекать балесь", оно сопровождалось приговором: "Деркач, деркач, ты утекай балесь ат деркача!" (ПА, Гомельск. обл. и р-н, Грабовка). В южнославянской традиции отмечается использование веника или прутьев от него при магическом лечении глазных болезней.

Отгонная семантика веника обнаруживается также в русских обрядах изгнания "смерти" при эпидемиях или эпизоотиях. Например, в обрядах опахивания села принимали участие женщины с вениками или метлами в руках (Терещенко, вып. 6, с. 41); в обычае "выметания холеры", который исполнялся во время похорон последнего умершего от холеры, за гробом шла вдова, заметающая веником путь до самого кладбища, или две вдовы бежали за гробом с голиками в руках и за селом их выбрасывали (Смирнов, с. 18–19).

В ветеринарной магии с помощью старого веника старались снять порчу со скота: через больную корову трижды перебрасывали деркач или били им скотину, кропили водой с веника и т. п.

Связь веника с ветром, дождем, градом находит отражение в полесских верованиях о том, что сжигание старых веников в печи вызывает сильный ветер, вихрь, бурю. Отсюда проистекает, с одной стороны, запрет бросать деркач в печь, с другой – магия вызывания ветра, когда он необходим для работы ветряных мельниц, веяния зерна, перемены погоды и т. п. В Великопольше для вызывания ветра рекомендовалось сжечь 12 старых березовых веников (KLW, s. 522). На Черниговщине, когда топилась печь, говорили: "О там у нас деркач, то дайте вкину в піч, щоб вітер був, а то немає вітру, то і млини не мелються" (ПА, Куликовск. р-н, Смоллянка). В западном Полесье (Спорово) веник бросали в печь, чтобы смягчить сильный мороз.

Веник могли использовать как для вызывания, так и для остановки дождя. Ср. – "Одни говоряць: обойдем кругом села з дзеркачом, то дождя не будзе; а другие говоряць: мы обойдем – то будзе. Людзи з дзеркачом обойдуць кругом села, коб дождь ишоў" (ПА, Гомельской Житковичск. р-н, Дяковичи). Чтобы вызвать дождь, в Полесье бросали в колодец сухой веник или разбрасывали его прутья на перекрестке дорог (Спорово); жгли на перекрестке 12 старых веников (Гомельск., Дорошевичи); обходили вокруг села с деркачом (Гомельск. Дяковичи).

Для остановки дождя и отгона градовой тучи, из дома во двор выбрасывали веник: "Як град идэ з неба, дэркача выкидають на вулицу" (ПА, Брестск., Спорово); чтобы утихла буря, в Рязанской губ. рекомендовалось бросить метлу через волоковое окно (Мансуров, вып. 3, с. 5). Украинцы Прикарпатья выносили из дома и клали крестом кочергу, лопату и веник и произносили отгонное заклинание. От града выбрасывали из дома печную утварь и веник в Полесье, в Хорватии у сербов-граничар, в Лике и в др. местах, у сербов Словении (Бела Краина), в Чехии (свидетельство источника XVI века). На Львовщине для отгона тучи метлу и кочергу забрасывали на крышу.

Еще одним подтверждением связи веника с демонами стихий (предводителями туч, планетниками, здухачами и т. п.) является отмеченный в Болгарии в р-не Плевна обычай изготавливать обрядовую куклу Германа из веника, который заворачивался в тряпки так, что ручка веника оказывалась головой Германа (Маринов НВ, с. 126–127, 553–554). Герман из веника обычно служил для остановки дождя (в этом случае его брали из дома впервые родившей женщины), но такое же чучело Германа могло изготавливаться и для вызывания дождя (тогда веник должен быть украден из дома девочки-пеперуды или додолы) СБНУ, т. 13, с. 178; Маринов НВ, с. 554–555).

У капанцев для вызывания дождя топили в реке метлу или помело, украденное у грешной или у беременной женщины, при этом метлу прижимали камнями ко дну реки, следя, чтобы этого никто не видел. В случае слишком продолжительных дождей утопленную метлу вынимали из воды (Капанци, с. 237, 244). В Полесье, услышав первый весенний гром, трижды кувыркались через веник, а затем катались по земле, подложив веник под спину (ПА, Брестск.).

Веник в родильном обряде. В карпатской и южнославянской традиции метла часто использовалась как магическое средство в родильных ритуалах. Например, если ребенок родился в "сорочке", сербы сушили ее на метле и в дальнейшем использовали как амулет (Миодраговић, с. 65). Для того, чтобы ускорить зятянувшиеся роды, баба-повитуха клала метлу на порог дома и заставляла роженицу трижды перешагнуть через нее (Sokalski, s. 89). У сербов Фрушкой Горы с той же целью роженица перешагивала через положенную на полу метлу или топор (Шкарић, с. 138). В западной Боснии в случае трудных родов повитуха клала между ног роженицы метлу и топор, считая, что метла может ускорить появление на свет девочки, а топор – мальчика (Rakita, s. 42). По сербским

поверьям (Титово Ужице), ускорить выход плода могло действие метения от ног роженицы в сторону двери, сопровождаемое приговором: "Выходи милый, (милая) и подмети бабе дом" (ГЕМБ, 1984, с. 48, с. 218).

Поскольку метение входит в ряд типично женских занятий, то в семейных и домашних обычаях веник приобретает женскую символику*. Например, в обряде крестин возвращающихся из церкви с окрещенным младенцем кумовьев лужичане встречали в доме с разложенными на пороге предметами: пилой, топором и кнутом, если ребенок мальчик, и с серпом, веником и молитвенником, если – девочка (Schneeweis, s. 10). Черногорцы опасались при метении дома дотрагиваться веником до мужчины, полагая, что от этого у него бы рождались одни дочери (Stojković, s. 26). В Сибири о женщине говорили в шутку: "У бабы какая душа? Не душа, а голик!" (Виноградов, с. 305).

Веник часто использовался и в послеродовых очистительных ритуалах. Так, у болгар Херсонского у. практиковался обычай, завершающий праздничное угощение по случаю рождения ребенка: повитуха поджигала метлу прямо посреди комнаты и все присутствующие перепрыгивали через огонь и расходились по домам (СБНУ, т. 29, с. 106). Подобным образом в Курском свадебном обряде через подоженный веник перепрыгивала сваха перед тем, как посадить в печь каравай (ЭС, 1862, т. 5, с. 50). В обряде послеродового очищения, засвидетельствованном недавно в Брянской обл. (Трубчевский р-н), в пол между половицами втыкали нож; брали два березовых веника, с которых обдирали листья и клали их в приготовленную для мытья воду; бабка проводила этими вениками по телу роженицы, а затем клала их по обе стороны ножа; роженица трижды перешагивала назад через эти веники и нож; затем этой водой мыли роженицу и ребенка, а всем присутствующим женщинам листья от веника совали за пазуху, чтобы дети велись (сообщено М. А. Енговатовой). У фракийских болгар родильный обряд завершался следующим ритуалом: когда роженица первый раз после родов вставала с кровати, она заметала "еньовской метлой" пол, выносила мусор во двор, разламывала веник и все это сжигала со словами: "Пусть уйдет все зло" (Вакарелски БЕТБ, с. 309).

* В отдельных случаях отмечается мужская символика веника (в гаданиях по жребию веник символизирует "старого мужа" – вологодск.). По сербским поверьям, если после тканья ткачиха не заметет за собой, то говорили, что на том свете ее отец будет замечать пол бородой (ГЕМБ, 1933, т. 8, с. 67).

Веник в свадебном обряде и в гаданиях о замужестве. В свадебном обряде действия с веником относятся прежде всего к охранительным ритуалам (см. выше), а также к обычаям испытания невесты или осуждения ее "нечестности". Так, в Вологодской губ. после окончания "княжеского стола" в доме жениха кто-нибудь приносил веник, разбрасывая его по прутыку, а невесту просили собрать и связать его заново (СА). В тверской свадьбе невесте давали веник, чтобы она замела избу; при этом она спрашивала свекровь: "Маменька, какой у вас порядок ведется, откуль изобка метется?"; свекровь отвечала: "Отсюль мети да назад не гляди, с переднего угольника"; пока невеста мела пол, гости кидали ей деньги и приговаривали: "Мети, молода, да никуда не гляди!" (ТОРП, с. 291).

В западнославянской традиции и у белорусов был распространен обычай подкладывания под порог (или на порог) дома метлы в тот момент, когда молодая входила в дом жениха; при этом следили, заметит ли она и поднимет метлу (знак, что будет хорошей хозяйкой) или перешагнет через нее (тогда муж и свекровь будут помыкать ею) (Moszyński, s. 284; Wierchy, 1981, t. 48, s. 151; EAS, s. 72). В Польше при встрече молодой свекровь незаметно подкладывала под порог метлу, чтобы невестка не забрала всю власть в доме (Biegeleisen, s. 358).

В сербской свадьбе свекровь заранее готовила метлу, которой молодая заметала пол, после чего метлу украшали деньгами и дарили невесте в знак приобщения ее к новому дому (Симоновић, с. 294).

Как орудие порчи и колдовства веник использовали, чтобы навредить свадьбе (подбрасывали в свадебный поезд, стремясь вызвать раздоры между мужем и женой, или перебрасывали через крышу дома, чтобы живущая в нем девушка не вышла замуж). На Витебщине, чтобы поссорить молодых, волочили поперек дороги перед свадебным поездом старый веник или кошку (Никифоровский, с. 63). Точно так же и с той же целью в Подлясье девушки собирали старые "драпачи" и подкладывали невесте под сидение, когда ее везли к жениху (Drabik, s. 10).

Матримониальные мотивы характерны для действий с вениками и вне свадебного обряда. В Полесье на святки секли на пороге старый веник, "каб жаних прыйшоў и пераступиў чэрэз веник и узяў дыжку" (ПА, Бресток., Ивацевичск. р-н). В польском Подлясье в новогоднюю ночь парни относили метлы из домов своих избранниц как можно дальше от села, чтобы де-

вушки скорее могли выйти замуж, а в Средополье девушки сами относили метлы подальше с той же целью (Drabik, s. 10).

Демоническая природа веника могла быть использована для угадывания будущего. Например, у восточных славян в девичьих гаданиях о замужестве часто фигурировал "колядный" веник, которым заметали дом в период святок: его подбрасывали вверх, примечая, в какую сторону ручкой он упадет; бросали на дорогу, ожидая, кто поднимет (тот и станет мужем); подкладывали на ночь под подушку в ожидании вешего сна; выбрасывали на мусорную кучу, прислушиваясь к собачьему лаю и т. п. В Полесье старались украсть веник у одного из парней, разнимали его на прутья (в с. Дубровка Добрушск. р-на Гомельской обл. это называлось "долю падзелиць") и каждая девушка клала прутик на ночь под подушку; делали из прутьев "колодец" и звали: "Суженый, приходи к моему колодцу воду пить" (ПА, Гомельск.). В Силезии девушки на Масленицу гадали о том, кто раньше выйдет замуж: они затыкали в метлу свиные кости и звали собаку, примечая, чью кость она схватит первой (Pośpiech, s. 143). В районе Жешова, гадая о суженом в Андреев день, девушки лили воск или олово в воду через прутья метлы (Karczmarzewski, s. 10). В Рязанской губ. хозяйка в канун Нового года чистым веником выметала хату, а ложась спать, клала его под подушку, загадывая об урожае (Добровольский, с. 3).

Особое место в системе представлений о венике занимает банный веник. Определяющей в его семантике является связь с баней как местом, служащим для очищений, и одновременно как локусом нечистым и опасным. По сравнению с домашним, банный веник лишен признаков "старый", "сухой", "гслий, ободранный", наоборот, существенными оказываются свойства веника нового, густого, зеленого (сближающие его с купальским венком, обрядовой веткой, деревцем). Но и для этого веника тоже характерна связь с нечистой силой (ср.: банник обитает в куче неошпаренных банных веников) и вредоносные свойства (ср. запрет вносить банный веник в дом). На Русском Севере веники для бани заготавливали (преимущественно из березы) в день Аграфны Купальницы (24.VI), причем рекомендовалось рвать ветки руками, не используя ни ножа, ни топора. В этот же день обязательно мылись с первым изготовленным веником, в который добавляли цветы и травы "для здоровья". После мытья в бане девушки бросали свои веники в реку и по тому, как они плыли или тонули, гадали о замужестве и о жизни-смерти (Соколова, с. 259; Максимов, с. 470; Vahros).

На других славянских территориях для таких же гаданий использовались купальские венки. Сходство банных венков с купальскими венками можно отметить также в обычаях украшать в Иванов день отелившихся коров как банными венками, так и венками, пользоваться и теми и другими в любовной магии и в разных формах гаданий.

В составе свадебного обряда банный веник играл заметную роль в ритуале бани невесты: во время девичника наряжали банный веник и, пока топили баню, ставили его на крышу, затем торжественно несли перед невестой в баню (ТОРП, с. 120–122). В Костромской обл. девушки разбирали веник на прутья, каждый из них обвязывали красной ленточкой втыкали по обеим сторонам дорожки в баню ("вершили дорожку") (БУМФА-НП, с. 30; Шейн Вел., с. 211). На обратном пути веник, которым парилась невеста, раскидывали на дорожке и по нему шли к дому. В Нижегородской обл. украшенный веник после бани невесты сжигали (БУМФА-НП, вып. I, с. 57). В Архангельской обл. с веником невесты гадали ее подружки: старались выхватить из кучи использованных девичьих венков тот, которым парилась невеста, это сулило скорое замужество (СА).

Свадебный обряд заволжских районов Ульяновской обл. включает ритуал, называемый "трепать веник": девушки приносили от жениха к дому невесты украшенный лентами и цветами веник и оббивали его о стоящие во дворе сохи; невеста в это время причитала на крыльце дома (сообщено М. А. Енговатовой).

Веник в похоронном обряде и в поверьях о смерти и о душе. В целом ряде этнографических, фольклорных и языковых свидетельств прослеживается связь семантики веника с областью смерти. В болгарском проклятье "Черна метла да го помете" (Вакарелски ПО, с. 43) метла и метение являются метафорой смерти. Увидеть метлу во сне — по болгарским поверьям — означало смерть. Если стоящая у дверей метла перекидывалась через порог внутрь дома, то поляки говорили, что "это смерть через порог приходит" (Biegeleisen, s. 138). В Славонии считали, что можно увидеть смерть, если встать на метлу в ногах умирающего. В Полесье специально перебрасывали веник через крышу дома для облегчения агонии умирающей знахарки (ПА, Пинский р-н). Сербы (Ибр) при выносе покойника из дома одновременно выносили и выбрасывали старый веник (ГЕМБ, т. 11, с. 51).

Связь веника с душой умершего особенно заметна в поверьях карпатской зоны. Считалось, что душа пребывает в

метле, поэтому ее нельзя бросать в грязь или сжигать, а при сжигании веника его нужно было обязательно развязать, чтобы освободить "душечки, страдающие в метле" (Biegeleisen, s. 355–356). По чешским поверьям, души покойников отбывают наказание за грехи в метлах, перевяслах и в мусоре, и когда эти вещи уничтожаются, то сидящие в них души освобождаются (Biegeleisen, s. 90). Украинцы тоже верили, что душа умершего скрывается в венике, которым метут хату, поэтому его кладут возле порога и стараются не трогать без особой нужды, чтобы "не тревожить душу" (ЕЗ, 1912, т. 32, с. 313–314). Польские крестьяне пов. Рыбник верили, что душа сидит в метле, а при выбрасывании мусора выходит на свободу (Arch. KES UJ, N 7856/113-a).

Основная роль веника в похоронном обряде связана с ритуалом очищения дома после выноса покойника. Использованный для этой цели веник (так называемый "покойницкий") следовало выбросить вместе с мусором и стружками от гроба подальше от дома или бросить в воду, сжечь и т. п. На Вологодщине покойницкий веник вместе со щепками от гроба спускали в реку, а зимой бросали на лед, чтобы весной их унесло вместе со льдом (сообщено Е. Г. Рыбиной). У сербов в районе Заечара было принято бросать веник и мусор в могилу или отнести на кладбище, чтобы "душа оставалась там" (ГЕМБ, т. 42, с. 390). Украинцы Покутья полагали, что покойницкий веник надо выбросить в недоступном месте, "чтобы не затоптать покойника" (Kolberg, t. 29, s. 217). В Силезии и у лужичан так же поступали, чтобы покойник не вернулся" (Biegeleisen, s. 359).

Вместе с тем, как и другие "покойницкие" предметы, такой веник расценивался как орудие хозяйственной и лечебной магии, а также злокозненных действий. Так, в Полесье его прятали в хлев и использовали для оберега скота от домовика, ведьмы, от сглаза; втыкали в грядки с капустой, чтобы уберечь ее от гусениц или сжигали и обсыпали капусту пеплом от веника; обметали капусту покойницким веником и т. п. (ПА). Ср. "Як уносяць похоронника, дзеркачом хату заметаюць и обводзяць кругом капусту, щоб заядзь не водзилась, черви не велись" (Гомельск. Житковичск. р-н, Дяковичи). Сербы считали, что с помощью "мртвачкој метли" можно наслать порчу на недруга, обсыпав его пеплом от сожженного веника.

В составе похоронных обрядов восточных славян известен обычай стелить в гроб ветки и листья от веника и делать для покойника подушку из листьев березового веника (Шейн, т. 1,

ч. 2, с. 529, 572, 578; Романов, вып. 8, с. 292, 525–532; Смирнов, с. 31). Ср. русское ярослав. выражение "пора на веники" в значении 'пора умирать' (СРНГ, т. 4). У белорусов Витебщины, кроме того, известен обычай обметать могилы родственников на Радуницу особым так называемым "семейным" веником, составленным из березовых веток, которые срывали прямо на кладбище все пришедшие и передавали старшему члену семьи, а тот обметал ("опахивал") могилу и бросал веник там же, с кладбища его не выносили (Зеленин ОРАГО, т. 1, с. 137). В Новгородской губ. в этот день ходили с веником на могилы "парить родителей" (Зеленин, ОРАГО, т. 2, с. 869).

Колядный веник. Ритуал рассечения веника. Веники, которыми мели дом на Коляды (период от Рождества до Крещения), в Полесье считались нечистыми, опасными, подлежали уничтожению и заменялись новыми. В зоне Нижней Припяти и междуречья Припяти и Днепра уничтожение колядного веника приобрело характер особого обряда рассечения веника, который исполнялся чаще всего в канун Крещения (иногда после него), т. е. по истечении святок. Делали это обычно женщины или девушки в доме на колоде или на пороге, рассекая веник топором на мелкие части и приговаривая: "Что вязала – развязывайся, что шила – расшивайся, что плела – расплетайся" и т. п. Это действие и заговор должны были освободить от греха, связанного с нарушением запрета работать на святки. Разрубленный веник, на котором "остались все грехи", или сжигался в печи, или разбрасывался по двору, по всем стежкам, где ходят люди и скотина, по хлеву, по мусорной куче, выбрасывался под забор, или выносился вместе с мусором в сад под плодородное дерево, на перекресток и т. п. Нередко эти действия понимались как оберег от нечистой силы, колдовства, порчи, болезней или как магия (например, "чтобы скотина нормально рожала"). В северных р-нах Черниговщины выбрасывание разрубленного колядного веника часто сочеталось с девичьими гаданиями: девушки выносили веник и мусор на заслонке на перекресток и слушали, откуда донесется лай собак или другие звуки, по которым судили о своем замужестве (ПА).

Не вполне традиционный ритуал рассечения веника был зафиксирован в прошлом веке в Белоруссии: опасаясь нарушить запрет на прядение и тканье в период коляд, женщины

приносили в дом в Рождественский сочельник банный веник, которым они мели в хате все святки, а в последний день святок разрубали его на части и втыкали прутьи кругом в снег перед хатой (ЗК, с. 360).

Если колядные веники не уничтожались, они становились орудием порчи: их собирали в течение 7–9 лет, затем перебрасывали через хату, чтобы вызвать в ней раздоры (ПА, Брестск.). Иногда и само рассечение веника приписывалось колдуньям и понималось как средство порчи. Вне указанного ритуала рассечение веника на пороге дома практиковалось как способ изгнания нечисти (насекомых, гадов) в составе очистительных обрядов (на Новый год, в Чистый Четверг); для лечения некоторых болезней (например, чтобы избавиться от желтухи, рассекали на пороге веник, найденный на чужом дворе, заваривали его и пили отвар – ПА, Гомельск.. Малые Автюки); для обезвреживания порчи.

Веник в весенних очистительных обрядах. В некоторых р-нах Болгарии во время весенних очистительных обрядов (1 марта, Тодоров день, Благовещение), направленных на отгон гадов и насекомых, было принято поджигать старые веники, обходить с ними двор с криками: "Вон блохи, сюда Марта!" (Маринов НВ, с. 383) или: "Убегайте, змеи, ящерицы!" (Маринов НВ, с. 387). В окрестностях Софии в понедельник Тодоровой недели одна женщина выносила зажженную метлу, а другая шла за ней и спрашивала: "Что ты выкуриваешь?", а та отвечала: "Выкуриваю блох" (Маринов НВ, с. 378). В Словакии в Страстную субботу обходили с метлой вокруг дома, чтобы очистить его от насекомых (Bednarik, s. 89). Сербы Косова мели дом и загон для скота в Юрьев день, мусор и метлу выбрасывали в проточную воду, считая, что это избавит от блох на целый год (Vukanović, s. 398). Иногда метение дома в этот день превращалось в целый ритуал: метлу украшали вербовыми ветками и крапивой; хозяйка до восхода солнца, сняв с себя всю одежду, подметала дом четыре раза четырьмя вениками (Vukanović, s. 402).

В Западном Полесье на Благовещение подметали дом, двор и сжигали веник (ПА, Брестск. Кобринский р-н), а украинцы Закарпатья после метения хаты ломали и выбрасывали веник, "чтобы нечисть не шла в дом" (ПР, 1929, т. 6, ч. 5, с. 120). Во многих р-нах Полесья в Чистый Четверг (реже в Страстную субботу) было принято сжигать во дворах старые веники. Например, в с. Присно Гомельской обл. Ветковского р-на в Чистый Четверг брали новый веник, обметали хату, а затем бросали

веник в печь со словами: "Нехай за дымом идет нужда (т. е. гнус, комары, мошки), бяда и печаль!" (ПА). Такой деркач, использованный в очистительных обрядах, иногда специально сохранялся как средство защиты капусты от гусениц.

Подобного рода очистительные обряды могли быть приурочены и к новогодним обрядам. Так, в Полесье на Новый год совершались превентивные обряды изгнания блох и клопов: в печи сжигали старые лапти и деркачи, выбрасывали на улицу старый веник или, наоборот, запрещали жечь старые веники в своей печи, чтобы в доме не заводились жуки.

Веник в купальском обряде. К празднику Ивана Купалы были приурочены обряды уничтожения старых веников (наряду с прошлогодними купальскими травами) и заготовки новых веников (вместе со сбором свежих купальских трав). В Болгарии в Иванов день рано утром девушки шли собирать цветы и травы (иногда это сопровождалось пением обрядовых песен и играми), а женщины и бабы срезали "метличину" для изготовления новых метел (Маринов НВ, с. 126). Этими вениками пользовались до следующего Иванова дня.

Сожжение старых веников на Купалу более характерно для восточно- и западнославянской традиции. Их накапливали, собирая в течение года специально, чтобы сжечь в купальском костре. В некоторых чешских селах с березовыми вениками сначала обходили вокруг села, защищаясь от ведьмы, а затем их сжигали (СЛ, т. 11/9, с. 438). В Словении на св. Яна молодежь бросала зажженные метлы вверх. Так же поступали в Польше и Восточной Словакии; при этом говорили: "Яна сжигаем", "чаровниц сжигаем" (Horváthová, s. 220). В Краковском воев. парни набивали метлы на высокие жерди и с горящими метлами обегали засеянное поле (Karczmazewski, s. 99). С зажженными вениками молодежь бегала рядом с "янским" костром (Čsl. vl., t. 3, s. 580). В Брестской обл. кто-нибудь из домоладцев обегал с горящим деркачом вокруг своей хаты, "коб яка ведьмарка не вошла ў хату" (ПА). В гористых местах из старых веников сплетали большое колесо, зажигали и пускали с горы (Подгалье). На следующий день остатки недогоревших веников разбирали на прутья и втыкали в грядки капусты против гусениц (Horváthová, s. 224).

За пределами Иванова дня сходные обряды обегания полей с зажженными метлами известны на Среднополье в Силезии (Pośpiech, s. 170). Наряду с метлами, сжигали старые вещи, мусор, солому с мотивировкой "чтобы все плохое ушло из села" (Pośpiech, s. 172). Старые веники сжигали в обрядовых

кострах также на масленицу (рус.), в Юрьев или в Духов день (полесск., зап.-укр.) и в некоторые др. даты. Лужичане сжигали старые метлы перед Пасхой или накануне 1 мая, называя это действие "сжиганием ведьм" (Schneeweis, s. 129, 135).

В некоторых местах, где купальских костров не жгли, веник вместе с другими травами (крапивой, чертополохом, бодяком) втыкали в песочную кучу и перепрыгивали через такие "букеты" (вост.-укр.).

Гуменная метла. В сербской народной традиции ритуальными функциями и магической силой наделяется метла, которой подметают гумно. В р-не Косова по окончании молотбы украшали стожар цветами и укрепляли перевернутую вверх метлу со словами: "Дай Бог в будущем году еще больше!" (Вукановић, с. 237). Прутья этой метлы затем опускали в воду и этой водой лечили детей от плача. В окрестностях Левча и Темнича также втыкали метлу в стожар; в этих местах метлы с гумна запрещалось вносить в дом (СЕЗБ, 1925, т. 32, с. 39). В Славонии метлой с гумна выметали дом на Благовещенье, затем ее втыкали в капустные грядки от гусениц (Stojković, s. 26). В Верхней Герцеговине считали, что метла с гумна и молочное ведро – орудие здухачей и "стух" (двдушников), которые отнимают их друг у друга, чтобы завладеть урожаем (если удастся отнять метлу) или удоями (если отнимут ведро) (Ђорђевић, с. 245–247).

Пародийная и игровая символика веника. В качестве орудия устрашения, битья, пародийного метения веник входит в реквизит ряженных (чаще всего масленичных и святочных). Например, в группе новогодних ряженных Польского Поморья ходил "трубочист" с метлой, которой он производил движения символического метения ("выметал старый год" – Stelmachowska, s. 67). Игровые, шуточные действия с метлой, смоченной известью или помоями, совершал "Маланка" (персонаж колядной группы в Карпатах – Kolberg, t. 29, s. 217). В западнославянских обходах с метлами в руках появлялись ряженные "Св. Николай", "Св. Люция", масленичные "шуты" и др. персонажи (Pośpiech, s. 24; Möderndorfer, s. 31; Zíbrt, s. 98). В Вологодском масленичном обряде к чучелу "масленицы" подвешивали старые веники. Вениками украшали дугу, конную упряжь, привязывали их к хвосту коня при "проводах масленицы" (Соколова, с. 29). В Нижегородской губ. украшали лошадей лентами, лаптями, вениками, вывернутыми шубами (БУМФА, 1977, вып. 2, ч. 1, с. 39). Там же масленичное чучело иногда делали из веников (БУМФА-НП, 1982, вып. 1,

с. 54); украшенный веник мог заменять чучело "Кузьмы-Демьяна" в обрядах девичьих обходов дворов 1 ноября (БУМФА-НП, 1982, вып. I, с. 107). В одном из вариантов Егорьевских обрядов (Смоленск. обл. Рудненск. р-н) бабы и мужики шли в жито с вениками в руках; там бабы начинали вениками "парить мужиков", а те должны были откупаться (сообщено М. А. Енговатовой).

В пародийной свадьбе ("цыганском веселье") ряженных "молодых" символически "венчали" на мусорной куче, "благословляя" веником (ПА, Житомирск. обл.). В таких шуточных "свадьбах" веник мог выполнять роль свадебного деревца: его украшали, носили за "молодыми", а в конце развязывали и раздавали по прутику всем участникам, чтобы "богатыми были" (ПА, Гомельск. обл.). Замена обрядового деревца, свадебного знамени или жезла дружки веником как элемент пародии, высмеивания или наказания встречается и в других контекстах. В Полесье "нечестной" невесте вместо свадебного деревца подносили веник или втыкали метлу перед домом; в знак отказа сватам выбрасывали через дорогу веник. После брачной ночи молодых было принято встречать в Костромском крае иконой или крестом, если невеста оказалась "честной", и веником — если "нечестной" (ТОРП, с. 293). В Моравии и Восточной Словакии вместо "мая" не любимым в селе особам ставили 1 мая возле дома старые метлы или на вершине майского деревца привязывали веник (Horváthová, s. 206). В строительных обычаях плотники, недовольные оплатой их труда, затыкали на новом доме вместо "квитки" старый веник (ПА, Брестск. обл.).

В польских пастушеских обрядах известен обычай высмеивания пастуха, последним пригнавшего скот на пастбище в день Зеленых святков: его называли "метляжем" (*miotlarzem*), привязывали к нему старую метлу, которую ему приходилось волочить за собой, возвращаясь в село (Серадзск. воев. — РМЕ, 1950/1951, t. 8–9, s. 670). В качестве наказания за нерасторопность метла доставалась тем из парней, кто не успевал добежать до своей партнерши во время исполнения масленичных танцев (так называемых "танцев с метлой") (EAS, s. 94, m. XVIII/8; Stelmachowska, s. 102).

* * *

Как можно видеть из представленного материала, веник как элемент культурного языка связан по преимуществу с ритуальными формами и в меньшей степени — с системой веро-

ваний. Он активно действует в самых разнообразных обрядовых комплексах: в скотоводческой и лечебной магии, в хозяйственной и производственной сферах, в обрядах вызывания и остановки дождя, бури, ветра, в святочном комплексе, в обычаях весенних и купальских праздников, во всех основных семейных обрядах (свадьбе, родинно-крестинном цикле и похоронах), в гаданиях, во многих пародийных и игровых ритуализованных формах и т. п.

Обращает на себя внимание тот факт, что веник чаще включается в группу женских ритуалов (ср. магические действия с веником в свадьбе, связанные с испытанием невесты, обычаи родильно-крестинной обрядности, лечение болезней, гадания, ткаческие и бытовые магические приёмы и т. п.), однако в целом его агентивная характеристика представлена достаточно широко: он используется в скотоводческих, строительных и производственно-ремесленных преимущественно мужских обрядах, в молодежных гаданиях, ритуализованных играх и танцах, при обходах ряженных, в купальских ритуалах.

Существенной для веника как ритуального предмета оказывается его локативная характеристика, представленная многообразными типами локусов размещения или выбрасывания веников. Это могут быть: а) места, определяемые как пограничные зоны – угол дома, печь, окно, дверь, порог, вход в помещение, ограда, дорога, перекрестки, водоемы; б) глухие, недоступные, отдаленные места – овраги, ямы, канавы, межи, границы села и т. п.; в) точки верхнего пространства – чердак, крыша, дерево (в том числе "майское", "купальское"), столяр, высокие шесты и т. п.

В определенном смысле локусами можно считать и сами объекты и адресаты, на которые направлены действия с вениками: колыбель, кровать, изголовье постели, хозяйственные постройки (хлев, амбар, курятник и т. п.), огород, поле, свадебные и масленичные повозки, скотина, ряженные, чучела и даже люди (напр., больные).

Менее значимой является темпоральная характеристика действий и обрядов с вениками. Многие из них носят окказиональный характер (когда не удаётся работа, при лечении и т. п.), в рамках же календарного времени отмечается приуроченность ритуалов с веником к праздникам и периодам, определяемым как "нечистое" время (святки, весна, купала). В пределах суток, как и для всех вообще магических обрядов, ритуально значимым оказывается ночь и время до и после захода солнца.

Тем не менее, все это разнообразие обрядовых контекстов, в которых фигурирует веник, очевидным образом сводимо к нескольким однотипным ситуациям, в которых интересующий нас элемент предметного кода устойчиво связан с определенными значениями, целями, обстоятельствами и имеет определенные ритуальные функции. Однако, прежде чем обратиться к обрядовым функциям веника, постараемся упорядочить основные ритуальные формы, с которыми он связан. Важнейшей из формальных характеристик является акциональная, т. е. состав и вид обрядовых действий, в которых веник участвует в качестве инструмента или объекта. К наиболее распространенным действиям, где веник выступает в качестве прямого объекта, относится бросание, представленное несколькими разновидностями, а именно: выбрасывание, отбрасывание, забрасывание, подбрасывание вверх, перебрасывание через дом, ворота, забор и т. п., бросание вслед. Далее следуют действия, "помещающие", локализуя предмет в том или ином месте, т. е. действия, обозначаемые глаголами класть, подкладывать, ставить, втыкать, прикреплять и т. п. Этот ряд действий отличается от предыдущего не только большей направленностью на локус, но и отсутствием признака "удаление". Веник может быть предметом, который "предъявляют", т. е. держат в руках или носят, тянут, волочат за собой, привязывают к одежде и т. п. К более специальным можно отнести действия украшения веника (цветами, лентами), втыкания в него других предметов (например, костей в гаданиях), ряжение веника (как в обряде Герман). Некоторые обряды включают действия развязывания, разматывания веника на прутья, а также разрубания его на части. Наконец, во многих обрядах он является объектом сжигания или в ослабленном варианте – поджигания, подпаливания, иногда – заваривания в воде (в лечебной магии).

В качестве косвенного объекта веник фигурирует в ряде ритуалов, предписывающих стояние, сидение, лежание на венике, накрывание веником, перешагивание через него, переливание воды или другой жидкости сквозь веник, кропление водой с веника и т. п. Кроме того, на венике ездят верхом или скачут.

Многие обрядовые действия используют веник как инструмент, орудие действия: веником метут (реально или символически), отметают, обметают, машут; им бьют, похлопывают, прикасаются (дотрагиваются).

Все эти разнообразные действия с веником могут быть

позитивными или негативными, т. е. предписываемыми, реально совершаемыми в обряде или запрещаемыми. Более того, одни и те же действия могут, в зависимости от обрядового контекста и прагматики (цели, адресата, исполнителя), предписываться или запрещаться. Таковы, например, сжигание веника или битье им, перешагивание через него и др. (ср., например: при общем запрете бить веником людей и скотину, практикуют это действие в лечебной магии; при широко известном запрете переступить через веник, специально заставляют делать это роженицу при трудных родах). С другой стороны, такие действия могут иметь разную аксиологическую характеристику, т. е. могут оцениваться положительно и отрицательно, связываться с представлениями о благе, добре, здоровье или о зле, порче, болезни (ср. например, перебрасывание веника через дом, чтобы избавить ребенка от ночного плача, и те же действия с целью насылания порчи на домочадцев).

Краткий обзор основных характерных для веника акциональных форм (типов действий), их персональной закрепленности, локальных и временных параметров непосредственно подводит нас к определению ритуальных функций описываемого предмета. Нетрудно заметить, что перечисленные выше действия группируются в несколько комплексов: одни из них могут быть названы действиями "удаления, устранения, уничтожения", другие — действиями "контакта", третьи — действиями знакового характера (передающими сообщения, обозначающими). Однако их ритуальные функции появляются и проявляются только в конкретной обрядовой ситуации, характеризующейся своей "прагматикой", т. е. прежде всего целью действия, адресатом его, исполнителем действия и т. п. С учетом этих прагматических признаков можно говорить о следующих основных ритуальных функциях веника — отгонной, очистительной, защитной, лечебной, "благодетельной" (благоприятствующей чему-либо). За этими условными и достаточно абстрактными определениями могут стоять самые разные "конкретные" функции, например, за отгонной — устранение порчи, болезни, злых духов, полевых вредителей, насекомых и т. п., за лечебной — уничтожение, изгнание болезни, лечение больного, наделение его здоровьем и т. д. С другой стороны, эти абстрактные функции могут быть сведены к одной "глубинной" функции отгона, уничтожения. В самом деле, защита, оберег — это превентивный отгон злых сил, недопущение их; очищение — это устранение "нечисти"; лечение — это отгон, удаление, уничтожение недуга или духа болезни; даже наде-

ление благом, здоровьем, плодородием, удачей и т. п. в ритуалах, использующих веник, может пониматься как устранение злых сил, препятствующих благополучию. Эта абстрактная функция находит отражение в тех элементах локативного кода, которые характеризуются признаками "далекий, нездешний, потусторонний". В основе этой функции лежит утилитарная функция веника – метение, устранение нечистоты. Противоположная ритуальная функция веника, характеризующая вредоносные, злокозненные действия, насыщение порчи, болезней, в локативном коде связана с рядом "нечистых", опасных, пограничных мест. Признак контакта с мусором, нечистотой, свойственный венику как бытовому предмету, становится основой данной ритуальной функции и соответствующего символического значения.

Таким образом, мы рассмотрели основные обрядовые контексты, ритуальные формы, функции и значения, в которых выступает веник. Известно, однако – и это подтверждает приведенный в работе материал, – что в тех же самых контекстах, формах, функциях и значениях могут выступать и другие элементы предметного кода, которые оказываются в конкретных ситуациях синонимичными, изофункциональными по отношению к венику. Например, для защиты огорода, кроме веника, использовались: старый лапоть, битый горшок, чучела, конский череп, остатки ритуальной зелени и венков. В случае трудных родов роженицу заставляли перешагнуть через топор, нож, коромысло, дугу, мужские штаны и некоторые др. Чтобы наслать порчу на молодоженов, перед свадебным поездом тащили по земле метлу, деревянную мутовку, спутанные нитки, кошку. Веник мог попасть в один ряд и с такими, казалось бы, далекими от него по семантике предметами, как ленты, цветы, венки (в обычаях надевать на рога корове, украшать конскую упряжь в масленичных повозках).

В каждом таком ряду актуализируется один из культурно значимых признаков веника, а в совокупности они составляют его семантическое и функциональное поле в языке культуры.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Антонијевић – Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље // СЕЗБ, 1971, кн. 83. **Афанасьев** – Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869, ч. 1–3. **БХ** – Банатске Хере. Нови Сад, 1958. **Берман** – Берман И. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губ. Ошмянского р-на // ЗРГО, 1873, т. 5. **Богатырев** – Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. **Брагина** – Брагина Н. А. Диалектная лек-

сика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекнинского р-нов Вологодской обл. Дипл. раб. МГУ, 1980. БУМФА, БУМФА-НП – Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского ун-та. (Под ред. К. Е. Кореповой). Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского гос. ун-та. Горький, 1977–1983. Вакарелски БЕТБ – Вакарелски Х. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1 // Тракийски сборник. София, 1935, кн. 5. Вакарелски ПО – Вакарелски Х. Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990. Вакарелски ППК – Вакарелски Х. Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско // Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. Т. 2. Виноградов – Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Сборник трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского ун-та, вып. 5. Иркутск, 1923. Вукановић – Вукановић Т. Студије из балканског фолклора. Врање, 1970, т. 2. ГЕМБ – Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Громыко – Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1975. Даль – Даль В. Пословицы русского народа. М., 1957. Добровольский – Добровольский В. Н. Культ зернового хлеба в поверьях крестьян Рязанской губ. СПб., 1907. Ђорђевић – Ђорђевић Т. Р. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 (СЕЗБ, 1953, кн. 67). ЕЗ – Етнографичний збірник. Львів, 1897–1916, 1929. Ефименко – Ефименко П. Сборник малроссийских заклинаний. М., 1874. Забылин – Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1989. Зеленин ОРАГО – Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого Архива Императорского Географического Общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3. Зеленин РНОСО – Зеленин Д. К. Русские народные обряды со старой обувью // Живая старина, 1913, т. 22, вып. 1–2. ЗК – Земляробчы календар: Абрады і звычаі. Мінск, 1990. Златковић – Златковић Д. Фразеологіја страха и наде у пиротском говору (СДЗБ, т. 25). Београд, 1989. ЗРГО – Записки Императорского Русского Географического Общества по отд. этнографии. СПб., 1867–1917. КА – Карпатский Архив Ин-та славяноведения и балканистики РАН. Сектор этнолингвистики и фольклора. Каланци – Капанци: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България: Етнографски и езикови проучвания. София, 1985. Кузеля – Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1906–1907, т. 8–9. Максимов – Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. Мансуров – Мансуров А. А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1928–1933. Вып. 1–5. Маринов ИП – Маринов Д. Избрани произведения в два тома. София, 1981, 1984. Маринов НВ – Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. Милорадович – Милорадович В. П. Житье-бытье Лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. Минх – Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губ. СПб., 1890. Миодраговић – Миодраговић Ј. Народна педагогіја у Срба. Београд, 1914. МФ – Македонски фолклор. Скопје, 1968–. Никифоровский – Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. Номис – Номис М. Українські приказки, прислів'я и таке інше. СПб., 1864. ПА – Повестки Архив Ин-та славяноведения и балканистики РАН. Сектор этнолингвистики и фольклора. Попов – Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903. ПР – Под-

карпатська Русь. Ужгород, 1926, т. 6. Раденковић – Раденковић Љ. Народне басме и бајања. Ниш-Приштина-Крагујевац, 1982. Романов – Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8 – Быт белоруса. Вильна, 1912. СА – Северный Архив Ин-та славяноведения и балканистики РАН. Сектор этнолингвистики и фольклора. Сахаров – Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб., 1841–1849. Т. 1–2, кн. 1–8, СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–, СДЗБ – Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1905–, СЕЗБ – Српски етнографски зборник. Београд, 1884–, Симоновић – Симоновић Д. Запљана: Природа, историја, етнографија, друштвено-економски развој, породица, народне песме. Ниш-Београд, 1982. Смирнов – Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Этнографический сб. Костромского науч. Об-ва по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 15. Соколова – Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1965–, Сумцов – Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного // Журнал Министерства Народного Просвещения, 1880, т. 212, № 11–12. Терещенко – Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1848, ч. 1–7. Толстые Н. И. и С. М. – Толстые Н. И. и С. М. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции). (в печати) ТОРП – Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985. Харузин – Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского у. Олонецкой губ. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1. Чајкановић – Чајкановић В. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985. Черепанова – Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. Шейн – Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887–1902, т. 1–3. Шейн Вел. – Шейн П. В. Великоорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898–1900, вып. 1–2. Шкарић – Шкарић М. Живот и обичаји "Планинаца" под Фрушком гором // СЕЗБ, 1939, књ. 54. ЭС – Этнографический сборник, СПб., 1853–1864. Вып. 1–6. Arch. IHKM PAN – Archiwum Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN. Arch. KES UJ – Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków. Arch. MEK – Archiwum (rękopisów) Muzeum Etnograficznego. Kraków. Bednarik – Bednarik R. Duchovná kultura slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943. Т. 2. Biegeleisen – Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad Mogiła. Lwów, 1929. ČL – Český lid, Praha, 1892– Čsl. vl. – Československá vlastivěda. D. 3 – Lidová kultura. Praha, 1968. Dobšinský – Dobšinský P. Prostonárodné obyčaje, pověry a hry slovenské. Martin, 1880. Drabik W. – Dračik W. Obrzędy Podlasia. 1992 (rękopis). EAS – Etnografický atlas Slovenska. Mapové názornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultúry. Bratislava, 1990. Etnolingwistyka – Czyżewski F. Zmora // Etnolingwistyka (Pod red. J. Bartmińskiego). Lublin, 1988. Т. 1. Federowski – Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej, zgromadzone w lat. 1877–1905. Kraków-Warszawa, 1897–1981. Т. 1–8. Horehronie: – Horehronie: Kultura a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969. Horváthová – Horváthová É. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986. Karczmarzewski – Karczmarzewski A. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972. KLW – Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967. Т. 3. Kolberg – Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław-Poznań, 1961–1985. Т. 1–60. Kuret – Kuret N. Praznično leto Slovencev: Staroscvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, 1965–1970.

D. 1-4. MEL – Materiały etnograficzne z pow. Limanowskiego. Wrocław, 1971. **Moszyński** – Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. 2. Kultura duchowa. Cz. I. Warszawa, 1967. **Möderndorfer LM** – Möderndorfer V. Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964. **Möderndorfer** – Möderndorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev (Narodopisno gradivo). T. 2 – Prazniki. Celje, 1948. **Mykytiuk** – Mykytiuk B. G. Die Ukrainischen Aderasbräuche und Verwandtes Brauchtum. Wiesbaden, 1979. **Pajek** – Pajek J. Črtice iz duševnega žitka Stajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884. **Pošpiech** – Pošpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987. **Rakita** – Rakita R. Narodna vjeronanja u predelu Janj vezana za čovekov život i rad i njegov pogled na svet // Glasnik Zemaljskoy muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Sarajevo, 1971, t. 26. **Schneeweis** – Schneeweis E. Feste und Volksbrauche der Sorben vergleichen dargestellt. Berlin, 1953. **Sokalski** – Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. Lwów, 1899. **Stelmachowska** – Stelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933. **Stojković** – Stojković M. Sobna prašina, smeće, metla i smetlišće // ZNZO, 1935, Zabreb, t. 30/1. **Sychta** – Sychta B. Słownik gwar Kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław-Warszawa, Kraków – Gdańsk, 1967-1976. T. 1-7. **Szyfer** – Szyfer A. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975. **Świątek** – Świątek J. Lud Nadrabski od Gdowa po Bochnię: Obraz etnograficzny. Kraków, 1893. **Vahros** – Vahros J. Zur Geschichte und Folklore der Grossrussischen Sauna. Helsinki, 1966. **Veckenstedt** – Veckenstedt E. Wendische Sagen Märchen und Aberglaubische Gebrauche. Graz, 1880. **Vukanović** – Vukanović T. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. **Wierchy** – Wierchy. R. 48 (1979). Warszawa – Kraków, 1981. **Zíbrt** – Zíbrt Cz. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950. **Znamierowska** – Znamierowska-Prüfferowa M. Przyczynek do magii i wierzeń rybaków // Prace i materiały etnograficzne. Lublin, 1947, t. 6, s. 1-37. **ZNZO** – Zborník za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896, knj. 1-**ZWAK** – Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877-1895, t. 1-18.

РОЖДЕСТВЕНСКАЯ СИМВОЛИКА В ТЕРМИНОЛОГИИ ОБРЯДОВОГО ХЛЕБА У СЕРБОВ

Центральное место в системе сербских календарных праздников занимает рождественский цикл (*Бадњак* 'Сочельник', *Божий* 'Рождество', *Мали Божий* 'Новый год'). Высокая степень концентрации обрядов, ритуалов, гаданий и примет, приуроченных у сербов к Рождеству, во многом обусловлена особой продуктивностью так называемой "магии первого дня". Различные комплексы ритуально-магических действий, связанных с сакральными предметами (рождественским поленом — "бадняком", жертвенным животным — "печеницей", рождественской соломой, свечами) или лицами (напр., с первым посетителем — "полазником"), нацелены на достижение благополучия семьи (дома, хозяйства) в течение всего будущего года. Терминология рождественских хлебов¹ отражает все уровни обряда, включая его символично-смысловую направленность (обеспечение достатка в доме и конкретных сферах хозяйственной деятельности членов семьи), общие мотивы ("богатое", "весёлое", "счастливое", "здоровое" Рождество, как и весь следующий год). Термины караваев соотносятся с лексикой, обозначающей временные моменты обрядового комплекса, его компоненты, участников ритуальных обходов домов и др.

Вначале вкратце опишем основные типы рождественских хлебов у сербов. В Сочельник или рано утром на Рождество обычно выпекают два больших хлеба — *чесницу* и *божийни колач* (преимущественно в центральных и восточносербских областях). Вместо последнего на Косово и в некоторых областях Воеводины готовят *велики колач* (Босий: 47–49, Vukanović: 350–351), в Шумадии — *колач* (Павлович: 93), в Лесковацком Поморавье — *кравај* ('Ђорђевић: 337), в Алексинацком Поморавье и юго-восточной Сербии такой хлеб называется *вечерња* (Petrović: 140, 142–143), *вечерна* (Николић ВП: 98).

В *чесницу* запекается монета или предметы, символизирующие главным образом различные сферы хозяйственной деятельности (например, замешивают в тесто щепочки от примыкающих к дому построек, кусочки овечьей шерсти, зёрна и т. п.).

При преломлении хлеба во время ритуальной трапезы следят за тем, кому достанется тот или иной "знак" в куске, поскольку это сулит удачу в соответствующем виде хозяйственных работ. Многочисленные ритуалы и правила при изготовлении, преломлении и распределении этого хлеба² между членами семьи свидетельствуют о глубокой древности обычая выпекать *чесницу*.

Божийни колач связан с христианской символикой Рождества: хлеб украшают крестом, просфорой, свечами, делают надрезы крест-накрест, поливая их вином перед трапезой и т. п.

Велики колач (и хлебы, ему подобные)³ совмещают магическую и христианскую символику, занимая в этом отношении промежуточное положение между караваем типа *чесница* и *божийни колач*. Так, в Воеводине *велики колач* украшали не только просфорой с орнаментом креста и надписью посвящения Иисусу Христу, но также и различными рельефными изображениями колосьев хлеба, виноградной лозы, кукурузы, домашней птицы и животных (Босић: 48). На Косовом поле *велики колач* украшали сверху фигурками из теста в виде телеги, ярма, гуся, овец, ульев с пчёлами; посередине делали крест, а на нем — веточку и цветок (Vukanović: 351). Аналогичные символы характерны для "чесницы" (например, в Груже подобные "знаки" домашней птицы, пчёл, овец, коней и т. п. изготавливали из кизилевых прутиков).

В восточных, южных и некоторых центральных областях Сербии (см. карту № 4) в Сочельник выпекают множество небольших хлебцев, различных по форме, употреблению и названиям, которые имеют то же значение и символический смысл, что и *чесница*⁴. Часто у них нет общего, объединяющего их термина, поэтому их называют: *колачи* 'обрядовые хлебы' (Косово поле, Vukanović: 347–348, 351, 362), *колачићи* 'маленькие обрядовые хлебцы' (Хомолье, Милосављевић: 70), *кравајчићи* (Лесковацкая Морава, Џорђевић: 336–337) и т. д. Но в восточных районах Сербии (включая южный и юго-восточный Банат — часть Воеводины) все эти хлебцы имеют общее название *закони* (Банат, Димитријевић: 296), *закончићи* (Заечар, Костић: 03: 420–421; Ресава, Даничић 3:98), *законице* (Болевац, Грбић ОБ: 80–81). При этом в окрестностях Болевца, как уточняет С. Грбић, "весь хлеб, кроме *рождества*, называют *законице*" (Грбић ОБ: 81). Такая дистрибуция на языковом уровне отражает противопоставление сакрального хлеба типа *рождество*, *божийни колач* (предназначенного Богу) и булочек, выпекаемых в магических целях.

В названии и символике хлеба *закони* просматривается развитие значения слова (ср. Skok I:315) 'начало → обычай, закон'. В сёлах на р. Ресаве говорили, что без этого хлеба "не може се свршити закон", т. е. не может совершиться обычай, который состоит в следующем: перед тем, как приступить к ритуальному ужину в Сочельник, выносят к столу *закончићи*, хозяин отрезает от каждого хлеба по кусочку, опускает в вино и оставляет в стороне (эти кусочки отдают тягловому скоту "для здоровья"); остальные части хлеба едят сразу после ужина (Даничић 3:99). В южном Банате перед ритуальным ужином хозяйка отрезала от всех хлебцев *закони* по куску, складывала в тарелку и заливала вином. На следующий день (Рождество) рано утром эти кусочки пробовали все домашние, а оставшееся скармливали скоту. Кроме того, от этих булочек в Сочельник отрезают куски, которые оставляют и до Нового года, когда, смешав с отрубями, дают скоту (Димитријевић: 299). Таким образом, не только люди, но и животные (часть "дома") должны "исполнить обычай", отметить начало праздников и нового года.

Обратимся к комплексному анализу терминосистемы сербских рождественских хлебов.

1. Большое число наименований рождественского хлеба связано с названиями праздника или его отдельных дней и значимых отрезков суточного времени. К этому типу номинации относятся термины с основой *badnj-*: *badњак* – хлеб, украшенный крестом и знаками, представляющими домашних животных и птицу (Велики Извор в восточной Сербии, Костић 03: 419), *badњак* или *badњача* – разнообразный по виду хлеб, выпекаемый сербами и хорватами в Среме, Бачкой, Славонии; *badњача* известна и в Боке Которской (Черногория), выпекается для ужина в Сочельник, причем хозяйка замешивает в хлеб кольцо с руки, иногда это хлеб для встречи чабана (Вукмановић БОБК: 495–496, Влаховић: 348); *badnjica* – фиксируется в Средней Боснии (Кажмаковић NOJ: 145). Эти термины отмечаются преимущественно вне центральной зоны распространения названий *чесница* – *божићни колач* (*велики колач*), ср. также *badњак*, *б'дњак*, *badник* – в Скопской Котлине хлеб с монетой (Филиповић: 374), *badnjača* – в Отоке (Славония) хлеб, который украшается аналогичным образом, что и *велики колач* в Воеводине: в середине изображается розочка, затем плуг и кнут – в одной части, колос – в другой, месяц – в третьей, звезда – в четвертой (Lovrečić: 390–391).

В ряде названий подчеркивается обязательное употребле-

ние хлеба во время вечерней трапезы в канун Рождества. В восточной Сербии караваи *навечери* (Ресава), *вечерњача* (Грлян на Тимоке) идентичны хлебам для семейного обряда "Слава" (Костић НОР: 203; Костић 03: 419). В некоторых селах Алексинацкого Поморавья вместо множества фигурных булочек выпекается большой хлеб *вечерња*, на котором условно представлены: в середине — "хозяин", на одной четверти — стога, сарай, гумно, на другой — снопы, домочадцы, плуг, ярмо, собака, на третьей — волы, конь, овца, свинья, на четвертой — виноградные лозы и змея (Petrović: 140). В Скопской Котлине (Македония) *вечерњак* украшали узорами, изображавшими винные бочки, овец, собаку и чабана, и ели за ужином в Сочельник (Филиповић: 374).

В день Рождества (на *Божић*) во многих областях центральной и восточной Сербии и Воеводине главным ритуальным хлебом (наряду с "чесницей") является *божићни колач*. Его едят перед обедом (южный Банат, Димитријевић: 300), во время обеда, когда хозяин и "полазник" ломают его так же, как и обрядовый хлеб на празднике "Слава" (Гружа, Ресава; Петровић: 231–232, Костић НОР: 208–209), после обеда, когда хозяин разрезает его на четыре части, делая дырочки в мякише и заливая их вином, а двое детей слизывают вино и целуются (Срем, Бабовић: 67). Многие ритуалы с этим хлебом носят архаический характер: в южном Банате хозяйка кладет в сито *божићни колач* и с бокалом вина идет во двор "пить за здоровье петуха" (Димитријевић: 300); куски хлеба не кладут, а "ставят" на стол, имитируя скрещенные во время жатвы хлебные колосья (Petrović: 145); *божићни колач* перед рождественским обедом кладут на *чесницу*, а разрезав его, поднимают вверх со словами: "Да роди жито" (Уродись, хлеб) или "Оволико да порасте пшеница" (Настолько пусть вырастет пшеница), (Костић НОР: 208).

Хлеб *божићњак*, выпекавшийся в Сербской и Боснийской Краине, у суботицких хорватов-буневцев и черногорцев (Бока Которская), готовят в Сочельник или рано утром на Рождество, но едят, как правило, только на Новый год (*Мали Божић*). Во время праздников *божићњак* стоит на столе; на него или рядом с ним кладут сухие фрукты, внизу помещают монету (Вукмановић ОСБ: 114). Буневцы в Бачкой (Воеводина) часто запекают в *bôzićnjač* монету, а тот, кому она достанется, считается счастливым, особенно в денежных делах (Sekulić: 341). Сербы Лики и Кордуна (Хорватия) в *божићњак*, лежащий на почетном месте в сите, вставляют три свечи (т. н. *тројицу*), вокруг рассы-

пают зерно, лесные и грецкие орехи, кладут лблоки, чеснок, ставят сосуд с медом (Беговић: 89). Часто хлеб украшают узорами и фигурками из теста: курочкой с цыплятами, винной бочкой и др. (Боснийская Краина, Бубало: 118), в том числе — изображениями поросят, ягнят и т. п. (буневцы Воеводины, Вукмановић ОСБ: 112). Особое место на хлебе *bòzićnjāk* занимает изображение лика Богородицы с Иисусом (буневцы Воеводины, Sekulić: 341). Эти и другие особенности приготовления, выпечки и распределения хлеба *божићњак* позволяют сравнивать его с караваем типа *велики колач*, *вечерња* и другими, характерными для регионов вне центральной зоны распространения караваев *чесница* — *божићни колач* (см. карту № 1). В то же время действия с хлебом *божићњак* совершаются в течение всего периода рождественских праздников. В Сербской Краине (Кореница) *божићњак* насаживают на вертел от рождественской "печеницы", сохраняя в таком состоянии до Нового года (Беговић: 94), его используют для магической имитации молотбы в день Нового года (Беговић: 93) и т. д.

В одной из "крайних" точек восточной Сербии, Великом Изворе, где Рождество называется *Коледо*, один из хлебов тоже носит название *коледо* (Костић 03: 412), ср. хорв. *kolada*, *koladek* в кайкавском Загорье — хлеб, который выпекают в Сочельник и оставляют на столе до праздника Трех королей (Kotarski: 193).

Выпекаемые в различных областях Сербии и Черногории на Новый год (в день св. Василия) хлебы называются *василица* (*василица*), *василице*. Большой каравай — *василицу^б* — готовят с большим количеством масла или жира, на поверхности делают углубления камышовыми стебельками, связанными вместе, напр., красной ленточкой (западный Срем, Фрушка Гора; Бабовић: 60, Шкарић: 91). Украшения вырезают ножом и дают съесть скоту (Шкарић: 91), ср. аналогичные действия с новогодним хлебом *колач* на юге Сербии (Љутовац: 110). Черногорцы Боки Которской разрисовывают *василицу* ключом, а внутрь запекают монету, этот хлеб, как и "чесницу", хозяин во время обеда на Новый год ломает над головой и дает домочадцам по кусочку: тот, кто найдет монету, будет счастливым в течение года (Влаховић: 350).

В Груже и Хомолье (центральная Сербия) на Новый год выпекали небольшие булочки — *василице*. В Груже их разрисовывали тремя казиловыми прутиками, связанными красной ниткой, и после выпечки заправляли овечьим сыром. Хозяйка раздавала горячие булочки идущим к скоту чабанам (Петровић:

234). В Хомольском крае эти хлебцы, поджаренные в масле, дают детям из своей семьи "за упокой души мертвых". Хозяйки, в доме которых никто не умер, *василице* не готовят. Не пекут эти булки и те, кто переселился в новый дом, даже если совсем недавно в прежнем жилище кто-нибудь из семьи умер (Милосављевић: 21).

2. Как уже упоминалось выше, ряд названий хлеба связан с основными мотивами всего рождественского календарного цикла: мотивами "счастья", "веселья" ("радости"), "здоровья", "богатства". Многие из этих понятий актуализируются во всех структурных и жанровых элементах рождественской обрядности: в терминологии, напр., *весельица* – 'хлеб', 'запекаемое животное', 'вода во время Рождества', 'огонь во время Рождества' (Беговић: 94, Мишовић: 143, Ćurčić: 213, ср. также Marković: 33), в ритуальных формулах, благопожеланиях, заклинаниях и т. п., напр., в окрестностях Валева хозяин целуется с "полазником" (которого здесь, кстати, называют *Радован*) и говорит: "Добро пожаловать, Радован! Да будем веселиться и радоваться Рождеству," (Љукановић: 233), в припевах и мотивах колядных песен, где, напр., встречаются повторы *весело* и т. п. (Мишовић: 146, Вукмановић БОБК: 500)⁶. Названия обрядового хлеба часто мотивируются прилагательными, семантически значимыми в обряде: *богатица* – главный рождественский хлеб в средней Боснии, украшается с помощью пиалы и хранится на соломе под сосудом с зерном до Нового года или даже до Крещения (Filipović REGR: 349), *веселица* – одно из рождественских хлебных изделий у сербов Боснии и Хорватии (см. Беговић: 94, Лилек: 380–384; фиксируется также в Боке Которской, см., напр., Skok III: 578), *kićenjak* (от *kićen* 'украшенный') – рождественский хлеб у хорватов северо-восточной Боснии (Marković: 41). В связи с последним термином заметим, что обилие украшений, символизирующих изобилие, характерно для южнославянской рождественской обрядности в целом, и в частности, для приготовления хлеба: так, в Воеводине иногда добавляют в "чесницу" грецкие орехи, изюм, чтобы "чесница" была большая, "накићена" (украшенная) и "чтобы год был таким же урожайным" (Босић: 60). Сербы Боснийской Краины старались как можно красивее сделать фигуры на хлебе, тогда и счастье в этом доме будет "лучше и красивее" (Бубало: 118).

Мотив счастья и процветания дома отражен, прежде всего, в названии главного рождественского хлеба *чесница*, в Банате также и – *честница* (Милутиновић: 133). *Česnica* через ступень прилагательного образовано от *čest=čâst в значении "счастье,

удел" (Skok I: 313). Отметим, что встречается и форма *чест* как название главного рождественского хлеба у хорватов Ливна Боснии⁷ (Kajmaković BOLP: 221). Южнославянская лексема *srěća* 'счастье' (древнее образование от *srěsti* < **sъresti* 'встретить'), как и *чесница*, обозначает также и рождественский хлеб с запеченной монетой и предметами, ср. в восточной Сербии: *срећа* (Заечар, Костић 03: 419), *срећка* (Болевац, ГрбићЗП: 224). В окрестностях Болевца в *чесницу* замешивают прутик кизила (символ здоровья у сербов), щепку от стены дома, щепку от ярма, зерна белой и черной фасоли, кукурузы, тыквенное семечко и щепочку от улья. После преломления и раздачи хлеба "каждый ищет в куске свое счастье". Считается, кто найдет кизил, тому хорошо послужит здоровье в следующем году, кто — щепку от стены дома, тот будет хозяином, у нашедшего семечко тыквы будут размножаться свиньи, зерно белой фасоли — овцы, черной фасоли — козы, кому достанется щепка от улья, у того будут вестись пчелы, зерно кукурузы — уродятся зерновые (Грбић ОБ: 91, 93). Особое значение имеет запекаемая в "чесницу" монета. В случае, если другие предметы и "знаки" не запекаются, нашедший ее будет счастливым (Димитријевић: 300, Беговић: 91, Шкарић: 88), "здоровым и счастливым" (Rakić: 54) и т. д. Во многих местах монета олицетворяет богатство, деньги, причем, часто — это богатство всей семьи. Так, в окрестностях Чачка нашедший в "чеснице" монету считается "самым счастливым" и ему следует доверять на хранение деньги (Јовашевић: 183), в Боснийской Краине говорили: "Кто найдет в хлебе эту монету, хранит ее как талисман и никогда не тратит, иначе хозяин разорится" (Бабић: 385). В Среме монету оставляли до будущего года, чтобы потом снова замесить ее в "чесницу" (Шкарић: 89). В центральной Сербии хозяин или хозяйка выкупают монету у нашедшего ее (Петровић: 232, Ђукановић: 240).

Рождественский хлеб с монетой не на всей территории Сербии называется *чесница*: в юго-восточных районах в качестве терминов для каравай или лепешки этого типа выступают лексемы, обозначающие любой (обрядовый) хлеб — *кравај*, *погача* (Николић: 148, Николић ВП: 98, Вельић: 396). Так, во Враньском Поморавье хлеб *погача*, *погачка* ломают вечером в Сочельник, нашедший монету считается счастливым (Вельић: 396), иногда куски предназначают не только всем членам семьи, но и "саду", "скотине", "полю", а последний — "кусочек для дома" (Николић ВП: 98).

"Здоровье" членов семьи в будущем году — один из основ-

ных мотивов рождественской обрядности у сербов. Отсюда распространенные в Воеводине названия хлебов *зравље* 'здоровье' (Босић: 53–54, Бабовић: 66, Шкарић: 87, Димитријевић: 296), *здрављак* (Босић: 53). На Косовом поле *колач за здравље* выпекают на праздник св. Игната (представляющий своеобразную прелюдию к рождественским праздникам, ср. серб. названия этого дня: *кокошињи божић* 'куриное Рождество', *кокошји бадњак* 'куриный Сочельник'⁸) одновременно с двумя другими, имеющими достаточно обобщенное значение — за *берићет* (для урожая), за *стоку* (для скота); все эти булки оставляют на Рождество (Дебельковић: 278). М. Босич дает наиболее полное описание ритуалов с хлебом *здравље*: его начинали есть вечером в Сочельник, реже — в первый день Рождества, попробовать этот хлеб должны были все члены семьи, "чтобы быть здоровыми". Хлеб обязательно посыпали солью. В некоторых семьях первый кусок хозяин "предназначал дому" и оставлял его в сите рядом с хлебом *велики колач*. Иногда первый кусок давали скоту и домашней птице на Рождество. *Здравље* нужно было полностью съесть, не уронив ни крошки (Босић: 53–54). Как правило, он имеет продолговатую форму и сверху надрезан на столько частей, сколько есть "душ в доме" (Шкарић: 87, Бабовић: 66). Надрезая хлеб, произносят имя каждого члена семьи или заклинание типа: "Счастье, здоровье и успех" (Ярковац); "Здоровье, согласие и веселье" (Банатски Брестовац). Во многих селах, пока хозяин надрезает *здравље* (держа нож через рукавицу), хозяйка спрашивает его три раза: "Что режешь?", на что он каждый раз отвечает: "Здоровье, рождение и во всем веселье" (Босић: 53–54).

Мотивы "здоровья" и "веселья", т. е. жизни⁹, часто нераздельны в вербальных компонентах рождественской обрядности. Ср. пожелания (домочадцам, "дому", полазнику) типа: "Пусть будет больше всего здоровья и веселья"; "Будь здоров и весел" (см., напр., Мићовић: 145, 153), заклинания, сопровождаемые поливанием "бадняка" вином: "Будь здоров, мой бадняк, я тебя — вином, а ты меня и всю семью — здоровьем и весельем! Через год приходи к нам снова и всех нас в здоровье и веселье найди!" (Вукмановић БОБК: 500). Соответственно хлеб, выпекаемый "для здоровья" семьи, также может иметь составное название: *здравље и веселье* 'здоровье и веселье' (Босић: 53).

Основные мотивы рождественского цикла отражаются и в названиях хлеба, выпекаемого специально для домашних животных и птицы: в Самоше (Воеводина) из остатков "чесницы" делали *чесницу за живину* (т. е. "счастливый хлеб для птицы"),

которую скармливали курам, уткам и проч. в первый день Рождества. Во многих местах Воеводины выпекали круглые хлебы *радосник*, *радосница*, также для кормления домашней птицы в первый день Рождества (Босић: 66). Посещение скота и птицы "на Божий" было обязательным: считалось, что и животные должны в этот день "радоваться", "веселиться", "знать, что такое Рождество" и т. п.

В терминологии рождественского хлеба представлен и основной христианский мотив праздника: рождение молодого, нового Бога (ср. название Рождества — *Бож-ић*). Помимо наиболее распространенных терминов *божийни колач*, *божийњак*, известны наименования *колач младоме Богу* (Тимок), *повојница (Богу)* 'подарок новорожденному Богу' (Хомолье, Болевац). В Хомолье считается, что именно этот хлеб способствует плодovitости и размножению всего живого: в Сочельник, замесив из пшеничной муки *повојницу*, хозяйка испачканными в тесте руками мажет двери всех загонов, хлева, где находится скот, чтобы он был "весь здоровый и веселый". Если у хозяйки нет детей, она мажет себе этим тестом лоб, а мужу — нос, чтобы избавиться от бесплодия (Милосављевић: 74). В целом, ритуалы с этим хлебом аналогичны тем, которые совершаются по время обряда "Слава" в честь святого-хранителя дома (см., напр., Станојевић: 52–53). Считается, что хлеб *повојница* в канун Рождества должен быть съеден полностью, до крошки, тогда как другие обрядовые булочки в это время только начинают есть (Милосављевић: 74), соблюдается также запрет выходить кому-либо из дома, пока не съедена *повојница* Богу (Грбић ОБ: 86).

В восточной Сербии для обозначения некоторых рождественских хлебов употребляется церковная терминология: *литургија* (Petrović: 145), *поскуп* (Милосављевић: 70, Костић НОР: 196) и т. п., ср. аналогичные названия рождественского хлеба в западной Болгарии (см. карту № 2). Хлеб этого типа, как правило, украшен христианскими символами.

3. Значительное место в терминологии рождественских хлебов занимают наименования, связанные с хозяйственно-бытовой сферой жизни семейства. Лексика, обозначающая реалии повседневной деятельности людей, используется в качестве названий небольших булочек с соответствующими символическими украшениями и рисунками на поверхности (иногда аналогичным образом называют простые лепешки и калачи). Так, в селах Алексинацкого Поморавья семьи, которые не выпекали большой хлеб *вечерња* (см. выше), делали различные

булочки и хлебцы, называемые: *њива* (на этом хлебе условно обозначены собака и змея, а между ними – снопы и колосья), *ливада*, т. е. "луг" (с изображением человека, пастушьей палки, овец и ягнят), *волови* "волы" (с изображением волов, плуга, ярма и человека), *стока* "скот" (где обозначены все виды поголовья скота), *бачва* "бочка" (с углублением посередине и знаками виноградной лозы, гроздьев), Petrović: 139–141. Когда режут эти булки в канун Рождества, хозяин высказывает соответствующие пожелания, напр., если у него в руках *њива*, он говорит: "Пусть переполняются амбары в этом году", если – *бачва*, хлеб поливают вином со словами: "Пусть переполняются бочки вина в этом году" и т. д. (Антонијевић: 175).

Перечень названий булочек настолько широк и, вместе с тем, упорядочен, что может служить ключом к описанию повседневной хозяйственной и бытовой деятельности членов семейства в течение года. Основное содержание этих символов (реальных и вербальных) связано с желанием позитивно воздействовать, во-первых, на урожай и плодородие в поле, саду, виноградниках, во-вторых, – на успешное разведение скота, птицы, пчел.

Особое место в общей картине "процветания дома" занимают сами люди – строгая определенность хлебцев, предназначенных хозяину, хозяйке, мужчинам, женщинам, мальчикам, девочкам, отражает и исконный порядок взаимоотношений в доме. Символическое обозначение самого "дома" неизменно встречается в тех регионах, где готовят большое число многообразных рождественских булочек; так, *кућа* "дом" (Хомолье, Алексинацкое и Лесковацкое Поморавье, Пирот, Балевац, Бор, Заечар, Неготин) или *ижа* "дом" (Лужница и Нишава) – хлеб, на котором, напр., обозначены домочадцы, столько, сколько их есть в доме, плюс еще одна фигура, чтобы способствовать рождаемости, а также кошка, собака и очаг с дровами (Антонијевић: 171). В окрестностях Лесковца выпекается и хлеб *кућна змијурка* "домашняя змейка" или просто *змијурка* (Ђорђевић: 337), что отражает верования сербов о змее-защитнице дома (см., напр., Кнежевић: 66–67). Специальный хлеб для хозяина дома в южном Банате выпекается в виде руки (Димитријевић: 296), в некоторых местах Воеводины он так и называется – *шака* "кисть руки" или *орачева шака*, *сејачева рука* "рука сеятеля" и предназначается самому старому мужчине в доме или всем мужчинам (Милутиновић: 147–148, Босић: 55). Аналогичный обычай зафиксирован в Груже, где пекут хлебцы *ратарице* (от *ратар* 'земледелец, хлебопашец')

для каждого в доме мужчины: самая большая булочка – для хозяина, самая маленькая – для младшего ребенка (Петровић: 223). И форма, и название хлеба, как правило, соотносятся с основным занятием хозяина (в том числе и ремеслом, см., напр., Грбић ОБ: 80). Готовят и специальный хлеб для хозяйки – *нађе* "квашня, кадка для теста" (Димитријевић: 296), *мотовило* (Босић: 55). В Груже для всех женщин выпекают *плетенице* в виде заплетенной женской косы, предназначая самую большую булку хозяйке (Петровић: 223).

Мужскую ("героическую") символику хлеба отражают такие названия, как *кијак* "дубина" (Банат, Бачка, Срем), *батиница* (от *батина* 'палка'), *буздован* "булава, палица" (Воеводина, см. Милутиновић: 141, Босић: 55), женскую – в основном *плетенице*, *витице*, *кике* "косички", *цегерчићи* "корзиночки", *лутке* "куклы" (см. напр., Милићевић: 162, Павловић: 92, Босић: 55). Нередко для обозначения обрядовых хлебов используется зоологический "код": *зец* "заяц", *петао* "петух", *голуб* "голубь", *голупче* "голубок" (предназначается мужчинам) и *гуска*, *птица* (женщинам). Подобная терминология фиксируется практически повсеместно, где выпекаются фигурные хлебцы, однако, в этнографических описаниях предназначение этого хлеба (особенно мужчинам) не всегда выражено эксплицитно; помимо прямых указаний (см., напр., Антонијевић: 172, Милосављевић: 179, Костић ОЗ: 420, Босић: 55) встречаются и такие сообщения: в Войнике (Ресава) "полазнику"-мужчине дают *голупче*, а женщине – *гуску* (Костић НОР: 208), хотя оба вида хлеба выпекаются в этой области и для членов семьи. Один из исследователей отмечает, что эти булочки, выпекаемые в основном для детей, могут не употребляться за ужином в Сочельник, в то время как без других обрядовых хлебов ритуальная трапеза невозможна (Даничић З: 99).

Названия хлеба, связанные с комплексом полевых работ в будущем году, включают наименования пахотных угодий – *њива*, *поље* (восточная Сербия), *ораница* "пашня" (Шумадија); орудий труда и средств передвижения – *плуг*, *коса*, *срп* "серп", *кола* "телега" (Воеводина, центральная, южная и восточная Сербия); специального места для переработки зернового хлеба – *гувно*, *гумно* (Воеводина, центральная и восточная Сербия), наконец, – обозначения хлебных колосьев, снопов – *влат* "колос" (Воеводина), *крстине* "крестцы (колосьев)" (Болевац), *камара* "скирда" (Фрушка Гора). Ряд терминов образован от лексем, обозначающих работников в поле, напр., *брач* 'пахарь' → *орачица* (Воеводина, западная и восточная Сербия),

rãtãr 'хлебопашец' → *ратарка, ратарница* (западная и центральная Сербия), *kõsãç* 'косарь' → *косачица* (Ядар в западной Сербии); *косир* (восточная Сербия). Форма и украшения этих разнообразных булочек и лепешек соответствуют внешнему виду реалии или схематично передают ее компоненты, так, напр., *њива* – продолговатый хлеб с изображением снопов, *гумно, гумно* – хлеб с изображением стожара и снопов, веревки, волов или коней, человека возле него (Станојевић: 48). Рождественский хлеб, призванный благоприятствовать высокому урожаю, иногда хранят до первой пахоты. В Воеводине хлеб *орачица* закапывали весной в первую борозду на поле (Босић: 55), в Миланове (Лесковацкое Поморавье) во время первой пахоты *њивин колач* носили в поле, где его резали "для урожая" (Ђорђевић: 348).

Терминология, связанная с виноградарством, менее разнообразна и сводится к обозначению растущей лозы – *лојзе, лозје* (восточная Сербия), места ее посадки – *виноград* "виноградник" (Воеводина, Ресава, Болевац) и различных емкостей для хранения вина – *бачва* "бочка", *бачвица* "бочонок" (восточная Сербия), *буре* "бочка" (Бор, Банат), *ардов* "бочка в 50 литров" (Неготинская Краина). Хлеб *лојзе, лозје* "виноград" обычно украшают линиями-рядами виноградных кустов, "чтобы уродил виноград" (Мијатовић: 35), а хлеб, изображающий бочку, как правило, имеет углубление, куда во время трапезы наливают вино, "чтобы бочки наполнялись вином" (Костић НОР: 198, Антонијевић: 175). В названиях рождественского хлеба находит отражение и тематика садоводства: *шљивар* "сливовый сад" (Костић НОР: 198, Даничић: 98), *котарица за воће* "корзинка для фруктов" (эту булочку пекут, "чтобы уродились фрукты", см. Мијатовић: 35), *врт, градина* "сад, огород" (хлеб с изображением рядов фруктовых деревьев, грядок, см. Пантелић: 216).

К Рождеству выпекается много хлебов, призванных повлиять на плодovitость, "вод" скота, домашней птицы, пчел. В терминологии этих рождественских хлебов используется и соответствующая лексика, ср. названия *крава, краве, овца, овце, свиња, вол, волови* "волы", *кокошка* "курица", *ћурка* "индюшка", *пловка и шотка* "утка". Нередко предпочтение отдается молодому животному или женской особи, при этом акцентируется способность к воспроизведению потомства, обилие скота и птицы: *крмача* "свиноматка" (Димитријевић: 296), *кобиле* "кобылы", *пиле* "цыплянок", *јагње* (Дебельковић: 281), *краве и теле* "коровы и теленок" (Костић 03: 420), *крава с те-*

летом "корова с теленком", крмача с прасићима "свиноматка с поросятами", овца с јагњетом "овца с ягненком", коњ са ждребетом "лошадь с жеребенком", квочка с пилићима "наседка с цыплятами" (Босић: 55). Форма хлеба условно или приблизительно соответствует названию.

Не менее распространены термины, производные от названий лиц, занимающихся скотоводством: *kôzâr* 'козий пастух' → *козарица* (хлеб), *двчâr* → *овчарица*, *свињâr* 'свинопас, свиновод' → *свињарица*, *говедâr* 'пастух крупного рогатого скота, скотник' → *говедарица* (Костић НОР: 198–199, Костић НК: 373, Костић ОБ: 178, Грбић ОБ: 80), *крвѣâr* 'пастух-коровник' → *краварица* (Костић ОБ: 420), *vôlâr* 'волово пастух' → *volarica*, *kôpnjâr* 'конюх' → *konjarica* (Lovretić: 390). Аналогичного образования термин *чобаница* от *чѣбан* 'пастух' (западная Сербия, Костић НОЈ: 416). Хлеб этого типа обычно дают работникам, занятым в соответствующих сферах скотоводства, а те несут его в хлев, стойло, загон, где скармливают скоту и едят сами. Адресат может указываться непосредственно в названии хлеба, напр., *колач чобанину* 'обрядовый хлеб чабану', *колач свињару* 'обрядовый хлеб свинопасу' (Милутиновић: 148). Область распространения хлеба, терминология которого образована по типу *козар* – *козарица*, *колач чобанину*, гораздо шире ареала, где выпекается большое количество фигурных хлебцев, поскольку охватывает не только Воеводину, восточную Сербию, Косово, но и динарский ареал, Славонию (см. карту № 4).

В целом названия рождественского хлеба с животноводческой символикой достаточно разнообразны. Используется и лексика, обозначающая части тела животных, напр., *копито*, *папак* "копыто" (Босић: 55, 56), детали упряжки крупного рогатого скота: *јарам* "ярмо" (Милосављевић: 70, Дебелковић: 278, Костић НОР: 198), помещения для содержания животных: *овчарница* "овчарня" (Станојевић: 48, Пантелић: 216), *овчарник* (Костић ОБ: 420, Антонијевић: 171, Николић: 145).

Особо следует сказать о хлебе типа *волови* "волы" (распространен практически повсеместно, где выпекают большое число булочек). На нем изображены волы с перекинутым через них ярмом и кнутом. Этот хлеб, предназначенный кормильцам дома – волам, часто хранят до Нового года или до Богоявления, когда его ритуально преломляют, едят или скармливают волам (Станојевић: 48, Костић НК: 373). В Хомолье два хлеба, *волови* и *кућа* "дом" можно есть лишь на Рождество, а не в Сочельник, как все другие булочки (Милосављевић: 73). Кроме

того, "для вола" выпекается специальная булка *волујача* (Костић НОЈ: 416), ее, как и другие изделия из теста, насаживают вола на рог при исполнении специальных ритуалов, когда животное вводят в дом в качестве "полазника". Иногда хлеб вращают на роге вола или животное гоняют по хлеву или гумну до тех пор, пока оно не сбросит хлеб на землю, и тогда по лицевой и оборотной стороне калача или лепешки гадают о будущем урожае. Эти специальные ("узкофункциональные") хлебы называются: *колач за вола дешњака* 'хлеб для вола, впряженного с правой стороны' (Петровић: 223), *volujski kolač* (у сербов-"икавцев", см. Kajmaković BOLP: 224), *volar* (Kajmaković ANO: 229), *kovrtanj* (Kajmaković NOJ: 446), *šuplji somun* (Savić: 136) и др. Хлеб, приготовленный для вола, часто не имеет специального названия (см., напр., Ђукановић: 232, Дебельковић: 281).

Ряд названий рождественского хлеба относится к пчеловодству: *кошница*, *трмка* "улей" (Костић НОР: 198, Милосављевић: 70, Костић ОЗ: 420, Грбић ОБ: 81, Николић: 146), *трмчаник* (Пантелић: 216–217), *колач за пчеле* 'хлеб для пчел' (Костић ОЗ: 420, Костић СПВ: 93). Этот хлеб имеет форму улья (Грбић ОБ: 81, Милосављевић: 70) или представляет собой круглую лепешку с изображением улья и человека, работающего с пчелами (Пантелић: 216). На Косовом поле хлеб, предназначенный пчелам, носят на пасеку (Vukanović: 362), в западной Сербии — кладут на ульи (Костић ТПК: 328).

Картина будущего благополучия, представленная многообразием выпекаемых караваев и хлебцев, включается в более широкое пространственное измерение, обозначаемое символами солнца (*сунце*) месяца (*месец*), звезд (*звезде*). Украшения и рисунки такого типа могут быть представлены на большом хлебе, напр., на каравае *Богу колач* в юго-восточной Сербии (Пантелић: 216). Соответствующие названия фигурных булочек встречаются в Воеводине и восточной Сербии (см. Босић: 56, Станојевић: 49, Костић НК: 372–373).

4. Своеобразный "хлебный" код относится не только к сферам будущего процветания семейства, но и к содержанию самого рождественского обряда. Различные булочки и караваи выпекают для "бадняка", колядующих, "полазника". Иногда на большом обрядовом хлебе (напр., *кравај* в Лесковацком Поморавье) помимо традиционных фигур, изображающих дом, членов семьи, поле и т. д., представлено изображение рождественского поросенка, называемого *божићар* (Ђорђевић: 337), В Груже выпекают *колач за бадњаке* 'хлеб для "бадняков", с

которым отправляются в лес рубить "бадняк": преломляют хлеб о ствол дерева, приветствуя и поздравляя "бадняк" с Рождеством, одну половину хлеба съедают, а другую оставляют на пне срубленного дерева (Петровић: 224–225). Аналогичного типа хлеб *баднячар* (Черногория) ломают над "бадняком" уже перед домом, одаривая дерево куском этой булки (Vlahović: 148–150).

Широко распространен обычай готовить булки и лепешки для одаривания "полазника" и колядующих. Хлеб для первого посетителя дома называется: *полажеников* или *радованов колач* (Босић: 56), *положаоник* (Костић НОР: 206, 208), *полазник* (выпекается в числе других хлебцев *закончићи*, см. Даничић 3: 98–99). Этот хлеб, нередко сделанный в виде обруча и украшенный куделью, букетиком цветов, надевают "полазнику" на голову, на руку или насаживают животному—"полазнику" на рог, скармливают введенной в дом овце, волу. Такой хлеб может получить и сам хозяин, если он выступает в роли "полазника": в Войнике (Ресаве) ему дают хлеб *походник* (Костић НОР: 201). В Лесковацком Поморавье (*положањски кравајчићи* в виде различных фигурок раздавали детям вместе с орехами в первый день Рождества (Ђорђевић: 337), хотя обряд "полазник" (где главную роль может исполнять ребенок) в этом регионе фиксируется только в праздник св. Игната, по народному календарю знаменующий здесь начало нового года (Ђорђевић: 325). Для групп колядующих, которые в этом ареале отличаются четким распределением ролей и неукоснительным соблюдением ритуала, в первом доме села, куда должны подойти *колеђани*, готовят *коледарски кравај*. На хлебе изображен колядующий с палкой — предметом, необходимым для "изгнания нечистой силы". Этот хлеб, вместе с другими подарками от хозяев, лежит на блюде, вокруг которого колядующие совершают магические действия, сопровождая их заклинаниями. *Коледарски кравај* и проч. дары колядующие получают в награду за свой приход (подробнее см. Ђорђевић: 329–335). В одном из местечек на р. Ресаве хлеб, которым одаривают "полазника", называют *колеђанка* (Костић НОР: 208), что связано с исполнением в прошлом соответствующих обрядов девушками (*колеђанке, колеђарке*).

В заключение выделим некоторые географические аспекты терминологии рождественского хлеба у южных славян шопско-моравско-пудунайского и динарского ареалов. Наблюдения над ареальной спецификой приготовления обрядового хлеба не раз высказывались Ш. Кулишичем, П. Костичем, Р. Каймако-

вич. В частности, выявлены такие четкие тенденции, как увеличение количества выпекаемого на рождественские праздники хлеба от запада к востоку и югу Сербии (см., напр., СМР: 36–38), приготовление помимо "чесницы" одного-двух хлебов для отдельных домашних животных и чабана в динарском ареале (см. Kajmaković ANO: 227–229, Костић ТПК: 327). Думается, что ситуацию могут прояснить, уточнить и дополнить прилагаемые к статье карты, представляющие терминологию рождественского хлеба и его функционально-семантические признаки (напр., запекание в хлеб монеты и символических знаков различных сфер хозяйства, приготовление соответствующих фигурных булочек). Интересно также сопоставить разновидности этого хлеба с тем, который выпекается в прилегающих районах у болгар и македонцев.

Карта болгарских названий рождественских караваев (см. № 2), любезно предоставленная нам И. А. Седаковой, показывает отсутствие в западной части болгарской территории термина *боговица*, широко распространенного в восточных и центральных (особенно на севере) районах. В западноболгарской зоне, соседствующей с Сербией, фиксируются лексемы церковного происхождения (*кръсташ*, *литургия* и др.), при том, что по функционально-семантическим признакам эти караваи идентичны хлебам для семейного обряда "Свонец" (нетрудно обнаружить их сходство с сербским хлебом *божитни колач*, *Богу колач*, *крсник*, *литургија*, *поскур* и др., включая *велики колач*; украшенный крестом, просфорой). Болгарские названия указанного типа отмечаются преимущественно в северо-западной Болгарии, южнее преобладают термины *бъдник*, *бадњак*, *бадник*, регулярно встречающиеся у македонцев, сербов и черногорцев (*бадњача* и др.), а также *вечерна*, *вечерник* и т. п., *наядка* (этимологически связанные с названием ритуального ужина в Сочельник¹⁰), что соответствует сербской терминологии рождественского хлеба на сопредельной территории: *вечерьѧча* (Заечар), *вечерна* (Вране), *вечерьѧ* (Алексинац), ср. также *вечерьѧк* (Скопская Котлина в Македонии). Из словаря-индекса обозначений болгарского рождественского хлеба¹¹ проясняется и распространение не имеющего специфической терминологии обрядового хлеба с монетой или особыми знаками (для гаданий о счастье и удаче в будущем году): каравай этого типа (*пита*, *колак*, *погача*) зафиксированы главным образом в юго-западной части Болгарии (Софийско, Кюстендилско, Пирин), ср. сходные названия для хлеба типа "чесница" на юго-востоке Сербии и в северной Македонии (см. карту № 3). Фи-

гурный хлеб, обозначаемый посредством сельско-хозяйственной лексики, встречается на всей территории Болгарии, но наибольшим числом и многообразием отличаются булочки, выпекаемые в северо-западной Болгарии (Видинско, Михайловградско, Софийско), в некоторых областях они объединяются общим названием, напр., *бъдняци* – обрядовые хлеба в виде овцы, коровы и т. д.¹²

Таким образом, очевидно, что изготовление фигурного хлеба распространено на достаточно компактной территории моравско-шопско-пудунайского региона, практически совпадающего с ареалом ритуальной выпечки караваев, идентичных хлебам для обряда в честь святого-покровителя-дома. По мере удаления от этой зоны интенсивность использования символики фигурного хлеба ослабевает (см. карту № 4). Обычай готовить рождественский хлеб с монетой, знаками охватывает очень широкий ареал, тогда как распространение термина *чесница* на юге и юго-востоке Сербии имеет весьма четкие границы (см. карты № 1, № 3).

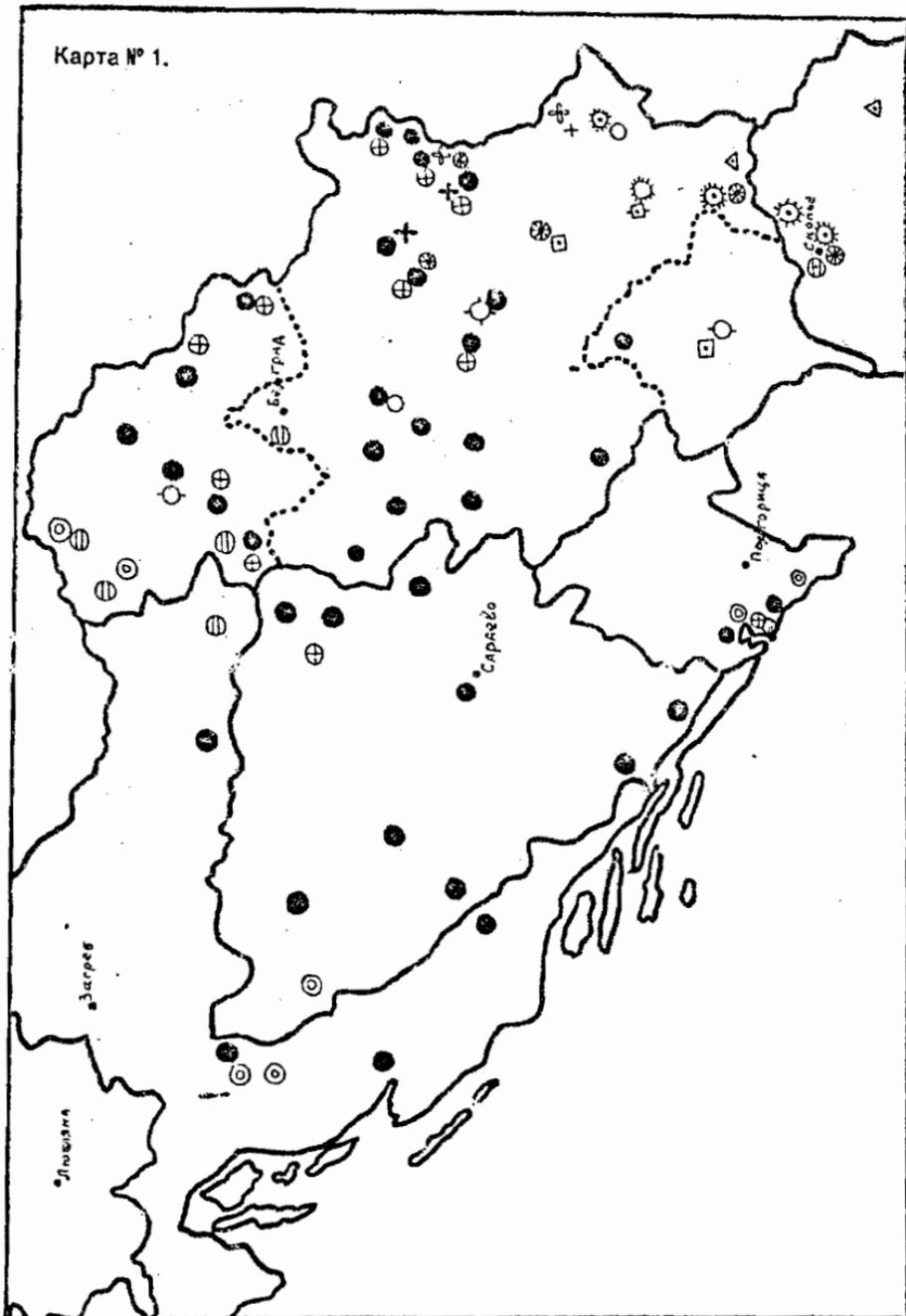
Карта № 1. Рождественские караваи
(обрядовый хлеб больших размеров)

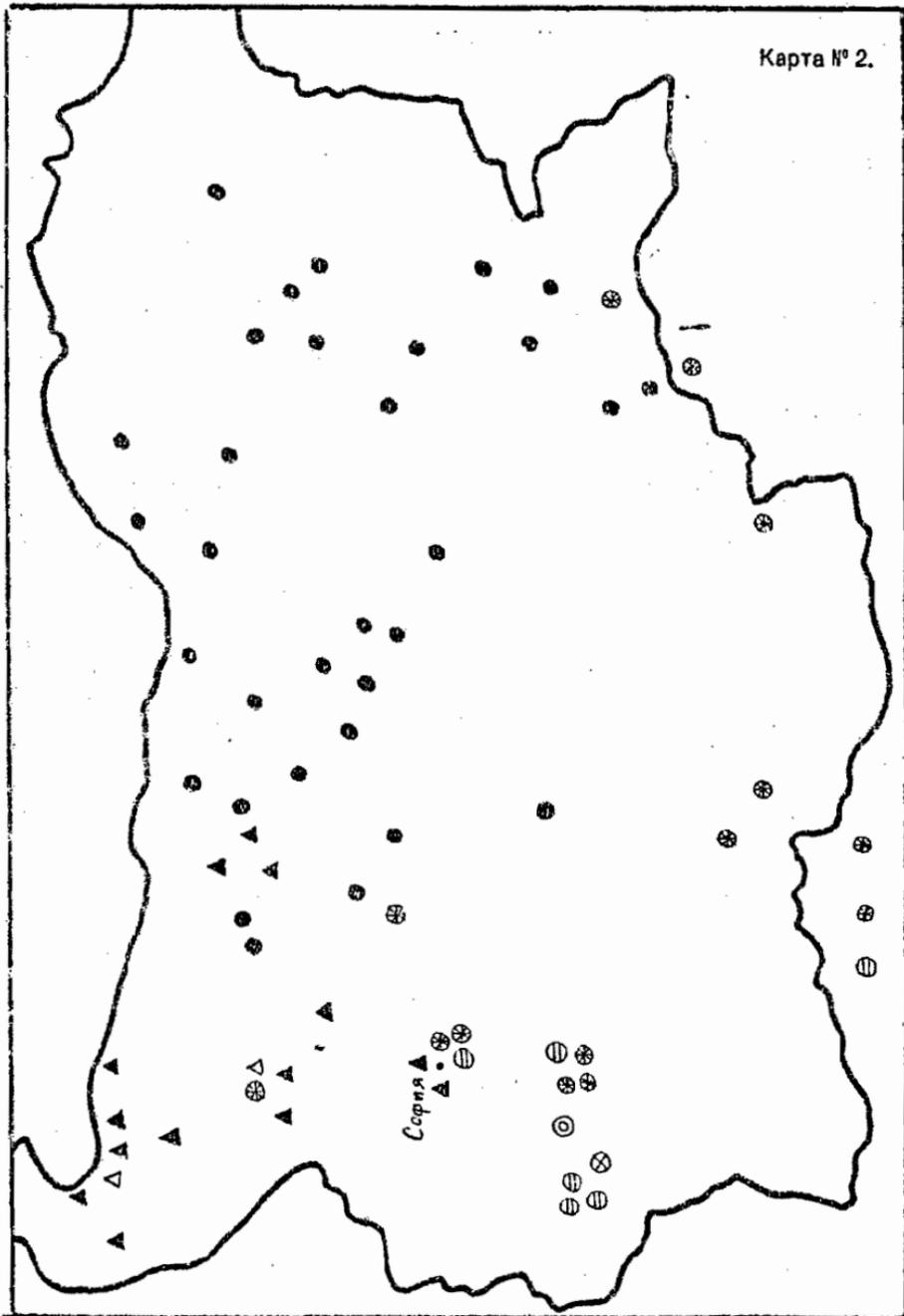
- | | |
|---|--------------------|
| ● чеоница | ⊕ божийни колач |
| ⊙ кравај – хлеб с украшениями | ○ колач |
| ⊙ кравај – хлеб с монетой | ○ велики колач |
| △ погача с монетой | ○ највећи колач |
| □ новогодний хлеб бареница, бараница с монетой | ⊕ божийњак |
| ⊕ новогодний хлеб | ⊕ колач Богу |
| ⊕ попареница с монетой | ⊕ повојница (Богу) |
| ⊕ бадник (макед.) с монетой | + кроник |
| ⊕ бадњача | |
| ⊕ вечерња, вечерњак, вечерњача и т. п., вечерник (макед.) | |

Карта № 2. Рождественские караваи в Болгарии
~ (автор – И. А. Седакова)

- ⊙ божичник
- ⊕ бѣдник (бадник, бадняк)
- ⊕ вечерна (вечерник, вечерница, вечерня)
- ⊗ наядка
- △ кадилняк
- ▲ караваи, идентичные хлебам для обряда "Светец" (крѣсташ, литургия, параклис, светец, церковник)
- боговица

Карта № 1.





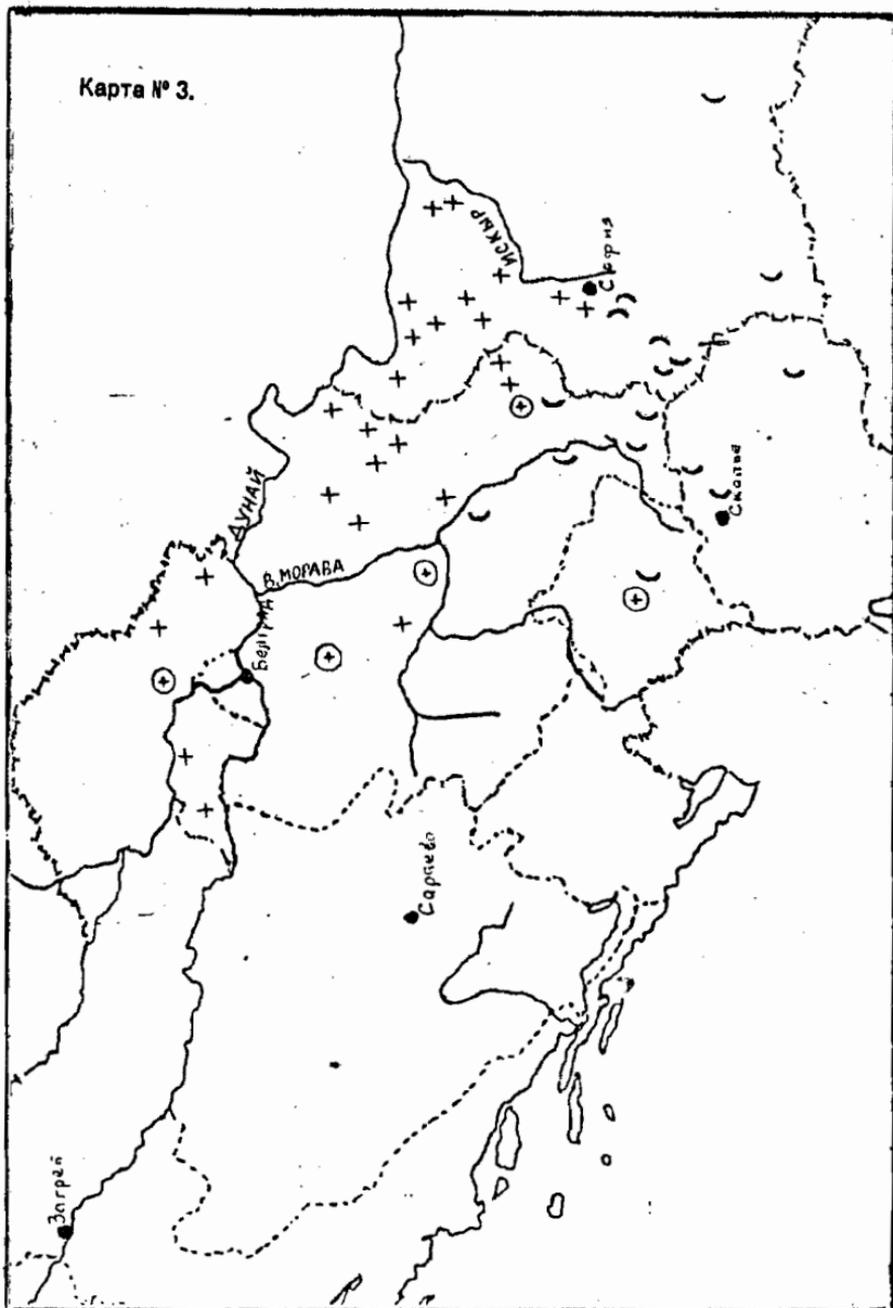
Карта № 3. Некоторые однотипные рождественские караваи в Сербии, Болгарии, Македонии

- + { караваи, идентичные хлебам для обряда "Светец" (болг.), "Слава" (серб.)
- ⊕ + хлеб, в названиях которого отражены христианские мотивы
- ⊕ велики колач, највећи колач, колач (серб.)
- ({ не имеющий специфической терминологии хлеб для определения "счастья", "удачи": кравај (с.-х.), кравай (болг.), кравајче (макед.); погача (с.-х., болг., макед.); колак (болг.); пита, питка (болг.) и т. п.
- (хлеб с монетой
-) хлеб со знаками

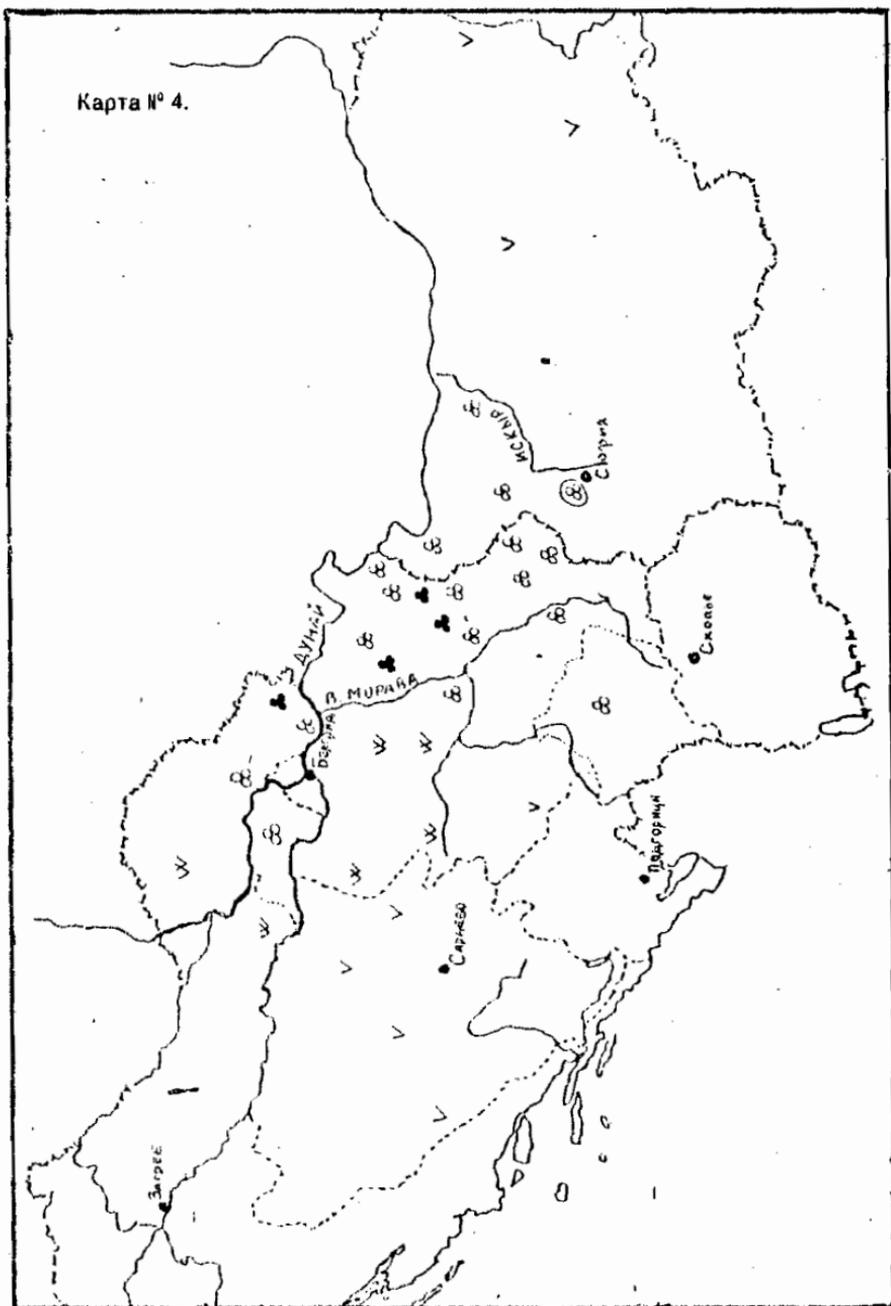
Карта № 4. Рождественские булочки

- ⊕ разнообразные хлебцы в виде фигур или с их обозначением
- ⊕ разнообразные хлебцы в виде фигур с их обозначением, объединенные общим термином закони, закончићи, законице (серб.)
- ⊕ разнообразные хлебцы в виде фигур или с их обозначением, объединенные общим термином бѣдняци (болг.)
- ✓ выпечка фигурных хлебцев ограниченного числа типов (около 3-4)
- ✓ выпечка 1-2 типов хлеба помимо "чесницы" (серб.), "боговицы" (болг.)

Карта № 3.



Карта № 4.



ПРИМЕЧАНИЯ

1. Изучению обрядового хлеба у южных славян посвящены многие этнографические работы (см., напр., библиографию **Андрејић Љ.** Обредни колачи (хлебови) // Гласник етнографског музеја у Београду. 1977. Књ. 41. С. 253–319), описывающие обрядовые действия с хлебом и содержащие их толкование с точки зрения древних культов и магии. В основательных региональных описаниях сербской народной культуры (см. Список сокращений), как и в специальных обобщающих работах **Ш. Кулишича** (**Kulisić S. Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena** // Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova verzija. Sarajevo, 1953. Sv. 8. S. 7–47), **В. Милутинович** (на материале одного региона – Воеводины, см. **Милутинович**) меньшее внимание уделяется ареальному исследованию ритуалов, связанных с хлебом, и, тем более, – его обрядовой терминологии в плане семантики, географии, способов номинации и т. д. Исследование лексики и символики рождественского хлеба с учетом интересующих нас аспектов сделано на материале болгарской обрядности, см. **Седатова И. А.** К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (рождественские обрядовые хлеба) // Советские славяноведение. М., 1984. № 1. С. 83–93.

2. Подробнее см. **Плотникова А. А.** Лексика и символика южнославянского рождественского хлеба типа чесница в географическом аспекте // Балканские чтения – 2. Сипозиум по структуре текста. М., 1992. С. 71–75.

3. Рождественские хлеба велики колач, колач, божићи колач по семантическим и функциональным особенностям идентичны большому "славским" караваем велики колач, что обусловлено общим сходством сербского Рождества и семейного праздника "Слава" (Крсно име), когда прославляется патрон, святой-покровитель семьи (или шире – рода, села, церковного прихода).

4. **Ш. Кулишич**, сравнивая символические фигуры на главном рождественском хлебе, специальные хлебцы и предметы-знаки, запекаемые в "чесницу", отмечает их общий смысл (**Kulisić S. Porijeklo... S. 28**); впрочем, выводы на этой основе о первичности и вторичности тех или иных ритуалов представляются спорными с точки зрения культурологической ценности знака, многократно повторяющегося при отражении одного и того же сакрального смысла. См., напр., **Толстой Н. И.** Из грамматики славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Тарту, 1983. Вып. 15. С. 57–71.

5. Хлебу в асалица посвящена работа: **Ђорђевић Т.** Василица // Наш народни живот. Београд, 1931. Књ. 6. С. 82–97. Функции и терминология этого хлеба рассматриваются на широком балканском фоне, прослеживается связь: василица – чесница – пита, погача (с монетой).

6. Специально о ритуальном веселье у славян см. **Толстой Н. И.** Веселье // ЭССД. Т. 1 (в печати).

7. О распространении термина *česnica* у хорватов Боснии и Герцеговины см. **Marković:** 35–41.

8. Подробнее о семантике терминов *кокошињи божић*, *кокошињи полазник* в зимней обрядности южных славян см. **Плотникова А. А.** Архаические элементы в святочно-новогодней обрядности южных славян // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 69–72.

9. Семантическую оппозицию 'жизнь – смерть', характерную для Рождества в целом, отражают многочисленные обрядовые употребления глаголов

веселити се – превеселити се в значених 'жить' – 'умереть, расстаться с жизнью [о жертвенном животном], перегореть [о бадняке]' (Мишовић: 143, Вукмановић БОБК: 500, Парож: 24).

10. См.: Седакова И. А. К описанию..., с. 89.

11. См.: Седакова И. А. К описанию..., с. 90–91.

12. См.: Седакова И. А. К описанию..., с. 91.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Антонијевић – Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник. Београд, 1971. Књ. 83. Бабић – Бабић С. Т. Божић // Босанска вила. Сарајево, 1893. Књ. 8. Бабовић – Бабовић Г. Оролик. Историја, живот и обичаји једног сремског села // Српски етнографски зборник. Београд, 1963. Књ. 76. Беговић – Беговић Н. Живот и обичаји Срба граничара. Загреб, 1887. Босић – Босић М. Божићни обичаји у Војводини. Београд – Нови Сад, 1985. Бубало – Бубало-Кордунаш М. Божићњак // Гласник етнографског музеја у Београду. 1931. Књ. 6. С. 118–119. Вељић – Вељић М. Обичаји и веровања из Разгојне (округ Врањски) Српски етнографски зборник. Београд, 1925. Књ. 14. С. 395–397. Влаховић – Влаховић М. Неки божићни обичаји у Кртолама // Записи. Цетиње, 1931. Књ. 11. Вукмановић БОБК – Вукмановић Ј. Божићни обичаји у Боки Которској // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. Zagreb, 1962. Кпј. 40. Вукмановић ОСБ – Вукмановић Ј. Обичаји суботичких Буњеваца // Зборник Матице Српске (друштвене науке). Нови Сад, 1953. Књ. Грбић ЈП – Грбић С. Српска народна јела и пића из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1925. Књ. 32. С. 169–336. Трбић ОБ – Грбић С. Српски народни обичаји из среза Бољевачког // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. Књ. 14. Даничић З – Даничић Т. Н. Закончићи // Караџић. Лист за народни живот, обичаје и предања. Алексинац, 1900. Даничић ПБР – Даничић Т. Н. Празноверице о Божићу у Ресави // Караџић. Лист за народни живот, обичаје и предања. Алексинац, 1901. Дебелковић – Дебелковић Д. Обичаји српског народа на Косову Пољу // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7. С. 173–332. Димитријевић – Димитријевић С. Обичаји о празницима преко године // Банатске Хере. Нови Сад, 1958. С. 296–313. Ђорђевић – Ђорђевић М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 70. Ђукановић – Ђукановић И. Обичаји о слави и Божићу // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Књ. 50. С. 216–241. Јовашевић – Јовашевић Д. Обичаји у Чачанском крају // Зборник радова народног музеја, 2. Чачак, 1971. Кнежевић – Кнежевић С. Лик змије у народној уметности и традицији Југословена // Гласник етнографског музеја у Београду. 1960. Књ. 22–23. С. 57–98. Костић НК – Костић П. Годишњи обичаји у Неготинској Крајини // Гласник етнографског музеја у Београду. 1969. Књ. 31–32. С. 363–396. Костић НОЈ – Костић П. Новогодишњи обичаји (Јадар) // Гласник етнографског музеја у Београду. 1964. Књ. 27. С. 401–420. Костић НОР – Костић П. Новогодишњи обичаји у Ресави // Гласник етнографског музеја у Београду. 1966. Књ. 28–29. С. 191–218. Костић ОБ – Костић П. Годишњи обичаји у околини Бора // Гласник етнографског музеја у Београду. 1975. Књ. 38. С. 171–194. Костић ПЗ – Костић П. Годишњи обичаји у околини Зајечара // Гласник етнографског музеја у Београду. 1978. Књ. 42. С. 399–441. Костић РНО – Костић П. Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско-ресавског и млађег херце-

говачког говора // Гласник етнографског музеја у Београду. 1963. Књ. 26. С. 67–92. **Костић СПВ** – Костић П. Годишњи обичаји (Сјеничко-Пештерска Висо-
раван) // Гласник етнографског музеја у Београду. 1988–1989. Књ. 52–53. С. 73–123. **Костић ТПК** – Костић П. Годишњи обичаји у титовоужичком, пожеш-
ком и косјеричком крају // Гласник етнографског музеја у Београду. 1984. Књ. 48. С. 311–339. **Лилек** – Лилек Е. Вјерске старине из Босне и Херцеговина // Гласник земаљског музеја. Сарајево, 1894. Књ. 6. **Лутовац** – Лутовац М. Неколико сточарских обичаја у подножју Проклетија // Гласник етнографског музеја у Београду. 1930. Књ. 5. **Мијатовић** – Мијатовић С. Обичаји у Ресавама // Гласник етнографског музеја у Београду. 1928. Књ. 3. С. 26–39. **Милићевић** – Милићевић М. Живот Срба сељака // Српски етнографски зборник. Београд, 1894. Књ. 1. **Милосављевић** – Милосављевић С. Српски народни обичаји из среза Хомолског // Српски етнографски зборник. Београд, 1913. Књ. 19. **Миљутиновић** – Миљутиновић В. Обредна певица у Војводини // Гласник етнографског института САНУ. Београд, 1971. Књ. 16–18. С. 125–155. **Мићовић** – Мићовић Љ. Живот и обичаји Поповаца // Српски етнографски зборник. Београд, 1952. Књ. 65. **Николић** – Николић Вл. Из Лужнице и Нишаве // Српски етнографски зборник. Београд, 1910. Књ. 16. **Николић ВП** – Николић-Стојанчевић Вид. Врањско Поморавље // Српски етнографски зборник. Београд, 1974. Књ. 86. **Павловић** – Павловић Ј. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // Српски етнографски зборник. Београд, 1921. Књ. 22. **Пантелић** – Пантелић Н. Етнолошка грађа из Буџака // Гласник етнографског музеја у Београду. 1974. Књ. 37. С. 179–228. **Парох** – Парох Г. Н. Бадный день // Летопис Матице Српске. Београд, 1842. Књ. 56. **Петровић** – Петровић А. Живот и обичаји народни у Грузији // Српски етнографски зборник. Београд, 1948. Књ. 58. **СМР** – Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970. **Станојевић** – Станојевић М. Обичаји и веровања на Тимоку // Гласник етнографског музеја у Београду. 1929. Књ. 4. С. 42–54. **Филиповић** – Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 277–566. **Шкарић** – Шкарић М. Живот и обичаји "планинаца" под Фрушком Гором // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 1–275. **Čurlić** – Čurlić Н. Jedan anonimian opis narodnih običaja u Hercegovini // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1958. Sv. 13. S. 213–219. **Filipović REGR** – Filipović М. Različita etnološka građa iz Rame // Bilten Instituta za proučavanje folklor. Sarajevo, 1953. Br. 2. **Kajmaković ANO** – Kajmaković R. Arhaični novogodišnji običaji dinarskog stanovništva // Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1973. Knj. 10. S. 213–249. **Kajmaković BOLP** – Kajmaković R. Božićni običaji (Livanjsko polje) // Glasnik Zemaljskog muzeja. Nova serija. Sarajevo, 1961. Sv. 15–16. **Kajmaković NOJ** – Kajmaković R. Narodni običaji (Imljani) // Glasnik Zemaljskog muzeja. Sarajevo, 1962. Sv. 17. **Kotarski** – Kotarski J. Lobar. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. Zagreb, 1917. Knj. 21. **Lovretić** – Lovretić J. Otok. Godišnji običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. Zagreb, 1897. Knj. 2. **Lukić** – Lukić L. Varos. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. Zagreb, 1924. Knj. 25. Sv. 2. S. 255–349. **Marković** – Marković T. Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini // Etnografska istraživanja i građa. Zagreb, 1940. Knj. 2. **Petrović** – Petrović P. Božićni običaji (Aleksinačko Pomoravlje) // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. Zagreb, 1928. Knj. 26. **Rakita** – Rakita R. Narodna vjerovanja u predelu Janj // Glasnik Zemaljskog

muzeja. Nova serija. Sarajevo, 1971. Sv. 26. **Savić** – Savić S. Etnografska građa iz Donjeg Birča // Akad. nauka i umjetn. B i H. Građa. Sarajevo, 1976. Knj. 20. **Sekulić** – Sekulić A. Narodni život i običaji Bačkih Bunjevaca // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. Zagreb, 1986. Knj. 50. **Skok** – Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. T. 1–4. **Vlahović** – Vlahović M. Etnološka zapažanja u okolini Plava i Gusinja // Vjesnik Etnografskog muzeja. Zagreb, 1938. Knj. 4. **Vukanović** – Vukanović T. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2.

ТЕРМИНОЛОГИЯ И РИТУАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ ХЛЕБА В ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ РОДИННЫХ ОБРЯДАХ

Появление ребенка на свет сопровождается у всех народов многочисленными обычаями и обрядами, цель которых, во-первых, — обеспечение нормального физического и психического развития новорожденного и здоровья матери, а во-вторых, — социализация новорожденного, вовлечение его в жизнь коллектива (семьи, рода, этноса).

Большинство обрядов приурочено к моменту рождения ребенка, а значительная их часть, например, обрядовое посещение и одаривание роженицы и новорожденного, крещение, ритуальное пострижение волос у ребенка, могут совершаться через определенный отрезок времени — спустя несколько дней, недель, месяцев.

Среди инициационных обрядов, сопровождающих принятие новорожденного в коллектив, в южнославянской этнодиалектной зоне выделяются ритуальные посещения и одаривание роженицы и новорожденного. В отличие от северно- и западнославянских ареалов, в которых, наряду с хлебом в родинных обрядах широко представлено употребление каши (см. труды Н. Ф. Сумцова и И. Быстроны), в южнославянской традиции главное место в обрядовой родинной практике занимает хлеб.

Обычай посещения и одаривания роженицы и новорожденного у южнославянских народов включает в себя два связанных между собой обряда: первое (в день появления ребенка на свет) и второе посещение (спустя какое-то время).

Главным элементом первого обряда является хлеб, предназначенный в жертву Богородице, по народным представлениям, покровительствующей роженицам. Хлеб выпекали сразу же после появления на свет ребенка, т. к. считали, что Богородица, дождавшись его, спешит на помощь другим женщинам. Эти представления отражены в названии хлеба: *богородична пита* (села в Добрудже — Профессор Иширково, Мали Извор, Кайнарджа; пиринские села — Горна Сушица, Зарово, Гостун, Добырско; большинство сел в Пловдивском крае, в окрестностях Панагюришта, в селах Фракии и Малой Азии — с. Домуздере, Чопкьой, Лезгара, Сачанлии, Еникьой); *питуца за света Бу-*

гуродица (Фракия: с. Каваклии, Лозенградский округ, с. Яна Визенского округа), на ста Бугуродица (Фракийские села — Кадыньои и Софулар Ординского скруга) (Вакарелски, 1935: 315); богородична погачка (Пирин — с. Капатово, с. Дыбрава); богородично кулаче (пиринские села Габрене, Горни Порой) (Дражева, Георгиева: 384). Этот бездрожжевой хлеб часто замешивают на освященной воде, месит его свекровь, повитуха, кормилица, ближайшая подруга роженицы, соседка или "невинная" девушка из полной семьи (не сирота).

В Срезе Болевацком сразу после родов посылают в церковь за освященной водой, девушка или девочка замешивает каравай. По народному верованию, этот хлеб месит для Св. Богородицы. Дождавшись кравая, Св. Богородица покидает роженицу, ударив ее по ще ладонью, произносит: "Забуди!", чтобы та забыла родовые муки, и отправляется помогать другим женщинам. Этот хлеб роженица не имеет права есть (Грбић: 108).

Из других названий первого обрядового хлеба отметим пиринские *пресник* (с. Гега), *родилна пита* (с. Пирин), *машина пита* (с. Парил, Тешево, Илинден) от турец. *моша* "повитуха" (Дражева, Георгиева: 384), *пита за родилка* (пловдивское село Съединение Дражева 1986: 214), *малка погачка*, *турте* (с. Разник в Нижнем Граево), *бабина пита* (визенское село Блаци). Во фракийских селах встречаем турецкие названия *смидал*, *смигал* (Вакарелски 1935: 317).

Интересен ряд магических действий при выпечке родинных хлебов. В Срезе Болевацком отмечен обычай замешивать хлеб на слюне роженицы. Родив и не вставая с постели, женщина месит хлебец, его выпекают, и роженица съедает этот колачик, приговаривая: "Я родила, замесила, испекла и бабок опередила!" Это делается для того, чтобы "бабки" (родинные демоны) удивились проворству молодой матери и ушли, не навредив ей и новорожденному (Грбић: 107).

В Пиринском крае при выпечке хлеба свекровь двумя пальцами прищипывает питу, чтобы у ребенка были ямочки на щеках, когда он смеется (пример имитативной магии, уподобляющей обрядовый хлеб новорожденному — Дражева, Георгиева: 384). Ср. также обычай, отмеченный в начале XX в. М. Лангом в Самоборе (Хорватия), когда на крестинах кум оделяет присутствующих погачей, говоря при этом: "Ješte pupek, da vi dete prvo zgovorilo" — "Ешьте пупок, чтобы ребенок быстрее заговорил" (Lang: 98).

В пловдивском селе Конуш, если в семье "не держатся"

(умирают) дети, новорожденного вносят в дом и взвешивают, а затем отвешивают столько муки, сколько весит ребенок, и выпекают питу. Женщины семьи и соседки съедают этот хлеб, веря, что это сохранит жизнь новорожденного (Дражева 1986: 218); хлеб выступает здесь как "метафора человеческой жизни" (Седакова: 10).

С первым выпекаемым хлебом в народе связывается представление о том, что он должен обеспечить ребенку своевременный брак, поэтому тесто замешивают и пекут быстро, чтобы и ребенку в свое время не пришлось долго ждать женитьбы или замужества. С этим верованием связаны такие названия хлеба, как *бърза пита* (села в Добрудже – Професор Иширково, Кайнарджа, Мали Извор); *саат пита* от тур. *саат* "час" (с. Алфатар) – Дражева 1974: 269.

Тот же мотив брака представлен в обряде *накнадна повојница* ("дополнительная повойница"). Если девушка или парень долго не могут вступить в брак, считают, что причиной этого является не устроенная для них в свое время повойница (обряд одаривания новорожденного). Тогда делают "дополнительную повойницу". Взрослый парень или девушка ложатся вместе с матерью в постель под одеяло, приходит кто-нибудь из родственников или соседей с угощением, обязательной составной частью которого является погача, разламывают ее над головой "новорожденного", и тогда скорое вступление в брак обеспечено. Этот обряд отмечен югославским ученым М. С. Филиповичем на территории от Косова до Баната, зафиксирован и в Боснии (Филиповић), и на болгарской территории.

С первым родинным хлебом связаны такие обрядовые действия, как окуривание его ладаном, разламывание над головой роженицы или новорожденного, смазывание медом, растопленным сахаром и надкусывание. В обряде участвуют обычно только ближайшие родственницы. В пловдивских селах повитуха окуривает ладаном питу с вертела, если новорожденный – мальчик, или с мотыги или хлебной лопаты – для девочки (Дражева 1986: 215). В с. Чоба повитуха сначала окуривает роженицу и новорожденного, потом молодых женщин, чтобы и они родили. В северо-западной Болгарии, когда испекут *богородичную питу*, повитуха берет в левую руку новорожденного, а в правую – восковую свечу, на которую сыплет ладан, и окуривает хлеб. Это делается для того, чтобы "дьявула да я (родилката) не дойде" – "нечистый не приблизился к роженице" (Вакарелски 1938: 249). Разламывая хлеб у себя над головой, повитуха подпрыгивает, "чтобы ребенок быстрее рос" – и

произносит: "Святая Богородица впереди, мы за ней следом, чтобы помочь родить тем, у кого нет детей, и повторить тем, у кого они есть" Дражевз, Георгиева: 384).

Инициационный характер носит обычай, зафиксированный в Малешево (Южная Македония) Дж. Недельковичем. Кравай замешивают во время родов, а к моменту, когда ребенок появится на свет, хлеб должен быть уже в пепле и выпекаться. Его делят между роженицей и ближайшими родственниками. Это пример партиципационной родовой магии, направленной на то, чтобы коллективную силу членов семьи передать ребенку для его успешного роста и развития. Старые женщины Малешева на вопрос, зачем выпекается этот кравай, отвечают: "Чтобы ребенок рос, чтобы был здоровым и красивым, как отец и мать" — "Да расне детето, да биде здраво и арно на татко си и майка" (Nedeljković: 5).

Первый обрядовый хлеб связан еще с одним кругом народных верований, смыкающихся с лечебной магией. Считается, что он предназначен для того, чтобы у роженицы было достаточно молока. В Ресаве, как и в остальных краях восточной Сербии, устраивают "малую и большую повойницу". В с. Тропоне сразу после родов пекут погачу и преломляют ее вместе с роженицей. Кусок погачи съедает молодая мать — "чтобы молоко пришло" (Бошковић-Матић: 182). В зап.-болг. селе Каменице обязательно месят пресную погачу для роженицы в день родов. Погачу месит обычно кто-то из домашних, предпочтительно девушка или девочка, и поедают все сидящие вокруг роженицы, которая лежит на соломе рядом с очагом. В течение сорока дней в очаге постоянно поддерживается огонь. В эти сорок дней родные и соседи приносят роженице подарок, называемый кравай: погачу, вино, орехи и пр., чтобы было молоко. Женщина, несущая роженице кравай, макает погачу в воду каждый раз, когда по пути ей встречается источник, река, колодец. Это делается, чтобы сохранилось молоко у роженицы (Захариев: 255).

Обрядовая практика в Южной Македонии отличается большой консервативностью; после рождения ребенка выпекается еще один кравай, которым одевают роженицу и всех, кто пришел, узнав о событии. На третий день после родов пекут третий кравай — для всех собравшихся в доме родственников, соседей, друзей. В этом случае в партиципационную магию оказываются вовлеченными не только члены семьи, но и представители более широкой родовой группы. Ср. еще один широко распространенный в Малешево обычай: после того, как при-

существующие съедят каждый свой кусок кравай, все моют руки в одном и том же сосуде с водой, а потом эту воду дают выпить роженице. Старые женщины в объяснение этого обычая говорят, что роженица "набирается сил" (Nedeljković: 8). Подобные приемы применяются и в лечебно-магических целях.

В Лесковацкой Мораве, в с. Лепстинце, если ребенок долго не начинает говорить, делают так. Все домашние моют руки в одной и той же воде, на ней замешивают хлебец — *кравайче*, дают его ребенку надкусить с трех сторон, затем ребенка, *кравайче* и все ложки в доме кладут в мешок, и кто-то из домашних с этим мешком трижды обходит вокруг дома (Ђорђевић: 434-435).

В Болгарии, а также в восточной, центральной и южной Сербии, восточной и центральной Хорватии, центральной и северной Македонии обряд посещения и одаривания роженицы и новорожденного совершается дважды (первое и второе посещение), и каждый раз выпекаются сакральные хлебы. В чакавской сербскохорватской, южномакедонской, а также словенской лингво-этнографической зонах обряд часто сводится к одному посещению, а совершаемые обрядовые действия претерпевают значительную трансформацию.

Первый кравай в Малешеве (Македония) выпекается в день появления ребенка на свет, хлеб смазывают медом; каждая из гостей, надкусив свою питу, обмакивает кусок в сахар и дает его съесть молодой матери, чтобы у той было достаточно молока. Этот хлеб замешивается без дрожжей. На третий день месят "богородичную погачу", готовится обильное угощение, приглашают только женщин. Перед трапезой каждая гостья складывает на погачу принесенный подарок: рубашечку, чулочки, шапочку для новорожденного. После обеда две самые бойкие женщины ("чтобы и ребенок рос живым, подвижным"), закутывают новорожденного в тулуп и легонько катают его по полу, перескакивая через него, высказывая при этом пожелания здоровья и успехов ребенку. Затем роженица обмакивает по 3 пальца левой и правой руки в воду в сосуде, стоящем на погаче, и смачивает себе уши, чтобы хорошо слышать ребенка, когда он заплачет. Ничто из угощения не выносится в этот день из дома (М. Павловић: 217).

В Джевджелийской Казе (Южная Македония), на третий вечер после рождения совершается обряд "качания ребенка" (љуљање). На щедрое угощение созывают всех соседских и домашних детей. Повитуха расстилает на полу рубашку, кладет на нее ребенка, дети обступают рубашку, поднимают ее и

вместе с повитухой начинают раскачивать рубашку с ребенком; все домашние стоят рядом, а повитуха благословляет новорожденного. Сразу после этого дети, раскачивавшие рубашку с новорожденным, "ломают погачу" (пугача крше). Для этого случая готовят специальную погачу из пшеничной муки. Иногда смешивают муку разных сортов, чтобы у ребенка счастье было во всем. Дети собираются у стола, а повитуха держит погачу так, чтобы большая половина была у нее в руках. Каждый ребенок старается отломить свой кусок. Потом повитуха останавливает детей, говоря: "Хватит, хватит, ваше добро (имущество) вы уже взяли, что осталось, вам не дам, это для нашего новорожденного!" Половину погачи повитуха кладет ребенку. Потом ужинают, и дети расходятся. При этом следят, чтобы чтобы они не унесли с собой кусочек погачи, иначе ребенок вырастет нечистым на руку (Тановић: 120). Оба этих обряда – "раскачивание" и "валяние" ребенка – отмечены в латеральной южномакедонской зоне.

В некоторых пиринских селах на юго-западе Болгарии второе посещение новорожденного и матери (*голяма пита*) совпадает с крещением ребенка (Дражева, Георгиева: 385). Центральной территории с двумя четко выраженными элементами ритуальных посещений роженицы и новорожденного оказывается противопоставленной и словенская зона, где посещение новорожденного и роженицы приурочено также к обряду крещения, что отражается и в терминологии родинных обрядов и сакральных хлебов.

Итак, через определенный промежуток времени (часто через 3 дня, через неделю, месяц, несколько месяцев, год) выпекается второй хлеб для новорожденного и устраивается второй торжественный обряд. Шире круг его участников: кроме родственников, приглашаются и соседи, праздник отмечается щедрым угощением, веселье длится дольше и проходит в более пышной обстановке. Целью второго обряда является не столько обеспечение нормального физического и психического развития ребенка, сколько социализация нового члена коллектива.

Хорошо иллюстрирует специфику каждого из двух ритуальных одариваний новорожденного пример из Алексинацкого Поморавья. Сразу после рождения свекровь идет за "молитвой" (освященной водой) в церковь. Когда ребенка окропляют "святой" водой, свекровь вносит первый кравай – маленькую погачу, которую должен "почать", откусить от нее старший ребенок, не сирота (мальчик, если новорожденная – девочка, и наобо-

рот). Первый кусок отдают роженице, чтобы она его съела (для молока), второй кусок зашивают в детскую пеленку (от сглаза), а третий — съедает ребенок, выполняющий эти обрядовые действия. Ничего из угощения (*кравая*) не выносят из дома, чтобы новорожденный не вырос расточительным.

Кравай — *повойница* — это обычай, сохранившийся в этом регионе до наших дней, и угощение, приносимое для новорожденного и матери. Первый *кравай* готовит свекровь. А родственники и соседи приносят *кравай* в промежуток времени между молитвой (новорожденного кропят "святой водой", принесенной из церкви) и крестинами (после крестин *кравай* не приносят). Обычно это делают в воскресенье или четверг, до полудня, когда день еще "растет", чтобы ребенок рос. *Кравай* приносят замужние женщины, с ними приходят и дети. Мужчины и девушки обычно не участвуют в этом. Число идущих на *кравай* должно быть нечетным. Угощение *повойницы* — *кравая* состоит из погачи, на ней немного соли и лука, кусок жареного цыпленка, слоеного пирога *гибаницы*, торта или других сладких печений (с недавнего времени), немного вина, ракии. Войдя в дом, гости поднимают угощение вверх со словами: "Пусть так вырастет новорожденный". Потом ставят его на стол, быстро вынимают погачу и быстро ее надкусывают, чтобы ребенок, став взрослым, быстро смог жениться (выйти замуж) (Антонијевић: 132).

В отличие от первого хлеба, называемого во многих областях *малая пита* (*погача*), являющегося основным элементом узкосемейного обряда, хлеб, выпекаемый для второго одаривания новорожденного, часто называется *большая пита* (*погача*). Например: *голяма пита* 'большая пита' в великотырновских селах Калифарово, Горско Ново село (Дражева 1974: 59); *голяма пита*, *пречиста пита* в Добрудже. В Пиринском крае обряд называется *голяма пита*, для него выпекается *богородична пита*. В Пловдивском крае вторая пита носит название *молитви* — с. Васил Левски, Дыбене, Мроченик, Михимзи, Конуш; в с. Белозем — *голями богородични питу*. В с. Брестнике для обряда *пануда* ('угощение') предназначена *втора пита* (Дражева 1986: 218). Кормилице, у которой много молока, дают большой кусок разломленной питу, она надкусывает его и отдает роженице — пример контактной магии. В Добрудже в с. Рилцы Толбухинского округа на третий день после рождения ребенка пекут *богородичну питу*. Весь обрядовый комплекс в Добрудже называется или атрибутивным сочетанием с существительным *пита*, или отглагольным существительным *кадене*. Этот

обряд более развернутый. На него приглашаются от 20 до 30 женщин. Пита обычно пресная, без пластики. Окурип питу, повитуха подпрыгивает, высоко ее поднимает, желает ребенку вырасти, поседеть и состариться. Кроме повитухи, питу могут разламывать и другие женщины: кормилица (с. Алфатар), мать мальчика, три женщины. Каждой из присутствующих дают по кусочку питу, чтобы они рожали (Дражева 1974: 270). У фракийских болгар вторая пита известна под названиями: *питите* (с. Голям Дервент), *голяма пита* (с. Габрово, Малък Дервент, Каяджик, Еникьой), *пита на третине* (с. Яна), *молитви* (с. Ятрос), *змигал* (с. Лезгар). Иногда выпекается по одному хлебу, но чаще их несколько: три *питы* и один *кулак* (с. Бадома), их может быть 3, 4, 5, 6. В Габрово выпекают 12 пит из пшеничной муки, а первую — из кукурузной (Вакарелски 1935: 315).

Кроме ритуальных посещений и одариваний роженицы и ребенка, сакральное печенье играет важную роль в таких южнославянских родинных обрядах, как первое кормление, первая стрижка, присвоение имени ребенку. Повсеместно на сербской и болгарской территории распространено выпекание хлеба для обряда, знаменующего первые шаги ребенка, его название образовано от корня *-стъл-*: в Добрудже, когда ребенок начинает ходить, мать выпекает пресную питу, называемую *престълница*, *престулулка*, и на бегу раздает ее. И те, кто бсрут питу, обегают вокруг дома — чтобы ребенок рос живым и ловким. В с. Дербене этот хлеб называется *вървяна пита* (от *върв* 'идти, ходить'), *проходаница* (Дражева 1974: 270). В Пиринском крае отмечено три типа обычаев с питой *престулулка*. В большей части пиринских сел (Капатово, Пирин, Дъбава, Конарско, Кремен, Пешово) мать, празднично одетая, выносит столик на улицу и угощает прохожих погачей, смазанной медом. Каждый, кто возьмет кусок, пускается бежать. В небольшой группе сел (Г. Сушица, Лыжница, Долен, Делчево) мать на бегу раздает хлеб соседям. В с. Габрово, Геге, Раздоле, Падеше в обряде участвуют только соседские дети. Один из них взваливает ребенка на спину и вместе с другими детьми трижды обегает вокруг дома, потом над головой ребенка девочка и мальчик разламывают хлеб (Дражева 1980: 386).

У румын в с. Ресавице отмечен архаичный обряд постригания ребенка, проводившийся во время крестин. Кум приносит "шупаль колач" (хлеб с отверстием посередине) из дрожжевого теста, колач кладут ребенку на голову, протягивают сквозь него волосы и стригут, объявляя при этом имя ребенка. Колач и остриженные волосы складывают на яблоню и больше о

них не вспоминают. Сакральные действия: крещение, присвоение имени, первое постригание волос когда-то проводились одновременно, в один день (Бошковић-Матић: 187). Обычай, отмеченный в восточносербской области Ресаве, характеризуется большой архаичностью. Протягивание волос через колач отвечает глубинной семантике переходного обряда, отмечающего взросление ребенка. Мотив перехода подчеркивается и наличием физической преграды между участниками обряда (забор, отверстие в обрядовом хлебе). Например, в Груже, отлучая ребенка от груди, мать в последний раз кормит его грудью через отверстие в щуплом колаче (Петровић: 266). Аналогичным образом поступают и в Крагуевацкой Ясенице (Шумадия — Ј. Павловић: 102).

В Воеводине ребенку, делавшему первые шаги, вешали через плечо котомку, в которой лежал обрядовый хлеб *прохода-оница*, ребенок через забор передавал хлеб кому-нибудь из соседских детей, тот разламывал хлеб и убегал (Милутиновић: 132). Ср. отмеченный в Самарской губернии обычай; женщине, которая не могла забеременеть, рекомендовалось встать по другую сторону забора от беременной, чтобы та изо рта в рот передала ей кусок хлеба, — и тогда наступит беременность (Biegeleisen: 11).

Первое кормление ребенка в Лесковацкой Мораве проходило так. Коровайчик клали в сито, накрывали его отцовской рубашкой (чтобы жизнь ребенка была такой же длинной, как рубашка). Сито ставили кормилице или матери на голову; по народной этимологии, сито должно было обеспечить сытую жизнь ребенку. Покормив ребенка, глаза ему накрывали тряпочкой, которой протирали противень (Ђорђевић: 410). Аналогичный обряд зафиксирован и в других сербских и болгарских областях.

По мере удаления от болгарско-центральносербского ареала, все явственнее ориентированность родинных ритуалов на обряд крещения. В Словении крестить детей несут чаще всего на следующий день после рождения. Во многих гореньских и доленьских селах ребенка несут в церковь в квашне, избегая перекрестков. *Botri* (кум и кума), участники обряда *botrinje* *botrinje* (=повойница) одаривают роженицу крестильной погачей, которая может иметь разную форму, или несколькими хлебами из белой муки (на северо-востоке их называют *bosmani* и *vrtanki*), а также яйцами, маслом, вином; раньше приносили и меру пшеницы (Novak: 183).

В чакавской зоне, в окрестностях Кастава, на обряд *boirinje*

приходят кума, которая была на крестинах, мать или сестра роженицы, многочисленные родственницы. Хлеб, масло, сахар и яйца гости несут на *botrinje* в специальной корзине на голове. Женщины, собравшиеся на *botrinje*, пекут *supice* (гренки), большего размера, чем на масленицу. Хлеб нарезают ломтиками, обмакивают в яйца, чтобы они хорошо пропитались, "намокли" (от глагола *nasupati*, отсюда их название *supice*). Гренки жарят на сковороде в масле, потом складывают на блюдо и посыпают сахаром. На *botrinje* жарят много *supic*, каждая из приглашенных уносит несколько гренок с собой, их раздают родственникам и соседям. Каждая мать, замужняя или вдова, может жарить *supice* не только для *botrinje*, но и когда ей захочется. Бездетная женщина может жарить *supice* только на масленицу. Женщине, которая родила, не будучи замужем, запрещено жарить *supice* (Jardas: 98).

Аналогичное сакральное кушание известно в другой архаической южнославянской зоне — в с. Ясьюге Гюмюрджинского края (Югосточные Родопы, на границе с Грецией). Хлеб крошат, заливают маслом, запекают и едят родственники, пришедшие навещать роженицу через три дня после появления ребенка на свет (Стаматов: 205).

До нашего времени одним из наиболее почитаемых обрядов, сохранившихся в северо-западной Хорватии, в окрестностях Загреба, в Пригорье, является крещение ребенка. Ребенка крестили на третий или четвертый день после появления на свет, а через неделю или две праздновались *krstitke*. На крестинах собирались ближайшие родственники, кумовья со своими родителями, повитуха. В наши дни ребенка крестят и празднуют крестины в один и тот же день. Собирается до 50–60 человек ("как на свадьбу"). Праздник крестин назывался *rogašari*, *rogašarice* (с. Врпче, Шестине, Чучерье), *rogašarke* (с. Клара, Реметинец, Ботинец). Эти архаичные названия крестин произошли от лексемы *rogaša* 'большой белый хлеб весом в 4–5 кг'. *Roğaša* является обязательной составной частью угощения, с которым кума приходит навещать роженицу. Угощение приносилось в корзине, покрытой вышитым полотенцем. В корзину клали слоеный пирог *гибаницу*, сладкое печенье, колачи, жареную индейку и другие кушанья. И другие женщины приносят снесь, но подарок кумы — самый богатый (Barlek: 336).

Из-за неполноты доступного нам материала, особенно по чакавской зоне, наши выводы могут иметь лишь предварительный характер, но, как кажется, в целом географическая стратификация этнографических и лингвистических фактов, относя-

щихся к функционированию ритуальных хлебов в родинной обрядности в южнославянском континууме, подтверждает гипотезу Б. Братанича о двух волнах миграции славян на Балканский полуостров, в результате чего выделились центральные – инновационные – и латеральные – архаичные – зоны на Балканах, гипотезу, поддержанную и развитую в трудах И. Поповича, Н. И. Толстого и др.

Когда эта статья уже была написана, я узнала о работе И. А. Седаковой, посвященной ритуальным хлебам в болгарской родинной обрядности. На болгарском материале автором делаются идентичные выводы о "полисемии и пролифункциональности хлеба в соответствии с его общеславянским культом" (Седакова: 10). Пользуюсь случаем поблагодарить И. А. Седакову за ряд ценных замечаний, сделанных по прочтении моей работы.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Бошковић-Матић – Бошковић-Матић М. Обичаји о рођењу // Гласник етнографског музеја у Београду, књ. 28–29, 1966. С. 173–189. **Вакарелски 1935** – Вакарелски Хр. Старинните елементи в български народни обичаи // През вековете. Исторически, народописни и археологически статии. С., 1938. С. 246–281. **Георгиева** – Георгиева В. За обредните хлябове във Великотърновско // Българска етнография, № 2. София, 1975. **Грбић** – Грбић М. Српски народни обичаји из Среза Бољевачког, књ. 14. Београд, 1909. С. 1–382. **Дражева 1974** – Дражева Р. Празници, обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 445–451. **Дражева 1986** – Дражева Р. Семейни обичаи и обреди // Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986. С. 211–244. **Дражева, Георгиева** – Дражева Р., Георгиева И. Семейни обичаи // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 379–390. **Ђорђевић** – Ђорђевић Др. М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // Српски етнографски зборник. Књ. 70. Београд, 1958. С. 403–435. **Захаријев** – Захаријев И. Каменица // Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 40. Софил, 1935. С. 458. **Милутиновић** – Милутиновић В. Обредна пецива у Војводини // Гласник етнографског института, № 16–18. Београд, 1971. **Ј. Павловић** – Павловић Ј. П. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // Српски етнографски зборник, књ. 22. Београд, 1921. **М. Павловић** – Павловић М. Малешево и Малешевци. Етнолошка испитивања. Београд, 1929. **Петровић** – Петровић П. Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник, кн. 58, Београд, 1948. **Седакова** – Седакова И. А. Ритуални хлеб в родилној обрядности болгар // Славянски и балкански фолклор. Москва, 1993. **Стаматов** – Стаматов П. Народописни и фолклорни материали от с. Асьюг, Гюмюрджинско // Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 50, София, 1963. С. 203–237. **Сумцов** – Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрѣдах и песнях. Харьков, 1889. **Тановић** – Тановић С. Српски народни обичаји у Ђевџелијској Кази // Српски етнографски зборник, књ. 40. Београд, 1927. **Филиповић** – Филиповић М. С. Накнадне бабине или повеќица // Етнолошки пре-

глед, Београд, № 3, 1961. С. 121-126. Barlek - Barlek J. Običaji uz porođaj u okolici Zagreba // Etnološka istraživanja, sv. 3-4, Zagreb, 1978. Biegeleisen - Biegeleisen H. Matka i dziecko w zwyczajach, obrzędach i praktykach ludu polskiego. Lwów. P. 415. Jardaš - Jardaš J. Kastavština. Građa o narodnom životu i običajima u kastavskom govoru // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, knj. 39. Zagreb, 1957. P. 416. Lang - Lang M. Samobor. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, knj. 18/1, Zagreb, 1913, P. 88-100. Nedeljković - Nedeljković D. Đurđevsko jagnje i kravaļ u Maleševu kao participacioni relikat primitivnog kolektivnog mentaliteta // Vjesnik etnografskog muzeja u Zagrebu, knj. 4, Zagreb, 1938. P. 1-10. Novak - Novak V. Slovenska ljudska kultura. Ljubljana, 1960. Oreļ - Oreļ B. Slovenski ljudski običaji // Narodopisje Slovencev, I del, Ljubljana, 1944.

О НЕКОТОРЫХ ОБЩИХ ЧЕРТАХ, УКРАИНСКОЙ И СЕРБСКО-ХОРВАТСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

В статье дается обзор общих черт мифологических персонажей (далее МП) украинцев, с одной стороны, и сербов, черногорцев, хорватов и мусульман Боснии и Герцеговины — с другой. Сходными оказываются представления о характерных функциях МП, их происхождении, внешнем облике, превращениях, непреходящих атрибутах, локусах обитания, времени действия и др.

Персонажи славянской демонологии, во главе которых стоит дьявол (укр. *диявол*, *чорт*, с.-х. *ђаво*, *враг*), в системе народного мировоззрения занимают "нижнюю" часть Вселенной, не только в морально-этическом, но и в буквальном смысле, являясь хозяевами подземной части мира — ада. Однако их действия направлены в первую очередь на землю, на живущих там, между Богом и дьяволом, людей. От "нечистой силы" исходит все зло земной жизни, как общественное (даже сербские средневековые распри — дело рук дьявола [35]), так и личное. Дьявол затуманивает человеку рассудок, толкает его на ложь, убийство, воровство (он вообще помогает вору — Гуцульщина [55], Моравский окр. [6], пьянство (б. Винницкий у. [54-1]), ссоры (п-ов Истрия [75]). Согласно украинским [38] и сербским [35] поверьям, дьявол подталкивает человека к самоубийству, днем и ночью шепчет ему: "Повісься, повісься!" (Прикарпатье [50]). Стремясь заполучить человеческую душу, дьявол предлагает заключить с ним договор и исполнять желания человека, чтобы по истечении установленного им срока взять душу (Мануйловка, б. Новомосковский у. [37], Буданов, Теробовельский п. [12], Перег, банатские русины [11-4], Осиек, Славония [81]). Дьявол сеет супружескую измену (Моравский окр. [6]) и вводит во искушение, особенно часто монахов, то являясь им в монастыре красивой обнаженной девушкой, якобы сбежавшей от отца-язычника (Коцур, Бачка - русины [11-6]), то делая так, что монаху снится женщина (Сербия [3]). Считается, что дьявол рад сделать человеку хоть самую маленькую гадость — остановить мельницу, разорвать сеть (там же), перевернуть воз (Костельники, Буцацкий [13-1])

и т. д. Часто действия дьявола и других злых духов совпадают. Черт (чорт или чортиха – Худяки, Черкасщина [34–1], Плетеный Ташлык, б. Елисаветградский у. [56]), ведьма (укр. *відьма*, сербск. *вештица*, хорв. *vještica, štriga, coprnica* – хорваты-буньевцы в Бачке [80], Прикарпатье [50]), *vila* (Славония [64]) или *богиня* (Подолия [54–1], Покутье [71], Гуцульщина [55]. Перемышлянщина [13–1]) способны украсть новорожденного ребенка и подбросить своего уродца, полена или головешку (б. Борисовская вол. [13–1]). Дьявол может делать град (Зеленыця, Надворнянский п. [41], г. Загреб [8]), в этом его зачастую "замещают" ведьмы (Загреб [8]), чорнокнижник (Ворохово близ Ужгорода [11–2], Зеленыця [41]), или души самоубийц (там же), сам дьявол (Березово, Коломыйский п. [51–1], Црнци, Сербия [27]), ведьмы (Хорватское Загорье [8], п-ов Истрия [5]), *čрноžkolci* (Самобор [73]), чорнокнижник (Гуцульщина [55]), *грабанцијаш*, *времењак* или *вилы* (Лика [32]) и направляют градовые тучи. Дьявол (Сербия [3]) и ведьмы (Слобжанщина [13–1], Надднепрянщина [39], Волынь [1], Галиция [13–1], Загреб [59], п-ов Истрия [75], Полица, Смедеревска пољанка, боснийские сербы [21]) насылают на людей болезни, вызывают эпидемии. Они вредят нивам (Кучи [19], Загреб [8], Сербия [3]), украинские ведьмы делают "закрутки" в посевах (Выбли, Черниговщина [15], Коноватов, б. Радомышльский у. [54–3], г. Бяла-Подласка [74]).

Многие злые демоны пьют человеческую кровь – вампиры (с.-х. *вампир*, *вукодлак*, укр. *опир*), верования в которых распространены по всей Украине [29, 52] и на Балканах [22], ведьмы (на всей территории южных славян [24], достаточно редко – на Украине – б. Литинский, Винницкий [54–1] и Елисаветградский уу. [56]), псоглавцы (Прикарпатье [50]), *репати турци* (сербы-граничары [4]), *нітка* (невидимый ночной МП – Ходовичи, Стрыйский п. [33]), *мора* (Кайкавская Хорватия, Приморье, о. Крк [76], п-ов Истрия [61], Далмация [69], Босния и Герцеговина [22]) и др.

Псоглавцы (укр. *песиголовці*, сербск. *псоглави*, хорв. *pasoglavci* – Славония, Хорватское Загорье [66], Лика [22], Черногория [46], Запорожье [18], б. Александрийский [56] и Мариупольский уу. [18]), *сироиди* (б. Ушицкий у. [54–1]), иногда – *возкулаки* (п. Городенка [13–1]), а также *Лизун* (злой дух в виде огромного зверя – б. Литинский у. [54–1]), *див* (великан огромной силы – Черногория [46]), змей (укр. *змій*, сербско-хорв. *змај* – б. Елисаветградский [56] и Сосницкий уу. [54–1], Далмация [69], хорваты-буньевцы [79]), *аждаја* [35], *ламѝа*

(Лесковац [77–2]), *дики люди* (Подляшье [58]), *divlji čovik* (Полица [69]) и проч. поедает людей. Балканской ведьме также присущ каннибализм, при этом считается, что она особенно злонамеренна по отношению к своей семье: *Куд ће вјештица него у свој род?* [31], *Обрнуо се као вјештица на свој род* (Кучи [19]), *Вештица на своју крв трчи* (пословица, одинаково распространенная среди сербов, черногорцев, хорватов и мусульман [8]). Для украинской ведьмы абсолютно не характерны ни такая враждебность к своей семье, ни людоедство, за единственным исключением – ведьма съест человека, увидевшего, как она одевается (б. Елисаветградский у. [56]), ср. также случаи смешения ведьмы со сказочной Бабой-Ягой [36–2].

Гораздо более характерной функцией ведьм повсеместно на Украине [39], а также во многих районах Хорватии (Загреб, Загорье [8], Славония, Морлак [21]) и, отчасти, других мест на Балканах – Боснийской Краине, Мостаре (мусульмане [43]), Кучи [19] является то, что они отнимают молоко у коров и портят их.

По украинским (б. Купянский у. [30], Покутье [71]), сербским (Северо-Вост. Сербия [83]), боснийским [83] и хорватским (Славонска Пожега [65], Самобор [73]) рассказам, основная функция водяных демонов – топить купающихся.

Совпадают представления украинцев [12] и сербов [35] о "дьявольских шутках" – так, дьявол часто глумится над пьяным, зазывая его ночью к себе в "хоромы", угощает "изысканной" едой – нечистотами, жабами, поит "водкой" – водой из лужи и т. д., проснувшийся утром человек обнаруживает себя в грязи на болоте. Украинских ведьм отличает их страстная любовь к езде на парнях (Запорожье [18], б. Елисаветградский у. [56], г. Купянк [29], Худяки, Черкасщина [34–1], Пужники, Буцацкий п. [12]). Эта, казалось бы, специфически украинская особенность ведьм имеет точное соответствие на Балканах – у сербов-границар [4] и хорватов (Вараждин [21]).

Многие МГ способны помогать людям. Так, *масіс* и *hutilin* (о-ва Брач, Хвар [53], Крк [76], Буковица [78], Конавли [45], Морлак [46]), *цикавац* (Далмация [35]), *ђаволак* (Панчево), *хованець* (Буданов, Теробовельский п., Дрогобыч [12], Кулапкивка, Коломыйский п. [13–1], Зеленыцл, Надворнянский п. [41], Дусын, Закарпатье [11–2]) заботятся о достатке своего хозяина, выполняют работы по хозяйству, таскают в дом украденные припасы и деньги. Однако имеют нечистую силу на услужении (в том числе *скарбника*, стерегущего дом от воров (б. Винницкий у. [54–1]), и *пасічника*, заботящегося о пасеке

(Пужники, Буцацкий п. [12]), считается смертным грехом. Не является таковым присутствие в доме домового [13-1] и его редкого аналога в Сербии – старца [35], связанного с духами умерших предков. Домовому свойственны прежде всего почительские функции и надзор за соблюдением принятых норм жизни (Полесье [17], б. Купянский у. [30], Шебекино, б. Белгородский у. [13-1]), хотя иногда отождествляется с дьяволом – г. Купянк [30], Канкриновка близ Запорожья [37]).

Русалки и вилы тоже могут быть помощниками. Вилы вскармливают грудью детей, наделяя таким образом своей силой многих героев – Марко Кралевича, Милоша Обилича (Сербия), Алию Джержелеза (мусульмане Герцеговины [21]) и др. Ночью вилы могут работать у добрых людей по дому и в поле, часто они заботятся о детях вдовцов (Самобор [73]). У украинцев существует вера в то, что когда русалки на Русальной неделе бегают по полям (жито красуют – Речица, Полесье [27]), то тем самым они обеспечивают плодородие и урожай, сам Бог посылает их (там же).

Чрезвычайно полезны для своего села, края здухач (вјетровњак, змјевит човек – Далмация [22], Черногория [19], Босния и Герцеговина, Санджак [22], большая часть Сербии [27]) и хмарник (Прикарпатье [13-2]), защищающие от града и непогоды, крсник (п-ов Истрия [75], о. Крк [76], Приморье [62]), борющийся с ведьмами, вукодлаками, морой, орко и др. Достаточно часто вјештац (Зета [46]) и видьмак (б. Купянский [29] и Литинский уу. [54-1]) стараются свести на нет козни ведьм, кроме того, видьмак запрещает также ходить упырям (там же).

Зачастую отрицается даже "нечистый" характер "нечистого": *Nije toliko vrag crn koliko se piše* [63], *I diđko ne takij zlij, jk govoryt* [51-1]. Черти не принимают спать в свою "каглу" черта, пакотившего больше других и заставляют его отслужить человеку (Чигиринщина [14-2], Алексеевка близ Запорожья [37]), согласно украинским [17] (в т. ч. банатские русины [11-4]) и хорватским (хорваты-буньевцы [79]) рассказам, старший из дьяволов приказывает другому дьяволу отработать слугой без всякой платы 1 или 3 года у человека, которому дьявол сделал какую-то гадость – развеял по ветру зерно, или украл последний кусок хлеба. Могущественный черногорский царь дьяволов Али-Каторис защищает человека от одного из своих приближенных, желающего отомстить человеку, и даже приказывает дьяволу повеситься – и под Везириным мостом находят повесившуюся мышь [19]. В народных легендах и рассказах признается активная помощь дьявола Богу при сотво-

рени мира [35, 41], отдается должное его уму, силе и могуществу (Чому чорт мудрий? – Бо старий [51–1], Чорт і горами перевертає [40]), откуда и стремление человека, находясь между двумя силами – Богом и дьяволом, по крайней мере, не прогневить ни того, ни другого. Этот ярко выраженный дуализм народных верований нашел свое отражение в пословицах: укр. Кому служиш, а кучому кланяйся, Богу ся моли, а чорта не дражни [54–1]; хорв. Moli se Bogu i vragu [75], сербск. И дяволу треба запалити свећу [35] (Ср. русск. Богу молись, а черта не гневи [48] или белорус. Пастаў Богу свечку, а чорту две – там х'е).

Немало сходств в представлениях украинцев и южных славян о происхождении "нечистой силы". Согласно многим сербским [3], хорватским [77] и украинским [54–1, 2] легендам, Бог сам сотворил или оживил дьявола, часто дьявол ведет свое происхождение от восставшего против Бога и низвергнутого с небес старшего ангела Сатанаила (Галатин, Марамуреш [11–1], Прикарпатье [13–1], Сербия [35], Кучи [19], Васоевичи [3]. По украинским верованиям, из воинства Сатанаила, летевшего на землю 40 дней и упавшего в лесах, воде, болотах, домах, на полях и т. д. и произошли соответственно *лісовик*, *водяник*, *болотяник*, *домовик*, *полевик* и проч. (б. Винницкий у. [54–1], Теробовельский п. [13–1]). По мнению южных славян, вилы (Кучи [19]) и ведьмы (Оток, Славония [4]) – это скрытые Евой от Бога ее дети. Вилы могут рождаться и из росы (Черногория [21]). Из куриного (петушиного) яйца, зноска, которое нужно носить под мышкой определенное время от 9 дней в Прикарпатье [13–1] до 9 месяцев на о. Крк [76]), вылупляются духи домашнего хозяйства: *tasić* (*maljak*, *machuћ*), *tintilin*, *ђаволак* Славония [74], о. Крк [76], Далмация, Босния (в т. ч. муслимане [78]), Черногория [46], окр. Панчева, Южн. Банат [27]) и *хованець* (Прикарпатье [13–1]), в единичном случае – *домовик* (б. Винницкий у. [54–1], вероятно, смешение с хованцем), а также *rozaj* (Самобор [73]) и другие МП.

Часто у обыкновенных людей рождается ребенок, которому изначально предопределено иметь некие сверхъестественные свойства – это дети, зачатые во время менструаций (они будут вампирами – Герцеговина [21], Гуцульщина [42], ведьмами, колдунами, вовкулаками и т. д. – там же). Ведьмами и вампирами станут дети, родившиеся в последней четверти месяца (Прапутник, Хорватия [62]), перед большим праздником (Горная Герцеговина [21]), особенно на Благовещение (Галиция [2]). Ведьмой станет девочка, родившаяся под несча-

стливой звездой (о. Хвар [53], Далмация [21], Космач, Гуцульщина [55]), русалкой – родившаяся (или умершая) на Русальной неделе (б. Сосницкий и Козелецкий уу. [25]). *Вештац и мора* (о. Брач [53], Далмация, Босния и Герцеговина [21, 22], Черногория [19], Косово [8]) рождаются в красной или черной рубашке, *крсник* (п-ов Истрия [75]) и *ветровњак* (Зап. Сербия [28]) – в белой.

Из умерших неестественной (Новгород-Северщина, Пинщина [25]) и преждевременной смертью (Полтавщина [25], б. Куплянский [29], Остерский уу. [54–1]) людей, в т. ч. и взрослых, происходят русалки, из мертворожденных, убитых матерями и умерших до крещения детей – те же русалки и нявки (б. Лубенский [38], Чигиринский, Изюмский [25], Куплянский уу. [30], Боровое Рокитнянского р-на Ровенской обл. [7], Подолия [54–1], Коломыя, Покутье [71]), *лісні* (Гуцульщина) *хованець* (Бандров, Лиский п. [12]) и *тасіс* (о-ва Крк [76], Корчула, Млет [77–2], Паг [22] и др.), многие близкие МП, просящие ночью креста, пугающие людей и нападающие, в основном, на свою семью – *страдчата* (*потерчата* – Украина [25]), *букавац* (Срем), *плакавац*, *дрекавац* (Босния и Герцеговина), *мацаруо* (Бока Которска), *свирац* (окр. Враня [22], Лесковацкая Морава [23]) и др., в единичном случае – *vukodlak* (Иванич-град, Хорватия [24]).

Повсеместно на Украине [38] и на Балканах [22] считается, что человек, похороненный с нарушением существующего обряда, или через тело которого после смерти перепрыгнуло какое-либо животное, а также умершие грешники, продавшие душу дьяволу, самоубийцы, ведьмы, колдуны, знахари и знахарки (на Украине также – *вовкулаки*), становятся вампирами.

Хованца и *дьяволака* можно купить – в Сиготе (Зеленыця, Надворнянский п. [41], Ростки, п. Вижница [13–1]) или в аптеках Смедерева и Панчева (окр. Панчева [27]), продавая при этом душу дьяволу (Зеленыця [41]), топча ногами крест и плюя на него (Любківка, Снятынський п., Далешов, п. Городенка [13–1]), как и при приобретении *скарбника* (б. Винницкий у. [54–1]) и *пасічника* (Пужники, Буцацкий п. [12]).

Украинцы и южные славяне сходятся и в том, что женщина, желающая стать ведьмой, должна заключить договор с дьяволом, также совершая при этом кощунственные действия с религиозными, культовыми святынями (крестом и иконами – б. Куплянский у. [29], кораном – мусульмане г. Мостара, Герцеговина [43]) или хлебом (б. Лубенский у. [39], Мостар (мусуль-

мане [43]), потоптав их ногами и справив на них нужду.

Много общего во внешнем облике персонажей сербской, хорватской и украинской демонологии. Традиционен антропоморфный или антропозооморфный облик дьявола, причем последний считается более поздним [48] – черный человек (Сербия [3], п-ов Истрия [61], Ходовичи, Стрыйский п. [13–1], Зеленыця, Надворнянский п. [41], Холмщина [54–1]), или человек, не отличающийся от других людей по цвету лица и тела (Сербия, Черногория [35], Хорватия [8], Украина [36–2]), с рогами (Левач [6], Черкасщина [34–2], Подолия, Волынь, Холмщина [54–1], Марамуреш [11–2], Коцур – русины-Бачки [11–5], Зеленыця [41]) и хвостом (там же, Волынь, Подолия, Холмщина [54–1], Моравский окр. [6]), Черногорцы (Кучи [19]) и сербы (Левач [6]) добавляют, что хвост есть только у молодых дьяволов, у старых же он отваливается [35].

При описании дьявольского облика у южных славян и украинцев часто акцентируются различные аномалии: 1 ноздря (Сербия), 3 ноги (Коцур – русины Бачки [11–5]) и т. д., отмечается хромота (знак исключительности) старшего из дьяволов (сербский Хроми Дабо [35], аналогично – старший из тодорцев Велики Тодор (Северо-Вост. Сербия [26]), причем такой дьявол – хуже всех: *Кривий дідько найгірший* (Львов [51–3]), *Šantavi vrag je najgorši* (Самобор [73]). Псоглавцы повсеместно у южных славян [22, 66] и на Украине [56] описываются как великаны с песьими головами и одним глазом во лбу, у гуцульского (Зеленыця [41]) псоглавца 2 лица – одно человеческое, другое – собачье.

Украинский (б. Купянский у. [30]), сербский (Сев.-Вост. Сербия [83] и Южн. Банат [27]), боснийский и хорватский (Самобор [73]) водяной демон чаще всего представляется в виде старика с длинной седой бородой. Хорватские *macić* и *tintilin* (п-ов Истрия [70], Далмация [45], о-ва Крк, Корчула, Млет и др.), сербский (Панчево [27]) *ђаволак*, укр. Дрогобыччина [12], Гуцульщина [41], Зап. Подолия [13–1]) хованец описывается как маленький мальчик лет 5–6.

Южнославянская вила [21], украинские нявка [41, 71] и русалка [25] чаще всего описываются как изумительной красоты девушки. Отмечается, правда, что у вилы ослиные (Ловреч), лошадиные (Заострог), коровьи (о. Црес) или козьи (Иваничград) ноги, (она это тщательно скрывает [21]); а у нявки (Зеленыця [41]) может быть открытой спина, из которой свисают наружу внутренности (как и у дьявола – г. Купянк [30], Запорожье [18], Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл.

[16]). Впрочем, на востоке и юге Украины русалки являются в виде маленьких девочек (б. Лубенский [38], Купянский [30], Старобельский и Херсонский уу. [25]), а в Полесье [7], Подляшье [58] и, отчасти, у поволжских украинцев [7] иной тип русалки – косматая, старая, уродливая женщина с огромной грудью, которую она забрасывает за плечи, сама целиком железная или с железной грудью и т. п. Имеются отдельные свидетельства и о русалках-мальчиках (б. Купянский у. [30], Старобельский у. [25]), а на Гуцульщине (Зеленыця [41]), в Полесье (Синкевичи Луинецкого р-на Брестской обл.) и в Южной Сербии (южнее Враня в р-не Верх. Пчини) отмечены единичные случаи мужского соответствия нявкам, русалкам и вилам.

Украинская ведьма, в отличие от балканской, может быть молодой, очень красивой и соблазнительной (г. Купянк [29], Вовча близ Запорожья [18], Черкасщина [34–1], Подолия [54–1]), в то время, как практически повсеместно на Балканах (за редкими исключениями – Самобор [73], б. Височкая нахия – мусульмане, с. Пиносава близ Белграда [8]) и, отчасти, на Украине [39], она неизменно представляется в виде старой, мерзкой, уродливой женщины. Как южные славяне, так и украинцы, отмечают особый, недобрый взгляд ведьмы, почти всегда куда-то в сторону (б. Купянский [29] и Лубенский уу. [39], Герцеговина, Васоевичи [21]); изображение в ее зрачках перевернуто вверх ногами (б. Купянский у. [29], Гуцульщина [55], Мел, Прапутник, Хорватия [21]).

Многие украинские, сербские и хорватские МП способны к оборотничеству – дьявол [3, 13–1], змей [27, 38], полевик [13–1], водяные демоны, (*лісовик*) и лесник, хозяйка леса (*шумска мајка* [27]), *мора* [22] и ведьмы [21, 39] превращаются практически во все существа и предметы, чаще всего оборачиваясь кошкой (обычно черной) или собакой [13–1, 73]. В пса чаще всего превращаются также вампиры (Галиция [12], Босния и Герцеговина, Хорватия [61]) и чума (Лопушино, Кремечецкий п. [34–1]), однако гуцулы (Зеленыця [41]) утверждают, что дьявол может превращаться во все, кроме собаки, т. к. она – самое искреннее существо на свете. *Хованець* (там же) и *тасіс* (о. Крк [76]) могут оборачиваться мышатами, анатема – медведем и орлом [35], русалки – птицами (б. Купянский у.), белками, крысами (там же [30]), жабами (Полесье), кошками (б. Лубенский у. [38]), русалки-маленькие девочки, гонясь за человеком, превращаются во взрослых девушек, молодые красавицы, зайдя в дом, становятся старухами (Вал-

ки, Харьковщина [25]). Вид соседских девушек могут принимать *богини* (Прикарпатье [13-1]), любимой девушки — *лісні* (Гуцульщина [41]), красивого парня, или очаровательной девушки — *літавець* [13-1].

Непременным атрибутом многих МП является красная шапочка, ее носят *водени ѓаво* (Панчево [27]) и *vodenjак* (Славонска Пожега [65]), *дивожона* (Лемковщина), *macić* и *tintilin* (п-ов Истрия [70], Далмация [45], о-ва Крк, Паг [22], Корчула, Млет и др. [77-2]), *ѓаволак* (Панчево [27]), *хованець* (Дрогобыч). Встречающаяся иногда красная шапочка у домовика — Велька Виска, б. Елисаветградский у. [55], б. Куплянский у. [30]), как и нетипичный для него облик (маленький мальчик — там же) являются, по-видимому, рудиментами представлений о хованце, вытесненных впоследствии на Украине представлениями о другом автохтонном домашнем МП, но совершенно иной природы — домовике. У *мащича* и *тинтилина* в шапочке заключена их волшебная сила, если ее отобрать, то за возвращение они насыпают человеку столько золота, сколько тот пожелает [45]. По некоторым сербским верованиям [35], сила дьявола также заключена в его волшебной шапке, если ее украсть, человек получит дар волшебника, а за то, чтобы вернуть ее, дьявол отработает один год слугой (Лесковацкая Морава), у украинского дьявола может быть волшебная шапка-невидимка. Сербский [35] и хорватский (Самобор [73]) дьявол, а также ведьма (о-ва Брач и Хвар [53]), часто обладают также волшебной палочкой, с помощью которой она может доставать сердца людей (Полица, Гацко и Невесинье [21]). Не менее необходимым для нее атрибутом является мстла (б. Куплянский [29], Литинский, Луцкий, Холмский уу. [54-1], Гуцульщина [55], Карловиц [21], Каставштина [70]), кочерга (Зеленыця [41], Космач, Гуцульщина [55], б. Литинский и Луцкий уу. [54-1]) или веретено — навои (Черногория, Горня Крайна [23]), на котором ведьма совершает полеты. Украинская русалка расчесывает свои волосы золотым гребнем [25], такой же предмет может иметь и хорватская (Полица [69]) вила. Смерть чаще всего носит с собой кривую косу (Копривница, Хорватия [68], б. Переяславский и Ушицкий уу. [54-1], Зеленыця [41], Тростянец [13-1], Коцур (русины [11-6])).

По мнению украинцев [13-1, 2], сербов и черногорцев [27], хорватов [73], мусульман [49], традиционным местом обитания и появления "нечистой силы" — дьяволов, ведьм, вампиров, привидений и т. д. являются болота, пустые, заброшенные строения, кладбища, перекрестки дорог и проч. В лесу живут

лісовик (Сумщина [14–1], б. Купянский у. [30], Подолия [54–1], Галиция [13–1], Полесье [16]) и лісовка (Зеленыця, Надворнянский п.), лесник (окр. Лесковца [29]) и шумска мајка (Вост. Сербия, Банат [27]), богині (отвратительные "злбные невесты" – Прикарпатье [36–1]), Лизун (б. Литинский у. [54–1]), чугайстирь (проклятый человек, осужденный вечно скитаться по лесам – Зеленыця), дикі люди (Подлясье [58]), divlji čovik (Полица [69]) и др. В "литовских лесах" пасут свои "стада" – стаи волков волчий пастырь Полісун и его жена лісунка (б. Городнянский у. [15]). По народным представлениям, встреча с "лесными людьми" (Подолия [54–1]) сулит счастье: если им утереть нос, – они рассыпятся золотом. Очаровывая, заводят куда-то вглубь леса, "у безвість" лісова панна (Косовский п. [50]), лісна (Гуцульщина [55]) и нявка (Покутье [71]). В лесу могут обитать и русалки (б. Старобельский у. [25], Подлясье [58]).

Русалки (б. Купянский у. [30], Надднепрянщина, б. Воронежская губ. [25], б. Остерский у. [54–1], Галиция [26]) и вилы (окр. Карловца, о. Црес, Черногория [21], Полица [7]) часто живут в реках и озерах, причем русалки иногда считаются женами водяных (б. Лубенский у. [38]). Последние – водяник (б. Купянский у. [30], Черниговщина [15]), vodenjak (Славонска Ножега), vodeni čovek (Самобор [73]), водени ђаво (Банат [27]) являются полновластными хозяевами водной стихии. В воде, прежде всего, в озерах, могут также обитать караконцула (Южн. и Вост. Сербия), змај (Полица [69], Кучи [46]), rozoj (Самобор [73]), аждаја (Гружа [27]), ала (Сев.-Вост. Сербия [35]) и др. МП. В доме живут домовик [38] и старац (правда, верования в последнего у сербов уже очень слабы [35]), хованець (Прикарпатье [12]) и тариć (о. Хвар [53]), скарбник (б. Винницкий у. [54–1]), злидні (персонификация нищеты [54–1]), приносят дому счастье заботящиеся о хозяйстве и домашнем скоте уж (б. Елисаветградский у. [56], иногда отождествляемый с домовиком – Воынь) и змија-чуваркућа (Лика, Мостар, Баня-Лука [67], окр. Валева [27]).

А вот псоглавцы живут где-то далеко – "в чужой стране" (Запорожье [18], Гуцульщина [41]), "и тгаспом velajetu", на крак света (Славония) [66]. Подобное убеждение господствовало и в Средневековой Европе – на сохранившейся немецкой карте из Херфорда конца XIII в. отмечено, что малоизвестные, окраинные, дальние страны населены псоглавцами и прочими чудищами [10]. Обителю псоглавцев хорваты (Славония) [66] и боснийцы [22], в т. ч. боснийские сербы [49], считают Россию, а украинцы – Крым [40]. Верят также, что близкие псо-

главцам *сироїди* (б. Ушицкий у.) [54–1] и сейчас живут в Турции. В народном сознании вообще четко прослеживается связь псоглавцев и подобной им "нечистой силы" с мусульманским миром. Так, в Прикарпатье [50] полагают, что псоглавцами были опустошавшие некогда своими набегами Украину татары, пившие человеческую кровь. На это же указывает и название места в Мораче (Черногория), где раньше жили псоглавцы-людоеды – *равнина на Татаришта* [46]. Сербы-граничары верят в существование хвостатых турок, любящих пить кровь христиан [4].

Повсеместно на Украине и на Балканах распространено убеждение, что "нечистая сила" – дьявол [6, 50], водяные [30, 83] и лесные духи [27, 30], привидения [13–1, 21], духи детей, умерших некрещеными (*потерчата* [25], *букавац*, *плакавац*, *дрекавац* [22] и др.), вампиры [13–1, 22] ведьмы [21, 39], вилы [21] и русалки действуют в темное время суток. Тогда же активизируются и многие другие МП – домовик [30], *масіс* (о-ва Крк [76], Паг [22], Корчула [77–2] и др.), нападающие на рожениц и новорожденных "бабице" (Сербия), *караконџула* (чудовище, чаще всего в виде коня с человеческой головой и длинными руками) [27], пугающие, сбивающие с пути *блуд* (Прикарпатье [12]) и *трак* (п-ов Истрия [75]), *танжиморго* (Далмация) и *орко* (п-ов Истрия [75]), являющиеся обычно в виде осла и переносящие человека, севшего на них, в какое-то опасное место, душащие людей *нічник* (Закарпатье [5]), *polegaс* (Горня Вочар [76]), *мора* (Далмация [22]) и *ноћница* (в отличие от моры не душит, а бьет людей – сербы-граничары), пьющая кровь *нітка* (Прикарпатье [33]), *нічниці* (Гуцульщина, персонификация расстройств сна [55]) и т. д. В полдень появляются *полудница* (у южных славян и на Подляшье [58]) и *rodne ragato* (Дубровник [9]).

Наиболее активна "нечистая сила" в "некрещеные" дни (ведьмы – Сербия [21], привидения – окр. Враня [27], *дрекавац*, *јауд* и т. п. [37], *караконџула* – Лесковацкая обл. [24]), в Сочельник (ведьмы – Закарпатье [5], Загреб [8], Куси [19], привидения – Самбор [73]), на Пасху (ведьмы – Сербия [27], б. Купянский у. [29]). *Тодорцы* (в облике всадников, коней, или коней с человеческими головами) появляются только на Тодоровой неделе (Сев.-Вост. Сербия, Срем, Банат [26]), русалки – на Русальной неделе (там же, повсеместно на Украине) [27], тогда же нужно особенно остерегаться ведьм (Закарпатье) [5]. В Купальскую ночь проходят шабаши ведьм и вообще тогда они чрезвычайно деятельны (Черниговщина [15], Волынь [54–1], Полесье [16], Холмщина

[54-1], Подолия [54-3], Сербия [27], Герцеговина, п-ов Истрия [75]). В эту ночь показываются русалки (Полесье [25], Воынь [54-3]), вовкулаки, черти, домовые, мертвецы (б. Луцкий у. [83]) кроме того, очень опасны в ночь на св. Юрия (Гурґ; евдан) — Зеленыця [41], Ростки, п. Вижняца [13-2], Сербия [8], Черногория [19], Хорватия [73], Босния [21].

От "нечистой силы" создана целая система защиты. Функцию ритуальной защиты от русалок и ведьм выполняют широкоизвестные обряды Русальной недели (на Украине [7] и сев.-вост. Сербии [26]), купальской (п-ов Истрия [76], Полесье и Воынь) и первомагтовской* (у всех народов центр. части Балкан [8]) ночи. Чтобы злые духи не украли новорожденного, южные славяне *чувају бабине* [32]. Существующие у украинцев схожие верования (с наступлением темноты в комнате младенца должен гореть свет, его нельзя оставлять одного и т. п. [47]) не оформились в определенный обряд. Чтобы обезопасить себя от нявок и русалок, тодорцев, вил, человек должен соблюдать запреты соответственно Русальной (повсеместно у украинцев [39], Сев.-Вост. Сербия [26]) и Тодоровой (там же [26]) недели, выполнять "вилины правила": не пить воду после захода солнца (Михольско [82]), не справлять нужду близ вилиного источника (Ужицкий край [28]) и т. д.

Дабы не встретиться с "нечистой силой", следует держаться и иных запретов - не спать в лодке (чтобы не перевернулся водени дух — Сев.-Вост. Сербия [83]), в бороне и на меже, где бегают черти (б. Елисаветградский у. [56]) и ездит мяжник (Хоробичи Городнянского р-на [16]) или под орехом, где собираются ведьмы — они съедят заснувшего (Хорватское Загорье [8]). Нельзя пить воду, набранную после заката — в ней могут быть *vrag, zmija, vodena vila* и т. п. (Михольско [82]) — в нее надо бросить раскаленный уголек (там же), или перекреститься (Конавли [9]). Вечером нельзя смотреться в зеркало, *бо можно додивитися чорта* (Зеленыця, Надворнянский п. [41]) или ведьму: *Не дивись увечорі у зеркало — відьма краску відбере!* (Запорожье [47]). Не следует смотреться и в свое отражение в воде (чтоб не-утопил водени дух — Сев.-Вост. Сербия [83]). Ночью нельзя кричать, свистеть, аукаться в лесу — придет черт (Зеленыця) или леший (б. Купянский у. [30], Лисятин, Пинщина [15]) и т. д. Если неожиданная встреча с "нечистой силой" все же произошла, то чтобы избавиться от нявки (Зеленыця [41]), привидения (Ужицкий край [28]), блуда (Прикарпатье [13-1]) и орка (п-ов Истрия [61]), достаточно перевернуть на себе рубашку или поменять местами обувь на ногах.

Защитой также являются: молитва (от дьявола) – Прикарпатье [12], Надднепрянина [54–1], псоглавцев [22], ведьм – Далмация [21], привидений [35, 13–1], русалок – Полесье [7], караконджулы – окр. Лесковца [24], сглаза [20], но ее не боятся водяной и домовой – б. Купянский у. [30]), произнесение магических формул при упоминании имени дьявола: *Шез би!* (Коломыя [51–3]), *Бодай му пек* (Лемковщина [51–2]), *Дух Святи з нами!* (Переяма, б. Балтский у. [54–2]), *Далеко му лена кућа* [35], *Nalet ga bilo!* (мусульмане б. Височкой нахии [49] (мусульмане б. Височкой нахии [49]), (матерная брань) (от дьявола – Васоевичи [3], лешего – Кореньки б. Короченского у. [13–1], русалок – Новгород-Северщина [7]). Чтобы не сглазить, нужно добавить: *Нієроку!*, *На пса вроки!* (Нагуевичи [51–1]), *Шоби не вречи* (Прикарпатье [50]), *Не буди у рока* [20], *Mašalah* (мусульмане [20]). У украинцев и юж. славян крестное знамение и крест (у мусульман – полумесяц [20]) признаются лучшей защитой от дьявола (*Боїться, як дідько хреста* [54–1], с.-х. *Bježi kao vrag od krsta* [66], ведьмы – Далмация [69], Прикарпатье [51–3] (но иногда говорят, что "она не боится креста" – Новгород-Северщина [15]), водяного – Прикарпатье [12], псоглавцев [22], моры – п-ов Истрия [61], Самобор [73], русалок – Полесье [7], домового – б. Купянский у. [30], привидений – повсеместно на Украине и на Балканах [35], сглаза [20] и т. д.

Защитой служит также нож или другой острый металлический предмет (от дьявола, ведьмы – Запорожье [18], Закарпатье [5], о-ва Брач и Хвар [53], сербы-граничары [4], мусульмане [21], моры – Герцеговина [24], Копривница [68], тодорцев – Сев.-вост. Сербия [26], привидений – Буджак [27], дивобаб) – Покутье [71], сглаза – б. Богодуховский у. [14–2], Косово [20]). Используются многие растения, прежде всего, чеснок от дьявола – Зеленыця [41], ведьмы и моры, сглаза – на Балканах [8], литавца – Покутье [71], тодорцев – Сев.-вост. Сербия [26], русалок – там же, Полесье [7], караконджулы – Вост. Сербия [27], привидений * окр. Заечара [27], чумы – б. Височкая нахия [54], дивобаб – Покутье [71]). Валериана (*одолян, одољен*) спасает от дьявола – Прикарпатье [12], литавца, чумы – Покутье [71], *лисной* – Гуцульщина [55], ведьмы – Власеница [20], змеи – сербы в Зап. Румынии [27], а полынь от русалок – на Украине [25] и сев.-вост. Сербии [26]). *Хамајлија* (амулет, вшивающийся в одежду, пояс, шапку) является универсальным оберегом у всех балканских народов, в т. ч. воеводинских русин [8]. От дьявола [35], водяного (г. Купянский [30]), ведьмы (там же

[29]), хованца (Бучацкий п. [12]), привидений [13–1], мрака (о. Крк [76]) можно избавиться (и даже убить), ударив один раз наотмашь.

Сравнивая украинскую, сербскую и хорватскую демонологию, следует отметить, что МП, характерные для системы верований одного народа, могут быть представлены лишь на небольшой этнической территории другого. Так, распространенные практически по всей Украине [25], поверья о русалках оказались почти полностью вытеснены с Балкан представлениями о вилах, но русалки все же есть в мифологии Сев.-вост. Сербии. Бытующие же в Хорватском Приморье [68] и Далмации (Макарско, Врличкая краина [57], Синьская краина [60]) о *вукодлаках* в точности совпадают с украинскими представлениями о *вовкулаках* [38], т. е. оборотнях – людях, добровольно или помимо своей воли принимающих вид волка, тогда как на остальной территории южных славян они совпали с верованиями в вампиров.

Довольно часто наблюдается сходство региональных мифологических традиций, в первую очередь Карпатского региона Украины и кайкавско-чакавской Хорватии, восходящее, вероятно, ко времени существования тесной и обширной культурной общности славян от Адриатики до Карпат еще до прихода в Паннонию венгров. Так, упоминавшийся уже *хованець* характерен для Прикарпатья [12], а *macić* и *tintilin* – для п-ва Истрия [70], Хорватского Приморья [77–2], Далмации [69] и о-вов Адриатического моря [45, 76]. "Мужское соответствие" *моры* – душащий по ночам людей *polegač* встречается лишь на пограничье Хорватии и Штирии (Горня Воча [76]), а аналогичный ему *нічник* – на окраине укр. этнической территории, в Закарпатье [5].

Во многих случаях персонаж, широко представленный в демонологии одного народа, полностью отсутствует у другого. Так, не имеют соответствий на Балканах характерные для Украины *літавець* и *злудні* [54–1], а на Украине отсутствуют верования в *караконджулу*, представленные в сфере прежнего эллинистического влияния на Балканах, или в *алу*, распространенные почти по всей Сербии [27]. Часто МП встречается на небольшой этнической территории того или иного народа, например, змей-*розој* или дьявол счастья *Popiliuš* в Хорватском Загорье [73], *Lune* (изумительно красивые женщины, первые помощницы дьявола) или *Kevre* (сгорбленные страшилища, после встречи с которыми человека пронзает боль в костях) мусульман [84], черногорский *сјеновик*, оберегающий какое-то определенное место – гору, лес или озеро [46]. Чудовищная *ламња* характерна лишь для юга Сербии [77–1] и Косова [35].

Только в гуцульских верованиях встречается *чугайстирь* [41], на Подолии — *Лизун* [54—1], представления о "живущем на высокой горе" главном дьяволе *Яринце* распространены исключительно на Холмщине [72] и т. д.

Конечно, между сербской, хорватской и украинской демонологией существуют различия на всех уровнях, что, собственно, и дает основания говорить об отдельных мифологических традициях. Внутри каждой традиции, однако, есть региональные особенности. Так, много отличий от общеукраинской имеет архаичная культура Полесья (прочные верования в домовых и леших [16, 48], иной, непривлекательный вид русалки [7] и т. п.). Имеется немало специфически карпатских МП — *хова-нець*, *чугайстирь*, *богині*, *блуд* [13—1] и т. д. Подобная картина наблюдается и на Балканах. Своими мифологическими представлениями отличаются мусульмане Боснии и Герцеговины, в Хорватии значительным своеобразием отличаются буньевцы [79, 80] и жители п-ва Истрия [79]. Демонология Приморья и Далмации имеет ряд МП, присущих только этой части страны (*manjimorgo* [69], *orko* [75], *lrudica* [69] и др.). Так же самобытны верования черногорцев [19], населения Косова и Тимока [35]. В мифологии сев.-вост. Сербии есть МП, представленные лишь в этих районах Сербии — русалки, *тодорцы* [26], а в ряде мест Воеводины отсутствует общебалканская *мора* [79] и др.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонович В. Б. Колдовство. Исследования и документы, извлеченные из Киевского Центрального Архива // Труды Этнографическо-Статистической Экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1, вып. 2.
2. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1863. Т. 3.
3. Барјактаровић М. Ђаво у нашем народном веровању // Гласник етнографског института. Београд, 1959. Књ. 8.
4. Беговић Н. Живот Срба граничара. Београд, 1986.
5. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
6. Бушетић Т. Веровања о ђаволу у округу Моравском // СЕЗ. 1925. Књ. 32.
7. Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской "русальной традиции" // СБФ. 1986.
8. Вукановић Т. Вјештице. Мит и традиција о вештицама балканских народа // Стварање. Титоград, 1988. № 10.
9. Вулетић-Вукасовић В. Призријевања // СЕЗ. 1934. Књ. 50.
10. Глазычев В. Л. Гемма Коперника. М., 1989.
11. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Т. 1—6 // ЕЗНТШ. 1897— 1911. Т. 3—4, 9, 25, 29—30.
12. Гнатюк В. Знадоби до Галицько-Руської демонології // ЕЗНТШ. 1903. Т. 15.
13. Гнатюк В. Знадоби до Української демонології. Т. 1—2 // ЕЗНТШ. 1912. Т. — 33—34.

14. Гринченко Б. Д. Етнографіческіє матеріали, собранніє въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губ. Черниговъ, 1895—1897. Вып. 1—2.
15. Гринченко Б. Д. Изъ усть народа. Черниговъ, 1901.
16. Гура А. Д., Терновская О. А., Толстая С. М. Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1985.
17. Гурин І. Де живе жар-птиця. Київ, 1991.
18. Драгомановъ М. Малорусскія народныя преданія и разказы. Київ, 1876.
19. Дучић С. Живот и обичаји племена Куча // СЕЗ. 1931. Књ. 48.
20. Ђорђевић Т. Зле очи у веровању Јужних Словѣна // СЕЗ. 1938. Књ. 53.
21. Ђорђевић Т. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗ. 1953. Књ. 66.
22. Ђорђевић Т. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // СЕЗ. 1953. Књ. 66.
23. Ђорђевић Др. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗ. 1958. Књ. 70.
24. Ђорђевић Др., Милошевић Ђорђевић Н. Српске народне приповетке и предања из Лесковачке обл. // СЕЗ. 1988. Књ. ХСIV.
25. Зеленинъ Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершей неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
26. Зечевић С. Русалке и Тодорци у народном веровању Североисточне Србије // ГЕМБ. 1974. Књ. 37.
27. Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
28. Зечевић С. Из народне митологије Ужичког краја // ГЕМБ. 1984. Књ. 48.
29. Ивановъ П. Народные рассказы о домовыхъ, лѣшихъ, водяныхъ и русалкахъ // СХИФО. 1983. Т. 5, вып. 1.
30. Караџић В. Српске народне пословице. Беч, 1836. // Сабрана дела. Београд, 1965. Књ. 9.
31. Караџић В. Српски рјечник, истолкован њемачким и латинским ријечима. Беч, 1852 // Сабрана дела. Београд, 1986. Књ. 11/1—2.
33. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗНТШ. 1898. Т. 5.
34. Кравченко В. Етнографічні матеріали, зібрані на Волині та по сумежних губ. Т. 1—2 // Труды Общества Изслѣдователей Волины. Житомиръ, 1911—1914. Т. 5, 12.
35. Кулишић П., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
36. Кулишъ П. Записки о Южной Руси. СПб., 1856—1857. Т. 1—2.
37. Манжура И. Сказки, пословицы и т. п., записанные въ Екатеринославской и Харьковской губ. // СХИФО. 1890. Т. 2, вып. 2.
38. Милорадовичъ В. Замѣтки о малорусской демонологіи. Оттискъ изъ журнала "Кіевская Старина". Кіевъ, 1899.
39. Милорадовичъ В. Украинская вѣдьма. Оттискъ изъ журнала "Кіевская Старина". Кіевъ, 1901.
40. Номис М. Українські приказки, прислів'я та таке инше. СПб., 1864.
41. Онищук А. Матеріали до Гуцульської демонології // МУЕ. 1909. Т. 11.
42. Онищук А. З народнього життя Гуцулів // МУЕ. 1912. Т. 15.
43. Петровић А. Мора // ГЕМБ. 1936. Књ. 11.
44. Поповъ Н. Русское население по восточному склону Карпат (Гуцулы — Бойки — Лемки). М., 1867.
45. Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // СБФ. 1989.

46. Ровинский П Черногория въ ея прошломъ и настоящемъ. СПб., 1901. Т. 2, ч. 2.
47. Согласно собственным наблюдениям.
48. Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский // Материалы научной конференции (1975 г.). "Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX в." (к 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976.
49. Филиповић М. Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗ. 1949. Књ. 61.
50. Франко І Людські вірування на Підгір'ю // ЕЗНТШ. 1898. Т. 5.
51. Франко І Галицько-Руські народні приповідки. Т. 1–3 // ЕЗНТШ. 1901–1910. Т. 10, 16, 23–24, 27–28.
52. Франко І. Я. Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. // Киевская Старина. Киев, 1890. № 4. – Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
53. Царић А. Народна вјеровања у Далмацији // ГЗМС. 1897. Књ. 9.
54. Чубинский П. Труды Этнографическо-Статистической Экспедиции въ Западно-Русский край. СПб. 1872. Т. 1–3.
55. Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5.
56. Ястребовъ В. Н. Материалы по этнографіи Новороссійскаго края, собранные въ Елисаветградскомъ и Александрійскомъ уѣздахъ Херсонской губ. Одесса, 1894.
57. Banović S. Pričanje o vuku u Vrličkoj krajini i u Makarskom primorju // ZNŽOJS. 1933. Књ. XXIX, sv. 1.
58. Baranowski B. W kręgu upirów i wilkólaków. Łódź, 1982.
59. Boranić D. Vragovi i vještice // ZNŽOJS. 1912. Књ. XVIII, sv. 2.
60. Bošković-Stulli M. Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine // Narodna Umetnost. Zagreb, 1967–1968. Књ. 5–6.
61. Bošković-Stulli M. Hrvatske usmene pripovijetke, predaje i legende iz Istre. Pula-Rijeka, 1986.
62. Bujanović J. Vjera u osobita bića – vještice, vukodlak i krsnik: Praputnik // ZNŽOJS. 1896. Sv. 1.
63. Čubelić T. Usmene narodne poslovice, pitalice, zagonetke. Zagreb, 1975.
64. Filakovac I. Vjerovaња (Retkoyci u Slavoniji) // ZNŽOJS. 1905. Књ. X.
65. Franić J. Etnografske zabilješke iz sreza Slavonsko – Pozeskog // Vjestnik Etnografskog muzeja u Zagrebu. Zagreb, 1936. Sv. 2.
66. Hirc D. Pasoglavac // ZNŽOJS. 1896. Sv. 1.
67. Hirtz M. Zmije kućarice // ZNŽOJS. 1957. Књ. 39.
68. Horvat R. Smrt. Vjera u osobita bića – mora, vukodlak; Koprivnica // ZNŽOJS. 1896. Sv. 1.
69. Ivanišević F. Polica. Narodnj život i obicaji // ZNŽOJS. 1905. Књ. X.
70. Jadras I. Kastavština // ZNŽOJS. 1957. Књ. 39.
71. Kolberg O. Pokucie. Cz. 3. Dzieła wszystkie. Wrocław – Poznań, 1963. Т. 31.
72. Kolberg O. Chelmskie. Cz. 2. Dzieła wszystkie. Wrocław – Poznań, 1964. Т. 34.
73. Lang M. Samobor. Narodni život i obicaji // ZNŽOJS. 1914. Књ. XIX, sv. 1.
74. Lovretić I. Otok. Narodni život i obicaji // ZNŽOJS. 1902. Sv. VII.
75. Mikac J. Istarska škrnica. Zagreb, 1977.
76. Mičetić J. Vjera u osobi ta bića – mrak i bućan; malić; mora i polegać: Krk, Kastav i hrvatski kajkavci // ZNŽOJS. 1896. Sv. 1.

77. Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1973. Knj. 1–3.
78. Stojković M. Čudo od kokota // ZNŽOJS. 1931. Knj. XXVIII, sv. 1.
79. Stojković M. Narodne pripovijetke Bunjevaca // ZNŽOJS. 1961. Knj. 40.
80. Sekulić A. Narodni život i običaji Bačkih Bunjevaca // ZNŽOJS. 1986. Knj. 50.
81. Smičiklas T. Narodne pripovijetke iz Osječke okoline u Slavoniji // ZNŽOJS. 1912. Knj. XVII, sv. 2.
82. Vučinić M. Što se ne smije (Miholjsko u modruško-rijеčкој županiji) // ZNŽOJS. 1911. Knj. XVI, sv. 1.
83. Zečević S. Vodeni duh u narodnom vjerovanju severoistočne Srbije (отдельный оттиск).
84. Zorko I. Vjerovaња iz Herceg-Bosne // ZNŽOJS. 1901. Sv. VI.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГЕМБ – Гласник етнографског музеја у Београду. Београд. ГЗМС – Гласник земаљског музеја у Сарајево. Сарајево. ЕЗНТШ – Етнографічний збірник Наукового Товариства ім. Т. Шевченка у Львові. Львів. МУЕ – Матеріяли до Української етнології. Львів. СБФ – Славянский и балканский фольклор. Москва. СЕЗ – Српски етнографски зборник. Београд. СХИФО – Сборникъ Харьковскаго Историко-Филологическаго Общества. Харьковъ. ZNŽOJS – Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena. Zagreb.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИМЕНА-АПОТРОПЕИ В КАРПАТСКОМ АРЕАЛЕ

В настоящей статье под мифологическим именем мы будем понимать имя мифологического персонажа. В традиционной культуре у каждого мифологического персонажа существуют два типа имен. Одни имена осознаются носителями традиции как "настоящие", "подлинные", опасные для человека, а потому редко и неохотно употребляемые (например: черт, дьявол и под.). Другие имена — "заместители", используются для того, чтобы при необходимости можно было назвать того или иного демона без вреда для себя и окружающих. Имена — "заместители", употребляющиеся вместо "опасных" имен, называющие демонические существа, но, в отличие от "настоящих" имен, не содержащие в себе опасность, можно назвать именами-апотропеями.

В чем же заключается опасность "настоящих" мифологических имен и какими способами она устраняется в именах-апотропеях? Известно, что в любом высказывании реализуется определенное коммуникативное намерение — утверждение, просьба, призыв и пр., т. е. в высказывании осуществляется определенная иллокутивная функция. В обычных, несакральных текстах, где фигурируют немифологические имена, реализуется только та иллокутивная функция, которую имел в виду говорящий, строя свое высказывание. В повествовательных текстах такой иллокутивной функцией является утверждение, сообщение определенной информации о данном объекте. Употребление мифологического имени в сакральном тексте одновременно с реализацией основной иллокутивной функции (т. е. той, которую имел в виду говорящий) неизбежно порождает побочную иллокутивную функцию, создание которой не входило в задачу говорящего, — вызывание мифологического персонажа, провоцирование нежелательного контакта с ним. Особенность "опасного", "настоящего" мифологического имени состоит в том, что любое название мифологического персонажа есть одновременно и его вызывание (в частности, сербы считали, что сколько раз во время Великого поста назовешь змею по имени, столько раз она встретится тебе летом. Ъ ор. II,

104; ср. также рус. поговорку: *О черте речь и он навстречь и др.*). Это универсальное правило, на котором строятся отношения человека с "тем" миром, определяет как принципы обращения с "опасным" мифологическим именем, так и способы создания "безопасных", апотропеических имен.

Цель любого оберега (в том числе и имени-апотропея) – предотвратить возможность контакта с носителем опасности. В этом смысле апотропеическая функция – функция антикоммуникативная. Мифологическое имя-апотропей должно отменять, уничтожать ту дополнительную иллокутивную функцию, которая провоцирует опасный контакт с мифологическим персонажем. Способы, с помощью которых эта цель достигается, составляют особенность номинации мифологических персонажей и определяют различные типы мифологических имен, употребляющихся в рассматриваемых нами повествовательных текстах, где заведомо не предполагается иллокутивная функция вызывания. Это необходимо подчеркнуть, т. к. в "коммуникативных" текстах апотропеические имена, называющие мифологических персонажей, часто строятся по иным моделям, чем в повествовательных. Это хорошо видно из следующего примера, где повествовательный текст сменяется "коммуникативным" и соответственно варьируются имена мифологического персонажа: [На вопрос о вихре]: "То у нас кажут: відм́ мэ танц́ють, то підв́іва́є, но́гі відніма́є, біда́, цура́ха ім, цур, біда́, від лю́дини. [При встрече с вихрем] трэ́ба каза́ти: "Кра́сні, кра́сні, ви собі гуля́йтэ, а мэні спóкiя́ да́йтэ" (Луги Рах. Зак., КА); ср. название вилы в сербской апотропеической формуле: "Бежите, леле, да пре́жу сле́пе" (Банат, Филип. 1955, 105).

Один из наиболее распространенных способов отмены нежелательной иллокутивной функции – табу, т. е. умолчание, отказ от произнесения такого имени, которое осознается носителями традиции как настоящее, подлинное и потому коммуникативно опасное. Принципы табуизации мифологических имен были описаны, в частности, Д. К. Зелениным (Зеленин, 1929, Зеленин, 1930) и потому нет нужды на этом останавливаться. Но табу (т. е. умолчание) не может существовать самостоятельно, т. к. лишено возможности называть объект. Табу имеет смысл лишь при существовании таких имен-заместителей, которые "очищены" от побочной иллокутивной функции или, по крайней мере, осознаются таковыми. Очевидно, что все эфемизмы могут быть признаны оберегами, поскольку они не содержат в себе опасной для человека дополнительной иллокутивной функции.

В одних случаях апотропеическая функция имени (как и любой культурной реалии, способной быть оберегом – слова, обряда, предмета и др.) обусловлена его собственной апотропеической семантикой. Таковы карпатские названия черта, содержащие отгонную семантику, *пропáсник* (от *пропав би*), *щэзник* (от *щез би*); польское название вихря *świńskie gówno*, одновременно называющее и оберег против него. Ср. также переименование работы, принятое у охридских мусульман: когда хозяйка варит мыло и ее спрашивают, что она делает, то, чтобы не сглазили ее работу, она должна сказать: "*Саримсак скерим!*" [Сажая чеснок! – Чеснок – распространенный на Балканах оберег] (Жор. 1934, 9). Обереги такого типа можно назвать семантическими.

В других случаях апотропеическая функция создается заменой одного имени на другое. Ср. серб. названия волка *курва*, *дивина*, *звужерац*, карпат. имя черта *бѣда*, полесск. название ведьмы *змѣя* и др.). Такие обереги назовем косвенными. Поскольку апотропеичность в подобных именах привносится извне, а не обусловливается семантикой самого слова, то она стирается, как только имя становится достаточно частотным. Эвфемизмы такого типа рано или поздно перестают осознаваться оберегами, попадают в разряд "опасных" имен и сами требуют дополнительных средств защиты.

Карпатская мифологическая лексика представлена как косвенными именами-апотропеями, так и семантическими. Но если косвенные имена-апотропеи широко распространены на всей славянской территории, то семантические имена-обереги являются особенностью карпатского ареала.

Рассмотрим сначала косвенные имена-обереги. Наиболее стандартный круг имен представлен эмоционально-оценочными именами, в основе номинации которых лежит отношение человека к мифологическому персонажу: *дух злий* (Кельм. Чернов., КА), *злий* (о.-карп.), *злїднї* (мн. ч., Рожн. Ив.-Фр., КА), *лїхэ* (Ив.-Фр.), *нечїстїй* (о.-карп.), *нэчїстїви* (Дол. Ив.-Фр., КА) – названия черта; *погáнка 'змея'* (Нагуевичи Дрог. Льв., Франко, 1898, 172); ср.: *погáнка 'ведьма'* (Калинк. Гом. ПА), *погáнка 'лихорадка'* (сев.-рус., Черепанова, 1983, 55), *погáник* (Витеб., Никифор. 1907, 8), *погáнице 'змея'* (Кучи, Дучић, 1931, 337), *поган 'волк'* (серб. Жор. I, 206) и пр.

Весьма распространены имена мифологических персонажей, обычно выраженные местоимением или идентифицирующей формулой, состоящей из указательного местоимения и косвенного определения. Местоимение, употребляемое в ка-

честве мифологического имени, теряет свое анафорическое свойство, т. е. способность отсылать к настоящему, "опасному" имени: *він, той, всі 'черти', тота слабість 'падучая'*; ср.: серб. *она 'медведица'* (Антонијевић, 1971, 166), *оне 'бабицы, ночницы'* (Зеч. 1981, 88), бел. *ён, той-самый* (Никофор. 1907, 8), *coś, niesztò* (Feder. I, 16). Но этот тип эвфемизмов постигает такая же участь, как и все ситуативные обереги: при частом употреблении они утрачивают апотропеическую функцию и переходят в состав "опасных" имен, приобретая при этом семантическое содержание, присущее "опасному" мифологическому имени. Сказалось еще то очевидное неудобство, что теми же местоимениями приходилось обозначать и людей, для которых это было небезопасно: местоимения *всі, він, той* настолько стали осознаваться как имена демонов, что при употреблении их по отношению к человеку требовалось уточнение: *сам, или ерщенький* (т. е. крещеный – Е. Л.; Онищук 1909, 64). Ср. галицкую быличку о том, как хозяйка, приглашая на Святой вечер домочадцев к столу, вместо "прошу вас *всех* хрещэных до възчэри!" произнесла: "прошу вас *всех* до възчэри!" и на ее призыв слетелись все нечистые (Яворский, 1915, 259). Смысловая разница такого рода обязательно обозначалась в тексте: "Але тот дивит сї віучьирь, а то *він, цураха му...* Як тот, *оссина*, оберне сї ид нему плечима, а тот – *ерщений* – як хапне за голоўню..." (Зеленици Надв., Ив.-Фр., Гнатюк, 1912, 19), где *він, цураха му* и *тот, оссина* – имена черта, а *тот, ерщений* обозначает человека. Ослабление "апотропеичности" этих местоимений требовало дополнительных мер для снятия вновь возникающей опасной референции с нечистой силой.

Косвенные имена-обереги, не отличаясь по способам номинации от подобных имен в других славянских традициях, имеют некоторые особенности в способах формального выражения.

Отличительная особенность капатского ареала – широкое распространение идентифицирующих формул, состоящих из указательного местоимения и косвенного определения. Это отличает Карпаты от восточнославянской традиции, где подобные формулы, если они и встречаются, занимают незначительное место в общем составе мифологической лексики, и сближает с Балканами, где такие формулы достаточно хорошо известны. Идентифицирующие формулы указывают на один из признаков, характерных для мифологического персонажа – на место обитания: *той, що у скалі сэдэ́т* (Надв., Рожн. Ив.-Фр., КА, Онищук, 1909, 64), *тот, шо у трісках* (Надв. Ив.-Фр., там же), *той, що сї по смереках дре* (Зак., Франко, 1898, 172), *тота*

що під корчом сідит 'змея' (Нагуевичи Дрог., Льв., Франко, 1898, 172); ср.: онај из горе 'волк' (Босн., Герц., Ђор. I, 206), она из зида, она из траве 'змея' (серб., Ђор., II, 104);

на характерное действие: ти, що трусять очэзретами (укр. Сумцов, 1896, 17), тот, що свистить (з.-укр., Білий, 1927, 90);

на характерный признак: "... там ... литаје з рїжками (Головы Верх. Ив.-Фр., КА), "... там би пришоў з рогамі..." (Луги Рах. Ив.-Фр., КА); ср.: ц сзугвопцот kapieluszyku (бел., Feder. I, 16), ten z kłpsichim (пол., Санникова, 1990, 48), онај стари, онај мали 'водяной' (серб.). Обычные для в.-слав. ареала наименования по характерному признаку типа: рогатик (Витеб., Никифор. 1907, 8), волосатик, косматый, куций – рус. названия черта, долгий 'леший' (Черепанова, 1983, 66–67) и пр. на Карпатах представлены единичными лексемами: доўга 'змея' (Нагуевичи Дрог., Льв. Франко, 1898, 172).

В качестве эвфемизмов употребляются имена личные: Олэкса (Зак.), Юрко (Зак.), Гриц'ко (Подол.), Антіпко (Зак.); ср.: Гаврілка 'змея' (СРНГ, VI, 85), пол. названия вихря: Bartek, Jasiek, Jurek (Kupisz. 1963, 56), серб. имена медведя Марко, Марія (Леск. Мор. Ђор. 1958, 583), а также заимствования из венгерского: д'уг 'черт' (dög 'нечисть'): "иди до д'уга", "д'юг бы т'а уз'ов (Кравченко, 1983, 199), и фрас 'черт' (frása 'нечисть'): "Фрас бы т'а ўзоў" (там же).

В отличие от косвенных, семантические имена-апотропеи немногочисленны. Они восходят к апотропеическим формулам, обычно предикативным. Такие формулы содержат:

1. отгонную и уничтожающую семантику: "цур, біда, від людїни" (Луги Рах. Зак., КА), "А сир ty! а рек ty... а ишкур ty на жују!" (Покутье, Mosz. II, 1, 470), цураха му! (Зак. КА), пропаў би ў скалах (Кушница Ирш. Зак., Гриц. 1990, 148), нај щезни (Вижница Чернов., там же), ни маў би моци (Зак. Гриц. 1990, 148, Франко, 1898, 212), заморїлобит'а (Вилихивци Тяч. Зак., Гриц. 1990, 148), за мором би му вічур'а (Мукач. Зак., Гриц. 1990, 148). Формулы с уничтожающей и отгонной семантикой имеют соответствия на Балканах: На пүту му броћ и глоговутрње (при упоминании вампира; Ђор. 1953.) камен гу у уста (серб., Ђор. II, 104), налет га било (серб.);

2. предупреждение контакта: не сніў би (Новоселица Виногр. Зак., Гриц. 1990, 148); тој, що не казати (Ганьковцы Снят. Ив.-Фр., Гриц. 1990, 148); ср. подобные полесские формулы: то не при нашэму дүху (Чудель Сарн. Ров., ПА), да не при хати гоўбрачы (Гом. ПА); ср. также сербские названия волка: непоменик (Дучић, 1931, 334, Лутовац, 1930, 110) и змеи: непоме-

ница, неспоменица (Дучић, 1931, 337, Ћор. II, 104); в северной Словении волка после захода солнца называют *nespot jepouti* (Ћор. II, 206).

3. обращение к Божьей помощи: "Тој — Дух сьвятий при хаті" (Зак. Франко, 1898, 211), дух сьвятий при дитине (Зеленици Надв. Ив.-Фр., Онищук, 1909, 64); ср. полесские формулы: "колтун... нехай Бог укрые его знать и видеть" (В. Теребежов Стол. Брест., ПА), "...хай Бог не дае, як чорная зробицца... на заслонку сажали дитяти" (Тонеж Лельч. Гом., ПА).

Основой для мифологических имен служили предикативные формулы с отгонной и уничтожающей семантикой. Превращение формулы в наименование, грамматически оформленное как имя существительное, происходило поэтапно. Будучи включенной в текст, отгонная формула начинала употребляться в качестве превентивной, предваряющей отрицательные последствия произнесенного имени. Предикативная формула становилась составной частью имени, затем его анафорическая (местоименная) часть редуцировалась, а предикативная формула субстантивировалась. На последнем этапе в результате деривации образовывалось отглагольное существительное, сохраняющее апотропеическую семантику лежащей в его основе предикативной формулы. Карпатские тексты, содержащие разные стадии такого превращения, позволяют восстановить цепочку от формулы к имени: автономная предикативная формула с апотропеической семантикой — имя, состоящее из местоимения и предикативной формулы — имя, представляющее собой субстантивированную формулу — отглагольное существительное, сохраняющее апотропеическую семантику.

скаменюшник; "... як вітер порохом крутит, то дідько сі женит, бодай скамінів" (Стр. Льв. Колесса, 1898, 76) — тој, зкамэніу би (Тисов Дол. Ив.-Фр., ПА) — сэсэ зкамэніу, вони це ті саіми домовикі (Лукачаны Кельм. Чернов., ПА) — зкамэніу, від мэнэ, від моіеј хати (Лукачаны Кельм., Чернов., ПА) — "... аби була яка побліч, має неживу дитину тай закопає, то до сім літ робит сі скаминюшник з него..." (Далешево Город. Ив.-Фр., Гнатюк, 1912, II, 18). Ср. сербское название змеи каменница (Косово, Ћор., II, 104), окаменица (Грбље, Ћор. II, 104), а также превентивные формулы произносимые при упоминании змеи: "Та мани и'! уво им се у камен створило!" (Бачка, Кордунаш, 1932, 88), а также имя волка каменик (Ћор. I, 206) и апотропеические формулы типа: "Ау курво!.. Ау камен ти у њи!" (Проклетије, Лутовац, 1930, 119). Подобная формула в некото-

рых случаях может употребляться как самостоятельное имя "камен му у вилице", "скаменила му се уста" (Кучи, Дучић, 1931, 334). Эта семантика может выражаться и другими, невербальными способами: В Блацу убитому волку кладут камень в пасть и говорят: "Овако био свима вуковима камен у устима!" (Ђор., I, 221), в других районах Сербии при упоминании волка надо стукнуть чем-нибудь по камню, "гда би му се вилице окамениле" (Ђор., I, 206); В районе г. Проклетије первый день декабря, называемый *просенац*, празднуется, чтобы защитить скот от волков. У тех, кто соблюдал этот праздник, волк не сможет задрать скотину – "закамени му Бог вилице" (Лутовац, 1930, 110);

щезник: "Пек, щезай, маро!" (отгонная формула при встрече с чертом; Зак. Франко, 1898, 213) – "... в тім місці щось є: або нечистий – щез би! – або небіщик..." (Нагуевичи Дрог. Льв., Франко, 1898, 176) – "беда щезла би" (Самаково Пут. Чернов., КА), – нетрудный *щезби* (Снят. Ив.-Фр., Гриц., 1990, 148) – *щезни*, бідо (название рака, Гриц. 1990, 148) – "... на галузи над дорогою сидит *щесби* тай сипле ўогонь на дорогу (Ив.-Фр., Гнатюк, 1912, 27) – *щезник* (карпат., Гнатюк, 1912, 1, VIII) – "щез бы ни сїе, ни оре, а все доста майе" (вост. Карпаты, Кравченко, 1983, 198).

пропáсник: "Та пішла до якіх знахарію, та купéла бідү, пропáло би, д'явола купéла" (Луги Рах. Зак. КА) – "... там меживник ходэ по мэжи, д'явил', пропáў би" (Луги Рах. Зак., КА) – "... у нас кáжут чорт, або пропáсник; из того вилізат пропáсник" (Новоселица Межг. Зак., КА).

цурáха: "А сур ty! а рек ty..." (отгонная формула при встрече с чертом, Mosz. II, 1, 470–471) – "тот – цураха му – є так предвічний, як Пан Біг" (Зеленици Надв. Ив.-Фр. Онищук, 1909, 64) – "А, цурáха, ты видчэп'ся вид мэнэ" (Новоселица Межг. Зак., КА) – "Як гад він, цурáха (плюют при этом), як скотина" (Лесковец Межг. Зак. КА);

Осиनावец – "Бусуркун – осика би тэ ў сэрцэ" (Пилипец Вол. Зак., КА) – "[в адрес босоркани] все казали: "Цураха бы ты", "Осена бы ты" (Торунь Межг. Зак. КА) – "Осина бы му" (вост. Карпаты, Кравченко, 1983, 199) – "осина бы му" (там же) – "той – осина іму – зліпій воўка из глини" (Зеленици Надв. Ив.-Фр., Онищук, 1909, 68) – "... тот, осина, оберене сї ид нему плечима..." (Зеленици Надв., Ив.-Фр., Гнатюк, 1912, 19) – з початком не було, лиш Бог и Осиनावец..." (Зеленици Надв. Ив.-Фр., Онищук, 1909, 64). Д. К. Зеленин считал, что в основу имени *Осиनावец* положена номинация по месту обитания (Зе-

ленин, 1930, 11). Но карпатский материал позволяет предположить, что семантика имени связана с распространенным у восточных славян представлением об осиновом коле как средстве уничтожения нечистой силы (хотя остаются необъясненными формы типа *осценá*, *оссина*, *ос:ина*). Осина на Карпатах не растет, однако ее апотропеические свойства карпатским украинцам хорошо известны: "Дэ́рэво осі́ка, по Україні́ је, у нас јого нэ́ма, кінэ́ јого у шпор, оно зроби́т таки́ дим, она [босорка́ня] кадь у хати́ је, она с хати́ підэ́. И зра́зу узна́јете, шчо́ она́ нэ́чи́ста" (Новоселица Межг. Зак. КА).

К семантическим именам-оберегам относится и известное в Карпатах эвфемистическое название покойника *прощун бы*, *прощенá бы*: "Прощун бы ні́кому зла ни зроби́у" "Прщенá бы добра́ была чел'а́дина" (вост. Карпаты, Кравченко, 1983, 199).

Рассмотренные в статье карпатские семантические имена-апотропеи не известны в других славянских регионах, за исключением Балкан, где существуют некоторые, хотя и неполные соответствия данной карпатской модели, что еще раз подтверждает близость балканской и карпатской традиций. Что же касается нераспространенности такого типа имен-оберегов в других традициях, то она объясняется самой природой этих имен. При употреблении косвенных оберегов дополнительная иллокутивная функция снимается извне, заменой одного слова на другое, в семантических именах-апотропеях эта задача решается внутри самого слова, где дополнительная иллокутивность уничтожается апотропеической, а значит, антикоммуникативной семантикой самого слова. Ситуативные имена-обереги составляют большую часть эвфемистических наименований мифологических персонажей как на Карпатах, так и на всей славянской территории. Поскольку апотропеичность таких имен достаточно быстро стирается, возникает необходимость в создании новых эвфемизмов с еще не утраченной апотропеической функцией, поэтому часто один мифологический персонаж имеет целый ряд синонимических наименований, в большей или меньшей степени осознаваемых апотропеями. Широкое распространение на Карпатах идентифицирующих формул, состоящих из указательного местоимения и косвенного определения в качестве ситуативных имен-оберегов сближает этот ареал с Балканами, где подобные конструкции также хорошо известны.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонијевић 1971 – Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље // СЕЗБ Т. 83. 1971.
- Білий 1927 – Білий В. До звичаю кидати гілки на могили "заложних" мерців // ЕВ Кн. 3. Київ, 1927.
- Гнатюк 1912 – Гнатюк В. Знадоби до української демонології // ЕЗ Т. 33, 34, Львів, 1912.
- Гриц 1990 – Гриценко П. Ю. Ареальне варіювання лексики. Київ, 1990.
- Дучић 1931 – Дучић С. Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ Т. 48. 1931.
- Добровол. 1901 – Добровольский В. Н. Суеверия относительно волков // ЭО 1901. № 4.
- Ђор. 1958 – Ђорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ Т. 70, 1958.
- Ђор. 1934 – Ђорђевић Т. Р. Наш народни живот. Књ. 10. Београд, 1934.
- Ђор. 1953 – Ђорђевић Т. Р. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // СЕЗБ Т. 66. 1953.
- Ђор. I, II – Ђорђевић Т. Р. Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. I, II // СЕЗБ Т. 71, 72. 1982.
- Зеленин 1929, 1930 – Зеленин Д. К. Табу слов у народів Восточної Європи и Северної Азії // Сб. МАЭ, Т. 8, 9. 1929, 1930.
- Зечевић 1981 – Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- КА – Карпатский архив сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.
- Колесса 1898 – Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ Т. 5. 1898.
- Кордунаш 1932 – Кордунаш М. Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ Т. VII. 1932.
- Кравченко 1983 – Кравченко М. В. Евфемізми і табу в південнокарпатських говірках // Структура і розвиток говорів на сучасному етапі. Житомир, 1983.
- Лутовац 1930 – Лутовац М. Неколико сточарских обичаја у подножју Проклетија // ГЕМБ Т. V. 1930.
- Никифор. 1907 – Никифоровский Н. Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.
- Онищук 1909 – Онищук А. Материали до гуцульської демонології // МУРЕ Т. 11. 1909.
- ПА – Полесский архив сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.
- Санникова 1990 – Санникова О. В. Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1 – Л., 1965 – .
- Сумцов, 1896 – Сумцов Н. Ф. Пожелания и проклятия (преимущественно малорусские). Харьков, 1896.
- Филип., 1955 – Филиповић М. С., Томић П. Горња Пчиња // СЕЗБ Т. 68. 1955.
- Франко 1898 – Франко И. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ Т. 5. 1898.
- Черепанова 1983 – Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Яворский 1915 – Яворский Ю. А. Памятники галицко-русской народной словесности. Вып. 1. Киев, 1915.
- Feder. I – Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

Kupisz. 1863 – Kupiszewski W. Nazwy wiru powietrznego w gwarach polskich // Poradnik językowy. 1963. № 7.

Mosz. II, 1 – Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. II. cz. 1. Warszawa, 1967.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГЕМБ – Гласник Етнографског Музеја у Београду. Београд. ЕВ – Етнографічний вісник. Етнографічна комісія Укр. АН. Київ. ЕЗ – Етнографічний збірник. Етнографічна комісія Наукового товариства імени Шевченка. Львів. МУРЕ – Матеріяли до українсько-руської етнології. Етнографічна комісія наукового товариства імени Шевченка. Львів. Сб. МАЭ – Сборник Музея Антропологии и Этнографии. Л. СЕЗб – Српски Етнографски Зборник. Београд. ЭО – Этнографическое обозрение. М.

КОНЦЕПТ ГОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕХОДНЫХ ОБРЯДОВ

Исходное положение настоящих заметок состоит в том, что в фольклорном и обрядовом контексте слово раскрывается в своих архаических смыслах, обнажая (иногда и "обыгрывая") свою внутреннюю форму, превращается в понятие ("концепт"), значение которого отличается от толкования в словаре обычного типа и определяется непосредственной апелляцией к модели мира.

Гость принадлежит к ключевым понятиям индоевропейской терминологии обмена. К ее характеристическим свойствам относится в первую очередь конверсивность смыслов ('брать' ~ 'давать' в отношении основного термина *dō-, отражающая отношения взаимности в процессе обмена (Иванов 1975, 51). Именно такая семантика ('тот, кто принимает' и 'тот, кого принимают') приписывается и.-е. *g^hosthi-, отраженному в трех индоевропейских диалектах: лат. *hostis* 'чужеземец', *hospes* 'чужестранец; гость'; 'оказывающий гостеприимство, хозяин' (*hosti- + *pot-s 'гость' + 'хозяин'); в германской группе готск. и др. *gasts* 'гость'; праслв. *gostī 'гость' (Гамкрелидзе, Иванов, 754). Прежде считалось, что в балтийских языках этот корень не представлен (маловероятными считал некоторые предположения К. Буги на этот счет Фр. Славский — Slawski I, 328). В. Н. Топоров видит след и.-е. *ghost- в прусском *gasto*, значение которого восстанавливается им в пределах представлений, сводящихся к оппозиции 'свой — чужой', относящейся к тому же кругу обменных отношений, что и 'брать — давать', а именно как 'земля, находящаяся в общественном пользовании' (при энантиосемии понятия "общественный" как 'своя' = 'общине принадлежащая земля' ~ 'чужая' = 'земля не своей общины' или же: 'чужая' = 'не тебе лично, а общине принадлежащая земля' ~ 'своя' = 'тебе лично, а не общине, принадлежащая земля' — Топоров *Gasto*, 169–173).

Другие балтийские слова со стержневым значением 'гость' (лит. *vies-*, лтш. *vies-*, лит., лтш. *svet-*) повторяют вышеназванную семантическую структуру, что переводит проблему из генетического в типологический план и подтверждает семантическую закономерность.

Особенностью "обменной терминологии" является ее шифтерный характер, зависимость семантики от точки зрения (см. выше о *dǫ- 'братъ' ~ 'давать'): др.-рус. *gostiti* 'ездить с целью торговли в чужие города или страны'; а *gosti* *нашему гостити по соужадалской земли без роубежа по ц(с)рвѣ грамоте* (СДрЯз II 372 – Гр. 1269 г.) – 'оказывать гостеприимство, угощать'; и *приходящую странную братию гостити и кормити* (Там же – Ряз. кормч. 1284 г.), т. е. можно констатировать одновременное существование (документы 1269 г. и 1284 г.) в слове семем 'быть гостем' ~ 'принимать гостя, быть хозяином'. Аналогично этому болг. *гостувам* 'быть в гостях' (*Днес, както беше обичай, щяха да им гостуваѣт болярите, да засвидетелствуваѣт своята почит*) и 'принимать, угощать гостя' (в диал.); *гостувам си* имеет значение взаимности 'ходить в гости поочередно друг к другу' (РБЕ 325). Принадлежность сфере 'чужого' очевидна в случае: *аще чернецъ лѣнностью не идеть в келью свою и лежить в гостех...* (СДрЯз II 372). К "обменному смыслу" см. также болг. фразеологизм *бера си госте* 'угощать', где компонент 'братъ' входит в языковой состав выражения, а 'давать' составляет смысл всего оборота.

Переходный обряд, по природе своей связанный с изменением статуса персонажа, фиксирующий самое состояние происходящего изменения, в наибольшей степени сохраняет в слове *гость* зыбкое соединение противоположных смыслов. *Гость* здесь – персонаж, осуществляющий связь двух сфер: своего и чужого пространства и социума, своей и чужой стороны, пространства жениха и пространства невесты, "того" и "этого" света и т. п. и сам преобразующийся в результате обряда из 'чужого, врага' в 'своего, друга' (и/или наоборот). Эта идея эксплицируется особенно ярко при именовании гостем покойника, преобразующегося в процессе обряда из 'своего' в 'чужого', примыкающего к сонму предков ("родителей"), оказывающих благодетельное влияние на живых, надея на их "долей": *Дорогой гость, почтенный мой, Погости-ко, мой батюшка, Во своем благодатном дому в достальные, последняя, Погости-ко, погляди на свой благодатный дом* (Костромские причитания 80), блр. *Пакидаеш нас, татулечка, ... Ты ж наш гостічак, наш міленькі: Нямнога табе у нас гасцяваць* (Галашэнні 210). В свадебном обряде *гости* – участники свадебного поезда (перм., арх.) (СРНГ 7, 96); *коробейные гости* – родственники невесты, привезшие ее приданое в дом жениха накануне свадьбы (новг.) (Там же); болг. диал. *пригѣстник* 'кто приходит в гости к жениху или невесте накануне свадьбы' (БЕР

268); *гостинцем* называется часть свадебного ритуала, "при котором жених приезжает с родными к невесте, делая подарки ей и ее подругам: нынче был у них гостинец, после гостинца будет сиденье" (Иванова 94–95). В родинном обряде: болг. *гостенче* 'ребенок, которому предстоит появиться на свет'. При этом существенна уподобленность фразеологизмов, относящихся как к ожидаемому ребенку: болг. *дете е на път* (РБЕ 3, 322), блр. *стаиць на дарозе*, так и к умирающему, находящемуся в агонии человеку: блр. *стаиць на дарозе на выхат*, лит. *stovė ant kelio išėic į šito svieto* (д. Пеляса, собств. запись).

В терминологии торговли, понимаемой в контексте отношений обмена и оппозиции 'свой – чужой', естественно наименование (иноземного, "заморского", в первую очередь) купца *гостем*: др.-рус. *гость* 'чужеземец, иноземный приезжий купец', *гостьба* 'торговля', с.-х. *гѡст* 'пришлый торговец', диал. *gost* 'чужеземец' (ЭССЯ 7, 67); рус. *гостиный сын* 'сын иногороднего купца' (СРНГ 7, 94) (его поведение как чужого характеризуется, в частности в русских сказках, как нерегламентированная "буйная вольница"); ст.-польск. *gościna żona* 'жена иностранного купца или жена-иностранка' (Stawski I 327).

О сохранении противопоставления по линии 'свой – чужой', манифестируемого лексемами *купец – гость*, свидетельствует следующий контекст (с производными от этих слов): что взато въ княжь волости в замѣтню... или гостиный товар или коупецкий... то все князь ѡ(т)ложил – Гр. 1314 г., новг. (СДрЯз II, 371). Присутствующий в значении этого корня семантический оттенок эквивалентности при взаимном обмене, реализующийся каждый раз в связи с обрядовой спецификой, здесь особенно очевиден в субстантивированной форме *гостинок* 'пошлина за остановку и помещение товара на гостином дворе' (Там же, 14 в.).

Колядование не является в собственном смысле слова переходным обрядом. Это типичный обходный магический обряд, первоначальный смысл которого реконструируется Л. Н. Виноградовой как "инсценирование прихода духов из "иного мира" с целью получения специальной обрядовой пищи" (Виноградова 231), а также "принести благословение дому и хозяйству" (Там же 232). Однако ряд существенных сходений, и в первую очередь открытость границы, роднит его с переходными обрядами¹ и детерминирует именование колядников *гостями* с умиловливающими характеристиками: *не простіі гостеве, світліі, божі служеньки, добріі, любіі*. В каком бы облики колядники ни представляли (волочѣбники, сам Гос-

подъ бог, Божья мать, святые, ангелы, Рождество, Крещение, солнце, месяц и т. д.), они могут быть реконструированы как души умерших, духи-покровители предков (Виноградова 147, 231, 180, 232). Благодетельность болгарских гостей-колядников (*добри гости*) воплощается в колядках в мотиве *добър глас* — доброй вести для хозяина, магического заклинания: нивы заколосились, стада умножились, коровы отелились и под. (Вакарелски 503). Ср. рефрен сербских колядок, также содержащий заклинание: *Ми из куће, коледо, Бог у кућу, коледо*. Косвенным свидетельством их принадлежности миру иному, миру мрака и смерти, является время их прихода — вечер, ночь: "не бива сльлнцето да свари коледарите по пътищата" (Там же 502). Вовлечение колядования в "обменные отношения" подтверждается его ключевым событием: получение в ответ на благопожелание ритуального вознаграждения, преимущественно печеного: подмоск. *калёдушки* (в форме коровы или лошади), саратовск. *колядашки* и под. (Земцовский 12).

Фольклор иных обрядов, так или иначе ассоциирующихся с культом предков, содержит целые блоки текстов, отражающих соответствующие представления. Для примера см. масленичную песню: *Да вот Масленица Со двора съезжает, Кургузая, кургузая Со подворья! Ее девушки и гостевать оставляют: Да вот Масленица, А погостюй недельку! Да кургузая, А погостюй другую* (Поэзия крестьянских праздников 258). В связи с параллелизмом разных обрядов можно указать еще некоторые факты: к кукле, чучелу, символизирующим Масленицу или Кострому, обращаются как к *дорогой гостье*; в семицко-троицком цикле праздников, также с отчетливо выраженным культом предков, *гостейкой* называют березку, наряжаемую в девичье платье и сохраняемую до Троицы и т. п.

Наконец, внутренняя форма названия дороги как медиатора своего и чужого пространства, определяется через этот же признак: *гостинец* 'большая проезжая дорога, по которой ездят чужане, гости' (смол.) (СРНГ 7, 93); укр. *гостинець*, блр. *гасцінец*, польск. *gościniec* 'большая дорога, тракт'², укр. диал. *гостин* 'торная дорога', чеш. *hostina* 'путь, поездка'. Балтийское (лит. *vieškelis* < *viešas kelias* 'большая проезжая дорога') содержит корень *vieš-* 'чужой; гость', о котором см. ниже (Fraenkel LEW 1244). Высокая частотность употребления этих лексем в фольклорных текстах свидетельствует об особой значимости концепта "гость" для мифопоэтического сознания балтов и славян. В погребальном причитании, например, значение этих слов легко реконструируется как 'медиатор сфер жизни и

смерти, посредством которого осуществляется их окончательное разделение и восстанавливается равновесие, нарушившееся в результате факта смерти': (из плача по сыне с обращением к ранее умершей матери) O motinele, vai tu išeikie ant aukšto kalnelio, ant viešo kelelio, o tu pasitikie mano sunelį atkeliaujanti, ... o pasivadžiokie tu jį po aukšta kalneli... (Raudos 30) 'О матушка, ох, выйди ты на высокую горушку, на широкую дороженьку, ох, ты встреть моего сыночка прибывшего, ... поводи ты его по высокой горушке...' В результате преодоления этого пути происходит окончательное преобразование покойного из 'своего' в 'чужого'. Самое зыбкое состояние этого перехода, одновременная принадлежность обеим сферам детерминирует именование его в этот момент *гостем*. Однако нашему сознанию не чужд и иной образ пути, уподобляющий *последний путь* и *via vitae* как переход между двумя пространственно-временными бесконечностями (небытия /бытия до рождения и бытия/небытия после смерти), к этому см. возникшую под библейским влиянием формулу эпитафии *я дома, ты в гостях* и поэтический парафраз этого: *в то время я гостила на земле*.

Э. Бенвенист, специально занимавшийся понятием "гость" в ряду других терминов социальных отношений, семантическое развитие в нем от 'неприятель, чужеземец, пришелец' до 'гость' объясняет архаичным представлением о чужом как враге, превращение которого в гостя возможно лишь при наличии взаимных обязательств, осуществляемых в любых формах эквивалентного обмена (от символических до торговых) (Benveniste 92–96; см. также Топоров Gasto 169–173). Универсальной формой обменных отношений являются отношения гостеприимства, осуществляемого в форме взаимного обмена подарками ("эквивалентные дары" как форма "предторговли"), взаимного угощения между хозяином и гостем, которые могут меняться ролями³. Переходные славянские обряды сохранили эти аллюзии прежде всего в свадебной терминологии: *кручинные гостинцы* 'подарки жениха невесте, которые вручаются после "пропя"' (яросл.) (СРНГ 7, 93); "*Гостинцами* также зовут жениховы подарки невесте, и самый обряд и день этот: *малые гостинцы* бывают вслед за помолвкой, при близких родных; *большие гостинцы* после того, род гласного сговора или оглашения, при всех родных и знакомых" (Там же, со ссылкой на Даля). В собственно гощении: много регламентированного, что сближает его с обрядом⁴. Время гощения – универсальное время также и переходных обрядов, время открытости грани-

цы своего и чужого мира (Рождество, Новый год, святки и под.): "гостиная неделюшка. По севернорусским обычаям девушек отпускали гостить на неделю-две к родственникам; эти недели проводились молодежью особенно весело и вольно. В некоторых местах гостиные недели приурочивались к Рождеству, Новому году или Пасхе" (СРНГ 7, 94); *госьи* – "время, обычно зимой, когда парни приглашают из других деревень в гости родных и знакомых девушек и устраивают вечеринки, гулянья; вечеринки и гулянья, происходящие в это время" (Там же, 96); *великая госьба* – "обычай хождения в гости в период между зимними святками и великим постом" (Там же, 97). "Обменные отношения" явственны и в обыкновении взаимного по очередного гошения родственников друг у друга по праздникам: "Гостями собственно называются родные, посещающие родных же в праздники. Обычное явление, что по праздникам родственники "отхаживаются" между собою. У одних родственников установлены свои праздники, у других опять свои. Преимущественно это храмовые приходские праздники. В такие праздники переезжаются без позву" (Там же 95–96).

Славянский сохранил также указания на то, что внутри архаического коллектива, как и в системе ритуала, обмен регулировался с помощью пиров, обильное угощение во время которых было формой чествования гостя: *Во свои терема бусурьманщину созывае, Во большом углу чествуе-гостит* (Рыбников). См. также названия пирушек, как правило, с обильным угощением: *гостѹбище*, *гостѹба*, *гостѹлище*; *гостѹба* 'в свадебном обряде угощение в доме родителей невесты на второй день после свадьбы', болг. диал. *пригостѹя* 'угощение парней или девушек накануне свадьбы' (БЕР 268); болг. *гѹзба* 'еда, угощение, блюдо', диал. *гѹзба* 'угощение на свадьбе и поминках', *гощавка* 'угощение' (ЭССЯ 7, 68), *прегѹзба* 'угощение, которое устраивает тесть для родителей жениха после свадьбы' (БЕР 268), *гостуванѹк* 'пирование', *днесь имамы гостѹк* = имамы праздник (Геров I, 241); др.-рус. *гоститва* 'пир'; с.-х. стар. *гостидба* 'угощение, пиршество', слов. *gosřitev* 'званѹгй пир', ст.-чеш. *hostina* 'пир', словц. *hostina* 'званное угощение'; с.-х. *гостити*, рус. *гостить* 'угощать, потчевать' и т. д. Именно в контексте "обменных отношений" раскрывается постоянный мотив погребального причитания "ожидание в гости", развертываемый как предполагаемое оказание разнообразных почестей "гостю", в том числе в виде пира, обильного угощения: блр. *А калі ж мне цябе ў гасці ждаць? Я б вулачкі павымятала б, Дарожачкі павысырала б, Я б мамачку ў гасці*

ждала / столікі б пазасцілала, / кубачкі паналівала б (Галашэнні 233). Именно в этом контексте реализуется связь умирания и возрождения, постоянно присутствующая идея "вечного возвращения", выражающая глубинный смысл погребального обряда. Вообще в ритуале встречи гостей, т. е. оказания им почестей, проблема гостя на новом уровне соединяется с проблемой доли, судьбы (к этому см. с.-х. срећа 'счастье', болг. диал. срѣта 'счастье', слов. згѣса 'счастье, благополучие, удача').

Этическое осмысление гостеприимства вызвало к жизни особый фольклорный жанр, повествующий о "неузнанном бог-госте", являющемся в облике бедного и/или слепого странника, и о наказании за нарушение закона гостеприимства (Krader 336–340; Афанасьев 29). То, что в этих текстах развернуто в дидактический сюжет, может быть свернуто в формулу типа польск. *gość w dom, Bóg w dom* (ср. черногорское приветствие гостя: *дом је Божју и твој*). См. также сербск. *бож-јак* и польск. *u-boż-e* – оба слова употребляются как для обозначения нищего, так и сакрализованного предка. Отсюда следует обычай угощения гостя и обязательность милостыни нащему (СМР 39–40). Издавна это интерпретировалось как жертвоприношение, закрепляющее союз человека и бога (Чајкановић 17). По мнению Вяч. Вс. Иванова, мотив Бога-гостя относится к общепалеоиндоевропейской эпохе (Иванов 1975, 305)⁵. См. также Байбурын, Топорков, 122–126.

Под взаимным влиянием находится народное и церковное понимание гостеприимства не только как проявление братской любви, которую христианин должен испытывать ко всем, но и как возможное воздаяние (контекст "обменных отношений") за гостеприимство: через гостя-странника признают или не признают, принимают или отвергают самого Господа; принявшим Гостя воздастся во время второго пришествия: "... приидите благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира. Ибо ... был странником, и вы приняли Меня" (Мф. 25). Существенно также, что "гость" детерминирует внутреннюю форму самого имени *Господь*, основного распределителя благ и доли (Иванов 1971, 305–306).

Забвение сакрального смысла "гостя" или сознательный переход на профанический уровень возвращает к негативному смыслу 'чужой, чуждый, враг': *незванный гость хуже татарина*, болг. *без время гость оть Турчинь полошь*, сербск. *nezvanu gostu mjesto za vratima*, см. также иронич. *ne zna gost što je post, dojde gость ta развали пость, свакога госта два дана доста* и под.

Негативные коннотации, связанные с актуализацией чужести, враждебности "гостя", как бы просвечивают сквозь табуистические наименования болезней: *гостейка*, *гостья* 'лихорадка', *гостыца* 'оспа' ("Гостья идет, гостыца Ивановна, значит ходит оспа" – СРНГ 7, 98), укр. *гостець* и чеш. *hustec* 'ревматизм', словц. *host'ec* 'лишай', болг. *гостенка* 'холера' (МБТР 462), жьлтата *гостенка* 'туберкулез' (РБЕ 322) и др., хотя отчасти и вуалируются уменьшительными формами, создающими "умилостивливающий" болезнь эффект. Сев.-двинск. *госы* 'галлюцинации' (СРНГ 7, 96) манифестирует промежуточное состояние между реальностью и нереальностью.

Два балтийских корня со значением "гость" в семантическом отношении типологически подобны славянскому. Возможно, более актуализирован признак чужести в разнообразных коннотациях в *svet-*: *svēčias*, *svetys* 'гость' ~ *svečias* 'чужой' (*svečia šalele* 'чужая сторонюшка' в народных песнях; *bernelis svetelis* 'парень из другой деревни': *Dieve, užlaikyk mūsų mergelę nuog svetijos bernelio* 'Убереги, Боже, нашу девушку от чужого парня' (народная песня); *svētīmas* 'принадлежащий другим, чужой': *svetimas kampas visuomet ankštas* 'чужой угол всегда тесен', *svetima krosnis nešildo, kad sava užgęsta* 'чужая печь не греет, когда своя погасла', *savi vaikai su sparnais, svetimi su ragais* 'свои дети с крыльями, чужие – с рогами'; *svetuī* 'где-то, вне дома, у чужих': *kas man sunku svetimur gyventi* 'тяжело мне у чужих жить'; *svetimtaūtis* 'чужеземец, иностранец' (DLKŽ 799–800); лтш. *svešs* 'чужой, иностранец, приезжий', *svešlāudis*, *sveštāutietis* 'чужеземец', *svešmāte* 'мачеха' и т. д. (Mühlenbach-Endzelin III, 1152). Этимологически родственные этим балтийским лексемам общеславянские *сват*, *своаяк*, *свой* (Lariņš III, 105; Фасмер III, 570, 583, 584) высветляют механизм действия модели 'чужой → свой', когда, например, в свадебном обряде, устанавливается новый тип отношений между первоначально чужими людьми – свойство.

В обрядовом тексте этот корень используется в том же круге значений, что и рус. *гость*. Прежде всего это относится к именованию покойного гостем: *O mano broleli, mano vėliū sveteli* 'о мой братец, мой гостышко духов', чем фиксируется самый момент преобразования 'своего, принадлежащего миру живых' в 'чужого, принадлежащего миру духов-предков'. Параллельным образом в русском и литовском фольклоре табуируется смерть: *greitai man pareis paskutiniai svečiai* (Paulauskas 254) 'скоро ко мне придут последние гости' – *Уж куды ты сурядилася, ... в каки гости незнакомыи* (Барсов 162).

Другой балтийский корень в отношении 'свой' ~ 'чужой' позволяет толковать второй элемент как 'общественный, принадлежащий общине, деревне' (*viešas* 'общественный', устар. лит. *viēšē* 'двор, деревня' – DLKŽ 937, этимологически связанные со слав. *вьшь 'деревня; поле' – Fraenkel LEW 1244, Mühlenbach-Endzelīn, IV, 669), т. е. акцентируются пространственно-социальные аспекты гощения: лит. *viešnià* 'гостья', *viešinti* 'предать гласности', *viešēs*, *viešėjimas* 'пребывание в гостях' (DLKŽ 937), *viešnauti* 'исполнять за другого работу', *viēšnauti* 'с рукоделием быть в гостях' (Fraenkel LEW, 1245), *vaišēs* 'пирушка-угощение', *vaišingas* 'гостеприимный', *vaišnora* то же (Там же 911); лтш. *viēsis* 'гость, пришелец', *viese*, ~~*viēšņa*~~ 'гостья', *viēšēt* 'гостить' и др.

Оппозиция корня *vieš-* и другого, используемого для обозначения деревни (*kiemas*, лтш. *ciems*) продолжает сценарий гощения по новому кругу, в аспекте противопоставления 'своя-чужая деревня'. В этом отношении существенно уточнение, сделанное Й. Юргинисом к материалам словаря П. Руига 1747 г.: (*eiti*) *kieman* 'zu Gast in ander Dorf' противопоставлялось гл. *viešēti* 'гостить в той же деревне' (Jurginis 339). В богатом гнезде (лтш. *ciemiņš*, *ciemcilvēks* 'гость', *ciemaļa* 'гостья', лит. *kiemāuti*, лтш. *ciemoties* 'гостить', *ciemošanas* 'пребывание в гостях' и др. (Mühlenbach-Endzelīn I, 393) специально следует отметить лексемы, сохраняющие намек на бывшее противопоставление: лтш. *ciemiņš* 'гость из ближайших соседей' (Там же), лит. *kieminėtis* 'гостить; просить подаяние, переходя из деревни в деревню' (LKŽ V, 750). И наконец, аппозитивную форму, вобравшую оба корня *kiemynė-viešnage* 'пребывание в гостях'.

Как показал А. П. Непокупный, по компактной зоне балтославянского пограничья, охватывающей литовские, латышские, а также гродненские и витебские говоры Беларуси, проходит семантическая изоглосса 'идти в гости' = 'идти в деревню'⁶: лтш. *ciemā iet* 'идти в гости, букв. идти в деревню' (Mühlenbach-Endzelīn I, 394), лит. *eiti kieman*, блр. *пайсци на сяло, быць, пасядзець на сяле*. Указанное В. Мажюлисом восточноаукштайтское *kiemas* 'деревня' и 'угощение, пирушка' (Mažiulis 208) может быть расширено за счет семемы 'пребывания в гостях': *sedžiu kai kiemė* 'сижу как в гостях, букв. как в деревне', *atvažiuok į mus kieman* 'приезжай к нам в гости, букв. к нам в деревню', *kieme gerai, bet name dar geriau* аналогично русскому в гостях хорошо, а дома лучше. Явление это захватывает и южнославянский ареал. Так, еще Р. Траутманн относил сюда сло-

венск. *v vâs ili* 'идти в гости', *vasovâti* 'гостить, быть в гостях'.

Мы уже имели возможность убедиться, что комплекс "гость" имеет и пространственный регистр. Он существует для прус. *gasto*. Рус. *погост* вобрало в себя и пространственный, и обменный смыслы. Семантикой этого слова специально занимался А. А. Потенбя (Потенбя 1883, 40), вслед за ним его значения систематизировал Преображенский: "1. место гощения, постоянный двор⁷, 2. стан, станция для князей, наезжавших для дани, 3. самая подать, которую платили князю, 4. совокупность деревень, тянувшихся к погосту (месту стояния князя), 5. церковь, которая строилась в погосте, 6. кладбище при церкви, 7. вообще кладбище, 8. приход, совокупность деревень, тянувшихся к этой церкви" (Преображенский 85).

* * *

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что семантика концепта "гость" наиболее эксплицирована в переходных обрядах, в которых она организуется вокруг оппозиции 'свой – чужой', при этом каждый раз фиксируется самый момент перехода, соединения разных сфер: ребенок, который вскоре должен появиться на свет; жизнь как гощение; умерший как гость, превращающийся в чужого, примыкающего к сонму предков-покровителей; колядники как благодетельные гости с того света; этот элемент входит в имя Господа, подателя и распределителя благ. *Гост*- может быть субъектом и объектом, он охватывает пространственные и временные регистры, в каждом из них фиксируя зыбкий момент совершающегося изменения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Л. Н. Виноградова, реконструируя глубинный смысл колядования (в ряду других зимних праздников), убедительно доказала его поминальный характер, указывая не только собственно обрядовые совпадения святок и поминальных дней, но языковую (терминологическую) синонимию, в первую очередь именования, связанные с дедами 'душами умерших предков' (Виноградова, 233). Однако здесь же с полным правом можно указать используемые в этом же смысле термин *гость* и производные.

2. О фольклорных коннотациях *гостинца* см. Adamowski J. *Goŝciniec 'droga' w wierszowanym folklorze polskim // Etnolingwistika. 2. Lublin, 1989.*

3. Применительно к идеологии Средневековья, отражающей, однако, более древние отношения, см.: "Обмен и договоры... принимали характер обмена подарками. По форме эти дары были добровольными, по существу же – строго обязательными... Обмен дарами имел в глазах людей магическую силу,...

служил средством поддержания регулярных контактов в обществе между составляющими его группами (Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем Средневековье // Средние века. Вып. 31. М., 1968; Он же. Категории средневековой культуры. М., 1987, раздел "Дар ждет ответа...").

4. Собственно говоря, наше бытовое сознание сохраняет отношение к идее гощения как регламентированному акту с подчеркиванием признаков взаимности, регулярности в любом масштабе времени и "эквивалентности" разного рода при обмене подарками.

5. О включении обряда колядования в общую идею гощения дополнительно свидетельствует блок лексики, связанной с нищими: коляда 'милостыня, подаяние', коледа 'дневной сбор милостыни нищими', коляда 'остатки зерна, собираемые нищими и бедными людьми в осеннее время', коляда 'сбор в пользу нищих во время святков', коляда, каледа 'попрошайка' (СРНГ 14, 222).

6. Как показал А. П. Непокупный, эта семантическая изоглосса простирается в область прибалтийскофинских языков и захватывает финский, карельский, вепсский, ижорский, эстонский и ливский языки (Непокупный 83).

7. Темпоральная семантика присутствует также в болг. гостувам на театър в рола 'быть приглашенным в театр на время исполнения определенной роли' (МБТР 462).

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Казань, 1914.
- Байбурун, Топорков – Байбурун А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990.
- Барсов – Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.
- БЕР – Български етимологичен речник. Съставили Вл. Георгиев, Ив. Гълъбов, Й. Заимов, Ст. Илчев. Св. IV. София; 1965.
- Вакарелски – Вакарелски Хр. Етнография на България. София, 1977.
- Виноградова – Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Галашэнні – Беларуская народная творчасць: Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.
- Гамкрелидзе, Иванов – Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
- Геров – Геров Н. Ръчникъ на българский языкъ. Пловдивъ, 1894–1904 (София 1975–1978). Ч. 1.
- Земцовский – Земцовский И. И. Песенная поэзия русских земледельческих праздников // Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.
- Иванов 1971 – Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания. 1а–2 // Этимология. 1971. М., 1973.
- Иванов 1975 – Иванов Вяч. Вс. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание: Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
- Иванова – Иванова А. Ф. Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
- Костромские причитания – Смирнов Вас. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.
- МБТР – Младенов Ст. Български тълковен речник. I. София.

Непокупный – Непокупный А. П. Балто-севернославянские языковые связи. Киев, 1976.

Потебня 1883 – Потебня А. А. К истории звуков русского языка. Этимологические заметки. 4. Варшава, 1883.

Потебня – Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989.

Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.

РБЕ – Речник на българския език. Т. III. София, 1981.

СДРЯз – Словарь древнерусского языка. Ред. Р. И. Аванесов. Т. II. М., 1989.

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

СРНГ 7 – Словарь русских народных говоров. Т. 7. Л., 1972.

Топоров Gasto – Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь. Е–Н. М., 1979.

Чайкановић – Чайкановић В. Гостопримство и теофанија // Живот и обичаји народни. Књ. 13. В. Чайкановић. Студије из религије и фолклора. Београд, 1924.

Benveniste – Benveniste É. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. V. I: Économie, parenté, société. Paris, 1969.

Jurginis – Jurginis J. "Viešė" ir jos "pats" // Literatūra ir kalba, II. Vilnius, 1957.

Krader – Krader B. Hospitality customs as reflected in Balkan folk narratives // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Т. VII. М., 1969.

N. Lapins. Latviešu vārdu etimoloģija. III d. Rīga, 1975.

Mažiulis – Mažiulis V. Dėl žodžių dvaras, klemas // Kalbotyra. II. Vilnius, 1960.

Paulauskas – Paulauskas J. Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas. Kaunas, 1977.

Raudos – Lietuvių raudos iš visur surinktos su d-ro J. Basanavičiaus prakalba. Vilniuje, 1926.

ИЗ БОЛГАРСКОЙ СВАДЕБНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ:

СВАТЫ

СЛОВАРЬ

В настоящей статье публикуется фрагмент словаря болгарской свадебной терминологии, содержащий диалектные названия сватов. В русской этнолингвистике известен опыт подобного словаря на полесском материале (Гура 1984, 1986).

В нашем словаре рассматриваются все обрядовые лица, участвующие в предсвадебных ритуалах. Согласно болгарским народным представлениям они объединяются в класс сватов, хотя функции этих персонажей неодинаковы в разных локальных традициях. Сваты участвуют в выборе невесты, в знакомстве с ее семьей и уговоре о помолвке (*сглед*), совершают первую (тайную) и вторую (официальную) помолвки (*мальк годеж*, *голям годеж*), приходят в дом к невесте с родственницами жениха и договариваются о количестве подарков ее семье (*на опашалка*), участвуют в предсвадебном угощении семьи жениха, где вручаются подарки от невесты (*късане на дара*), определяют день свадьбы (*сечене на сватба*), примиряют родителей молодых (*мир*) в случае бегства невесты в дом жениха без согласия ее отца (*приставане*).

Столь разнообразные ритуальные действия обуславливают наличие большого числа персонажей, участвующих в них. Это: 1. лицо, выбирающее невесту; как правило, это пожилой мужчина или женщина, т. е. сводник, сводня: *намереница*, *съгледателка*, *наводабжия*, *изгледник*); 2. лица, которые первыми знакомятся с семьей невесты и выясняют, можно ли засылать сватов; часто это родственники жениха: *испросници*, *стройници*, *обидумница*, *предумвачка*, *слобар*; 3. лица, совершающие помолвку, собственно сваты; как правило, это отец жениха и уважаемые в селе мужчины: *годежници*, *сватосъници*, *сгоди-чари*, *углавници*; 4. лица, определяющие день свадьбы; обычно сваты и сопровождающие их родственники жениха: *киткаре*; 5. мужчины и женщины, сопровождающие сватов (*згледници*, *слудници*); 6. уважаемые в селе старики, которые договариваются о примирении родителей и свадьбе в случае бегства невесты в дом жениха без согласия ее отца (*мирджия*, *сговорник*).

В группе терминов, обозначающих сватов в болгарской свадьбе, представлены разные типы мотивированности наименований. Лексемы могут мотивироваться: 1. основными функциями сватов: *огледник*, *тъкмеджия*, *мирджия*, *годежник*, *сгледар* – тот, кто совершает помолвку (ср. *оглед*, *тъкмеж*, *мир*, *годеж*, *сгледа* – 'помолвка'); 2. совершаемыми ими конкретными ритуальными действиями, причем обрядовые лица могут быть как субъектами (*огледник*, *предумвачка*, *просец*, *продавджия*, *ищелник*, *слугник*), так и объектами действия (*пращелник* – тот, кого отправили; *звъник* – тот, кто зван); 3. обрядовыми реалиями: *обущар* – тот, кто получает в дар обувь (*обуща*); *питарки* – женщины, которые приносят с собой обрядовые хлебцы (*пита*); *бъкличарки* – свахи, которые приносят с собой флягу с вином (*бъклица*); 4. отношением к другому персонажу обряда: *момар*, *женихлар* (*мома* – 'девушка', *жених* – 'жених'); 5. локусом: единичное – *дворник*.

Следует отметить, что в болгарской свадьбе часто используется терминология родства: *свекърве*, *залви*, – определяющая, кто именно совершает ритуал (в данном случае сватовство). Однако известны случаи, когда, наоборот, свадебный термин переходит в разряд лексем, обозначающих родственные отношения: *сват*, *сватя*.

Значительное число дериватов от основ *-говор-*, *-дум-*, *-глед-* обуславливается, видимо, характером предсвадебных ритуалов, где совершается осматривание невесты и сговор (ср. рус. *смотрины*, *сговор*): *договорник*, *зговорник*, *зговорджия*, *згувор* *бъшия*, *думалник*, *обидумница*, *одумник*, *продумник*, *придумник*, *предумвачка*, *удумник*, *згледник*, *изгледник*, *огледник*, *сгледар*).

Все термины, обозначающие сватов, как правило, простые. Примеры составных лексем единичны: *пазар башия*, *згувор* *бъшия*.

Важной особенностью исследуемой терминологической группы является внутридиалектная полисемия термина. Например, *погазля* 1. сваты. 2. гости со стороны невесты на свадьбе. с. Дервент, Дедеагачко. Но часто разные значения лексемы принадлежат разным диалектам. Например, *сват* 1. сват. Добруджа, Кюстендил, Асеновград; 2. родители молодых по отношению друг к другу. Ихтиман, с. Тръстеник, Плевенско; 3. обращение гостей друг к другу на свадьбе. Костур, Македония. *Годежник* 1. сват. Карловско, Ихтиманско, Михайловградско, Пирдопско, Шуменско, Врачанско, Самоковско, Габровско; 2. гость на свадьбе со стороны жениха. Смолянско;

3. родственник жениха, который приводит свадебного барашка в дом невесты. Родопы; 4. жених. с. Раковица, Кулско. *Главеш* 1. сват. Пловдивско. 2. помолвка. ПрК: 393 (пример расширения значения от названия обряда к имени действующего лица).

К статье прилагается карта распространения основных обозначений сватов на болгарской диалектной территории. Здесь выявляется большое число синонимичных наименований как в рамках одного диалекта (*главешар*, *придумник*, *момар*, *прусатор*, *годежник* – Пловдивско), так и в различных диалектах. Причем, количество синонимов может быть неодинаково. Например, в говорах Разграда, Смоляна, Асеновграда, Хасково оно велико, а в Добрудже наряду с многочисленными синонимами существуют отдельные лексемы, не встречающиеся в других исследуемых районах (*мънежници* – см. карту).

Кроме того, отмечается строгая приуроченность ряда терминов к определенным зонам. Так, в Родобах сватов именуют *слугувници*, *момаре*, *девослобаре*; на северо-востоке Болгарии – *женихли*; в Восточной Фракии – *слюбници*; в Македонии – *стройници*; в юго-западной Болгарии – *тъкмеджуи*.

Совпадение некоторых терминов в говорах, значительно удаленных друг от друга, например, *стройници* – в Пиринском крае и в районе Преслава и Котела, *тъкмеджуи* – на юго-западе Болгарии (Радомир, Кюстендил, Станке Димитров, Разлог) и в Попово и городе Омуртаг, объясняется переселением носителей юго-западных говоров на восток Болгарии, именно в указанные населенные пункты (по устному сообщению проф. М. Младенова).

Составленный нами словарь строится в основном на материалах болгарских архивов, которые здесь впервые вводятся в научный оборот. Кроме того, в работе учтены данные этнографических и фольклорных сборников, а также диалектных словарей. Важно отметить, что в словаре, следуя за болгарской традицией, мы пользовались графикой, принятой в диалектных изданиях БАН.

В словарной статье указываются источники и географическая локализация лексемы. В тех случаях, когда позволяет собранный материал, отмечены все значения данного наименования. Диалектные варианты термина, различающиеся фонетически (редукцией гласных, по глухости-звонкости согласных, местом ударения и др.), даны в одной словарной статье (так же, как и формы ед. и мн. числа). Словообразовательные

же варианты представлены в разных статьях. Слова, встречающиеся только в фольклорных текстах, снабжены особой пометой (фольк.).

СЛОВАРЬ

бъкличарка ж. 1. сваха. БЕР: 98. 2. женщина, приглашающая на свадьбу. Маринов: 423, сев.-зап. Болгария.

вогя м. сват. ИДР, с. Попско Рударе, Крумовградско.

главежар м. сват. ИДР, с. Церово, Дебърско; главешар ПК: 219; главешер ИДР, с. Орехово, Асеновградско; БД 2: 144; главишар ИДР, с. Чешнегирово, Асеновградско; с. Конуш, Пловдивско; главишяр ИДР, Одринско
главежник м. сват. ИДР, с. Якоруда, Разложко; главешник ПК: 219; ИДР, с. Ружица, Ямболско, с. Белица, Разложко; Странджа; Пловдивско; главишник ИДР, с. Баш Клисе, Софийско; с. Плевна, Драмско; с. Банско, Разложко.

глабеш м. сват. ИДР, Пловдивско.

главишярян м. сват. ИДР, Одринско.

годаджия – м. сват. ИДР, Нови пазар; с. Ценович, Силистренско; с. Дебрене, Толбухинско; с. Преселка, Нови пазарско; Ст. Караджа.

годар м. сват. ИДР, с. Козичене, Поморийско; с. Голица, Варненско.

годежар м. сват. ПК: 219, Карловски район; "От Тимок": 109, Михайловградско; Хайтов, Яворово: 169, Асеновградско; БД 5: 164, Родопы; ИДР, Ихтиманско, Смолянско, Пирдопско с. Дебър, Старо Загорско.

годежарка ж. сваха БД 3: 51, Ихтимански говор; ИДР, Смолянско, Пирдопско

годежарчя м. сват. Геров 1: 229

годешкар м. сват. ИДР, с. РаKITово, Велинградско

годежник м. 1. сват. ПК: 219, Карловски район; БД 3: 51, Ихтимански говор; ИДР, Михайловградско, Карловско, Пирдопско, Шуменско, Врачанско, Самоковско, Габровско, Плевенско, Пазарджишко, Софийско, Ловечко, Севлиево, Пловдивско, Троянско, Чирпанско. 2. гость на свадьбе со стороны жениха. ИДР, Смолянско. 3. жених. ИДР, с. Раковица, Кулско. 4. родственник жениха, который приводит свадебного барашка в дом невесты. ИДР, Родопы; годешник 1. сват. ИДР, Странджа, Ямболско; 2. гость на свадьбе со стороны жениха. БД 2: 145, Родопы; 3. близкий родственник жениха, который приводит свадебного барашка в дом невесты. БД 2: 145, Родопы; 4. человек, который в субботу вечером накануне свадьбы приносит свадебную одежду невесты и лепешку от жениха. РС: 297, Родопы

годежняк м. сват. ИДР, с. Доброславци, с. Винощице, с. Заножене, Соф.; Маринов, 2: 470, Видинско, Кулско; "От Тимок": 110, Михайловградско

годежняр м. сват. ИДР, с. Долна Секирна, Трънско

годежчия м. сват. ИДР, Вишовград, В. Търновско

годиатици мн. сваты. СБНУ 5: 28, Разлог.

годичар м. сват. ЕБ 3: 173, Първомайско.

дворник м. сват. Геров 1: 229.

девослобаре мн. сваты. БД 5: 166, Родопы; ИДР, с. Костандово, с. РаKITово, Велинградско.

девоснаре мн. сваты. БД 5: 166, Родопы; АЦР, с. Кап. Димитрево, Пазарджишко.

девосноб м. сват. Геров 1: 229 девосноп, девосноп м. девоснопове
 мн. БД 2: 150, Родопы; ИДР, с. Велинградско, Чепинско.
 девоснобник м. сват. Геров 1: 229.
 девоснобница ж. сваха. Геров 1: 229.
 джеленджия м. фольк. сват. ТБД 4: 77, Банат.
 договорници мн. лица, определяющие день свадьбы. СБНУ 49: 707, Граово.
 дорджия м. сват. ИДР, с. Борисово, Елховско.
 драгой м. 1. сват. РС: 300, Родопы.
 думалник м. мужчина, который первым отправляется в дом будущей не-
 весты, чтобы познакомиться с семьей и узнать, можно ли засылать сватов;
 сводник. ИДР, с. Черногорово, Пазарджишко.
 думалница ж. женщина, которую посылают, чтобы разузнать все о невесте;
 сводня. АЦР, с. Мало Конаре, Пазарджишко.
 дюнержия м. сват. РС: 300, Родопы.
 женелар м. /е мн. сват, сваты. ИДР, с. Терзийско, Карнобатско, с. Кочово,
 Преславско; ж е н и л а р /и ИДР, с. Кочово, Преславско.
 женил м. сват. ИДР, с. Бързица, Варненско; женили мн. сваты. ИДР, Ст.
 Караджа, Толбухинско, Добруджа; АЦР, с. Каменово, Разградско; ж е н и л и мн.
 ИДР, с. Комарево, Провадийско, с. Смядово, Шуменско.
 женилня ж. сваха. Геров 2: 17.
 женихи мн. сваты. РКС: 209, Шумен.
 женихла ж. сваха. Геров 2: 17.
 женихларе мн. сваты. ИДР, с. Осмар, Шуменско; Добруджа: 274.
 женихли мн. сваты. Добруджа: 274; Капанци: 178; ИДР, с. Вардун, Трговишко;
 жинихли (жинийли) ИДР, Нови пазар; АЦР, с. Ичера, Сливенско, с. Осенец,
 Разградско, Ром.; Арнаудов: 68, Силистренско.
 женихлия м. сват. ИДР, с. Добричко, Варненско; ж е н и х л и мн. лица, кото-
 рые первыми знакомятся с невестой; сводники. ИДР, Силистренско.
 женихъл м. сват /е мн. сваты. ИДР, с. Вардун, Търговишко.
 жинипари мн. сваты. ИДР, с. Драгоево, Преславско.
 захереджин мн. родственники жениха, которые приносят в дом к невесте
 еду для трапезы перед приходом сватов. Геров 6: 131
 залви мн. свахи. ИДР, Еркеч, Поморийско.
 збивник м. сват. ИДР, с. Перушица; з а п и в н и к Геров 5: 147.
 звъници мн. сваты. ИДР, с. Чепанец, Царибродско.
 згледник м. человек, выбирающий невесту; сводник. ИДР, с. Винарово,
 Видинско; БД 6: 176, с. Тръстеник, Плевенско; БД 5: 118, с. Енина, Казанлъшко; ИДР,
 с. Зафирово, Добруджа; БД 8: 125, с. Войнягово, Карловско; з г л я д н и к м. один
 из близких друзей жениха, который его сопровождает во время первого сватов-
 ства (с г л е д). ИДР, с. Бояна, Варненско.
 зговорджин мн. сводники. БФС: 28.
 зговорник м. сват. ИДР, с. Винце, Кумановско, Кюстендилско, с. Желюша,
 Царибродско; з г у в о р н и к ИДР, Еленско.
 ззгодяци мн. сваты. ИДР, с. Баня, Разложко.
 згодечаре мн. сваты. БД 2: 167, Родопы; ИДР, с. Каваклии, Лозенградско згуди-
 чар'е ИДР, с. Еникьой, Ксантийско, с. Каваклии, Лозенградско; згудичари БФС: 28; згу-
 дичарие ИДР, с. Карамаслии, Бабаескийско; згудичаря ИДР, с. Карамаслии, Фракия.
 згувор бъшия м. мужчина, уговаривающий девушку выйти замуж за юно-
 шу, пославшего его. ИДР, Еленски речник.
 згудятик м. сват. ИДР, Разложко.

изводник м. 1. человек, который добивается согласия девушки на помолвку; сводник. Геров 1: 229, 2. сват. БЕР, 2: 21, Добралък, Яворово, Асеновгр.

изводница ж. женщина, которая добивается согласия девушки на помолвку; сводня. Геров 1: 229.

изгледник м. человек, который знакомится с будущей невестой; сводник. ИДР, с. Драганово, Г. Оряховско, с. Добри дел, Велико Търновско.

изгледник м. сводник. ИДР, Ахър Челеби, Чепеларско.

испросници мн. сводники. ИДР, с. Княз Александрово, Белградчишко.

итцел'ници мн. сваты. ИДР, с. Щръклево, Русенско.

киткар'е мн. 1. лица, которые определяют день свадьбы. СбНУ 49: 707, Граово. 2. гости со стороны жениха, приглашенные на предсвадебное угощение (китка) Захариев: 370, Кюстендилско.

киткарка ж. женщина, участвующая в помолвке со стороны жениха. Геров 6: 164

лъжл'о ср. сопровождающий сватов переодетый персонаж. Арнаудов: 138, зап. Болгария.

милжие ср. сват. РС: 320, Родопы.

мирджия м. лицо, участвующее в обряде примирения родителей молодых (мир), когда невеста уходит в дом жениха без согласия ее родителей (приставане). Арнаудов: 107, зап. Болгария.

момар м. сват. момаре мн. сваты. БЕ: 223, Родопы, Фракия; ПрК: 392, с. Долен, Слащен, Г. Делчевско; с. Лясково, Девинско; ИДР, с. Смилян, с. Костово, с. Забърдо, Смолянско; с. Габрово, Еникьой, Ксантийско; Хаск.; Пловдивско, Асеновградско, Челебийско, Благоевградско; момар' ИДР, Батак, Пещерско, Хасковско, Ксантийско, Свиленградско, Кърджали, Асеновградско, Чепеларе, Смолянско; момари ИДР, с. Преславец, Харманлийско; с. Карен, Чирпанско; с. Дядово, Пловдивско; мумар' ИДР, с. Нова надежда, Хасковско; мумаре ИДР, с. Чаталджа, Ксантийско.

момарджии мн. сваты. ПрК: 392, с. Долен, Слащен, Г. Делчевско.

момарин м. сват. ИДР, Батак, Пещерско мумарин м. ИДР, с. Габрово, Ксантийско, с. Елена, Хасковско.

момарка ж. сваха. БЕ: 223, Родопы, Фракия; мумарка АЦР, с. Славейно, Смолянско.

момарян м. сват. ИДР, с. Чешнегирово, Асеновградско

мустугджие мн. сводники. СДР, с. Йедоарце, Тетовско

мънежници мн. сваты. Арнаудов: 70, вост. Болгария, Лясковец.

наваджия м. лицо, выбирающее невесту. ИДР, Софийско.

наваджика м. женщина, выбирающая невесту ИДР, Софийско.

навалджии мн. сваты. ИДР, с. Желюша, Софийско.

наводаджия м. лицо, которое ищет невесту. ИДР, с. Дренак, Кумановско.

намереница ж. женщина, которая выбирает невесту. ИДР, Самоков.

намерник м. лицо, выбирающее невесту. ИДР, с. Дренак, Кумановско.

обидумница ж. сводня. АЦР, с. Косово, Смолянско.

обущари мн. сваты, которые получают в подарок обувь. ИДР, с. Драганово, Г. Оряховско.

огледник м. 1. лицо, выбирающее невесту. БД 3: 122; огледник ИДР, Шуменско, Ст. Димитровско; оглед'ник ИДР, Ст. Димитр., Кюстенд., Казанлъшко, Пазарджишко, В. Търн., Ихт., Шуменско; огледници мн. 2. лица, которые определяют день свадьбы. СбНУ 49: 707, Граово; ИДР, Ст. Димитровско, Каз., Кюстенд., Пазарджишко, В. Търновско, Разложко; огладници "От Тимок":

- 109, Михайловградско; огл'ъдници ИДР, с. Драгоево, Преславско.
огледница ж. жена, избирающая невесту. БД 3: 122, Ихтимански говор;
БД 6: 201, с. Тръстеник, Плевенско.
одумници мн. 1. сваты. ИДР, с. Дябово, Карловско 2. свекор и другие муж-
чины, родственники жениха, которые условливаются о подробностях свадеб-
ного торжества. АЦР, с. Мало Конаре, Пазарджишко.
пазар башия м. сват. ИДР, Сливен
палезница ж. сватя. Геров 6: 246.
питарки мн. женщины, которые в помацких селах приходят к невесте в
гости на следующий день после помолвки и приносят лепешки (пита). БД 2:
235, Родопы.
погазля мн! 1. сваты. ИДР, с. Дервент, Дедеагачко 2. гости на свадьбе со
стороны невесты. ИДР, с. Дервент, Дедеагачко, Странджа, Плёбня, Драмско.
пращелник м. сват. ИДР, с. Раздел, Елховско; БЕ: 223, Фракия. пръш-
тел'ници мн. ИДР, с. Софулар, Одринско.
предавджии мн. сваты. ИДР, Ивановци.
предумвачка ж. сводня, которую направляют в дом невесты, чтобы разу-
знать обо всем. Хайтов, Яворово: 169, Асеновградско.
придаре мн. сваты. ИДР, Благоевградско.
придумници мн. сваты. ИДР, с. Слутаре, Пловд.; АЦР, с. Забърдо, Смолян-
ско; Хайтов, Асеновград: 286.
присинарин м. сват. ИДР, с. Сухо, Солунско.
продавджии мн. сваты. ИДР, Ивановци.
прокшиндес мн. сваты. Кариоти: 122, Елховско, Тополовградско.
прокшинитри мн. сваты. Хайтов, Асеновград: 285.
просанит м. сват. ИДР, Благоевградско.
просанци мн. сваты. ПрК: 392, с. Зарово, Солунско.
просец м. сват. ИДР, с. Смоларе, Струмичко.
просяк м. сват. ПрК: 392, с. Гега, Благоевградско.
прусатор м. сват. ИДР, с. Ореш, Свищовско, с. Трънговица, Николаевско,
с. Малчика, Свищовско, Банат; прусатора мн. ИДР, с. Белозем, с. Дуванли,
Пловдивско; прусатор ИДР, с. Ореш, Свищовско.
прусаторка ж. сваха. ПК: 219; ИДР, Банат; прусатурк'ъ ИДР, с. Ореш,
Свищовско.
сваи мн. свахи. АЦР, с. Коиловци, Плевен.
сват м. 1. сват. Арнаудов: 67, вост. Болгария; ИДР, Добруджа, Кюстендил,
Асеновградско 2. обращение гостей друг к другу на свадьбе. ИДР, Костур,
Македония.
сватя ж. сваха. Арнаудов: 67, вост. Болгария.
сватец м. сват. ИДР, Кюстендилско.
сватица ж. сваха. ИДР, Кюстендилско.
сватове мн. 1. сваты. РКС, Лютиброд, Врачанско 2. родители молодых по
отношению друг к другу РКС, с. Чомаковци, Бяла Слатина; АЦР, с. Забърдо, Смо-
лянско; ИДР, Ихтиман, с. Тръстеник, Плевенско.
сватовници мн. сваты. АЦР, с. Ичера, с. Радецки, с. Гавраилово, Сливен-
ско; Захариев: 375, Кюстендилско; Хайтов, Яворово: 171, Асеновградско;
свѣтовници ИДР, с. Велински, Шуменско; свѣтувници ИДР, с. Раковски,
Пловдивско.
сватовщина сваха. ИДР, с. Кортен, Новозагорско.
сватом мн. сваты. Икономов: 107, Дебърско.

- свекрове мн. сваты. НК в София: 219, Годечко; све кърве там же.
- сводник м. 1. сват. ИДР, Неготино 2. наставник молодых во время первой брачной ночи. Добруджа: 284, с. Ст. Караджа.
- свьдбарин м. 1. сват. ИДР, с. Крислово, Пловдивско 2. участник свадьбы. Общоболгарское.
- сгледар м. сват. ИДР, с. Черна гора, Чирпанско.
- сгледник м. мужчина, которого отправляют посмотреть на невесту перед помолвкой. РКС, с. Търнак, Бяла Слатина; РКС, Дряново; ИДР, с. Царимир, Пловдивско; Добруджа: 284, с. Зафилово; Маринов 2: 415, сев.-зап. Болгария.
- сговорник м. 1. лицо, которое после первой помолвки определяет день свадьбы. ИДР, с. Негушево, Софийско; ИДР, с. Ковачевци, Самоковско, с. Винце, Кумановско; Еленско; с. Кюлявча, Шуменско; с. Комунари, Провадийско; с. Морско, Поморийско; СбНУ 10: 55, Перущица. 2. посланник со стороны жениха в случае ухода невесты в дом жениха без согласия ее родителей. Арнаудов: 105, зап. Болгария.
- сгоденик м. 1. жених. ИДР, с. Кюлявча, Шуменско; Чепинско, Софийско 2. сват. Геров 5: 147.
- сгодиатици мн. сваты. БЕ: 223, Разлог.
- сгодичар м. сват. БЕ: 223, Восточная Фракия; ИДР, с. Манастир, Гюмюрджинско, Лозенградско, Каванли.
- сгодятаци мн. сваты. ПрК: 392, с. Гостун, с. Кремен, Благоевградско.
- сгодяте мн. сваты. ИДР, Дебърско, Македония.
- сгодятик м. сват. ИДР, с. Белица, Банско; Баня, Разложко.
- сгодятник м. сват. ИДР, Баня, Разложко.
- сгодяц м. сват. ИДР, Баня, Разложко.
- слобар м. 1. сводник. БД 2: 268, Родопы; БД 6: 85, с. Съчанли, Гюмюрджинско; ИДР, с. Черницево, Кърджалийско; слобаре ИДР, Кърджали, Дедеагач, Дервент, с. Манастир, Гюмюрджина, с. Бадома, Дедеагачко, с. Авден, Крумовградско. 2. участник свадьбы. ИДР, с. Бадома, Дедеагачко, Дервент, Дедеагачко; слубар' Вакарелски ЕБ: 563, Фракия, Восточная Болгария; ИДР, Дедеагачко, Гюмюрджинско.
- слубник м. сват. ПрК: 392, с. Тешово, с. Парил, с. Илинден, с. Калапот, с. Делчево; ИДР, Мальк Дервент, с. Бояново, Елховско; с. Делчево, с. Лъжици, Гоце Делчевско; Тахтаджин, Зап. Фракия; с. Беломорци, Търговишко; с. Светлен, Попско; с. Болярци, Варненско; слубники мн. ИДР, Урумбегли, Яна, Ятрос, Вост. Фракия.
- слугници мн. 1. сваты. ИДР, с. Илинден, с. Пирин, с. Тешово, Гоце Делчевско; с. Оброчище, Добричко 2. помощники на свадьбе. ИДР, с. Оброчище, Добричко.
- слудници мн. близкие родственники жениха, которые сопровождают сватов. Вакарелски БЕТБ: 326, Фракия; ИДР, с. Татарево, Грудненско, с. Софулар, Одринско.
- слумник м. сват. ИДР, с. Дервент, Дедеагачко, с. Съчанли, Гюмюрджинско, с. Еникьой, Восточная Фракия, Гоце Делчевско.
- слумница ж. сваха. ИДР, с. Дервент, Дедеагачко, с. Съчанли, Гюмюрджинско, с. Еникьой, Восточная Фракия, Гоце Делчевско.
- слутник м. сват. ИДР, с. Делчево, с. Илинден, с. Тешово, Гоце Делчевско.
- слушник м. сват. БД 5: 209, Родопы; ИДР, с. Дервент, Дедеагачко.
- слюбник м. сват. ИДР, с. Граматиково, М. Търново, Мичуринско; Ятрос, Урумбегли, Гайтанниково, Восточная Фракия; с лювник ИДР, с. Веселца, Бур-

слюмница ж. сваха. ИДР, Ятрос, Малко Търново; шлюбница, шлюмница ИДР, с. Ясна Поляна, Бургаско.

смомник м. сват. Геров 5: 205.

снобник м. сват. ИДР, Брацигово; Арнаудов: 32, Фракия; БД 5: 209, Родопы.

снобница ж. сваха. ИДР, Брацигово; Арнаудов: 32, Фракия; БД 5: 209, Родопы.

сномник м. сват. ИДР, с. Галишча, Костурско. согледник м. сводник. ПрК: 392, с. Падеж, с. Дъбрава, Благоевградско; Маринов 2: 415, сев.-зап. България.

стройник м. 1. мужчина, который первым знакомится с невестой; сводник. БД 5: 210, Родопы; Арнаудов: 9, Македония; ПрК: 392, с. Габрене, с. Сушица, Капатово, Липош; БД 3: 336, Кукушки говор; сройник ИДР, Тетовско 2. дружка, ведущее обрядовое лицо свадьбы. Икономов: 104, Дебърско, Кичевско.

стройница ж. женщина, которая первая знакомится с невестой; сводня. БД 5: 210, Родопы; Арнаудов: 9, Македония; ПрК: 392, с. Габрене, с. Сушица, Капатово, Липош; БД 3: 336, Кукушки говор; сройничца ИДР, Тетовско.

струйникъ ж. сваха. ИДР, с. Воден, Македония.

съгледателка ж. женщина, которую отправляют в дом невесты до помолвки; сводня. АЦР, с. Ичера, Сливенско.

тъкмеджи мн. сваты. ЕБ 3: 173, вост. България; тъкмежи и Арнаудов: 106, зап. България, Кюстендилско; тъкменджи и БФС: 28; такменджи ИДР, с. Антоново, Омуртаг, с. Червен бряг, Станке Димитровско, с. Граница, с. Пишманово, Кюстендилско, с. Белица, Разложко, с. Гълъбник, с. Извор, с. Жабено, Радомирско, с. Дриново, Попско, с. Божково, Трънско.

углавници мн. 1. сваты. Арнаудов: 35, 106, Фракия, Дупнишко; ПрК: 392; с. Раздол, Ощаво. 2. жених и невеста, молодые. ИДР, с. Падеж, Благоевградско, Банско, Разложко.

угледник м. сват. ИДР, Еленски речник.

угворници мн. сваты. "От Тимок": 109, Михайловгр.; ИДР, с. Градоман, Софийско; АЦР, с. Левочево, Смолянско.

удумници мн. сваты. СБНУ 10: 49, Перущица.

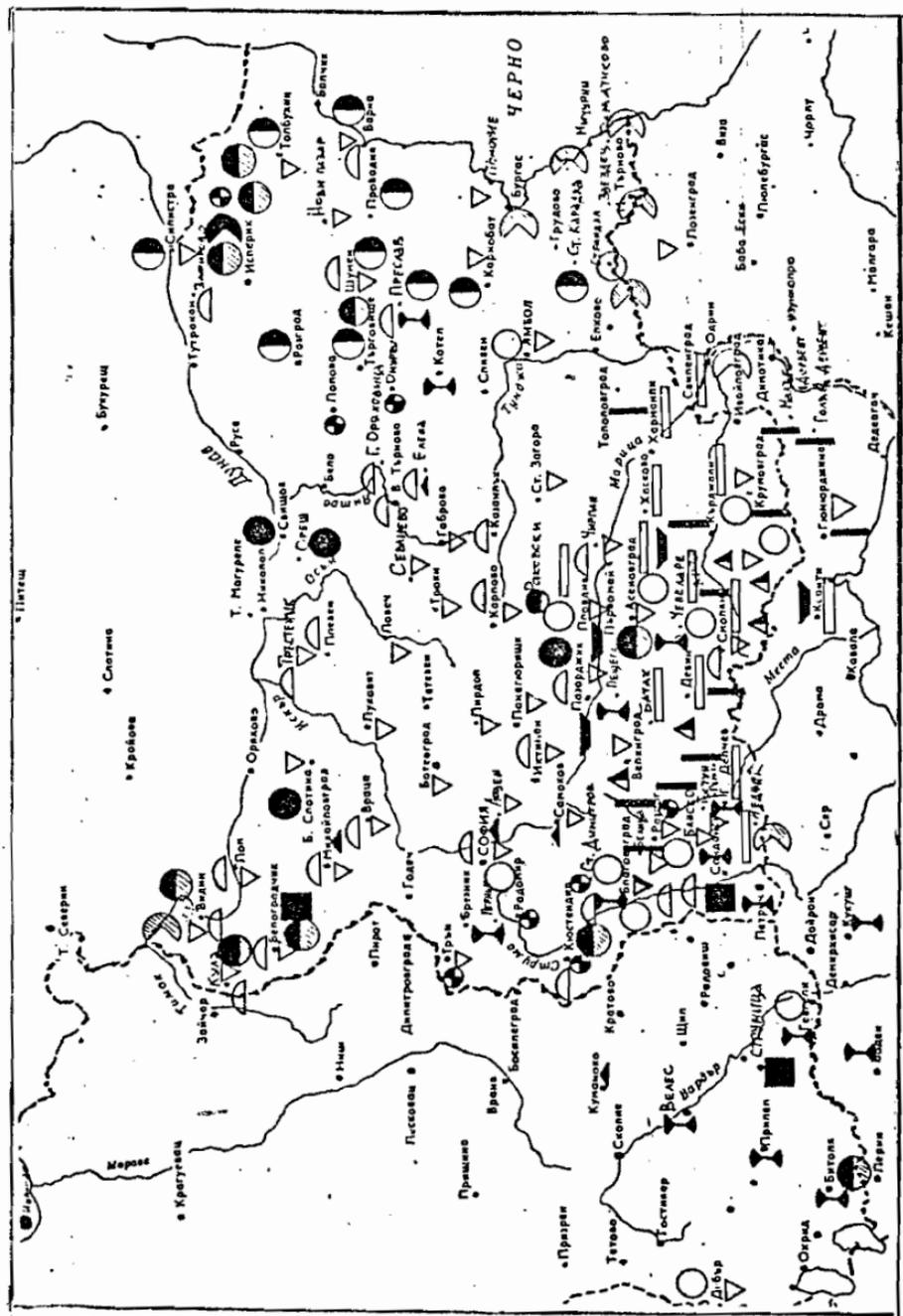
япаджия м. сват. ИДР, с. Претич, Гега.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ К КАРТЕ

Лексемы с основами:

-  - глав -
-  - год -
-  - дев -
-  - дум -
-  - жен -
-  - глед -
-  - говор -
-  - мома -

-  - прос -
-  - прусат -
-  - сват -
-  - слуг -
-  - слюб -
-  - строй -
-  - тъкм -
-  - мънеж -



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Арnaudов – Арnaudов М. Български сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. София, 1931. Ч. 1. АЦР – Архив Цв. Романской /кафедра славянского языкознания и фольклора Софийского университета/. БД – Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1962–1981. Кн. 1–10. БЕ – Колев Н. Българска етнография. София, 1987. БЕР – Български етимологичен речник, София, 1971–1986. Т. 1–3. БНТ – Българско народно творчество. Ред. Хр. Вакарелски. София, 1961–1963. Т. 1–12. БФС – Иванова Р. Българска фолклорна сватба. София, 1984. Вакарелски БЕТБ – Вакарелски Хр. Бит и език на тракийските и малоазиатските българи. Ч. 1. Бит. // София, 1935, кн. 5. Вакарелски ЕБ – Вакарелски Хр. Етнография на България. София, 1974. Вакарелски ППК – Вакарелски Хр. Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско // Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. Т. 2. Геров – Геров Н. Речник. София, 1975–1978. Т. 1–6. Гура 1984, 1986 – Гура А. В. Из полеской свадебной терминологии. Свадебные чины. Словарь // СБЯ. М., 1984, 137–178; СБФ. М., 1986, 144–178. Добруджа – Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. ЕБ – Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1985. Икономов – Икономов В. Сборник от старонародни песни и обичаи в Дебърско и Кичевско (Зап. Македония). София, 1893, с. 104–124. ИДР – Идеографичен речник на български език (кафедра болгарского языка Софийского университета). Капанци – Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985. Кариоти – Даскалова-Желязкова Н. Кариоти. Етническа принадлежност и културно-битови черти в края на XIX и началото на XX век. София, 1989. Захариев – Захариев С. Кюстендилска котловина, София, 1963, с. 368–382. Маринов – Маринов Д. Избрани произведения, София, 1984. Т. 2, с. 383–482. НК в София – Ракшиева С. Традиционни сватбени обичаи в Годечко // Народна култура в София и софийско, София, 1984. "От Тимок" – От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. ПК – Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986. ПрК – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. РКС – Рукописи. Архив Ст. Романского, библиотека Софийского университета. РС – Стойчев Т. Родопски речник // Родопски сборник. София, 1983. Т. 5, с. 287–353. СбНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–1963. Кн. 1–51. ТБД – Трудове по българска диалектология. София, 1965–1984. Кн. 1–12. Хайтов, Асеновград – Хайтов Н. Асеновград в миналото. София, 1965. Хайтов, Яворово – Хайтов Н. Миналото на с. Яворово, Асеновградско. София, 1958.

ОБРЯДОВЫЕ АЛЛЮЗИИ В БОЛГАРСКИХ ПАРЕМИЯХ

Обряд и паремия¹ имеют множество точек пересечения и сосуществуют в различных комбинациях (ср., например, изучение вербальных формул как составной части ритуалов – Толстой; Виноградова, Толстая; Седакова 1990; анализ обрядовых фразеологизмов как компонентов метаязыка обряда – Журавлев; работы по реконструкции "внутренней формы" языкового клише, первоначально обозначающего обрядовый акт, – Виноградов и др.).

В данной работе мы рассмотрим необрядовые по своему бытованию болгарские паремии (преимущественно фразеологизмы, поговорки и пословицы) с обрядовой тематикой и символикой². Не ставя перед собой задач реконструкции и исчерпывающего анализа подобных паремий, мы лишь наметим основные аспекты их исследования. Нас будет интересовать, как функционирует обрядовая лексика в отрыве от обряда, как семантика термина и символика обозначаемого им компонента ритуальной практики согласуется с логико-семиотической структурой кратких фольклорных жанров, что привносит "обрядовый код" в паремии. Аксиоматичным условием корректной интерпретации словесной формулы с обрядовыми аллюзиями является знание этнографического контекста, особенно при анализе региональной паремиологии с диалектной лексикой, имеющей ограниченный ареал распространения³.

Обрядовое содержание эксплицируется с помощью обрядовой терминологии или (значительно реже) путем метафорического описания ритуала. Паремии дают интересные данные о культурных коннотациях и закреплённости обрядовой семантики термина, нередко не совпадающих с лексикографической информацией. Если использовать этнографические описания обрядов и материалы словарей болгарского языка, можно выделить три группы обрядовых терминов, и все они употребляются в паремиях: 1. Узко специальная лексика (*годеж, коледа, задушница, коливо* и др.). Клише с терминами первой группы являют самые очевидные случаи обрядовых ассоциаций. Две следующие группы лексем требуют более пристального

прочтения паремий для определения обрядовых аллюзий: 2. Лексика, которая в своем основном значении не входит в обрядовую терминосистему, но при сужении семантики соотносится с фрагментами ритуальной реальности (*жито, дар, помен, раздавам* и др.). 3. Лексика, не имеющая вне этнографического контекста обрядовых коннотаций (*свещ, яйце*).

Анализ паремий как языковой сферы, в которой последовательно реализуются культурные коннотации слова, подтверждает некоторую условность и непоследовательность разделения второй и третьей групп обрядовой лексики. Так, болг. *дар* имеет регулярное значение "приданое, ритуальный подарок" (что отмечается во всех словарях), однако в пословицах это слово не может употребляться изолированно, требуется воссоздание обрядового фона: *Мома в люлка, дар в дисаги* ("Девочка в колыбель, приданое в суму"); *Шъта като сваха без дар* ("Ходит словно сватья без даров") – МБТР: 506.

С другой стороны, имеется целый ряд лексем, обозначающих повседневные действия и необрядовые предметы, которые в клишированных изречениях соотносятся именно с различного рода ритуалами и их символикой и не требуют дополнительного терминологического подкрепления. Так, болг. *бъклица* может обозначать обычный сосуд для вина или ракии и в то же время неперменный атрибут ритуального приглашения на свадьбу, крестины или другой праздник. Казалось бы, отмеченность обрядовых значений в словарях – важный показатель устойчивости термина. Однако не все словари указывают на употребление *бъклица* в метаязыке обряда (РБЕ, МБТР фиксируют такую семантику, БТР – нет), а в паремиях обрядовые аллюзии представлены очень последовательно: *Каня с бъклица* ("Уламывать, упрашивать"), *Посрещам с бъклица* ("Встречать с распростертыми объятиями") БРФС: 63–64.

Показателен в этом плане пример Словаря Н. Герова: в толковании *бъклица* нет указания на обрядовую семантику, однако в качестве примеров в словарную статью включены фразеологизмы именно с обрядовыми аллюзиями *Каня с бъклица, Всяко село си има бъклица* (Геров 1: 91). Этнографические коннотации этой лексемы стали основанием для последующих метафорических трансформаций: *Бъклица ли чакаш?* ("Ждать особого приглашения") БРФС: 64).

Подобным образом фразеологизмы с болг. *свещ*, не имеющим специального обрядового значения по данным словарей, последовательно ассоциируются с похоронно-поминальной обрядностью и содержат мотив смерти: *Държа свещ някому*

("Ждать чьей-либо смерти") и *Свещ ми търси* ("Находиться при смерти" ФРБЕ 2: 271). Здесь необходимо иметь в виду не только восприятие свечи как атрибута похоронной обрядности, но и другие символические значения этой реалии, также находящие отражение в поговорках, где свеча равнозначна человеческой жизни в ряду других синонимичных метафор (например, хлеба): *Гасне свещта на някого* ("Жизнь еле теплится" БРФС: 112), ср. также параллели: *Топя се като свещ* ("Таять как свеча" ФРБЕ 2: 352), *Угасна като свещ* ("Угаснуть как свеча" БРФС: 516).

Следует отметить, что обрядовые термины в составе поговорок получают различное осмысление и степень метафоричности. Для каждой лексемы с обрядовой информацией можно определить ее семантическое поле (Толстая: 1989) – круг основных значений, реализующихся в поговорках. Термин в словесной формуле утрачивает некоторые аспекты семантики и получает дополнительные символические значения. Так, *коливо, жито, пшеница* ("кутья") – обязательное блюдо на похоронах и поминках, может метонимически обозначать и сами похороны, и смерть: *Ще му хапна аз от коливото* (МБТР: 1053), *Изяждам житото* (БРФС: 210) – "Хоронить кого-либо", *Нося си коливото в устата* (ФРБЕ 1: 749) – букв. "Держать во рту кутью" ("Дышать на ладан") – о приближающейся кончине. В целом вся упоминающаяся в поговорках лексика похоронной и поминальной обрядности привносит семантику 'ухода из жизни' (см. также выше о лексеме *свещ*).

Обрядовая лексика в поговорках отражает символизацию самих реалий. Так, действия, связанные с обрядовым хлебом, обозначают почитание (в соответствии с народными обычаями приносить каравай крестному отцу, учителю или старшим родственникам в знак уважения). Подобные значения нередко реализуются в поговорках: *В очите кравай, в гърба камък дай* (букв. "В руки каравай, а в спину камень"); *Ще ми дохождаш с кравай* (букв. "Будешь приходить ко мне с караваем", т. е. "Относиться с уважением") – МБТР: 1081.

В этом же ряду располагаются термины *кум, сваха*: в поговорках основное значение лексем – 'лицо, требующее исключительно уважительного отношения': *Стои като пред кум* (букв. "Стоит, как перед крестным отцом"); *От кумова срама* ("Приличия ради") – МБТР: 1106; *Пред сваха се не хлебот яде* ("При свахе и хлеб не ешь" Славейков: 407) и др. Здесь имплицитно традиционное почитание крестного и сватьи в народных представлениях болгар (ср. Генчев).

В паремиях же с хрононимами и названиями обрядовых комплексов (а календарь представлен в болгарских паремиях очень широко⁴) нередко происходит нивелирование конкретного значения Пасхи или Рождества, остается инвариантная семантика термина как "праздника" вообще или темпорального определителя, временной границы. Так, *Великден* может означать 'праздник': *Светнал като на Великден* ("Сияет словно пасхальное яичко") и 'счастливый день' *Родил съм се на Великден* ("Родился в сорочке" РБЕ 2: 88). Упоминается однако и собственно обрядовый комплекс с его атрибутами *Цяло яйце на Великден* и особенностями его датировки *Местя се като Великден* ("Передвигаться, не сидеть на одном месте" БРФС: 70).

Кроме того, праздник в народном представлении ассоциируется с обильными угощениями (имеющими символический смысл в рождественском, пасхальном и др. обрядовых комплексах) и возлияниями, ср. ироническое обозначение поминков *загушница* (*гуша* "горло") – вместо *задушница* – Геров 6: 121, а также образные сравнения *Опил се като на помен (на сватба)* – ФРБЕ 1: 496. На подобном восприятии праздников строятся поговорки: *Да разпусна Никулската дупка* – "Распустить пояс" – из-за обилия угощений в декабре Славейков: 158); фразеологизмы: *Като попско дете на задушница* – (БРФЕ: 503); *Припкам като поп на помен /на кръщение* ("Мчаться как поп на поминки/ крестины" БРФЕ 2: 209); *На помен със сита мешлина не ходи* ("На поминки с сытым брюхом не ходят" Славейков: 307). Этот же мотив присутствует в русских и сербских пословицах: *На поминки идет, брюхо в семь овчин сошьет* (Даль 3: 273), *Најео се као сироче на задушнице* (Караджич: 187).

Хрононим в соответствии с народными воззрениями на определенные дни и временные периоды может иметь значение 'несчастливый, плохой день'. В обрядовой терминологии и во фразеологизмах эту семантику передает цветочное прилагательное *черен*: например, в Травне *черна сряда* ("Преполовление") – один из самых опасных и тяжелых дней в году – Ласкалов: 8; о неудачнике там говорят: *Роден е на черна сряда* (в других областях Болгарии вспоминают *черен петък*, *черен вторник*, *черна събота* ФРБЕ 2: 256–257).

Двусоставный хрононим, допускающий разнообразное метафорическое истолкование, может составлять основу образного выражения, строящегося, в частности, на цветочной антитезе: *Бялата събота, черната работа* (букв. "Белая суббота, черная работа" Славейков: 105, где *бялата събота* – "суббота на масленичной неделе" включается в характерное для посло-

виц противопоставление белого цвета черному: ср. *Бели пари за черни дни* и мн. др.).

Интересны случаи актуализации народной этимологии или семантизации хрононима в паремиях: болг. *Ще дойде Видовден* (Славейков: 540), *Иде Видовден* (Молерови: 363). Прямое значение основы прочно закреплено за термином, о чем свидетельствует и почти не сохранившаяся обрядовая практика в Болгарии в этот день (известны единичные мотивировки ритуальных действий с вариациями сквозной семы 'видеть' — "чтобы Господь Бог не видел наших грехов" Геров 1: 122, "чтобы глаза хорошо видели" Даскалов: 10).

Хрононимы нередко используются для построения "формул невозможного": ср. *На конски Великден* (Славейков: 304), *На червен Гергьовден* (ФРБЕ 1: 679), *На попова Коледа* (ФРБЕ 1: 652), *Ke ти плати на Сурва* (Молерови: 363) — т. е. "никогда". Соотнесение праздника или торжества с определенным днем недели конструирует "формулу невероятного": *Сичкото наопаки и сватба в сряда* (Славейков: 456), *На Врѣбница в сряда* (Славейков: 300, ср. рус. *Когда Вознесенье будет в воскресенье*).

Обрядовая лексика, используемая в паремиях, легко включается в оппозиции, свойственные архаичной славянской культуре. Общая антитеза "хороший/плохой" выражается более частными противопоставлениями: "своевременный/несвоевременный", "праздничный/будничный", "правильный/неправильный". Обрядовые аллюзии, ассоциации с регламентированными поведенческими, временными и др. параметрами позволяют имплицировать свойственную пословицам оценочность моделированием следующих ситуаций (заметно преобладает отрицательная маркированность). "Правильность"/"неправильность" реалий: *За годеника и меденика* ("Для жениха и каравай" Славейков: 208), *Бахур е за през Колада* ("Колбаса для Рождества" Славейков: 83), например, неуместность постных угощений в определенные праздничные дни: *Обичам като боб на Гергьовден* (Славейков: 339) или словесных формул: *Викай го на сватба да ти каже "И догодина"* ("Позови его на свадьбу, чтобы он сказал "И в следующем году" — т. е. славил так, как это делают на родинах, на свадьбе же такое благопожелание предрекает смерть невесты и повторный брак). Соблюдение/несоблюдение ритуалов (игнорирование обрядовых лиц или атрибутов, невыполнение обрядовых актов, необходимых требований): *Отишъл без сват на годех* (варианты: эвфемистическое *без оно* или *без*

такъм – букв. "Отправился на помолвку без свата", "без "этого самого" МБТР: 445). Достаточно часто в поговорках встречается мотив "недопустимого" ритуального поминовения умерших – отсутствие "своей" кутьи и использование "чужой": *С чуждо коливо на спомен* ("С чужой кутьей на поминки"), *Правя с чуждо жито помана* (ФРБЕ 2: 182) и мн. др. (Славейков: 437)⁵.
 Темпоральные соответствия/несоответствия: несвоевременность действий – опоздание исполнение ритуала после окончания праздника: *След Коледа коладеле* ("После Рождества колядки" Славейков: 458); *Когато се мома ожени, тогава се годежници показаха* ("Девушка замуж вышла, а к ней сватов засылают"); *Като мине Великден червените яйца пари не струват* ("После Пасхи писанные яйца денег не стоят" Славейков: 246, ср. *Дорого яичко к Светлому дню*); запоздалая активность "в самый последний момент" – *В събота пред Великден* ("В субботу перед Пасхой" РБЕ 2: 88) или наоборот, поспешные действия, опережающие события – *Омърсвам се на разпети петък* ("Разговеться в страстную пятницу" ФРБЕ 2: 25). Соблюдение/несоблюдение праздника: *Катаден зелник, на Великден попарник* (букв. "Каждый день пирог с капустой, на Пасху хлеб из кукурузной муки"); *С един пантоф прави Великден* (букв. "В одной ботинке Пасху праздновать"); *Великден иде, Стоян гащи няма* (букв. "Светлый день приближается, а у Стояна штанов нет" Славейков: 111 – здесь снимается оппозиция "праздничный/будничный").

Оценочность поговорок может передаваться в различной модальности: используется ироническая экспрессивность фразеологизма и образного сравнения⁶ (*Драга ми си като леща на Великден* – букв. "Ты мне мила, как чечевица на Пасху" Славейков: 187), констатация факта (*Без гайда сватба същи помен* "Без волынки свадьба – сущие поминки" Славейков: 85), рекомендация (*Пред Божик, зад Божик, кай да си, дома да си* Славейков: 407) и требование соблюдения ритуального поведения или логики соответствия (*Без кадилница помен не бива* "Без кадила поминок не бывает"; *По Колада за дренки не ходят* "На Рождество кизил не собирают" Славейков: 86, 407, 389) и др.

Конкретное обрядовое содержание в болгарских поговорках всегда двупланово, оно переосмысливается и получает семиотические характеристики, необходимые для языкового клише. Степень переосмысления при этом различна. "Чистое цитирование" обрядового акта в одной поговорке может подвергаться значительной семантической трансформации в другом клише, ср. *Не си кихнал на Бъдни вечер, та да ти го харижа*

(БРФЕ 1: 719 – досл. "Ты не чихнул в Сочельник, чтобы я тебе это подарил" – в соответствии с традицией ритуального одавления человека, чихнувшего в канун Рождества или Нового года – дня св. Василия) наряду с образным фразеологизмом *Кихнал на св. Васил* – о счастливом человеке. Различные интерпретации получает обряд в поговорке *Ще ми месят прощълалник* (Славейков: 541, ФРБЕ 2: 522). Применительно к тяжело больному актуализируется сравнение с первыми шагами ребенка, которые отмечаются в Болгарии выпеканием специального хлеба *прощълалник*. Если же речь идет о человеке, впадшем в детство, то релевантной является лишь ассоциация с младенческим возрастом. Фразеологизмы *Връщам годежа (жълтицата, китката, пръстена)* "Возвращать один из знаков помолвки – монету, свадебный букет, кольцо" могут означать как "расстраивать помолвку", так и шире – "отказываться от договоренности" БТР: 102; ФРБЕ 1: 184; РБЕ 2: 436.

Переносное значение фразеологизма может вводить очень далеко от содержащейся в тексте обрядовой тематики: *Раздавам за "Бог да прости"* – букв. "угощать на поминках" – образно "болтать", "распутничать" – о женщине легкого поведения (ФРБЕ 2: 242).

В некоторых случаях возможности для исследования перехода обрядовой фразеологии в необрядовую и ее переносного значения дают сборники пословиц и фразеологические словари. Так, пословицу *У момини тупан тупа, у момчеви абер нема* ("У девушки во дворе в барабан бьют, а у парня и знать ничего не знают") Д. Вълчев интерпретирует применительно к двум типам ситуаций: 1. Девушка собирается за кого-либо замуж, и считает, что это уже решено, а парень об этом и не слыхивал. 2. Человек надеется на почести при встрече, а встречающие об этом и не подозревают (СБНУ 10: 172).

Обобщая вышеизложенный материал, можно сказать, что паремия избирательно использует обрядовую информацию. Отбор идет по крайней мере в двух направлениях: с одной стороны, релевантны семантические и функциональные характеристики слова (его "терминологичность" – закрепленность обрядовой семантики, ограниченность или широта ареала распространения), а также символическая насыщенность, емкость обозначаемого им обрядового фрагмента. С другой стороны, существенны законы структурно-семантического и логического построения клишированных изречений, их целевая установка в речи, образность и стилистика.

Это положение подтверждает анализ вариативности лекси-

ческого заполнения паремий. Взаимозаменяемыми могут быть синонимические термины: *Нося си жито /коливо/ пшеница в устата* (букв. "Держать во рту кутью", "Дышать на ладан"); *Изпил съм бабката /дукатцето/ грошчето от Бъдни вечер* (букв. "Пропил монету, запеченную в пирог в Сочельник", т. е. самое дорогое, нарушив одновременно запрет на использование ее в этих целях, ср. многочисленные магические действия с этой монетой — Седакова 1984: 87) и междиалектные синонимы (вост. Коледа и зап. Божич): *Отдвоил се Божич от Бъдни вечер* и *Разделила се Коледа от Бъдни вечер* (БФРС: 58, 242). В паремии могут использоваться обозначения атрибутов идентичных ритуалов: ср. *Връщам годежа, пръстена* (см. выше). Общий смысл паремии сохраняется при использовании терминов, обозначающих реалии с одинаковой шкалой ценности в соответствующем обряде, например, в поминальном или рождественском: *Изпил съм си и преливката* (букв. "Выпил вино, предназначенное для ритуального поминовения" ФРБЕ 1: 419) и *Изпил съм си и от Бъдни вечер дукатцето* (Славейков: 232). Замена обрядового термина необрядовым также свидетельствует об обобщенном, переносном значении слова в тексте паремии (например, хрононима как "сезона": *Трай, коньо, скоро Гергьовден иде* и *Трай, коньо, скоро пролет иде* — Славейков: 498).

Изучение диалектной паремиологии значительно увеличивает список языковых клише с обрядовыми аллюзиями. При этом количество логико-семиотических конструкций не возрастает, расширяется лишь "словник" соответствующих жанров за счет диалектных терминов, не получивших общеполгарского распространения. Например, о невезучем человеке в Самоковско говорят *Роден е у арждаф фторник* (Ангелова 215 — ср. общеполг. *роден е у/на черен вторник*); в вост. Болгарии выражение *утзат Гергьовден* означает "слишком поздно, к шапочному разбору", фразеологизм *ут Кольдь нь Влигден* — "очень редко, раз в год по обещанию" (Китипов: 143–144). Зафиксированы и локальные формулы со значением "никогда", например, в Севлиево: *на Мъкъвейъ* (Ковачев: 132).

Сопоставительное изучение корпуса славянских паремий с обрядовыми аллюзиями представляется достаточно перспективным. Даже сравнение пословиц из сборников П. Славейкова, В. Ст. Караджича и Ф. Каваева выявляет характерные отличия восприятия календарных праздников у болгар, сербов и македонцев. Прежде всего, интерес представляет выбор обрядовой тематики: очевидно, что не все ритуалы и не в равной

степени отражаются в речевых клише. Так, если у болгар в паремиях с хрононимами преобладает Пасха (*Великден*), иногда встречается синонимичное употребление хрононимов Рождества (*Божич* – на западе Болгарии, *Коледа* – на востоке), у сербов безусловно доминирует Рождество (*Божић*), а Пасха (*Ускрс*) практически не упоминается. Ср., например, многочисленные синонимичные поговорки, где в тексте паремии различаются лишь хрононимы – болг. *Ще имаме всичко като на Великден* (Славейков: 540), юго-зап. бол. *Ще бъде сякаво като на Божик* (Славейков: 539) и серб. *Биће свашта као на Божић* (Караджич: 208). Специфично также и народное определение возраста по праздникам: у болгар в качестве единицы счета используется Пасха (*Колко Великдена* РБЕ 2: 88), у сербов – Рождество (*Изести Божића* – РСКНЈ). Македонская фразеология по упоминанию Рождества и Пасхи занимает промежуточное положение между сербской и болгарской традициями, используя оба хрононима (*Божиќ* и *Велигден*) приблизительно в равной степени.

Интересны различия в выборе признаков для образных сравнений: у сербов *Начинио се као додола* "Нарядился как додола" (участница окказионального обряда вызывания дождя) Караджич: 191, а у болгар – *Мокър като додола* "Мокрый как додола" Геров 1: 314.

Сопоставление южнославянских паремий обнаруживает наличие ряда общеславянских или балканских аналогий и дословных соответствий (сербск. *Код све крађе па на Божић без месо* – Караджич: 149 и болг. *При толкова крајби, пак на Божик без месо* – Славейков: 410 и др.). Идентичными в болгарской и сербской традициях оказываются трактовки и фразеологизации хрононимов (*Видовден/Видовдан* и др.).

Изучение обрядовых аллюзий в речевых клише конкретных славянских традиций (с учетом экстралингвистических факторов, в частности, конфессиональных различий) может дать интересные результаты как в области сопоставительной паремииологии (механизмов построения образных языковых клише и их функционирования), так и в определении специфики бытования фактов традиционной культуры каждой славянской традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вслед за Г. Л. Пермяковым (Пермяков: 1970) к паремиям мы относим все виды языковых клише – фразеологизмы, пословицы, приметы и др.

2. Сельскохозяйственные рекомендации и метеорологические приметы, поверья (Младенци – дери телци – Геров 3: 71; Южен Божич – нездрава година – Славейков: 550; На четириесе Младенци, четириесе гламни у земи – Славейков: 310 и мн. др.), связанные преимущественно с хрононимами праздничного календаря, остаются в стороне, т. к. они не допускают той степени обобщения, которая наблюдается в других кратких жанрах. Кроме того, поверья, приметы и рекомендации приурочены в основном к соответствующему моменту календаря, что нельзя сказать об иных необрядовых паремиях, свободных в плане временном и имеющих возможность более широкого применения в речевых ситуациях.

3. Пословицы и фразеологизмы с обрядовым содержанием являются преимущественно диалектными (представлены в словарях с пометой "обл."), но различаются по распространенности на большем или меньшем ареале (общеполгарские или известные лишь одному или нескольким говорам паремии). Историко-этнографические комментарии в паремиологических сборниках приобретают в этом плане особую ценность. Образное значение многих паремий вследствие отсутствия помет можно восстановить лишь гипотетически (На чист понеделник – Славейков: 310, Закажал се кату Велиден – Молерови: 362 и др.). Подобным образом отсутствие толкования региональной лексики затрудняет понимание выражения. Например, интерпретация поговорки Изгубил си великденика (Славейков: 231) стала возможной лишь после того, как в Словаре Герова удалось обнаружить термин великденик (велидник "праздничный наряд" Геров 1: 231), что позволило поставить эту паремию в один ряд с синонимичными высказываниями с общим значением "потерять, уничтожить что-либо ценное, нужное".

4. О роли календаря в архаической картине мире болгар нам уже приходилось упоминать (Седакова: 1992). Диалектные данные увеличивают количество примеров использования праздничного кода: так, регулярными в региональных традициях являются обозначения месяцев через наиболее значительный обрядовый комплекс этого времени; растения получают наименования по времени их цветения или созревания плодов, животные – по времени появления на свет. Интересен ряд глаголов, образованных от народных названий праздников: енисвам – "не совершить помолвки до Ивана Купала"; енясвам се – "перестать делать что-либо после Ивана Купала (петь – о птицах)" – Геров, 6: 11; углигорил се – "замерз, ооченел" от Глигор – зимний праздник св. Григория (Ангелова: 385).

5. Ср. и проклятье За задушница да няма що да изнесат ("Чтоб на твоих поминках помянуть тебя нечем было" БНПП: 415), свидетельствующее об устойчивости подобных представлений у болгар.

6. Во многих болгарских образных сравнениях используется обрядовая лексика: дъльг като великденските пости, гледам като писано яйце (ФРБЕ 1: 501), замисля се като шипар пред Кследа (МБТР: 1052) и мн. др. очевидно образуют переходное звено в развитии метафорических значений обрядового термина при его переходе в необрядовую реальность: коле джанин 'бродяга' – Гълъбов: 86 (Ряд подобных примеров см. Седакова: 1992).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ангелова – Ангелова Р. Село Радуил, Самоковско. Наропис и говор //

Известия на семинара по славянска филология. Т. 8-9. София, 1948. БЕР – Български етимологичен речник. Сост. Георгиев Вл. и др. Т. 1-3. София, 1971-1986. БНМ – Балканска народна мъдрост. София, 1968. БНПП – Българска народна поезия и проза. Т. 7. София, 1984. БРФС – Кошелев А., Леонидова М. Българско-русский фразеологический словарь. София-Москва, 1974. БТР – Андрейчин Л. и др. Български тълковен речник. София, 1973. Виноградов – Виноградов В. В. Из истории русской литературной лексики // Вестник МГУ. М., 1947, 7. Виноградова, Толстая – Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Структура малых жанров фольклора. М., 1991. Генчев – Генчев Ст. Кумството у българите // Известия на Етнографския институт с музей. 15. София, 1974. Геров – Геров Н. Речник на българския език. Т. 1-6. София, 1975-1978. Гълъбов – Гълъбов Л. Говорът на с. Доброславци, Софийско // Българска диалектология. 2. София, 1965. Даль – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1-4. М., 1955. Даскалов – Даскалов Хр. Н. Празници и обичаи в Трявенско // СбНУ, 22-23. София, 1906-1907. Журавлев – Журавлев А. Ф. "Обмывание копыт" (из восточнославянской лексики и фразеологии, связанной с ритуалами купли-продажи) // Славянское и балканское языкознание. М., 1984. Каваев – Каваев Ф. Народни пословици и гатанки от Струга и Струшко. Скопје, 1961. Караджич – Караџић В. Ст. Српске народне пословице. Београд, 1965. Кепов – Кепов Ив. П. Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дулнишко // СбНУ, 42. София, 1936. Китилов – Китилов П. Речник на говора на с. Енино, Казанлъшко // Българска диалектология. 5. София, 1970. Ковачев – Ковачев Н. П. Речник на говора на с. Кръвеник, Севлиевско // Българска диалектология. 5. София, 1970. МБТР – Младенов Ст. и Балан Ал. Български тълковен речник в оглед към народните говори. Т. 1. А-К. София, 1927-1951. Молерови – Молерови Д. и К. Народописни материали от Разложко // СбНУ, 48. София, 1954. Пермяков – Пермяков Г. Л. От поговорки до сказки. М., 1970. РБЕ – Речник на българския език. Т. 1- София, 1977- РСКНХ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. 1. Београд, 1959. СбНУ – Сборник за народни умотворения и народопис. София, 1889- Седакова 1984 – Седакова И. А. К описанию лексики и символики святочно-новогодней обрядности болгар (Рождественские обрядовые хлебы) // Советское славяноведение. М., 1984, 1. Седакова 1990 – Седакова И. А. Типология и поэтика словесных формул святочно-новогодней обрядности болгар // Славяне: адзінства і мнагастайнасць. Тэзісы дакладау і паведамленняу. 5 секцыя. Минск, 1990. Седакова 1992 – Седакова И. А. Дорого ячико к Великодню. Праздничный календарь в южнославянских паремиях // Балканские чтения – 2. М., 1992. Славейков – Славейков П. Р. Български притчи или пословици и характерни думи. София, 1972. Толстая 1989 – Толстая С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. Толстой – Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. ФРБЕ – Фразеологичен речник на българския език. Сост. Ничева К. и др. Т. 1-2. София, 1974.

**О ЖАНРОВЫХ РЕАЛИЗАЦИЯХ
ОДНОГО МИФОЛОГИЧЕСКОГО МОТИВА:
МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ НАНОСИТ УЩЕРБ ЧЕЛОВЕКУ**

В нашей небольшой работе мы хотели бы рассмотреть, как в пределах одной этнической традиции (румунской) в разных жанрах варьируется один и тот же мотив: мифологический персонаж наносит (физический) ущерб человеку (животному и т. п.). В первую очередь этот мотив известен в тех областях традиционной духовной культуры, которая обычно называется "народные представления", "верования", "суеверия", а также "народная медицина". Нас будут интересовать преимущественно "бытовые" жанры (бранные формулы, запреты), которые и являются реализацией духовных представлений *par excellence*. При этом важно подчеркнуть, что в жанрах, ориентированных на вымысел, например, в сказках, для которых нанесение ущерба — неотъемлемая составляющая сюжета, отражается лишь небольшая часть функций мифологических персонажей, речь о которых пойдет ниже. Не запрограммирована сказка и на житейскую дидактику (в отличие, скажем, от былички): в ее стратегию не входит кодификация бытового или ритуального поведения.

Рассмотрение указанного мотива естественно начать с текстов, важнейшая функция которых — нанесение морального урона. Речь идет об оскорблении, инвективе, точнее об определенной ее разновидности — бранной формуле. Причем искомым мотив реализуется в формулах, где субъектом инвективы выступает нечистая сила¹, а адресат оказывается объектом. Глаголы принадлежат к следующим семантическим полям: **найти**: *găsi-te-ar ielele* "найди тебя еле" (Бузэу, Дымбовица; *Bîrlea, Muşlea, 217*), *asează-te, fă cutare lucru, că te găseşte Ciurica* "сядь или сделай то-то, или тебя Чурика найдет!" (Мусчел, Дымбовица; *Bîrlea, Muşlea, 387*); **забрать, украсть, схватить**: *lua-te-ar ielele* "забери тебя еле!" (Молдова, *Bîrlea, Muşlea, 217*, Fochi, 146, Tiktin, II, 593), *lua-te-ar Samca* "забери тебя Самка!" (Дорохой, Нямц; Fochi, 264), *să-l apuce Rusaliile* "чтоб его схватили Русалии" (Яссы, Тутова;

Bîrlea, Muşlea, 217). Тем, кто прядет по вторникам, грозят: Făi are să te aruce joimărica! "чтоб тебя схватила жоймэрика!" (Добруджа, Fochi, 186). Рассерженные матери ругают детей: umblă-te-ar vîntoasele "схвати тебя вынтоасе" (Pamfile, 1916, 51), dracii toți să-l prindă, lelele să-l ieie "пусть все черти его возьмут, еле возьмут" (DLR, II, 451), o să-ți ție Ciurica "чтоб к вам пришла и взяла вас Чурика" (Мусчел; Muşlea, Bîrlea, 387), fure-te ciferul "укради тебя Люцифер" (Бихор; Faur, Ştefănescu, 236);

сотрясти: zghihui-te-ar dracul "сотряси тебя черт" (Дорохой, Нямц; Fochi, 264);

ударить, побить: trăzni-te-ar Sfîntul Iliē cu focu "порази тебя огнем святой Илья" (Фэгэраш, Bîrlea, Muşlea, 393), bată-te mama-pădurii, bată-te fata-pădurii "побей тебя мама-пэдурии, фата-пэдурии" (Текуч, Bîrlea, Muşlea, 201), lovite-ar din Circovii, să-l lovească din Circovii "ударь тебя Чиркови, чтоб его ударили Чиркови" (Долж, Мусчел, Bîrlea, Muşlea, 388), loi-te-ar cataroiile "побей тебя апоплексия", (Брашов; Vogrea, 245), арум, kicuta s'ti agudească "чтоб тебя кикута, т. е. апоплексия, ударила" (Şăineanu, 110), bată-te porocul "побей тебя доля", Zamail te bată, bată-te "Dogu", Naiba "побей тебя Замаил, Догу, Найба" (Бихор; Faur, Ştefănescu, 236);

затоптать: calce-te-ar vasa cea neagră, calce-te văcuța "затопчи тебя черная корова", "затопчи тебя телка" (Трансильвания; Fochu, 121);

сожрать: mîncă-te-ar sărcăunii "пусть тебя съедят кэпкэуны" (Фэгэраш), mîncă te-ar Nohaiul "пусть тебя съест Ногай", (Ковурлуй; Bîrlea, Muşlea, 197).

Таким образом, субъектом инвектив считается группа мифологических персонажей, чьи зловердные действия сводятся к нанесению физического ущерба, умерщвлению, присоединению адресата к своему классу. Репертуар этих персонажей может быть и шире, чем приведенный нами. Следует подчеркнуть, что помимо собственно злокозненных мифологических персонажей (черт, еле, лесная дева, черная корова, Чурика, кэпкэуны и т. д.) в той же функции выступают и святой (святой Илья), и персонификация болезни (апоплексия), и доля/счастье.

При изменении одного из элементов изменяется и характер инвективы: так, при замене второго (третьего) лица на первое инвектива оказывается божбой: să mă ia dracul, dacă... "чтоб меня забрал черт, если..." (Candrea, Adamescu, 431), calce-mă vasa, de am făcut rău la cineva "затопчи меня корова, если я причинил кому-нибудь зло" (Трансильвания; Fochi, 121).

В зависимости от контекста бранные формулы могут иронически переосмысливаться, приобретать положительную функциональную направленность. Уже упомянутая инвектива *bată-te pogosul* не менее часто употребляется в качестве благопожелания: "O, *bată-te porocul, să minunată mai ești! Aoleu, bată-te poroacele, fată*" (DLR, VII, 1, 495–496)² "Счастья (удачи) тебе ибо чудесная ты! Ой, счастья тебе!" (букв. "Побей тебя доля!").

В качестве угрозы указанный мотив используется не только в бранных формулах, но и в запретах. Как было показано Т. В. Цивьян в статье "Мифологическое программирование повседневной жизни", запрет как частная реализация правил, регулирующих повседневное, бытовое поведение, строится как двухчастная формула, где в левой части содержится собственно предписание, а в правой – результат невыполнения запрета и/или нравственная оценка (Цивьян, 158). Следует только уточнить, что речь идет о формальной структуре, так как в конкретном тексте эти части легко меняются местами, например, моральная оценка – запрет – обоснование: "*zîcă să nu mai ie béne să mai calc în ziua de Rusálii*" – "говорят, что нехорошо ходить в день Русалий (т. е. на Троицу), так как тебя заберут русалии" (Олтения; TDO, 336). Формула может и усложняться: оценка – предписание – результат – мифологическое объяснение результата: "*în cele opt zile cât țin Rusaliile nu e bine să se urce cineva pe stînci, sau în copaci, căci cade: "L-o trîncit Rusálii*" – "в те восемь дней, что длятся Русалии, нехорошо, чтобы кто-нибудь забирался на скалу или на дерево, так как можно упасть, "его столкнули Русалии" (Банат; Petrovici, 45). Или в иной последовательности: "*Omu iar să becejășce dîcă-ngăură șevá cu sfiędzîlu. O pošit-o Rusálii*" – "Человек может пораниться, даже если сверлит что-нибудь сверлом. Его покалечили Русалии" (Банат, *Ibid*, 45). Формируемый запрет может подкрепляться быличкой, конкретным эпизодом, иллюстрирующим данное правило (TDM, 594–595).

В последних двух примерах обращает на себя внимание следующее: вместо ожидаемого будущего или настоящего времени (в значении будущего) в "истолковательной" части возникает сложное прошедшее, имеющее значение завершенности, результативности. Это характерная формальная черта большого класса клише-фразеологизмов, представляющих собой незамкнутое предложение или придаточное каузативное. В некотором смысле данные клише описывают результат нарушения запретов, осуществление угрозы, ведь в инвективах и

запретах нанесение физического ущерба относится к будущему, а фразеологизмы регистрируют его как факт совершившийся, чьи последствия сказываются в настоящем. При необходимости клише могут быть развернуты в пространный текст, особенно часто это происходит в тех случаях, когда носитель традиционной культуры вынужден разъяснять фразеологизм человеку, ей не принадлежащему. Ср.: "să spune dim bătrîni / că / ...dacă lucrîez / spîni cã cãrē... spîni c-a luat kar bûbii rusălie // cîm sã zîce? sã zîce-așã cã... a-nțepu sã-i sãlți țsus / sã-i sãlte / sã-i sãlte / ș-a murî buo!i sãltîndã-i așã țsus" // sau bunușarã Țo pãșire / sau kar ț Țo uai // sau..." – "исстари говорят, что если работаешь, говорят, что русалии забирали даже волов // как говорится? говорят, что начали прыгать, прыгать, прыгать волы и подошли, все подпрыгивая вверх // а иногда забирали и птицу / и даже овцу..." (Бузэу; TDM, 553).

Появление клишированного мифологического истолкования реального явления (падения, несчастного случая, заболевания) весьма характерно. Во многих случаях, как будет видно ниже, оно и используется вместо названия самого явления. Этот феномен может быть поставлен в связь с описанной Б. Л. Уорфом спецификой архаичного мышления. Сопоставляя восприятие мира так называемым SAE ("среднеевропейским стандартом") и индейским народом хопи, Уорф пришел к выводу, что микрокосм SAE, анализируя действительность, использует в основном слова, означающие предметы и субстанцию, материю, в то время как "микрокосм хопи... использует главным образом слова, обозначающие явления, которые рассматриваются объективно и субъективно... Субъективно как физические, так и нефизические явления рассматриваются как выражение невидимых факторов силы, от которой зависит их неизбежность и изменчивость" (Уорф, 153). В нашем случае клише относятся к людям, наказанным за нарушение норм бытового поведения. Так, о калеках говорят *au dat elele peste dinsele* "еле упали на них" (Tiktin, II, 593), *parcã e luat din rusalii* "как будто побывал у русалий" (Тугова; Bîrlea, Mușlea, 214), *parcã e luat din șoimane* "ведь его забрали шойманы" (DLR, IX, 140); о людях с перекошенным лицом: *parcã te strîmbã iele* "как будто тебя перекосили еле" (Васлуй; Bîrlea, Mușlea, 215); о кривом ребенке: *l-au umflat Rusalii* "его перекосили русалии" (Șăineanu, 135); о детях, страдающих конвульсиями: *i-au arucat ielele* "их схватили еле" (Роман; Fochi, 146); о

других больных: a da șoimanele peste cineva "на такого-то напали шойманы" (Долж.: Ibid, 145), au dat ielele peste el "на него напали еле" (Нямц, Ibid, 146).

Описанный инвариант текста в мифологических представлениях обрастает многими подробностями, конкретизируется. Например, нечистая сила (еле, русалии и пр.) наносит вред тому, кто оцутится на ее пути: больной хроническим кашлем a dat în treacățul lor "попался им на пути" (Мусчел); дом, где постоянно болеют дети, e pusă în treacățul ielelor "поставлен на пути у еле" (Мусчел, Bîrlea, Mușlea, 215).

В период активизации нечистой силы, падающий на весенне-летний цикл (особенно опасна Троица), актуализируются такие универсальные семиотические оппозиции, как верх/низ, свой/чужой, день/ночь, открытый/закрытый. Так, уже упоминалась нежелательность движения по вертикали (это считается прерогативой танцующих духов еле, русалий). Вообще всякое движение вне дома, в чужом пространстве – в поле, лесу может быть чревато последствиями. Так, о больных различными болезнями говорят: a călcat în masa alor frumoase "ступил на стол фрумоас" (Горж, Fochi, 60), a băut apă din scăldătoarea "выпил воды, в которой купались они (еле)" (Мусчел, Birlea, Muslea, 215); ревматизмом заболевает тот, кто a dat în boiștea ielelor "наступил на место брани еле" (Мусчел), a șezut în hora șoimanelor "оказался в хороводе шойман" (Телеорман), a călcat în locul (masa) alor frumoase "ступил на место (на стол) фрумоас" (Мехединц, Bîrlea, Mușlea, 215). Еще более опасен сон вне дома: l-au șoimănit ielele (șoimanele) pe cînd dormea la cîmp "его покалечили еле (шойманы), когда он спал в поле" (Арджеш; DLR, XI, 141). Но столь же нежелателен и сон в неурочное время: culcîndu-se de amiază, l-au arucat în vis rusaliile "он лег в полдень, и во сне его схватили русалии" (DLR, XI, 141). Влияние демонологических персонажей усматривается и в необычном поведении, ср. Stai pe loc! Ce te-au arucat Dînșele "Стой спокойно! Тебя, что, дынселе схватили?" (Tiktin, II, 548), Ce-ți-i bă, neică, ce n-ai? Ori te-a luat din rusalii? "Что с тобой, брат? Тебя русалии забрали, что ли?" (Арджеш; Udrescu, 228) – о беспокойном поведении; să-i luat de lună "его луна взяла" (Македония; Burada, 128) – о плачущем ребенке, cîntă și joacă parcă e luat din iele "поет и танцует, как будто его забрали еле" (юго-восточная Румыния; Bîrlea, Mușlea, 212) – о талантливом певце.

Формулы-клише, содержащие мифологическую интерпретацию, представляют собой, по определению Н. И. Толстого³,

"потенциальные термины", стадияльно предшествующие термину лексемному, во всяком случае в ряде сегментов народной культуры (Толстой, 54). Как показывает румынский материал, между термином-фразой и термином-лексемой возможна и промежуточная ступень – термин-словосочетание, состоящее из причастия (реже – прилагательного) и названия мифологического персонажа. Такие словосочетания терминологизируют названия больных: разбитые параличом – *luat, lovit, pocit, bolnav din iele (sfinte, rusalii)* (юго-восточная Румыния; Bîrlea, Muşlea, 215), *luat de şoimane* (северо-восточная Олтения, DLR, XI, 140), причем указание на мифологический образ может иногда и опускаться: *luat, pocit (Resmeriţa, 419, 603)*, слабоумные, умалишенные – *luat, lovit din iele, Rusale, şoimane, sfinte* (Олтения, Мунтения; DLR, XI, 140, Udrescu, 125, 228, Fochi, 146), *luati, loviţi din căluş* (Мунтения; Fochi, 43, 47), безумные, калеки, отсталые дети – *şoimăniţi (NALR, H. 143, DLR, 141)*; другие названия – арум. *loat, agudit di albe (Şaineanu, 109), vătămaţi, haluiţi de Rusale* "испорченные русалиями" (Банат; Şăineanu, 137); *ologit de Dînsele* (Тутова; Fochi, 146), *arucaţi* – в некоторых местах так называют детей, страдающих эклампсией (DLR, I; 215).

Названия самих болезней терминологизируются реже, как правило, они образованы от названий больных с помощью отглагольных существительных: *luatul-ielelor* 'паралич' (DLR, II, 452), *luarea din Rusalea* (Романац), *luatul din căluş* (Долж; Fochi, 45, 43). И эти термины подвергаются эллипсису в двух направлениях: 1) устраняется указание на силу, вызвавшую болезнь: *arucătură* 'прострел' (Мусчел), 'колики' (Текуч), 'болезнь, вызванная ртутью, которую подливают в напитки из злобы' (Ковурлуй; DLR, I, 216), *arucatul (Pamfile, 1913, 35), şoimăneală* 'уродство' (Питешть; DLR, XI, 141), *rocitură* 'внезапный паралич' (Resmeriţa, 603); 2) опускается отглагольное существительное. Здесь возможны два варианта: а) сохранение предлога, указывающего на происхождение болезни: *de dînsele* 'болезнь ног' (Тутова; Fochi, 112), *de Dînsele, de ale frumoase, din iele, dintru iele* ревматизм¹ (Bîrlea, Muşlea, 215, Candrea, Adamescu, 422), *din iele* 'хронический кашель' (Мусчел, Тутова, Ibid), *dintru-iele, de-dînsele* 'подагра' (Буковина; Vogrea, 218, Şăineanu, 93), ср. аналогичное *de-vînt* 'женская болезнь, вызванная дурным ветром' (Vogrea, 218) дальнейшее свертывание фразеологизма приводит к развитию полисемии названия мифологического персонажа³: *iele* 'болезнь, при которой отнимаются руки, ноги, суставы', 'болезнь', 'тиф', 'ревматизм' (Молдова, Fochi, 139),

samса 'болезнь', и 'болезнь, вызванная нечистой силой', 'детская болезнь (рахит)', 'боли в спине, в груди' (Молдова, *Ibid*, 262), *rusalii* 'болезнь' (Ковурлуй, *Ibid*, 259), *șoiman* 'внезапный паралич' (северо-восточная Олтения, DLR, XI, I, 140).

Таким образом, функцию сохранения и передачи во времени мифологической информации может выполнять и отдельное слово, представляющее собой свернутый текст. Однако в сознании носителя мифологические коннотации актуализируются лишь в том случае, если аналогичная информация содержится в иных жанрах. При разрушении мифологизированной картины мира подобные мотивы сохраняются в терминологии имплицитно, ср. сходную номенклатуру заболеваний в русском языке: "прострел", "схватки", "удар".

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Следует оговорить, что мифологические персонажи в инвективах встречаются и в функции объекта, в качестве сказуемого при этом употребляются глаголы движения: *ducă-se dracului*, *du-te dracului* "иди ты к черту" (Candrea, Adamescu, 431), причем у дакорумын выражение это звучит гораздо грубее, чем аналогичное арумунское *du-ti d(a)rați* (Papahagi, 223), *du-te la sîcretul*, где *sîcret* — одно из имен нечистого. К этому же типу можно отнести и формулы с упоминанием мифологически маркированных локусов: *du-te în pietre și în lemne* "отправляйся в камни и в деревья" (Фэгэраш, Fochi, 121); та же формула неоднократно повторяется и в заговорах, например, от вывиха, от "потки" (головных болей и кровотечений из носу, вызванных сглазом); *Ducă-se pe pustii* "отправляйся в пустое место" (Candrea, Adamescu, 438), ср. в заговорах: *în codrii pustii, în munș pustii* (Antologie, 42).

2. Аналогичный пример амбивалентности инвективы приведен в статье В. И. Жельвиса "Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 313.

3. Изредка развивается новое значение — 'больной'. Ср. *ființa șoimănită sau schilodată de lele rămîne iazmă, adecă are mîinile sau picioarele moi, subțiri și în neputință de a le întrebuița* "существо, околдованное или покаленное еле, остается *iazma*, то есть у него размягчаются и утончаются руки или ноги, и ими становится невозможно управлять" (DLR, II, 440). *iazma* — одно из названий еле.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Толстой — Толстой Н. И. Из географии славянских слов. В. "радуга" // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. М., 1974. С. 22–76. Уорф — Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. М., 1960. Вып. I. С. 169–182. Цивьян — Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154–178. Antologie — Antologie dialectalo-folclorică a României. București, 1983. V. 2. Bîrlea, Mușlea — Bîrlea Ov., Mușlea I. Tipo-

logia folclorului. București, 1970. **Bogrea** – Bogrea V. Pagini istorico-filologice. Cluj, 1971. **Burada** – Burada T. Opere. București, 1978. V. 3. Folclor și etnografie. **Candrea, Adamescu** – Candrea I. A., Adamescu Gh. Dicționarul enciclopedic ilustrat "Cartea românească" București, 1931. **DLR** – Dicționarul limbii române. București, 1913–. V. 1–. **Faur, Ștefănescu** – Faur V., Ștefănescu B. Un document de la sfârșitul secolului al XIX-lea // Biharea. 1982. V. 10. P. 236–237. **Fochi** – Fochi A. Datini și erezuri de la sfârșitul sec. al XIX-lea. București, 1976. **NALR** – Noul atlas lingvistic pe regiuni. Oltenia. București, 1970. V. 2. **Pamfile, 1913** – Pamfile T. Sărbătorile de vară la români. București, 1913. **Pamfile, 1916** – Pamfile T. Văzduhul. București, 1916. **Petrovici** – Petrovici E. Folclor din Valea Almăjului (Banat) // Anuarul Arhivei de folclor. București, 1935. V. 3. P. 25–158. **Resmerița** – Resmerița A. Dicționarul etimologico-semantic al limbii române. București, 19–. **Șăineanu** – Șăineanu L. Studii folclorice. București, 1896. **TDM** – Texte dialectale Muntenii. București, 1975. V. 2. **TDO** – Texte dialectale Oltenia. București, 1967. **Tiktin** – Tiktin H. Rumänisch-deutsches Wörterbuch. Bukarest, 1895–1915. Bd. 2–3. **Udrescu** – Udrescu D. Glosar regional Argeș. București, 1967.

КУЛЬТ ЦАРЯ КОНСТАНТИНА У БОЛГАР

Для данного исследования мы привлекли как опубликованные фольклорные тексты, так и собственные записи, сделанные в селах болгар-переселенцев Молдавии и Украины¹. В контексте традиционной болгарской культуры народные сказания о царе Константине² демонстрируют идеальную парадигму владетеля и отражают фольклорную интерпретацию природы царства – его создания, процветания и гибели.

Для формирования болгарской фольклорной модели истории небезразличен тот факт, что имя последнего среди императоров Византии (Константина XI Палеолога Драгасеса) дублирует имя первого (Константина Великого). Императоры обрамляют хронику правителей Царьграда – "Нового Рима", кроме того, *Константин* – наиболее распространенное императорское имя – является и эпитетом столицы.

В традиционном народном календаре болгар с почитанием царя Константина и его матери Елены связаны два праздника: 14 сентября – *Кръстовден* (Воздвижение) и 21 мая – *Свето Константин и Елена* (день св. Константина и Елены – *ден на сф. царе Елена и Константин, Еленка и Костадинка* и пр.). Праздники знаменуют начало и конец цикла "рождения хлеба": Воздвижение открывает период сева – оплодотворения земли, а день св. Константина и Елены – период родов – жатвы. При этом царское (resp. божественное) семейство³ выступает как универсальный покровитель урожая и благополучия, тем более, что одной из ипостасей божества, в том числе в христианской символике, является хлеб.

Функция покровителя своей земли отражает весьма архаические представления о существовании непосредственной связи между владельцем и плодородием его земли. Так, согласно народным представлениям, Константин и Елена (в подавляющем большинстве этих текстов они брат и сестра) "ведает градом" (наподобие змея) и "носят его в рукавах", дабы сеять его над полями людей, т.е. чтивших их дней, ср. их постоянный эпитет *градушкари*. Показательно, что в качестве их функционального эквивалента выступает *орел-кръсташ* –

орел-крестовик⁴ или змей-покровитель деревни.

В этом контексте представляется закономерным, что "оплодотворение земли" синонимично "обретению Честнаго Креста". В функциональном плане оба акта тождественны, но в плане "палеонтологии мотива" иллюстрируют разные этапы эволюции. Показательно, что кульминационный момент жития Константина и Елены логически связан с Воздвиженьем, знаменующим начало сева на всей территории Болгарии.

Мотив обретения Честнаго креста в болгарской фольклорной традиции встречается в огромном количестве песенных и прозаических текстов⁵. Он всегда связан с символическими представлениями о царстве и с именем царя Константина. Крест – универсальный символ царства – является атрибутом Константина, а порой и его символическим субститутом. Нам уже приходилось более подробно рассматривать этот мотив (см. Бадаланова-Покровская), поэтому в настоящей статье ограничимся лишь основными положениями. Фольклорные тексты об Обретении Честнаго креста составляют в совокупности довольно полную народную версию жития Константина и Елены, вобравшего в себя одновременно христианские, аграрные и государственно-исторические символы и мотивы. История царства, таким образом, как бы выходит из-под власти линейного времени и сливается с годовым, "круговым" временем аграрного цикла. И наоборот, календарный цикл получает непосредственное отношение к исторической судьбе государства.

Анализ прозаических и песенных фольклорных текстов, связанных с обрядовым комплексом Воздвиженья, показывает, что в традиционных народных представлениях болгар "быть царем" означает "быть крестителем": обретение Честнаго креста властителем и крещение народа тождественны акту воцарения и являются преамбулой процветания земли и наступления ее "золотого века". При этом государственно-историческая тема играет роль звена, соединяющего небесное и земное в фольклорном понимании природы царства, персонификацией которого является царь Константин.

Если тема основания царства и его утверждения связана с воздвиженским циклом, то тема гибели царства соотносится с рождественскими праздниками, открывающими период двенадцати "некрещенных" дней. В частности, многие колядки повествуют о трагической гибели южнославянских царств, о падении "Нового Рима" – Царьграда, о судьбе безымянного царства, однако в большинстве текстов упоминается царство

Константина⁶. Центральной является идея греховности правителя, приводящей к гибели его царства и народа. Тут нельзя не обратить внимания на сходство некоторых мотивов, свойственных как болгарской средневековой литературной традиции, так и фольклору, например, на описание чередования земных царств. При этом доминирует идея о "трансляции империи" ("translatio Imperii") и о зависимости судьбы государства от греховности (респ. святости) царя. Грех, сменивший святость, является, согласно средневековому болгарскому "этосу" (ethōs), исконной причиной смены царств. Так они и чередуются: "Старый Рим", "Новый Рим-Царьград", "Новый Царьград - Тырново"⁷, "Тырново - Москва"⁸, "Москва - Третий Рим".

Мотив крушения "Нового Царьграда - Тырново" отражает очень популярную в средневековой болгарской литературе идею о богоизбранности и мессианстве болгарского народа, равно как и фольклорную интерпретацию гибели царства как возмездия за грехи верховного правителя. Эта идея представлена в рождественском праздничном комплексе народной интерпретацией евангельского мотива избития младенцев и мотивом поиска нового, праведного царя-младенца⁹.

В болгарской фольклорной культуре разрабатываются две версии идеи о праведном "мировом царстве": уже упоминавшаяся "трансляция империи" из Болгарии в Россию и возрождение царства ("Renovatio Imperii") в результате кончины грешного правителя и воцарения праведника. Таким образом, "фольклорная философия" приходит к мысли о циклической смене царей и царств, о греховности и праведности "земного царства", о "смерти" и "возвращении" царя.

Следует добавить, что одной из "звериных ипостасей" верховного правителя является олень. Показательно, что поверья о приходе оленя приурочены к майским праздникам в честь Константина и Елены (Ангелова; Арнаудов 1969; Арнаудов 1971). В юго-восточных регионах Болгарии эта легенда связана с нестинарством, покровителями которого и являются эти святые, персонифицирующие в данном случае солярное начало. Сам нестинарский комплекс содержит глубинные представления о природе царства и об исконных функциях царя как верховного жреца и правителя, обеспечивающего плодородие своей земли.

Охарактеризовав в целом специфику почитания царя Константина в традиционной культуре Болгарии, обратимся к анализу фольклорных текстов, записанных у болгарских пере-

селенцев. Эти тексты хранят множество дополнительных и зачастую более архаичных, чем в метрополии, мотивов и сюжетов, связанных с культом "древнего праведника и грешника", единственного среди царей на земле, "нашего болгарского царя Константина".

В обследованных автором селах Константин считается классическим царским именем. Более того, это имя "исконного болгарского царя", правившего "во время оно" на земле предков. Его эпоха — это сакрализованный изначальный порог упорядоченного, космозирванного времени. Это точка отсчета в "народном летоисчислении", знаменовавшая "рождение" "земного царства" как проекции "небесного царства":

Куга Госпут царско дади
Чи гу дади на балгарина,
На цар Кунстантин,
Да царува да викува
Болгаряна цар Кустадина...

Когда Господь дал царство
Отдал его болгарину,
Царю Константину,
царствовать-вековать,
болгарину, царю Константину...

(Державин: 191–192. Здесь и далее подстрочный перевод Ф. Бадалановой).

Согласно некоторым прозаическим фольклорным текстам переселенцев, основание Болгарского царства включает в себя целый комплекс "демиургических действий" царя Константина, связанных с маркированием границ своей территории: 1. Бог дает Константину ту часть земли, которую царь успел объехать верхом за сутки¹⁰, 2. Господь дает Константину ту часть полей, гор, рек, озер и морей, которую царь успел обойти пешком и переплыть за сутки¹¹. 3. Иисус Христос дает Константину ту часть земли, которую "можно покрыть шкурой вола"; царь разрезает шкуру на узкие полоски, отгораживая ими пространство для своего народа¹². В первом случае определение границ "своей земли" требует от царя Константина исключительной, сверхъестественной силы и выдержки (ср. подвиги воспеваемых в колядках юнаков, опередивших в состязании за день и ночь само "ясное солнце"). Это испытание является преамбулой к женитьбе юнака, обогнавшего Солнце, на сестре своего небесного противника. Звезда Деница, небесная невеста, становится женой земного богатыря. Далее, согласно тексту легенды, успешное испытание юнака — болгарина Константина заканчивается венчанием на царство.

Во втором случае маркирование границ "своей земли" также включает в себя испытание брачного характера. Поединок между земным юнаком — болгариним Константином и его

имплицитным противником ("спрятанным" в витиеватой фразе "перейти и переплыть за день") — Солнцем, обходящим за время от восхода до заката "весь белый свет", ассоциируется с "венчанием на царство". Константин становится царем той части земли, которую он превратил в "свою" посредством демиургического по своей природе акта "обхождения-присвоения-освоения" пространства¹³.

Если в первых двух случаях при маркировании границ "своей земли" царь Константин должен проявить сверхъестественные, богатырские силы, то в третьем случае он наделен "хитростью-мудростью" — качествами, которыми славятся "всепобеждающие эпические герои" (Кралевиц Марко, Волх Всеславьевич и пр.), сохранившие в своей природе утраченную память о "жреческой ипостаси" юнака, об его "шаманских подвигах-хождениях".

В фольклорной традиции метрополии, равно как и в ее "переселенческой версии", фиксирование сакрального центра, "пупа земли" связывается с идеей создания "мирового града". Существует множество вариантов поверья о том, что "священный город Иерусалим — пуп мира". Параллельно с этим в некоторых версиях в качестве субститута Иерусалима выступает "болгарский Царьград", а порой, хотя и очень редко, Тырново. Интересно отметить, что фольклорная традиция маркирует посредством чередующихся названий "земных образов небесного Иерусалима" отдельные этапы эволюции идеи о "вечном граде" в средневековых представлениях славянства. При этом и в фольклорной, и в апокрифической (Апокрифы: 297) традиции, строительство Царьграда, "нового Иерусалима", связывается с именем Константина. Обнаружение "пупа своей земли" и возведение на этом месте "священного града" являются демиургическими действиями, как бы повторяющими действия Творца "небесного Иерусалима". Таким образом, Константин выступает в качестве земной ипостаси Создателя Вселенной.

Знаменательно, что идея о максимальной сакрализации "града Константина" представлена в фольклоре бессарабских и таврических болгар легендами, включающими мотив обретения Честного креста. Так, например, в с. Валя-Пержей, Чадыр-Лунгского района Молдавии была записана легенда, состоящая из следующих частей: — Исходная ситуация — бедствие: враги окружают царство Константина, идет затяжная война. — Константину снится пророческий сон: чтобы спасти царство, надо сделать кресты из золота или серебра для каж-

дого солдата. Здесь возникает формула: "Сим победиши" (в книжном житии этому сну соответствуют три сна). — Константин с Еленой едут на Голгофу, захватывают по пути Иерусалим (заели *Русалима*), расширяя таким образом границы своего царства. — В Иерусалиме они берут в плен царя и царевичей и пытаются их, чтобы узнать, где лежит Честный крест. Наконец, один из жителей *Русалима* Юда (Иуда) указывает им место, где спрятан Честный крест — под "Синагогой — еврейским храмом"¹⁴. — Царь Константин, его мать Елена и поп Никола обнаруживают три креста. — Чтобы определить, который из них Честный, они прикасаются каждым из крестов к телу умершей девицы со словами: "Боже, яви нам чудо, чтобы узнать, который из этих крестов — Честный" (*Боже дай ни такъво чудесе, да узнаем Честния кръст кой е!*). — Девица оживает от соприкосновения с третьим, истинным крестом. — Константин и Елена водворяют обретенный Честный крест на куполе Иерусалимского храма. — Это событие происходит в *Кръстовден*, "и поэтому остался праздник Воздвижение. Тогда надо поститься!" (*и останал празник Кръстовден. И тоа празник той съ държи пост*).

Приведенный выше текст¹⁵ интересен еще и потому, что демонстрирует не только слияние астральной, аграрной и государственно-исторической символики, но и сохраняет народную память о "фольклорном житии" царя Константина, о его следах в народном календаре.

Как уже отмечалось, в традиционной фольклорной культуре болгар образ царя Константина достаточно амбивалентен. Он может быть то святым, "сущим праведником", ибо погиб в войне "за нашу веру", то "грешником", вызвавшим "своей несправедной жизнью" и "гордыней" гнев Бога и его тяжелое возмездие — крушение царства болгар и их изгнание в чужие земли.

Так, например, перед тем, как рассказать мне легенду об обретении Честного креста (см. выше), информант напомнил мне, что о Константине, об его "жизни и грехе" в Болгарии поются на Рождество колядки. Сама песня при этом называется "песня Костадина" (*Костадиновата песня е туй!*). Сюжет этих песен обычно состоит из следующих звеньев-мотивов: — Птица (зачастую это орел-крестовик или сизый сокол) пролетела над царским двором. Из-под ее крыла выпала "белая книга с черным словом". — Прочитавшему эти слова святителю Николе открывается тяжелая судьба болгарского народа и его правителей в будущем. Он говорит Константину: "Кончилось твое

царствование и мое священство" (*Свършило се ѝ твоят царствование, мойто полство*). – Царь Константин не верит пророчеству и говорит, что скорее жареные рыбы выпрыгнут из сковороды, а жареный петух прокукарекает, чем погибнет его царство. – Рыбы прыгают в море, петух кукарекает. Налицо актуализация знакомых апокрифических мотивов страшного знаменания, включающего в свою символику воскресение и спасение. Эти архаические по своей природе мотивы особенно четко прослеживаются в текстах колядок переселенцев.

– Поверив в опасность, царь бежит "через белый Дунай в мирную землю" (Кауфман 1: зап. 693).

Итак, для народных исторических представлений разные фазы в судьбе царства определяются характером и поведением Константина. Если Константин праведник, он обретает крест, и царство живет; Константин грешен, и царство гибнет:

Ой тъ тебѣ, цар Костадин
ти продаде нашта вяра
та си узе турска вяра...
Та си йотзе остро ножче
та му главата кайдиса

Ой ты, царь Костадин,
ты продал нашу веру
и взял турецкую веру...
Взял острый нож
отрезал ему голову...

(Кауфман 1: зап. 676)

Таким образом, утверждение святости Константина, осуществляемое отправлением его культа, – это утверждение государственного благополучия.

Проявлением данной зависимости является и тот факт, что мотив "воцарения малолетнего царя" в традиционной художественной культуре болгар-переселенцев опять-таки связывается с именем царя Константина и его греховностью:

Мама дети люлеешѣ:
"Нанъбай ми, нанъбай, млад Иванчо".
Как го люлее, песен пее,
песен пее, цар да бѣди,
съд да съди Влашка земя,
Влашка земя и Богданска.
Де го зачу цар Костадин.
"Я идети у Иванчови,
откраднете млад Иванча,
фърлети гу в тъмницата,
в тъмницата, на дънута!"
Чи присеद्या млад Иванчу,
чи присеद्या девет години...
Отърчали тъмницата,

Мать дитя укачивала:
"Баю-бай, маленький Иванчо".
Качает и песню поет,
песню поет, чтобы царем стал,
чтобы судил Валашскую землю
Валашскую землю и Богданскую.
Услышал царь Константин.
"Пойдите в семью Иванчо,
украдите молодого Иванчо,
бросьте его в темницу,
в самую глубокую темницу!"
Сидел молодой Иван,
сидел девять лет...
Побежали к темнице,

млад Иванчо на стол седи,
на стол седи, книга пише,
съд да съди Влашка земя,
Влашка земя и Богданска!"

Молодой Иванчо на стуле сидит
на стуле сидит, пишет,
судит Валашскую землю,
Валашскую и Богданскую".

(Кауфман 1: зап. 874)

Эта песня, записанная у болгар-переселенцев, аналогична колядкам, бытующим в Болгарии, в которых греховность Константина обуславливает поиски нового царя-малолетки. Баякая маленького сына, вдова говорит ему, что он будет царем, ибо царство "дедово", "отцовское". Узнав об этом, Константин приказывает убить младенца, но тот чудесным образом остается в живых, и царь уступает ему царство (СБНУ 5: 11; Миладиновци: зап. 49, 50, 67).

Записанные в Бессарабии и Таврии колядки на тему молодости и праведности царя и царства приобретают несколько иные акценты. Эти песни разрабатывают некоторые мотивы, характерные для древнеболгарских апокрифов. Приведем лишь один пример из "Пандеховского пророческого сказания", иллюстрирующий мотив замены старого, грешного царства, новым, "молодым": "Болгарин молод, и пока те двое борются между собой, третий будет первым, а молодость – это перемена царства" (БЛК: 163). Подобные представления коррелируют и с образом силача-малолетки в болгарской эпической традиции, функции которого являются мессианистическими по своей природе. Добавим, что малолетний юнак – это излюбленный образ в эпических песнях болгар-переселенцев.

Для полной картины почитания царя Константина в болгарских деревнях на территории Молдовы, Украины и России следует добавить, что нестинарны в Болгарии хранят память о том, как их предки когда-то бежали от турок в Россию. Согласно легенде, некоторое время они жили далеко от "своей земли", однако Константин явился во сне одной женщине-нестинарке и велел ей вернуться обратно. Взяв икону святого Константина и его "ризу", она "перешла" через Черное море.

В качестве очень осторожной гипотезы можно поставить вопрос: не сохранилось ли нестинарство или хотя бы "память о нем" в той деревне, где остановились двести лет тому назад предки тех людей, которым болгарская традиционная культура обязана информацией о столь древнем, митраистическом по

своей природе, танце на раскаленных углях? И если это так, то какова судьба этого ритуала? Ответ на этот вопрос можно найти лишь после скрупулезной исследовательской работы в селах бессарабских, таврических, херсонских и крымских болгар.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Комратский и Чадыр-Лунгский р-ны бывш. Молдавии, Болградский, Саратовский и Арцызский р-ны Одесской области, Бердянский и Приморский р-ны Запорожской области Украины.

2. См. разыскания А. Н. Веселовского: *Constantinische Sagen* (Сказания о Константине Великом) // *Russische Revue* IV B, 1874, с. 178–207; его же: Отрывки Византийского эпоса в русском. Повесть о Вавилонском царстве // *Славянский сборник*, т. 2, 1876, с. 122–165; его же: Южно-Русские былины // Приложение к т. 39 Записок императорской Академии Наук, 5; Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, т. 36, 3 (Былины и предания о падении Болгарского царства; греческие песни о падении Константинополя, с. 255–286; а также: Царь Константин в русских и южнославянских песнях, с. 286–305), где автор уделяет особое внимание анализу образа Константина в связи с изменением имени мирового града – Иерусалима и/или Царьграда.

3. В болгарской фольклорной традиции обнаруживаем три варианта "царской семьи": царь Константин и царица Елена могут быть мужем и женой, братом и сестрой, сыном и матерью.

4. Знаменательно, что орел-крестовик может быть и субститутом, и атрибутом царственной персоны в болгарском фольклоре. В некоторых случаях как орел-крестовик, так и святые Константин и Елена могут быть предводителями облаков; к этому кругу представлений относится и поверье, согласно которому орел-крестовик или олень тянут коляску самовилы или самодивы, летающих перед облаками (Чолаков 1: 39). Таким образом, выстраивается ряд возможных ипостасей лица, "приносящего небесный дождь": царь – орел – олень (аналогичная интерпретация – СбНУ 8: 212–213). Добавим, что атрибутом и царя, и орла, и оленя является крест. Все они могут взаимно заменяться в парадигме символов власти.

Существует ряд эпических песен, в которых орел-крестовик опекает попавшего в беду героя в знак благодарности за сделанное когда-то им добро, являясь таким образом атрибутом выздоравливающего, т. е. возвращающегося в мир эпических подвигов юнца (а это значит царя-воина, ибо царь – это прежде всего воин на поле брани, отстаивающий добро своей земли и захватывающий новые земли для своего народа). Подобные тексты весьма многочисленны – ср. Български юнашки епос // СбНУ 53: зап. 165–169 и др.

5. СбНУ 6: 115–117; 9: 159–162; 13: 188–193; 43: зап. 27. Миладиновци: 38–37; Качановский 1: 2; Мазон: 70–74.

6. СбНУ 7: 12–15; 11: 32–33; 15: 5; 43: 113, 272 и др.

7. Формула "Тырново – Новый Царьград" отражает одну из ведущих политических тенденций Второго Болгарского царства.

8. Множество легенд повествует о переходе царства из Болгарии (и столи-

цы Тырново) на Русь (соответственно в Москву); ср. варианты этой легенды в СбНУ 38: 10; 12: 196–197; 13: 188–194; Качановский: 217.

9. СбНУ 4: 10; 5: 11; 53: 377, зап. 213 и др.

10. Легенда записана автором в с. Твардица, Чадыр-Лунгского р-на Молдавии.

11. Легенда записана автором в с. Кортен Чадыр-Лунгского р-на Молдавии.

12. Легенда записана автором в с. Гюновка, Приморского р-на, Запорожской обл. Украины.

13. В этиологических легендах, бытующих как на территории метрополии, так и у таврических и бессарабских болгар, акт сотворения неба и земли Богом сочетается с фиксированием сакрального центра – “пупа пространства”. Так, например, поделивший изначальную стихию на земную твердь (земна твърд) и небесную твердь (небесна твърд) Бог видит, что земля больше неба и небо не может объять ее (“небето не може да ѝ покрие”); тогда Бог, взяв землю за пупок, встряхнул ее (раздрусал я), образовались горы-складки – земля скорчилась как слоеный пирог (млин), небо таким образом стало больше земли, покрыло ее и они стали жить в ладу между собой. Неслучайно, кстати, что загадки о пироге строятся на обыгрывании глубинного, “этиологического смысла” слов, восходящего к легенде о сотворении мира: “Бурлит земля под небом. Что это такое? Пирог.” (Ври земя под небо. Що е то? Баница), здесь “правильный ответ” несомненно предполагает знание того, что земля когда-то, во время оно, была пирогом, а небо, под которым он лежал, – соответственно глиняной посудой (връшник). Таким образом, загадка повествует (хотя и в свернутом виде) об акте сотворения мира. Более того, само слово връшник сохранило (как в диалектах метрополии, так и у переселенцев) утраченную память о первом демиургическом акте; оно может обозначать как посуду (выпуклая глиняная крышка от формы для выпечки хлеба), так и небо-свод.

14. Субститутом креста или индикатором его появления или местонахождения является базилик. Знаменательно при этом, что в качестве постоянного эпитета, применяемого к базилику, выступает прилагательное кръстат (“крестовый”): СбНУ 6: 118–120; СбНУ 9: 159–162; СбНУ 13: 188–194; 38: 4; 43: зап. 272 и др. Таким образом, в парадигму “крестовых” субститутов или атрибутов царя Константина (в плане “растительного кода”) параллельно с орлом-крестовиком и оленем с крестом на голове, можно включить и “крестовый базилик”. Эта закономерность подтверждается наблюдениями Вука Караджича над языком сербского фольклора. От отметил, что “крестовыми” могут быть и орел, и базилик (Караджич: 434). Можно высказать предположение, что базилик является ипостасью и символом царственной или жреческой персоны, а вместе с тем и самого креста. Здесь воплощается идея о царе как о верховном правителе земного Иерусалима, ибо маркером священного центра его “Голгофы” является опять-таки базилик. Ср. пример из архива М. Цепенкова (СбНУ 6: 118–120), следующий общей схеме текстов об обретении Честного креста: дисгармония – обретение Честного креста – гармония: – Царь Константин болеет, его тело в струпях. Врачи советуют ему заколоть несколько тысяч младенцев и омыться их кровью. – Царице Елене снится вещий сон: чтобы выздороветь, царь должен найти Честный крест и омыться водой, освященной Честным крестом. – Честный крест обнаружен по сметищем города, там, где растет кръстат босилек. – Помывшись освященной водой, царь Константин выздоравливает. – С тех пор царь становится христианином.

В этом тексте оппозиция чистое/нечистое выполняет формообразующую функцию. "Нечистое тело" (покрытое стру皮ями тело язычника) становится "чистым" благодаря вмешательству Честного креста и (или) базилика. "Нечистая вода" становится "чистой", "нечистая вера" – "чистой", болезнь – здоровьем, сметище – храмом. Орудием этих перевоплощений является крест или базилика.

Три стелебъка базилика указывают на местонахождение трех крестов – двух разбойников и Спасителя. Информанты в Бессарабии подчеркивают, что три базилика и три креста символизируют три земных царства, среди которых только одно может быть праведным (так как и Честный крест один). Поэтому обладание Честным крестом становится индикатором процветания государства. Болгары-переселенцы отмечают, что до сих пор Честный крест находится на земле "старой Болгарии". Здесь обнаруживается интересный контакт между фольклорными традициями болгарских колоний и метрополии: легенда о местонахождении Честного креста на территории Родоп записывалась за последние годы несколько раз (АИФ 1, 72: "Парафолклорни явления – нови пророци и пророчества: коя е Бона Велинова", зап. Ф. Бадалановой). Согласно этим текстам мысль о превращении Болгарии в "мировое царство" связана с идеей перемещения "чистой христианской силы" из России в Болгарию, т. е. возрождения той же "христианской силы из сметища забвения" исконной территории Болгарии.

15. Легенда записана автором в с. Валя-Пержей, Чадыр-Лунгского р-на.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИФ – Архив Института фольклора, София. **Ангелова** – Ангелова Р. Игра по огън. Нестинарство. Народен обичай в България. София, 1985. **Апокрифи** – Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. София, 1982. **Арнаудов 1969** – Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. София, 1969. **Арнаудов 1971** – Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. **Бадаланова-Покровская** – Бадаланова-Покровская Ф. К., Плюханова М. В. Средновековная символика власти: Крест Константинов в болгарской традиции // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 781. Литература и история. Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Тарту, 1987, с. 132–148. **БЛК** – Българската литература и книжнина през XIII в. София, 1987. **Державин** – Державин Н. С. Българские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии. Материалы по славянской этнографии) // СбНУ, 29. София, 1914. **Караджич** – Сабрана дела Вука Караџића, књ. XI. Београд, 1964. **Кауфман** – Кауфман Н. Народни песни на българите от МССР и УССР. Т. 1. София, 1981. **Качановский** – Памятники болгарского народного творчества. Собр. В. Качановский. Вып. 1. СПб, 1882. **Мазон** – André Mazon. Contes slaves de la Macédoine Sudoccidentale. Paris, 1923, pp. 70–74, VIII. **NEOLANI**. Jean et la fille du tsar de Turquie, not. du dedo Jovan, par André Mazon. **Миладиновци** – Български народни песни, събрани от братя Миладиновци Димитрия и Константина. Загреб, 1861. **СбНУ** – Сборник за народни умотворения и книжнина. София, 1889. **Чолаков** – Чолаков В. Български народен сборник. Ч. 1. Болград, 1872.

СОДЕРЖАНИЕ

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях	3
А. А. Плотникова. Рождественская символика в терминологии обрядового хлеба у сербов	37
В. Ю. Панкова. Терминология и ритуальные функции хлеба в южнославянских родинных обрядах	63
В. Слащев. О некоторых общих чертах украинской и сербско-хорватской демонологии	75
Е. Е. Левкиевская. Мифологические имена-апотропеи в карпатском ареале	93
Л. Г. Невская. Концепт гость в контексте переходных обрядов	102
Е. С. Чирьева. Терминология и география болгарской свадьбы: сваты. (Словарь)	115
И. А. Седакова. Обрядовые аллюзии в болгарских поговорках	126
Г. И. Кабакова. О жанровых реализациях одного мифологического мотива: мифологический персонаж наносит ущерб человеку	137
Ф. Бадаланова. Культ Константина у болгар	145

Научное издание

**СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Балканские чтения - II

Сборник подготовлен
в редакционно-издательской группе
Института славяноведения и балканистики РАН

Подписано в печать с оригинал-макета 23.08.93.
Формат 60X84/16. Гарнитура академическая.
Печать офсетная. Усл.-печ.л. 9,3. Тираж 300 экз.
Заказ 889 . С-17

