



**Балканские мотивы
в языке и культуре
болгар**



Российская академия наук
Институт славяноведения

Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



И. А. Седакова

Балканские мотивы
в языке и культуре болгар

Родинный текст

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2007

УДК 378
ББК 82
С 28

*Работа выполнена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте» (2003–2005)
и Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (2006–2007)*

Ответственный редактор
член-корреспондент РАН Т. М. Николаева

Седакова И. А.

Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. — М.: «Индрик», 2007. — 432 с.; карты (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 978-5-85759-420-9

Монография посвящена выявлению и анализу балканских черт в болгарском родинном тексте, с особым вниманием к его терминологии, обрядности и фольклорным данным. Родины рассматриваются как важнейшая часть модели мира, соприкасающаяся с другими ее сферами (календарем, народной медициной, демонологией и пр.).

Факты языка и культуры интерпретируются в их неразложимом единстве. Лексика и фразеология родин, антропонимикон и имянаречение, этнография речевого поведения демонстрируют типичную для Балкан пестроту «своего» и «чужого». Представления о связи рождения и жизненного сценария раскрывают сложные переплетения древнейших мифологических аспектов и элементов народного православия (соединение культа Богородицы с верой в предсказания демонов судьбы, восприятие повтора как синонима смерти, маркированность «субботних» людей). Праздничный комплекс, приуроченный к первым шагам ребенка, вбирает в себя весь спектр лингвокультурных родинных балканизмов, демонстрируя специфику болгарской традиции на фоне общеславянской и балканской.

В книге публикуются полевые записи последних лет в метрополии и диаспоре, а также этнолингвистические карты.

© Текст, Седакова И. А., 2007

© Институт славяноведения РАН, 2007

© Издательство «Индрик», 2007

ISBN 978-5-85759-420-9

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 6

ЧАСТЬ I. СЛОВО. ИМЯ. РЕЧЬ

ГЛАВА 1. Лексика и фразеология родинного текста 25

Тематические группы. — Слово-концепт *късмет* 'судьба' и его синонимы. — Знак, отметина, родимое пятно (*белег, нишан* и др.). — Нефела. — Фразеология.

ГЛАВА 2. Имя, имянаречение и именины 103

Специфика болгарского антропонимикона. — Принципы имянаречения. — Имя и этнографическая традиция. — Нарративы о личном имени. — Антропонимия и ареалогия. — Имена западные и псевдозападные. — Празднование именин.

ГЛАВА 3. Этнография речевого поведения 133

Речевое поведение в «хронологии» родин. — Речевые жанры в родинах. — Речевое поведение: семиотика и прагматика. — Ритуально-этикетные акты. — Ребенок говорящий. — Человек говорящий.

ЧАСТЬ II. РОЖДЕНИЕ И ЖИЗНЕННЫЙ СЦЕНАРИЙ

ГЛАВА 4. Культ Богородицы 171

Богородица — земная женщина: этнолингвистические параллели. — Рождество — родины. — Календарное почитание Богородицы. — Культ Богородицы и рождение ребенка. — Богородица и повитуха. — Ипостаси Богородицы.

ГЛАВА 5. Демоны судьбы 188

Предварительные замечания. — Терминология. — *Судьба* как *орисия*. — Орисницы как демоны. — Народно-христианские воззрения. — Хронотоп пророчества. — Внешний облик МП и категория добразла. — Зрительный и звуковой коды. — Сон-бдение. — Действия орисниц. — Обрядность. — После посещения орисниц. — Демоны судьбы в фольклоре.

ГЛАВА 6. Матримониальные и репродуктивные мотивы 225

Брак и потомство в свете судьбы. — Брачные мотивы в родинах. — Пол и брак. — Матримониальная прагматика. — Ритуальная кража. — Моделирование деталей будущего брака. — Родины и свадьба: обобщение.

МОТИВЫ ФЕРТИЛЬНОСТИ

Внебрачный ребенок и моральные аспекты. — Бесплодие. — Причины бесплодия и плодовитости. — Магия фертильности. — Восточноболгарский ритуал *клинене*.

ГЛАВА 7. Мотив повтора 253

Первый и второй. — Вдовство и повторный брак. — Сиротство. — «Повторенный» ребенок. — Вторник.

ГЛАВА 8. «Субботные» люди 274

Терминология. — Мифология субботы. — Обобщенный портрет «субботного». — «Субботный» ребенок как Божий дар. — «Субботный» как несчастье. — «Субботные» и сглаз. — Краткие выводы. — *Приложение*. «Субботные» люди на Балканах: вопросник.

ЧАСТЬ III. РИТУАЛ. ОБРЯД. ПРАЗДНИК

ГЛАВА 9. Первые шаги ребенка 289

Легенды о ходьбе. — Терминология. — Ходьба и речь. — Первые шаги и «взрослая» жизнь. — Магия ходьбы в родинах. — Празднование первых шагов ребенка. — Славянские параллели. — Лечение «сидяк». — Ходьба задом наперед.

ПРИЛОЖЕНИЕ I. БОЛГАРСКИЙ РОДИННЫЙ ОБРЯД
В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ 319

ПРИЛОЖЕНИЕ II. КАРТЫ 361

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ 380

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ РАБОТ ИЗ АРХИВА СТ. РОМАНСКОГО (РКС).... 407

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ 413

СПИСОК КАРТ 429

SUMMARY 430

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга посвящена исследованию балканизмов в болгарском лингвокультурном родинном тексте, который вобрал в себя лексику и фразеологию, а также систему поверий, ритуалов и обрядов, связанных с рождением человека и его судьбой.

Поисками специфики языков и культур народов Балканского полуострова уже на протяжении нескольких десятилетий занимаются лингвисты, культурологи, этнографы и фольклористы. С тех пор как в научный оборот был введен обобщающий термин «языковой союз», а позже, вслед за Н.С.Трубецким и К.Сандфельдом, и «балканский языковой союз» (БЯС), усилия ученых были направлены на определение общих явлений в фонетике, морфологии, синтаксисе и лексике балканских языков. Лингвистических работ по балканистике написано немало; из опубликованных в России упомянем несколько: [Десницкая 1990; Николаева 1996; Николаева 2000; Цивьян 1979 и др.]; более полный перечень трудов и их анализ может стать предметом отдельного исследования.

Несмотря на то что в ряде работ оспаривается понятие «балканский языковой союз», равно как и сама научная дисциплина «балканистика», тем не менее наличие в болгарском, македонском, румынском, греческом, сербском, албанском и в малых языках Балкан целого ряда структурно тождественных черт, а также специфику балканской языковой и этнокультурной ситуации невозможно ни отрицать, ни игнорировать. Более того, БЯС, по мнению ученых, — это явление живое, развивающееся, динамичное, с очевидными признаками непрекращающейся конвергенции. Как отметила Т.М.Николаева, сопоставляя славистические и балканистические штудии, «славистика обращена в прошлое, а балканистика — в будущее» [Николаева 2007: 9].

Для нашего исследования важно то, что за формальным сходством языковых фактов стоит нечто более емкое и глубокое, находящее выражение в универсальных для балканцев фрагментах народной культуры и духовной традиции, — особая, балканская модель мира (БММ). Мысли о существовании такой модели, высказанные Т.В.Цивьян [Цивьян 1990; 1999; 2005], нашли поддержку в работах по балканистике (Д.Буркхарт, Г.Шуберт, У.Дукова, П.Асенова и мн. др.), а проблематика «язык и культура балканцев» заняла прочные позиции в филологии и шире — гуманитарных науках¹. Но еще до утверждения

¹ В русле этих идей регулярно проводятся симпозиумы, на которых обсуждаются проблемы языковой и культурной общности балканских народов

идеи об особой балканской ментальности лингвокультурную общность народов Балканского полуострова, сходство (до идентичности) мифологических представлений балканцев и отдельно албанско-румынские, болгарско-греческие этнографические и иные параллели описывали многие исследователи [Цонев 1984; Арнаудов 1968–1969; 1971–1972 и др.].

Причины схождения и появления балканизмов (в сфере грамматики и лексики в главных чертах их сформулировал еще К. Сандфельд [Sandfeld 1930]) относят или к древнейшим временам, говоря о субстрате, об античных корнях, или к Средневековью и Новому времени, обозначая роль турецкого (османского) влияния. Особое место в подобных работах отводится контактологии как междисциплинарной науке, без которой изучать Балканы было бы неверным и невозможным. Так, исследователи описывают ситуацию в северо-восточной Болгарии, где фиксируется много заимствований из румынского, не имеющих соответствий в других говорах болгарского языка, в том числе румынские формулы этикета и другие устойчивые выражения [Георгиев 1963; Въгленов 1974 и др.]. Ал. Т.-Балан отмечает, что в родопских говорах много гречизмов, неизвестных другим диалектам болгарского языка [Т.-Балан 1947], и т. п.

Перекрестное лингвокультурное межбалканское влияние, как прямое (вследствие контактов в анклавах или на пограничье), так и опосредованное, продолжается и в наши дни и распространяется на языки и экстралингвистическую реальность, находя яркое воплощение в духовной культуре и народных традициях. Отметим ценные замечания О. Младеновой об устном взаимодействии как определенной модели в процессе заимствования внутри БЯС. Болгарский язык в этом плане выступает не только как язык-источник и язык-реципиент, но и как язык-посредник при греческом, турецком и др. влиянии на балканские языки [Алѣксова, Младенова 1981: 169].

Балканославянские языки в силу своего положения и исторического развития отличаются большим количеством заимствований именно в лексических системах. Это считается одним из самых существенных проявлений принадлежности к балканскому языковому союзу. При этом, как и во всех языковых союзах, во всех языках БЯС велика доля общих «культурных» слов [Trubetzkoy 1928: 18]², особенно народно-культурных, причем не только терминов, но и

(упомянем последние издания материалов конференций [Знаки Балкан; БЧ 5; БЧ 6; БЧ 7; БЧ 8; БЧ 9]).

² См. работы Г. Л. Сухачева и А. Х. Гирфановой, в частности [Гирфанова, Сухачев 2007], О. М. Младеновой [Младенова О. 1988, 1993].

фразеологизмов, словесных формул и других клише. Кроме лексики, общими для нескольких балканских традиций оказываются заимствования в сфере мифологических представлений, поверий, а также отдельных обрядовых актов и ритуалов.

Проникновение «чужих» слов и народных представлений не всегда предполагает вытеснение «своего». Сосуществование генетически разнородных лексических, этнографических и фольклорных фактов с исконными — яркая черта балканской модели мира. В каждом из языков БЯС можно обнаружить длинные цепочки лингвокультурных междиалектных синонимов, которые квалифицируются как грецизмы, романизмы, тюркизмы и турцизмы, албанизмы, славизмы и пр. Более того, «чужой» лингвокультурный материал образует вместе со «своим» некое синкретическое единство, порой с трудом расчленяемое на исконное и приобретенное. Здесь проявляется еще одна черта БЯС и БММ — это гипертрофированное развитие некоторых ключевых лексических основ и ряда представлений, что находит отражение в их географии (почти повсеместное распространение) и сохранности, узнаваемости (почти всеобщее активное или пассивное знание). К подобным фактам можно отнести «разрастание» одного компонента — лексического заимствования, мотива, представления и др., которые известны и другим народам (например, славянским или шире — европейским), но получают развитие и оформление только на Балканах. Так, например, во многих традициях есть поверья о том, что родимое пятно на теле ребенка возникает в результате неверного поведения его матери во время беременности, однако только у болгар (и частично у других балканских народов) это поверье фиксируется на всей территории Болгарии с удивительной регулярностью. Почти в каждом селе представлены нарративы об односельчанах, у которых есть родинки, как считается, по вине их матери (взявшей что-либо без спроса во время беременности и пр.). Еще один пример такого рода — это терминология некрещеных младенцев. Многим народам известен принцип именования ребенка «до креста» особыми словами с общей семантикой ‘чужой, инородец, иноверец’, но у болгар это явление приобретает колоссальный масштаб, и список терминов некрещеных включает несколько десятков единиц.

Именно такие явления на материале родин анализируются в данной книге. Это отчетливо выраженные балканские компоненты в народной культуре болгар и ее словаре, для которых характерны: центральное положение в родинном тексте; соединение «своего» и «чужого»; широкая география; наличие изоглосс, соединяющих разные балканские земли или, наоборот, концентрирующихся в значительной степени в одном ареале. Называние подобных явлений «балканскими

мотивами», как нам кажется, наиболее точно отражает смысл и цель настоящего исследования. Комплексность подлежащего изучению материала не позволяет анализировать только лексику, только систему воззрений, только фольклорные данные и т. д., а требует учитывать субстанционально разные сведения в их совокупности. При этом можно менять направление и акценты, что и делается последовательно в книге: начинать от слова и переходить к его этнокультурным коннотациям, реалиям, поверьям и их ритуальным воплощениям или двигаться от концепта к его лексическим и фразеологическим реализациям, в свою очередь получающим в традиционной культуре ритуальное оформление.

Мотив обладает именно теми характеристиками, которые применимы для описания лингвокультурных балканизмов. В понятии мотива даже как музыковедческого, искусствоведческого и фольклорного термина заложены существенные для нашей работы компоненты: это простейшая единица, составная часть мелодии, сюжета, текста с выраженным логическим акцентом; характерный, постоянно используемый элемент текста. Кроме того, мотив, как известно из определения А. Н. Веселовского, используется для реконструкции исходного текста и для сравнения его вариантов. В более широком смысле мотив может охватывать простейшие единицы в совокупности форм их содержания и выражения, соединяя представление, поверье, словесные единицы и обрядовые факты. В нашем исследовании термин «мотив» используется и в традиционном значении, например «мотив сбывшегося материнского проклятия».

Перечисленные свойства мотива особенно существенны при рассмотрении родинной обрядности как текста (в понимании В. Н. Топорова), где текст равноценен многоуровневому произведению, со множеством взаимосвязанных мотивов, получающих разнообразное воплощение (лексическое, идиоматическое, фольклорное, этнографическое и др.). Текст как семиотическое явление всегда логически завершен и имеет смысловую целостность. Применительно же к родинам можно говорить о цикличности текста, где в начале жизни (в рождении) уже заложены и конец (смерть, гибель), и в то же время новое рождение.

Научный инструментарий книги сочетает в себе методики этнолингвистических и семиотических исследований. Комплексность анализируемого материала диктует обращение к разным видам собственно лингвистических изысканий (диалектологических, этимологических, семантических, словообразовательных), всегда предполагающих включение их в экстралингвистическую реальность, неотделимую от языкового материала. В таком исследовательском русле сформировалась Московская этнолингвистическая школа Н. И. и С. М. Толстых, мето-

дология которой остается очень плодотворной (кроме работ основоположников школы отметим хотя бы несколько монографий и сборников [Гура 1997; Агапкина 2002; Седакова О. 2004; Журавлев 2005; МЗМ; КДК; ППК и др.]. Разделом этнолингвистики является ареальное изучение лингвокультурных фактов, такой подход наиболее полно представлен в монографии А. А. Плотниковой [Плотникова 2004].

В процессе вычленения мотивов родинного текста и их интерпретации я следовала теоретическим положениям Московского семиотического круга, участники которого создали и утвердили традицию изучения языка и культуры в их нераздельном знаковом единстве. Для меня особое значение имели работы, написанные на балканском материале В.Н.Топоровым, Вяч.Вс.Ивановым, Т.М.Николаевой, Т.В.Цивьян и Т.Н.Свешниковой (см.: [Иванов, Топоров 1965, 1974; Свешникова, Цивьян 1979; МСК]).

Близкими моей работе являются методологические постулаты школы Логического анализа языка Н.Д.Арутюновой и особенно положение об антропоцентричной модели языка и культуры, пронизывающее этот круг исследований [Арутюнова 1999; Образ человека 1999; Культурные концепты 1991–2002].

Серьезным подспорьем в работе над книгой стали исследования и публикации, выполненные в рамках подготовки Малого диалектологического атласа балканских языков (МДАБЯ). Работа в экспедициях, обмен опытом на конференциях, издания материалов и карт [Соболев 2001; МДАБЯ 2, 4, 6] способствовали уяснению «балканскости» болгар и места болгарского материала в балканском лингвокультурном макроконтексте. Здесь же отмечу важность материалов из разных ареалов Балканского полуострова, собранных по «Этнолингвистической программе МДАБЯ» [Плотникова 1996] и опубликованных в сборниках по диалектологии [ИСД 7, 10, 12].

В центре этой книги лежит болгарская народная традиция, и такое ограничение объясняется несколькими причинами. Болгария — одна из важнейших частей Балкан, а болгарский язык (в разных его ареалах) причисляется учеными к эталонным членам БЯС. Исследование одной традиции в макроконтексте (по В.Н. Топорову) имеет право на существование: в данном случае такой подход необходим для выявления широкой панорамы балканских компонентов в болгарском родинном тексте, и уже на этой базе может быть проведен сравнительно-типологический анализ с более детальным привлечением данных инославянских и инобалканских традиций.

Болгарская народная культура и ее словарь обладают такими особенностями, которые можно считать основополагающими для форми-

рования и существования союза. В результате конвергенции и кросс-культурных заимствований здесь сочетаются элементы разного происхождения, причем они «мимикрируют» под славизмы, сближаясь по звучанию и облику с исконной лексикой, подвергаются народной этимологизации и восстановлению внутренней формы. Случаи контаминации славянского и балканского естественны, такое взаимопроникновение характерно и для других языковых и этнокультурных союзов.

Отметим особую восприимчивость болгарской народной культуры к укоренению и освоению заимствований и балканизмов. В зависимости от контекста «не свое» может становиться «своим», то есть полностью ассимилироваться и вытеснять славянские эквиваленты на периферию (ср. *късмет*, *орисия* ‘судьба, удача’ и др.). В подобных случаях заимствование подвергается народной этимологизации и становится источником для возникновения целых ритуальных комплексов, например календарной магии [Толстой 1995; Попов 2004 и др.]. «Не свое» слово может оставаться «чужим» и использоваться для передачи семантики «инородного», «нечеловеческого», «природного», не заменяя собой славянские синонимы (ср. многочисленные наименования некрещеных младенцев).

Укоренение заимствований поддерживается общей балканской ситуацией. Так, ранние тюркизмы подкреплялись позднейшим османно-турецким влиянием [Русек 1982]. В новейшее время использованию турцизмов в активе диалектных словарей способствует балканский би- и полилингвизм, в том числе и на территории Болгарии.

Турцизмы (и тюркизмы) — значительный пласт в словаре (народной) культуры болгар (и других балканских народов), их всесторонний анализ был и остается в центре изысканий лингвистов. Много турцизмов входит в диалектные словари болгарского языка, поэтому особенно продуктивным и многообещающим направлением в этих исследованиях, как кажется, является ареальное представление заимствований и в перспективе — составление своего рода атласа [Friedman 1994: 244; Младенова Д. 2003; Клепикова 2001, 2003; Соболев 2001а; 2003 и др.]. О важности изучения ареального распространения заимствований в болгарском языке писал еще Ал. Т.-Балан [Т.-Балан 1947]. Действительно, лингвистическая география позволяет делать выводы об ареальном членении болгарского языка [Дуриданов, Младенов 1988; Младенов 1999].

Такие работы позволят воссоздать картину проникновения турцизмов, возможно, с учетом языкового посредничества³, путей их про-

³ Проблемы лингвокультурного посредничества при определении генезиса явлений народной традиции исследовались мною на примере терминологии и поверий о святочном балканском мифологическом персонаже, где

движения и диалектных различий как в языке метрополии, так и в той форме турецкого языка, на котором говорят балканцы полуострова за пределами Турции (о разделении турецких диалектов на территории Болгарии и Балкан см. [Németh 1956]). Различия формы, семантического объема и символических коннотаций одного заимствования — очевидный факт в языке народной культуры болгар. Это дало основание У. Дуковой писать о двукратном заимствовании слов на Балканах, когда одно и то же слово может вливаться в болгарский язык в различные периоды и через различные языки-посредники [Дукова 1981]. Отметим здесь и возможность развития на болгарской почве значений, неизвестных в семантическом объеме слова в языке-доноре.

Не только турцизмы, но и другие заимствования, например румынская, греческая лексика в болгарском языке, исследуются с точки зрения ареалогии [Младенов 1987, 1991]. Целые лексико-семантические группы балканизмов подвергаются ономаσιологическому анализу с учетом их географии (см.: [Mladenova 1998; Младенова Д. 1996, 2001]). Фиксация заимствованной лексемы и ее семантического объема в географической проекции позволит решить некоторые вопросы, связанные с реконструкцией и векторами влияний, а также проследить за семантическим, формальным (фонетическим и морфологическим) развитием «чужого» слова. Подобные работы демонстрируют концентрацию заимствований в приграничных зонах и в зонах активного билингвизма, но показывают также и «расползание» заимствований по чужой языковой территории и их модификации.

Часть балканизмов связывает болгарскую территорию с карпатским ареалом, например термин *копиле* ‘незаконнорожденный’, поверья об опасности повторного кормления грудью младенца, уже отнятого от груди, и др. (о балканско-карпатской проблематике см.: [Младенов 1975; Бернштейн 2000; Клепикова 2003; ОКДА и др.]).

Можно говорить и о средиземноморском макроконтексте для ряда балканизмов. Наш материал показал общие у болгар и средиземноморских народов мифологические воззрения на вторник, а также ряд италинизмов в словаре болгарского языка и т. д.

Болгарская лексика ставит перед исследователями вопрос о специфике южнославянского словарного состава в рамках славянской языковой семьи. Например, в болгарской родинной терминологии встречаются лексемы, семантика которых поддерживается южносла-

вно прослеживаются по крайней мере две основные формы заимствованного слова (*каликандзел* и *караконджо*) и различаются характеристики самого демона [Седакова 2002].

вянскими диалектами, но в восточнославянских языках она известна только в церковнославянском узусе (*трудна* 'беременная' и др.).

Еще одна проблема, которую сформулировала Л. В. Куркина, анализируя генетические истоки южнославянских диалектов, оказывается актуальной и для нашего исследования языка и культуры болгар, хотя реконструкция праславянского состояния не входит в задачи книги. В частности, обозначенный исследовательницей критерий «наличия или отсутствия сепаратных связей с севернославянскими языками» [Куркина 1998: 341] для установления генезиса славянских языков поддерживается данными словаря народной культуры болгар, см. ниже: болг. *викам* 'звать, приглашать', которое имеет соответствие в северных диалектах русского языка, см. также *каня* как южнославянский диалектизм в значении 'приглашать' [ЭССЯ 9: 141].

Таким образом, при изучении «балканского» в родинном тексте болгар исследователь постоянно сталкивается с тем, что языковые и этнографические заимствования переплетаются со славянской архаикой, образуя сложную синкретическую структуру. «Балканское» у болгар — не обязательно неславянское, это могут быть южнославянские и/или общеславянские компоненты, но если у других славян определенные термин, мотив, поверье или ритуал находятся в редуцированной форме, то у болгар они получают статус обязательности и регулярности и нередко стыкуются со сферой заимствований, с «чужим». В этом проявляется удивительное свойство болгарского языка в плане отбора, освоения и развития «чужого», вплоть до его полной ассимиляции и частичного смешения с архаическими славянскими языковыми и культурными фактами. Очевидно, это одна из черт *homo balkanicus*, который «исходил из признания таких антитетических идей, как стабильное и изменяющееся, архаизм и инновация, свое и чужое (или, модернизируя, *я и другой*)» [Топоров 1989: 14]. В рамках проблемы «слово и культура» отметим, что у балканских славян самые важные концепты и ключевые понятия нередко выражаются неславянской, заимствованной лексикой. При этом термин берет на себя часть и славянского, и неславянского этнокультурного материала; кроме того, можно выделить и пласты различного конфессионального содержания (православия и мусульманства).

Сосредоточивая свое внимание на болгарской традиции и особенно на диалектных материалах — как языковых, так и фольклорно-этнографических, для выявления балканских мотивов и подтверждения их «балканскости» — мы нередко приводим параллели из других традиций членов БЯС, а также из не южнославянских языков. Как уже отмечалось, лексема, поверье или ритуал, которые мы относим к балканским, встречаются и у небалканских славян, однако только на

Балканах они оформляются в мифопоэтическую константу, доминанту (об этих терминах см. [Агапкина 2002: 21]). Эти устойчивые мотивы не только не уходят в пассив народной культуры, но постоянно воспроизводятся, а в последнее время развиваются и пропагандируются в СМИ. Оставаясь весьма патриархальным в своей основе, болгарское общество в поисках самоидентификации проявляет повышенный интерес к национальным истокам, к возрождению и сохранению местных традиций.

И наконец, обращение к болгарскому материалу связано еще и с тем, что мы располагаем наибольшим количеством архивных, опубликованных и экспедиционных сведений по родинам с территории Болгарии. Особенно ценными являются данные архива Ст. Романского: свыше 200 подробных описаний болгарских сел представляют синхронный срез болгарской традиционной культуры 30–40-х годов XX века. Очень важны и диалектные материалы из Архива Идеографического диалектного словаря, хранящегося в Софийском университете, которые использованы в нашей книге. Эти сведения подкрепляются многочисленными опубликованными региональными исследованиями разных лет — распространенным жанром научной и публицистической литературы Болгарии. Собственные экспедиционные записи расширили диапазон исследования, поскольку в ходе проводившихся интервью мы имели возможность уточнить некоторые неясные моменты и подтвердить или опровергнуть предварительные выводы. Кроме того, информанты отмечали изменение лексического состава обрядовой терминологии, квалифицируя одни лексемы как старые, а другие как новые⁴. Репрезентативность данных позволяет более аргументированно говорить о лингвокультурных явлениях как о балканизмах в болгарской традиции.

Здесь необходимо вернуться к существенной особенности фактов народной культуры — к их взаимосвязанности. Разделение на лексику, фразеологию, поверья, обряды, фольклорные мотивы и т. д. очень условно. Нельзя забывать и об особенностях родинного текста, терминология, обрядность и фольклор которого вписываются в широкий круг самых различных областей народной культуры и традиционных знаний. Перечисление сфер, задействованных в тексте родин, займет немало места и список наверняка не будет исчерпывающим. Родинный

⁴ Эти социолингвистические изменения — с одной стороны, под влиянием литературного языка на диалекты, а с другой — в условиях многоконфессионального общества — нельзя обходить стороной при исследовании языка и культуры стран БЯС (ср. [Friedman 1994]).

цикл прежде всего входит в круг других семейных обрядов (свадебных и погребальных), параллели с которыми четко очерчены в родинном тексте. Родины связаны и с календарными обрядами, с трудовыми обычаями, они являются фрагментом народной медицины (лечение бесплодия, беременность, роды, послеродовой уход за матерью, детские болезни) и т. д. Демонологический аспект также заметно присутствует в родинах (вспомним хотя бы о демонах судьбы или духах некрещеных младенцев). Анализ родин невозможен и вне контекста народно-православных воззрений, которые пронизывают весь обрядово-мифологический текст. Такая многослойность родинного текста усложняет процедуру вычленения лексемы, идиомы, ритуала, поверья, обряда и др., поскольку вне широкого контекста анализ любой лингвокультурной единицы невозможен.

Отдельного внимания заслуживает проблема связи рождения человека и его судьбы, жизненного пути, представленная в родинном тексте эксплицитно и имплицитно. По выражению С. Ю. Неклюдова, именно в рождении концентрируются все основные компоненты судьбы (замужество/женитьба, наличие детей, смерть). Эта тема в ее болгарской версии также имеет балканскую специфику. Рождение и судьба неотделимы друг от друга: без рождения не может быть судьбы, а без судьбы — не может быть рождения (бездетность или, наоборот, многодетность — как судьба для матери и отца, например). Традиционные славянские «параметры» (и биологические, и социальные [Аверинцев 2000: 165]) судьбы в ее болгарской интерпретации приобретают балканские измерения (см. *орисници*, *късмет*, ритуал *клинене* и др.).

Обозначенная проблема синкретизма болгарского родинного текста осложняется проблемами этнолингвистического порядка. Во-первых, это вопрос терминологизации, о чем неоднократно писали Н. И. и С. М. Толстые. Проблема наличия/отсутствия обрядового термина вообще и его наличие лишь в малых локальных традициях постоянно встает перед исследователем языка и культуры. В нашем материале, например, концепт 'знак', в большинстве регионов Болгарии передающийся словами *белег* и *нишан* и их дериватами, иногда тем не менее не получает терминологического выражения, а называется гиперсинонимами или точным обозначением предмета (например, *гривна* 'браслет', *игла* — это вещи, «знаки», которыми обмениваются кормящие матери при встрече, считающейся опасной [Капанци: 173]). Подобный процесс отбора характерен и для народной фразеологии: отнюдь не все родинные представления отражены в виде паремий, при том что некоторые из них отличаются поразительной устойчивостью и масштабностью охвата (например, рус. *В рубашке родился*, болгар. *В риза роден*).

Обрядовый термин связан не с одним коррелятом, а с целым фрагментом народной культуры (от слова — через действие и его мотивировку — к быличке, нарративу, а иногда и в обратном порядке). За словом стоит сумма представлений в их локальной вариативности, при этом комбинации термина и его значения могут быть различными: балканское слово служит названием общеславянского (и шире — европейского) ритуала и, наоборот, славянский термин обозначает балканское.

Комбинации «термин — действие (ритуал) — мотивировка» в свете балканской проблематики могут быть различными. Проиллюстрируем это положение несколькими примерами. Так, балканские магические действия, приуроченные к рождению ребенка, обозначаются общеславянской лексемой, но их интерпретация включает в себя заимствования или целиком строится на неславянской (балканской) терминологии. Например, обязательное соление младенца после рождения описывается славянской лексикой: *детето се насолява* «ребенка солят», *натрива се със сол* «натирают солью» и др., однако мотивируется этот акт преимущественно неславянской лексикой *да не мирише на (чифутин, турчин)* «чтобы не пах (евреем, турком и др.)» [Чернев 1982: 168; Ркс 141; Цанев, Георгиева 1999: 51]. Глагол *мириша* ‘пахнуть, вонять’ — «хрестоматийный» балканизм, заимствован из греческого (*μυρίσσω* ‘пахнуть, благоухать, вонять’ в его аористой форме). Здесь мы встречаемся с чрезвычайно важной балканистической проблемой, лишь намеченной выше: о времени заимствования. Применительно к *мириша*, согласно этимологическому словарю болгарского языка, этот глагол заимствован из древнегреческого; М. Филипова-Байрова же полагает, что из новогреческого [БЕР 4: 117]. Формально этот глагол не различается в древне- и новогреческом, однако тот факт, что *мириша* встречается в церковнославянском, свидетельствует скорее всего о более раннем проникновении лексики в болгарский, ср. также заимствования однокоренных слов в румынский (уст. *mirezământ, mirizământ, înmiresmat* ‘пахучий’ [РРС: 675]) и арумынский (*n'urizământ* ‘запах, благоухание’), в сербский (*мирисати* ‘пахнуть’ [Skok 2: 428]), которые соотносят со среднегреческим языком [БЕР 4: 115]). Это значение поддерживается однокоренным *миро* ‘благовонное масло для совершения церковных обрядов’. *Чифутин* с болгарским суффиксом *-ин*, обозначающим лицо [ГСБКЕ 2: 50], возводится этимологами к *čafud < džafud* (из др.-евр. *yehud-*) [МЕРП: 686].

Еще один типично балканский акт — раздача (хлеба, фруктов и овощей, мяса, предметов быта и др.) — обязательный компонент многих обрядовых (календарных, похоронно-поминальных и др.) комплексов, в том числе и родинного (ср. в книге подробнее о раздаче-угощении «в честь Богородицы», при первых шагах ребенка и т.д.).

Терминология раздачи включает в себя много словообразований, почти исключительно славянских, это дериваты основы *дав-*: *раздавам*, *раздавалка*, *раздаваѣк*, *раздавачка* и др. [БЕР 1: 310–312]⁵. Славянской лексикой описывается и цель действий: *раздавам за Света Богородица* «раздаю (хлеб) в честь Богородицы»; *раздавам за проходило дете* «раздаю (хлеб) по случаю первых шагов ребенка». Однако в локальных традициях в условиях языковых и этноконфессиональных контактов в говоры проникает турцизм в болгарском грамматическом оформлении, ср. родоп. *чџнам* ‘раздавать и получать хлеб на помин души’; *чџн’ово* ‘угощения, предлагаемые для раздачи’ [БД 2: 302].

Еще один пример — обрядовый акт приглашения, входящий в состав родин, крестин, а также свадебного обрядового комплекса и некоторых других типично балканских праздников (*курбан*, *светец*, *служба* и др.). Приглашение как компонент ритуального этикета и его балканская специфика с использованием типичных артефактов (фляги с вином или ракией) и формул рассматривается ниже. Здесь упомянем только, что терминология этого обряда образует междиалектный ряд балканских синонимов, представляющих интересную комбинацию генетически славянских и неславянских лексем с обязательной семой ‘звучание’⁶: *викам*, *кликам*, *зова*, *калесвам*, *каня*, *рукам* и некоторые другие. Если болг. *зова* относится к общеславянской лексике, то *викам* ‘кричать, звать’ от *вик* ‘крик’ этимологи называют южнославянизмом, родственным глаголу *вия* ‘выть’, ср. серб. *викати*, словен. *vikniti* ‘кричать’ и с.-рус. *вякать* [Фасмер 1: 314]. Заимствование глагола *викам* и в албанский (*vikás*, *vikát*) позволяет говорить о балканском распространении этой лексемы [БЕР 1: 146–147]. Глагол *каня* полисемантичен (кроме ‘приглашать’, он означает также ‘вознамериться, угрожать’) и считается праславянским диалектизмом: известен в семантических вариантах в серб. (*канити* ‘иметь намерение’), словен. (*kaniti* ‘вознамериться; угрожать’) и ст.-чеш. (*kaniti se* ‘ласкать’) языках [БЕР 3: 212], макед. *кани*, *каниса* (диал.) ‘приглашать’ [РМЖ 1: 318]. Благодаря балканским языковым контактам глагол проник в албанский (*kanos* ‘пугать, угрожать’) [БЕР 3: 212]. *Калесвам* относится к бесспорным грецизмам (греч. *καλέω*, аористная основа *καλέσ-*) и является одним из самых частотных глаголов со значением ‘приглашать’ в метаязыке

⁵ Эта основа обозначает один из важнейших концептов ритуала, образуя оппозицию «давать—брать», на этой семантике и на семантике обмена строятся многие обрядовые комплексы (свадьба и др.).

⁶ В Болгарском диалектном атласе ответы на вопрос № 302 «Кричать, звать» выявляют множество диалектных глаголов и демонстрируют их ареальное распределение [БДА].

обрядности болгар. Этот глагол (и его дериваты) зафиксированы в макед. *калеса* (*калезма, калезба, калесар, калесар* и др.) [PMJ 1: 314–315] и в сербских диалектах. Нельзя не упомянуть здесь и название обязательной для некоторых регионов Болгарии реалии для приглашения — фляги — *бъклица* (ср. и *бакличерница* [БД 2: 126] ‘пестрая сумка, в которую кладут флягу с вином, зеленые ветки и цветы для приглашения на свадьбу’). Это уже романское заимствование (от итал. *boccale* ‘сосуд’ [БЕР 1: 98] или фр. *bocal* [Фасмер 1: 185]), которое «по-балкански» дополняет длинный ряд синонимов — праславянских диалектизмов, грецизмов и т. д.

Таким образом, вариативность соотношения слова и фрагмента культуры с точки зрения их «балканскости» различна, но наличие любого из них (термина, концепта, словообразовательной разработанности одного корня и распространенности его дериватов, специфических балканских актов, мотивации, поверья и т. д.) мы считаем балканским мотивом в родинном тексте болгар.

Важная черта терминосистемы, подмеченная всеми этнолингвистами, — максимальное использование одной основы для обозначения различных компонентов обрядов — наблюдается и в словаре родин. Это правило распространяется и на славянскую, и на заимствованную лексику. Так, например, типичен перенос названия угощения (обрядового хлеба) на ритуал (*пити, погача, турта, смидаль* ‘хлеб, лепешка; родины, празднование на третий день после рождения ребенка’; *процьпалник* ‘хлеб по случаю первых шагов ребенка и праздник по этому поводу’ и др.). Термин *лехуса* и его дериваты обозначают роженицу, демонов болезни, осложнения после родов, младенца, лекарственную траву и т. п.

Исследованию и описанию балканизмов в родинном тексте болгар в значительной степени способствовало то обстоятельство, что в последние годы родинная обрядность славян, темы репродуктивности, этнография детства и материнства разрабатываются многими учеными. Специальные монографии посвящены родинам народов Югославии [Требјешанин 1991; 2001; Ђорђевић 1990]. В болгарской научной литературе подобных комплексных исследований нет, хотя опубликованы подробные обзорные статьи и разделы в монографиях, в том числе и в сводах, характеризующие отдельные региональные традиции [Арнаулов 1968–1969; Воденичарова 1984, 1997, 2005; Капанци; Добруджа; Плов.; Пир.; Странджа; Сакар и др.].

В России за последние двадцать лет появилось много публикаций на тему родин, которые опираются на полевые материалы; в таких работах, кроме всего прочего, особое внимание обычно уделяется

современному преломлению традиционных воззрений [Листова 1986; 1995; 1997; Баранов 2001; Кабакова 2001; Богатырь 2001; Власкина 2001, 2004; Белоусова 2002; Добровольская 2004 и др.]. Этнолингвистические данные, в том числе и по родинам, публикуются в журналах «Живая старина», «Этнографическое обозрение», «Традиционная культура» и др.; создаются компьютерные базы данных, включающие уже собранные и вновь поступающие материалы (Полесский архив, Карпатский архив — Институт славяноведения РАН, Каргопольский архив РГГУ, основанный на материалах экспедиций под руководством А.Б.Мороза, и др.). Выходят отдельные сборники полевых материалов по магии и мифологии, авторские (о родинах [Науменко 1998]) и коллективные [ВСЭС, подробнее см. библиографию].

Специальные выпуски и сборники посвящены родинной проблематике, в них же представлена и подробная библиография по славянским традициям [РДП; Кодови 2002; РРОО и др.]. Эта литература, как и более ранние издания, относящиеся к XIX–XX вв., дают богатый материал для сопоставительного анализа и изучения специфики болгарской народной культуры в свете балканистических исследований.

Книга состоит из трех частей (девяти глав) и двух приложений. В первой части «Слово. Имя. Речь» акцент делается на собственно лингвистических фактах, с них и начинается исследование, которое подкрепляется внесловесными этнокультурными сведениями. В первой главе рассматривается терминология различных аспектов родин в их хронологии (от зачатия до ритуалов социализации младенца); базовый концепт *късмет* ‘счастье’ в его многозначности и соотнесенности с лексикой судьбы и везения; обозначения ‘родимого пятна’ и шире — ‘знака, пятна, следа’ применительно к родинам. Отдельные этюды посвящены «околородинной» оценочной и мифологической лексике (*нефела*) и фразеологии, преимущественно узкодиалектной.

Во второй главе повествуется об уникальном явлении в языке и народной культуре болгар — имени собственном и шире — о проблемах имянаращения. Балканская в своей основе система выбора имени, «игра» с его семантикой, перевод и неограниченное имятворчество, «выбор» дня именин в Болгарии — все эти вопросы приобретают особое звучание, становятся «общим местом» в картине мира, а их обсуждение составляет существенную часть как традиционной, так и современной коммуникации.

В третьей главе основное внимание уделяется речевым аспектам родин в плане их балканскости: анализируются оппозиции (говорение/молчание, тишина; правда/ложь; сокрытие информации/оповещение и др.); вербальные формы этикета (приглашение, поздравления, при-

говоры и благопожелания) и некоторые другие моменты. В центре этой главы находится прагматика: анализируются, в частности, характеристики «человека говорящего»; «моделирование» правильной речи ребенка и др. Именно здесь выявляется равноценность слова и действия — отличительная черта архаического мышления, когда сказанное оказывается равноценно сделанному; отсюда следует кодификация речевого поведения. Формулы речевого этикета болгар входят в общий балканский фонд, функционируя без перевода (ср. оберег от сглаза *Машилла!*) или в виде многочисленных калек [Македонска 1966; Филипова-Байрова 1980; Асенова 2002].

Вторая часть «Рождение и жизненный сценарий» включает несколько ключевых балканских мотивов, репрезентирующих представление о зависимости судьбы человека от обстоятельств его рождения. Эта часть раскрывает сложную и противоречивую картину восприятия судьбы, типичную для носителя балканской традиции и отражающую фольклорную картину мира, фрагменты которой сохранились до наших дней.

В первой главе второй части исследуются балканские аспекты почитания Богородицы и веры в ее влияние на судьбу новорожденного. Во второй главе подробно рассматриваются балканские демоны судьбы (*орисници, реченици*) и контаминации представлений о них. Третья глава повествует о матримониальных и фертильных мотивах, которые инкорпорируются в локальные болгарские родинные обряды. Балканские представления об опасности повтора (как синонима смерти), о негативной маркированности вторника и о «субботнем» человеке анализируются в заключительных главах второй части.

И, наконец, в третьей части «Ритуал. Обряд. Праздник» описывается структура и семантика празднования первых шагов ребенка, включая и систематизацию поверий о способности/неспособности ребенка ходить. Концепт ходьбы выводит на анализ метафорических выражений о взрослом человеке, в которых используется «младенческий» код (ср. *сделать первые шаги, крепко встать на ноги* и др.).

В Приложении I публикуются избранные экспедиционные материалы по болгарским родинам в записях 1983–2004 гг., сделанные в метрополии и диаспоре. Хотя книга не ставит целью в полном объеме показать ареалогию балканских мотивов болгарских родин, публикация нескольких карт (лексических, семантических, комбинированных) в Приложении II представляется закономерной.

Работая над этой книгой, я постоянно с благодарностью вспоминала всех моих учителей и коллег, кто помог и помогает мне своими знаниями, советами и доброжелательностью.

Я благодарна также моим друзьям и коллегам из России, Болгарии, Югославии, Македонии и Великобритании, поделившимися со мной своими полевыми материалами.

Я глубоко признательна дирекции Библиотеки и Отдела идеографического диалектологического словаря Софийского университета им. Свв. Кирилла и Мефодия, а также руководству Института фольклора и Института и музея этнографии БАН за предоставленную мне возможность пользоваться их архивами. Спасибо организаторам экспедиций в Болгарию — А.Н.Соболеву и Председателю болгарского общества «ДИОС» Т.Спиридонову и моим спутникам в полевых исследованиях.

Большое спасибо сотрудникам издательства «Индрик» за безотказность, понимание и долготерпение.

Я бесконечно благодарна болгарским информантам и собеседникам, у которых я училась балканскому видению мира и пожелание которых *Късмет!* («Удачи!») привело меня к завершению этого труда.

ЧАСТЬ I

СЛОВО. ИМЯ. РЕЧЬ

ГЛАВА I

ЛЕКСИКА И ФРАЗЕОЛОГИЯ РОДИННОГО ТЕКСТА

Тематические группы (*Беременная; Роженица; Младенец; Очистительная молитва*). — Слово-концепт *късмет* 'судьба' и его синонимы (*Судьба и удача; Късмет и брачная тематика; Предметные коннотации; Късмет в повседневной ритуализованной жизни; Везучий/невезучий*). — Знак, отметина, родимое пятно (*белег, нишан* и др.) (*Этимология, семантика и синонимия; Свадьба; Родины; Родимые пятна; Отмеченность: уродства и аномалии; Телесный знак как судьба*). — Нефела. — Фразеология (*Паремия и модальность; Паремия и родинный контекст: зачатие; беременность; рождение; ритуальная деятельность и уход за младенцем*).

В этой главе анализируется словарь родинного обряда, который представляет собой сложную, многосоставную систему, охватывающую разные понятийные сферы и относящуюся ко многим фрагментам традиционной культуры болгар. Исследуются не только отдельные термины, но и клишированные обороты, словосочетания, фразеологизмы и пословицы, которые апеллируют к родинной теме обрядов и поверий, а также «околородинная» лексика и фразеология — слова-концепты и единицы словаря описания.

Лексика родин практически необъятна, она включает в себя немало тематических групп, которые, в свою очередь, входят в смежные лексические группы. Родины соотносятся с другими циклами семейной обрядности (свадьбой, погребением), календарем, хозяйственными ритуалами, народной анатомией и медициной, мифологией и демонологией, религиозными воззрениями и т. п. Таким образом, родинные термины коррелируют со свадебными и похоронными, календарными, народно-медицинскими (послед, заболевания роженицы и младенца), демонологическими (сглаз; демоны судьбы; духи болезней, которые представляют опасность для матери и ребенка), православными (иногда в их народно-бытовой форме) и другими терминами.

Семантическим центром терминосистемы родин с точки зрения субъектно-объектных отношений является женщина и то, что с ней (вокруг нее) происходит; после родов обозначается еще один центр —

младенец и то, что с ним связано. В ЛСГ «Женщина» кроме крупных подгрупп ('беременная', 'роженица') выделяются небольшие, но существенные подгруппы терминов 'бесплодная', 'родившая вне брака', 'родившая первенца', 'родившая близнецов' и др. Ребенок также получает терминологическое обозначение в зависимости от обстоятельств его рождения: 'внебрачный', 'появившийся на свет после смерти отца', 'родившийся в рубашке', 'первый', 'последний' и др. Терминологизуется и система персонажей и участников родин (повитуха, крестные, кормилица, приглашающие на праздники и др.). Специальной лексикой обозначаются магические акты; обрядовые и повседневные, полуритуализованные действия; предметы; праздничные комплексы и др. Если следовать «хронологии» рождения, вычленяются временные лексические ряды: беременность, роды, послеродовой период и др.

Особый интерес для исследования балканских черт в языке и народной культуре болгар представляет не только терминология родин, но и шире — вся лексика родинного текста, т. е. «недифференцированный» словарь описания появления человека на свет. Рождение человека — столь важное событие, что каждая его деталь в традиционной культуре подвергается интерпретации, с одной стороны, в свете будущего самого ребенка (ребенок и общество), а с другой — в социальном контексте (общество и ребенок). Родины как текст имеют сложную временную перспективу, сопряженную с предысторией (иногда уходящей в далекое прошлое, на несколько поколений вглубь, если речь идет о родовом проклятье и т. п.), с настоящим (оно объясняется прошедшим или интерполируется на будущее) и обращенную к предстоящему развитию событий. В текст родин включено множество поверий и представлений, описание обрядовых актов и мелких ритуалов, получающих форму нарративов и отраженных в разных фольклорных жанрах (быличках, сказках, песнях, балладах и пр.). Это картина антропоцентрическая, на языковом уровне передаваемая лексикой, которая порой, казалось бы, не имеет отношения к родинам, но в то же время нередко именно она составляет основу рассказа о рождении (в частности, особенности внешности и внутренних характеристик человека и т. п.). Терминологические обозначения взрослого человека, этапов его жизни нередко мотивируются родинными реалиями.

В наши задачи не входит полный обзор терминосистемы и словаря болгарских родин. В соответствии с общей тематикой книги внимание будет уделено анализу той лексики и тем этнолингвистическим фактам, которые мы относим к балканизмам. Во введении говорилось

о том, что мы подразумеваем под балканскими мотивами. Применительно к терминологии балканизмами в болгарском языке мы считаем прежде всего заимствованную лексику, которая встречается в нескольких балканских языках, а также единичные болгарские термины-заимствования. К балканским терминам мы относим и славянские лексемы, особенно те, которые сохранили свое праславянское южнославянское диалектное значение (в восточнославянских языках закрепившееся в старославянских текстах и церковнославянском языке). Кроме того, славянская лексика в болгарском языке приобретает «балканское» звучание, если она поддерживается ярким, эксплицитным фрагментом балканской (не только болгарской) культуры. Если говорить о терминах, это лексика «судьбы»; обозначения рожденных в субботу, во вторник; праздника «первых шагов ребенка» и т. д. Фразеология также фиксирует балканские мотивы и представления, типичные для мифологии и обрядности болгар.

Соединение славянского и неславянского в одной ЛСГ — яркая балканская черта болгарского словаря народной культуры. Балканизмом мы считаем и узус заимствованных лексем: важной характеристикой является их частотность и словообразовательная и морфологическая разработанность, аффиксная и деривационная «болгаризация», что иногда приводит к их взаимному притяжению и порождает случаи народной этимологии. Показательными в этом плане являются междиалектные синонимы, которые включают в себя общеславянскую, южнославянскую, турецкую (и арабско-персидскую), греческую и румынскую лексику. То, что мы условно называем турцизмами, неоднородно, состоит из нескольких пластов: древнейшие тюркизмы и турцизмы, относящиеся к османскому периоду на Балканах. В терминосистеме родин есть несколько довольно ранних заимствований. Имея статус балканизмов, они зафиксированы в старославянском, древнерусском языках, упоминаются в словарях украинского, а порой и белорусского языка.

Тюркизмы частично являются общими для многих языков, не только южнославянских, но лишь у балканских славян, возможно, поддержанные исторической ситуацией билингвизма (в нашем случае болгарский и турецкий османского периода и турецкий язык современных помаков), они остались в активном словаре.

Следует говорить и о неоднородности турцизмов и грецизмов, связанной со спецификой процесса заимствования. Из списков-индексов терминов и из их ареального распространения очевидно, что заимствование шло в разное время и из разных диалектов языков-доноров (ср.,

например, ниже: *лехуса, орисвам, неволя, перде* и мн. др.). В болгарский язык проникали отдельные значения полисемичных слов, и впоследствии, включаясь в лексическую систему языка, они развивали дополнительные. Кроме развития семантики шел процесс «обрастания» лексемы этнокультурными коннотациями, неизвестными языку-донору. Появление новых аллюзий может быть обусловлено ситуацией билингвизма (болгарско-греческого, болгарско-турецкого, болгарско-румынского), а может быть абсолютно независимым процессом. Более четкая классификация заимствований по времени и пути (способу) их проникновения — задача будущего, она требует взаимных усилий специалистов в области славянских и неславянских языков и диалектов Балканского полуострова. В ходе подобной работы необходимо учитывать семантический объем слова в языке-доноре и языке-реципиенте. Однако фиксация соответствующего лексического материала в контексте народной культуры и географическая атрибуция терминологии подготавливает материал для будущих исследований процесса «балканизации» болгарского языка и специфики проникновения в него заимствований. В этом плане особенно важна география заимствований, что составляет предмет анализа лингвистов-балканистов XX–XXI вв. (М. Сл. Младенов, Г. П. Клепикова, А. Х. Гирфанова, Н. Л. Сухачев, Д. Младенова, О. Младенова, А. Н. Соболев и др.).

Тематические группы. В этой главе содержится разносторонний лингвистический анализ словаря родинного текста, направленный на выявление и характеристику балканизмов. Прежде всего исследуются несколько тематических групп слов, с нашей точки зрения, эксплицирующих балканский характер родинной терминологии. Это лексические ряды ‘беременная’, ‘роженица’, ‘младенец’, ‘некрещеный ребенок’ и ‘очистительная молитва’, причем основное внимание уделяется генезису и семантике этих лексем и приводятся словари-индексы терминов. Далее следует анализ некоторых явлений и концептов родинного текста, выраженных балканскими терминами: ‘счастье, удача, судьба’ (*късмет*), ‘знак, отметина, родимое пятно’ (*белег, нишан* и др.). Здесь исследование направлено на выявление суммы народно-культурных коннотаций лексем и на определение балканских нюансов в общеславянских понятиях. Специальному анализу подвергается «околородинная» лексика, описывающая свойства человека в контексте обстоятельств его рождения и включающая много балканизмов. Эта лексика извлечена из описания обрядов, ритуалов и поверий.

Лексика болгарских родин, как говорилось во введении, включает в себя славянскую и неславянскую, балканскую, заимствованную лексику. Семантическая доминанта — рождение и сопутствующая ему лексика (роженица, родить, роды, новорожденный) — представляет собой смесь лексических заимствований и славянской лексики.

Отчасти это табуированная лексика, поскольку появление на свет ребенка, согласно народным представлениям, связано со сферой неизвестного и заведомо опасного (ср. сохранение в тайне беременности, затем родов, имени младенца; многочисленные запреты на упоминание роженицы и новорожденного; использование оберегов, в том числе превентивных словесных формул). «Чужое» слово с его неславянским звучанием и непрозрачным значением не так «страшно» произносить. Показательно в этом плане наличие у болгар множества имен для некрещеных младенцев, имен, в основном заимствованных из соседних балканских языков. Однако использование слов неславянского происхождения нельзя объяснить лишь процессом табуирования, столь же важной причиной служит и многовековое взаимодействие разных культур.

Табуированием объясняются и славянские иносказательные, метафорические термины для родин. Таких случаев в болгарском народном словаре немало: так, 'родить' используется редко, его заменяют слова со значением 'найти', 'добыть' и др. (*добия, намеря*), которые к тому же нередко употребляются в безличной форме, без акцентирования субъекта действия (*намери ми се детенце*). Подобное явление универсально, оно характерно не только для болгарской языковой картины мира и выходит за рамки индоевропейской традиции. Интересно, однако, что в болгарском языке на территории Болгарии в этот синонимический ряд не входит ни одного заимствования. Мы обнаружили один факт, объясняющийся непосредственными контактами и условиями существования языка в анклав: в болгарских говорах Румынии для выражения значения 'родить' используются заимствования *съ нъскусъл* 'родил', *наште* 'рожать' (рум. *a se naște*): *една жена коги наште едно дете...* («женщина, как родит ребенка...») [Младенов 1993: 406].

К подобным случаям относится и терминология последа (плаценты). В книге А.А.Плотниковой приводятся многочисленные южнославянские лексемы, дериваты от **(po)stelj-*, **posled-*, **lož-/lež-*, а также обозначения последа через принадлежность повитухе (*бабино дете, бабето* и др.) [Плотникова 2004: 550–556, карта II–2–3]. Доминирует славянская лексика, однако встречаются заимствования, которые дают дополнительный материал для размышления. Так, в метафорическом обозначении последа *душманинът на лехусата* ('враг роженицы')

[Добруджа: 268] эксплицирована опасность, которую представляет собой заключительная часть родов (выход последа) и связанные с этим осложнения (вплоть до смерти роженицы). Обращает на себя внимание типично балканская конструкция смешанного генезиса, где первое однозначное слово *душманин* тур.-перс. происхождения при помощи славянского предлога «принадлежности» *на* соединяется с грецизмом *лехуса*. *Душманин*¹ (при наличии в болгарском и славянского синонима *враг*) проникло во многие языки, не только балканские, в значении 'смертельный враг, неприятель' из перс. *dušmen* (в языки Балкан — через турецкий), ср. греч. *δυσμενής* [БЕР 1: 452], макед. *душман(ин)* [РМЈ: 160]; серб. *душман(ин)* [Толстой И. И. 1982: 180]; рум. *dușman* [РРС: 433].

Единично (записано в с. Былгари, с болгарским и греческим населением) упоминается грецизм *харото*² 'послед' [Странджа: 263], который используется в метафорическом значении, близком приведенному выше (*душманин*).

Еще одно заимствование (*перде* 'послед') зафиксировано в с. Кирсово, Молдавия, и, возможно, его проникновение в локальный словарь родин обусловлено тем, что в селе болгары соседствуют с гагаузами. *Перде* — балканизм из тур. *perde* 'занавеска, преграда, оболочка', мед. 'катаракта' [Добрев 1983: 49], ср. также серб.-хорв. *перда* 'преграда, вуаль', 'занавеска у кровати роженицы' [Škaljić 1966: 516; Skok 2: 638], алб. *perde* 'занавеска, стеснительность'; новогреч. *περδές* 'занавес'; рум. *perdeá* 'занавеска', диал. нар. 'плацента' [РРС: 937]; арум. *perde, pirdé, birdé* 'занавеска' [БЕР 5: 170].

Упомянутое в монографии А. А. Плотниковой при картографировании и интерпретации лексико-семантического ряда 'рубашка' [Плотникова 2004: 542–549] слово *сарма* [Родопи: 129] встречается единично на фоне множества типично славянских словообразований (оставим неясную и спорную этимологию *було* 'вуаль, рубашка' [БЕР 1: 89] за пределами этого исследования). *Сарма* более известно на территории

¹ Отметим опять же славянизацию заимствования — наличие окончания *-ин*, а также словообразовательное гнездо с болгарскими морфемами — прилагательное *душмански*, глагол *душманя* и др.

² *Харо* в словаре народной культуры болгар занимает значительное место, будучи связанным с мифологическими коннотациями. Ст. Младенов и другие этимологи допускают соотнесение его с др.-греч. *Хароном* [МЕПР: 666], ср. болг. клише *старо харо* 'отвратительный старик', проклятья *Харо те убило* («Чтобы тебя Харо убил»), *Харо те сотрело* («Чтобы тебя Харо стер, уничтожил») [Дабева 1934: 57] и пр.

Болгарии и в других балканских странах как блюдо ‘голубцы’ (в том числе и с уменьшительно-ласкательными славянскими суффиксами *сармици, сармички*)³, а в турецком этот кулинарный термин был образован благодаря мотивационному признаку ‘заворачивать’, что, очевидно, оказалось релевантным и для родинного термина, ср. толкование в болгарских словарях: *сарма* от тур. *sarma* ‘обернутый’ [РЧДБЕ: 760; БЕР 6: 503].

Другой турцизм, также окказионализм в этом ряду, *ятак* [Ркс 30], в болгарском языке имеющий значение ‘человек, помогающий разбойникам, партизанам’, в языке-доноре имеет тот же мотивационный признак, что и славянские лексемы (тур. *yatak* ‘постель, укрытие’ [РЧДБЕ: 1010]). Можно допустить, что *ятак* стал использоваться как родинный термин благодаря ситуации билингвизма в данной местности под воздействием славянской внутренней формы терминов ‘послед’: возможна и другая версия, что *ятак* имеет значение ‘послед’ в одном из диалектов турецкого языка, откуда оно проникло в болгарский напрямую.

Использование слов неславянского происхождения нельзя объяснить лишь процессом табуирования, столь же важной причиной служит и многовековое взаимодействие разных культур. Неславянская лексика часто встречается в зоне непосредственных контактов болгар с иноязычным населением (с турками, румынами, греками), но не только и не столько в этих регионах. И все же, сравнивая, например, описание родинных обрядов в родопских и центральноболгарских селах, нельзя не заметить большую концентрацию заимствований в зоне бытования двух конфессий и, соответственно, разных языков и культурных традиций.

Иная ситуация наблюдается с другими терминологическими рядами родильного обряда (‘роженица’, ‘демоны судьбы’, ‘судьба’, ‘родимое пятно’ и др.), где заимствованная лексика сосуществует со славянской или даже постепенно ее вытесняет и начинает доминировать, см. ниже.

Беременная. Соединение славянской и неславянской лексики характерно для многих ЛСГ, в том числе и для терминов, обозначающих беременность, беременную (об обще- и восточнославянской терминологии см. [Толстая 1995: 160; Кабакова 2001: 208]), ср. и краткий список болгарских терминов. Так, болг. *гебе* ‘беременная’ (из тур. *gebe*

³ Ср. ‘голубцы’ в серб.-хорв. *сарма* [Толстой И. И. 1982: 533]; макед. *сарма* [РМЖ 3: 151]; рум. *sarma(le)* [РРС: 1195]; арум. *sărmă*; греч. *σάρμας* [БЕР 6: 503].

‘то же’) имеет довольно широкое ареальное распространение на юге Болгарии [Родопи: 121; Сакар: 256; Ркс 281]⁴. Параллельно с турцизмом *гебе* в этих регионах употребляется и славянская метафорическая лексика, реализующая представления о беременной через дериваты от корней со значением ‘бремя, ноша, тяжесть’: *тежка*, *т’ошка* [Родопи: 121], — типичный пример «пестроты» балканской диалектной терминосистемы. Термины славянского происхождения с внутренней формой ‘тяжелая’, ‘полная (не пустая)’, ‘толстая’ (*непразна*, *дебела*) распространены на всей территории Болгарии. Зафиксированы описательные конструкции метафорического характера (*има да стига*; *пошла голема*). Интересными с точки зрения мифологизации и семантизации родин представляются термины от корня *врем-*⁵ (*временна* [Сакар: 256; Равна] и др.), которые, с одной стороны, созвучны лексеме *бременна* и частично табуируют название беременной, а с другой — обозначают и временность особого состояния женщины. Так, в с. Равна *временна* — более старое обозначение беременной, чем лит. *бременна*. Созвучность облегчила переход от одного термина к другому. Противоположный переход от *бременна* к *временна*, который предлагается в этимологическом словаре [БЕР 5: 703], не кажется мне верным. Однокоренной термин *привременна*⁶ (св. Петка, Велинградско) также обозначает ‘беременная’, тогда как в других диалектах *привременна* обозначает женщину в конце беременности, у которой приближается срок родов, ср. глаголы: диал. *привремя*, *привремим* (Трын), *привремувам* (Кюстендил), *навремим* (София) — ‘о женщине (или животном) перед самыми родами’ [БЕР 5: 703; Попиванов 1940а: 315]. Близок к этому и метафорический термин *привратна*, обозначающий ожидание женщины в положении, а возможно — и ее переходный статус к материнству.

Термины *вредна* и *штетна*, если исходить из одного значения болг. *вреден* ‘вредный, способный причинить вред’ [МБТР: 347], *штетен* ‘ущербный, вредный’ [БТР: 101, 1124], являются синонимами и, очевидно, соотносятся с народными представлениями о нечистоте бере-

⁴ В словаре [БЕР 1: 234] приводятся диалектные варианты *гиге*, *гибя*, но не дается их география.

⁵ Отметим важность этой семантики для сферы женского, ср. рус. *временное* ‘месячные’ [Даль 1: 261, СРНГ 5: 191]; в том же значении *временные* [СРСГ: 185]; *время* [СРНГ 5: 192]; полес. *плохое время*; подробнее см. [Агапкина 1996; Кабакова 2001: 195].

⁶ *Привременен*, согласно словарям болгарского языка, означает ‘временный’ и дается с пометами *диал.*, *уст.*, *редк.* [БЕР 5: 703; БТР: 783].

менной, о потенциальной опасности, которой подвергается она сама и которой, согласно некоторым информантам, она подвергает окружающих. Другое значение прилагательного *вреден* (согласно некоторым лингвистам, омонима, ограниченного в узусе [БТР: 101]) — ‘достойный, способный’ [Там же; БЕР 1: 184], что также вполне объяснимо с точки зрения народной позитивной оценки беременной (ср. обозначения типа *в положение, в ред*), ср. и единичное диал. *вредясал* ‘с раздувшимся животом’ (Копривштица) [БЕР 1: 184].

Интересный случай представляет собой термин *тварна* (*товарна, натварна*) о беременной (внутренняя форма ‘с грузом, с бременем’). Этот тюркизм относится к древним заимствованиям и известен в форме существительного *товар* ‘груз, скот’ почти всем славянским языкам [Фасмер 4: 6–68]. Слово *товар* в первоначальном значении хорошо сохранилось в южнославянских языках, соответственно и развитие семантики прилагательного *товарна*, грамматически ограниченного женским родом в качестве термина родин, входит в словарь ряда языков и диалектов Южной Славии (как редкое и локальное обозначение беременной его приводит С.М.Толстая [Толстая 1995: 160]). В болгарском языке география этого термина охватывает всю территорию страны. Кроме болгарского, *товарна* ‘беременная’ известно южносербским [Златановић 1998: 404; Митровић 1984: 325]; ср. серб. лит. *товарити* ‘нагружать’ [Толстой И. И. 1982: 590]. *Товар* ‘груз’ сохранилось в македонском [РМЈ 3: 385]. Возможно, на балканославянской почве этот термин поддерживался синонимичным значением османотурецкого прилагательного. Мотив груза, бремени передается однокоренными словообразованиями от *товар* в словесных формулах, произносимых мужем, который в случае трудных родов подает жене воду или слегка ударяет своими брюками и произносит: болг. *Аз те натоварих, аз ще те разтоваря* («Я тебя нагрузил, я тебя разгружу») [Шипково] или серб. *Ја ти бреме натоварих, ја га и стоварвам* («Я тебя бременем нагрузил, я его и снимаю») [Милићевић 1984: 195].

Не уточнена этимология еще одного балканского (по мнению П.Скока) термина — *корместа* ‘с животом, беременная’ (от *корем* ‘живот, пузо, брюхо’ [БЕР 2: 692]), ср. предположение о турецком происхождении этого слова (от тур. *karyn*) [МБТР: 1069], не поддерживаемое этимологами (см. варианты в [БЕР 2: 633]). Подобная внутренняя форма (‘с животом’), как уже отмечалось, типична для многих языков, в том числе славянских и балканских (ср. рус. диал. *пузатая, с брюхом* и др.), и наличие в болгарском этого термина не удивительно. Независимо от того, является ли корень болгарским или заимство-

ванном, этот термин освоен морфологически в болгарском языке и к тому же подвержен диалектным изменениям (*кореместа — корместа*).

Трудна (ср. серб., макед. *трудница* ‘беременная’, макед. *трудна* ‘то же’ [РМЈ: 409], *трудноћа* ‘беременность’ [Толстой И. И. 1982: 599]) представляет интерес в сопоставлении с др.-рус. и церк.-слав. *трудъ* в значении ‘болеть, страдать’ [Седакова О. 2005], что осталось в русском приговоре повитухи, приходящей к роженице: *Дай Бог трудиться*. Показательна и семантика рус. глагола *трудиться*, отмеченного в словаре В.И. Даля как диал. вологод.: ‘мучиться долго, страдать в болезни, маяться перед смертью, бороться перед кончиною, лежать в агонии’ [Даль 4: 437]. Болг. *трудна* ‘беременная’ соответствует макед. *мъчна* ‘то же’, см. [Толстая 19986], те же коннотации содержатся в терминах *замъчвам се* ‘о женщине, испытывающей родильные муки’ (ср. известную колядку о Богородице и рождении Иисуса Христа, глава 3), *мъчници*, *мачници* ‘святки’ в контексте почитания родильных мук Богородицы в рождественской обрядности, см. [Седакова 19986: 309, карта 5]. Подобную мотивацию (‘страдающая, больная’) имеет и термин *неволна*, подробнее об этом ниже.

ИНДЕКС «БЕРЕМЕННАЯ»⁷

Вредна [ИДР Тополовград, Петрич]; *вр’аменна* [ИДР Силистра; Лов.: 205]; *гебе* [ИДР Родопы, Странджа, Сакар]; *голема* [ИДР Долна Кремена, Врачанско]; *дебела* [ИДР Поповско; Родопи: 121]; *детинна* [ИДР Неврокоп]; *детувна* [БД 2: 151]; *имъ да стигъ* [ИДР Разградско]; *корместъ* [ИДР Смолянско; Родопи: 121]; *левуса* [ИДР б/м]; *непразна* [ИДР; Родопи: 121]; *навременъ жена* [ИДР Котленско, Жеравна]; *неволна* [ИДР Ст. Загора]; *натварна* [ИДР Ст. Загора; Пловдивско]; *непразна* [Лов.: 205]; *привремена* [БД 2: 249]; *пирватна* [ИДР Странджа]; *пошла голема* [ИДР Ломско]; *пълна* [ИДР общеболг.]; *полна* [Родопи: 121]; *сдетинявъ* [Родопи: 121]; *стелна* [Ркс 353]; *тварена*, *тварна*, *товарна* [ИДР]; *тежка* [ИДР; Кепов 1936: 57; Котова 2002: 237]; *трудна* [ИДР; СБНУ 21: 16]; *штетна* [ИДР б/м] и др.

Роженица. Заимствования из греческого (*лехуса* и др.) представлены на всей территории Болгарии; известны они в диалектах сербско-

⁷ Для наиболее частотных вариантов география распространения и полный перечень источников не приводятся; помета б/м дается в тех случаях, когда география отсутствует в источнике.

го и македонского языков, в новогреческом, румынском и турецком языках [БЕР 3: 379]⁸. Грецизм *лехуса* проникает всё в большее число болгарских диалектов⁹, вытесняя славянские образования от *род-*.

Показательно и семантическое развитие основы, расширение спектра ее значений, ограничивающихся, однако, преимущественно родиным узусом: *лехуса* в разных фонетических и морфологических обликах обозначает не только роженицу, но и некрещеного младенца, родильную горячку, духа болезни, целебную траву и др.

Лехуса имеет несколько десятков вариантов словоформ (при этом нельзя быть уверенным в том, что учтены все варианты). Такое богатство обусловлено не только позднейшими изменениями на языковой территории Болгарии: редуцией гласных, выпадением или изменением согласного *х* и др. Многообразие связано и с тем, что в разных регионах заимствовалась разная диалектная форма слова из языка-донора; кроме того, при заимствовании из греческого в качестве языка-посредника могли выступать турецкий, румынский и др. Перечислим те формы, которые зафиксированы в Ркс, в опубликованных этнографических источниках и словарях (диалектных, этимологических и пр.), а также в полевых материалах. Здесь важно отметить словообразовательные и фонетические различия. Известны термины с формантами *с* (*з*, *ц*) и *н*, воспринимающимися как суффиксы. Непонятно, впрочем, откуда корневое *а* вм. *е* (ср. замечание об этом в [БЕР 3: 325]), хотя в сербских и румынских диалектах слово встречается именно в такой огласовке. Переход *х* в *ф* и *в*, а также утрата этого согласного — частое явление в болгарских диалектах.

ИНДЕКС «ТЕРМИН ЛЕХУСА И ЕГО ВАРИАНТЫ»

РОЖЕНИЦА

лехуса [Сакар: 260; Родопи: 127; Добруджа: 167; Странджа: 263 (рупы)]; *лауса* [БЕР 3: 325]; *лауца* [БЕР 3: 379 Лештен, Гоце Делчев;

⁸ Ср. рум. *lăhuză* [БЕР 3: 327], *lăuză* [PPC: 720, 724]; арум. *lihoană*; алб. *lehuzë* [БЕР 3: 361]; см. и другие заимствования и этимологию в [БЕР 3: 379].

⁹ Исследовательница болгарских обрядов М. Макдермотт возводит *лехуса*, *лихуса* к корню *лих-* [MacDermott 1998: 81, note 1], что неверно с этимологической точки зрения. Народно-этимологическое соединение *лихуса* с *лих* вполне вероятно (ср. частотность словообразований от *лих-* в болгарской и шире — славянской демонологической терминологии), однако подобная народная этимология нам не встречалась ни в литературе, ни в полевых исследованиях.

Родопи: 127]; *лафуса* [БЕР 3: 326, 379 Слатина, Ловеч, Тотлебен, Плевенско]; *лахуса* [БЕР 3: 379 Шумен, Ново село, Троянско; Крывеник, Севлиево; Страхилово, Свищовско]; *лахутка* [БЕР 3: 328]; *леонка* (зап.) [БЕР 3: 361]; *леонка, лауца* [БЕР 3: 379; Родопи: 127]; *леуса* [Плов.: 213; Странджа: 263]; *лефунка* [БЕР 3: 378 Беровица, Белградч.]; *лехуза* [Родопи: 127]; *лехунка* [БЕР 3: 379 Велес]; *лиуса, лифуса* [Странджа: 263 (загорцы)]; *лохуса* [БЕР 3: 480 Еркечко]; *лууса* [БЕР 3: 527 Новопазарско; Топчи, Разградско]; *луфуса* [БЕР 3: 527 Шумен], *лухуса* [БЕР 3: 379 Еленско; Жеравна, Котленско; Козичино, Поморийско]; *лаунка, леунка, лехуса; леонка, леуса, лехуца, лихуца* [ИДР Соф., Пирин] и пр.

БЫТЬ РОЖЕНИЦЕЙ ДО ОЧИСТИТЕЛЬНОЙ МОЛИТВЫ

Прилагательные: лехусна, лихусна [БЕР 3: 379 Трынчовица, Никополско].

Глаголы: лифусувам [БЕР 3: 435 Русаля, Тырновско]; *лухусвам* [БЕР 3: 527 Котел] и др.

БОЛЕЗНЕННОЕ СОСТОЯНИЕ РОЖЕНИЦЫ; БОЛЕЗНЬ;

ДУХИ, ВЫЗЫВАЮЩИЕ БОЛЕЗНЬ

*лафутна*¹⁰ ('о женщине, получившей осложнения при родах') [БЕР 3: 327]; *лухусничава треска* 'заболевание после родов' [БЕР 3: 527]; *лехусна, лехузка треска* 'заболевание после родов' [Родопи: 133]; *лоуса* 'демон' [БЕР 3: 379 Бериево, Севлиево]; *лухусница* 'демон' [БЕР 3: 527]; *лихуса, лихусница* 'демон' [БЕР 3: 379 Г.Оряховско]; *лахусни* 'духи, мучающие роженицу' [БЕР 3: 328] и др.

ТРАВЫ ДЛЯ ЛЕЧЕНИЯ (ПРЕДОТВРАЩЕНИЯ) РОДИЛЬНОЙ ГОРЯЧКИ

левуса, левусниче, лихуски треви 'лечебные травы для роженицы' [БЕР 3: 379 Г.Оряховско]; *лъфусничев бурен* [БЕР 3: 563]; *лъхусничева трева* 'дикая мята' [БЕР: 564].

НЕКРЕЩЕННЫЙ МЛАДЕНЕЦ

лаусче [Лов.: 355]; *лаусино дети* [Лов.: 355]; *лехудле* [Буковинова 1995: 251]; *леусче* [Странджа]; *лехусче* [Родопи: 137]; *лихусничи* [СБНУ 1900/16–17: 402]; *лихусче* [Василева 1993: 206]; *луусу, лафусниче, лафусник, лафусничка* [ИДР Варн., Бург.]; *лухусничи* 'младенец' [БЕР 3: 527 Еленско].

НАЗВАНИЕ МЕСТНОСТИ

Левусов дол [БЕР 3: 328 Своге].

БЕРЕМЕННАЯ

левуса [ИДР б/м].

¹⁰ Ср. *лафутна квачка* 'наседка, умершая на яйцах' [БЕР 3: 327].

В болгарском словаре родин образования от *род-* для обозначения молодой матери вообще не так многочисленны, ср.: *родилка, родильница, родилничка, рождилька, рождельница, рожделка* [Родопи: 127]; *рожделница* [Лов.: 206]; *родителка* [Пловдивско] и др., см. карту 4.

Особую группу составляют термины о женщине, родившей вне брака. Обычно это лексика уничижительная, образованная от *копеле* 'внебрачный ребенок' (об этом термине см. ниже): *копелана, копеларка, копелана* [Лов.: 386] и др. Известны и другие наименования, ср., например, родоп. *ажадия, брантия, мастия, сюргун, урустия* [Родопи: 119], *хоресница* [Странджа: 263]. Термины турецкого происхождения концентрируются в зонах непосредственного контакта болгар и помаков (Родопы, сев.-вост., южная Болгария).

Известны также обозначения первородящей (*първескиня, първоскиня, пърускиня* [Странджа: 263] и др.); матери, родившей близнецов (*близнакиня, близнила*); а также лексика и фразеология, описывающая многодетную мать (см. главу 6), но эта часть болгарского родинного текста семантически идентична восточно- и западнославянской.

Младенец. Новорожденный получает терминологическое обозначение в зависимости от многих обстоятельств своего появления на свет: дня недели, в который он родился (см. ниже о «субботних» детях), «порядкового номера» ребенка в семье; возраста родителей младенца (например, *сугаре* 'поздний ребенок', ср. *сугаре* и о животном — 'родившееся поздно весной, после дня св. Георгия' [БД 8: 314]). Мертворожденный именуется *безиманче* [Лов.: 208]. Большую группу терминов образуют названия детей, умерших «до креста» или в раннем возрасте [Плотникова 2004: 240–243]. Здесь показательно именование некрещеных умерших детей аналогично живым детям в период до крестин, а также незаконнорожденным [Лов.: 283].

Алче, змехъче, змей, халче — обозначения детей демонического происхождения, рожденных, по поверьям, от связи змея и женщины, с крыльшками под мышками, ср. материалы словаря Н. В. Котовой: *Като роди некоа макъа змехъ, змехъче маненъко, под мишкьите има крила. И порасне, и стане големо...* («Как родит женщина змея, маленького змееныша, у него под мышками крылья. И он вырастет, станет большим...») [Котова 2002: 334]. С подобными мифическими персонажами отчасти связан сюжет борьбы с градоносными облаками (см. [Плотникова 2004: 222–239]).

Мръскули, мръскулче — единичные южнославянские (от ю.-слав. **търсьтъ* [БЕР 5: 291]) термины для тех, кто родился на святках [Ркс 154; Ркс 22], ср. распространенные обозначения святок: болг. *мръсни дни*,

мръсни нощи, мръсници; макед. (Велес, Дебар) *мърсници, мрсници*, эксплицирующие представления о нечистоте этого периода (в прямом смысле — «нечистая вода», в переносном — «нечистая сила»); ср. *мръсници* «святочные демоны»). Ребенок, появившийся на свет в эти дни, по поверьям, после смерти превращается в вампира, обладает сверхъестественными свойствами и т.д. При развитом и широко распространенном комплексе представлений о «святочном рождении» терминологизация таких детей носит окказиональный характер. То же относится и к основе *поган-* (слав. **raganъ* ‘языческий’ из народной латыни, развившее значение ‘грязный’ во всех балканских языках [БЕР 5: 416–418]). При том что производные от *поган-* регулярно употребляются для обозначения святочного периода у болгар, рожденные в этот период дети практически не получают обозначения от этой основы (география святочной терминологии представлена в [Седакова 1998б: 308, карта 4; 309, карта 5]).

Славянскими терминами именуется дети, родившиеся в разные годы, но в один месяц, в одной фазе луны (*едномесече*) или день недели (*едноденче*). Связь их судеб сохраняется на протяжении всей жизни, «закрепляется» в случае смерти одного из них (подробнее об этом явлении на южнославянском материале см. [Толстой 1995а]). Совпадение во времени событий (рождения) воспринимается как знак совпадения судеб и вместе с тем опасности, которую они представляют друг для друга. Единичный термин *анлъци* ‘дети, появившиеся на свет в течение 40 дней в разных семьях’ зафиксирован в с. Шивачево, Сливенско. Матерям таких младенцев нельзя встречаться, *да не плачат анлъците* («чтобы эти дети не плакали») [Ркс 270].

Рожденный после смерти отца именуется *насице, по-смърче* [БЕР 4: 524]; в отсутствие отца (ушедшего на фронт, уехавшего на заработки) — *напуста, напуске* [БЕР 6: 6]; после смерти предыдущего ребенка (и такому новорожденному уделяется особое внимание) *поморче* [Лов.: 208]. Единичный неславянский термин *бревек* обозначает в округе Ловеча ребенка, появившегося на свет до того, как предыдущему ребенку исполнился год (ср. *захранено дете* в главе 7).

Внебрачный младенец обозначается как *копеле, копиле*¹¹, *копича* [Лов.: 364], *копилче, копилдак* [Ркс 328; Ркс 339], *копальче* [Христов 1997: 187] (с неясной этимологией — (?) лат., (?) алб., (?) греч.,

¹¹ Ср. *копелана* ‘девушка или вдова, родившие ребенка’; *копилана* [Ркс 334]; *скопелям* ‘производить на свет ребенка вне брака’ [БЕР 2: 614]. Терминология девушки-матери и ее внебрачного ребенка нередко является одноколенной (ср. полесский материал в [Кабакова 2001: 155]).

(?) тур. [БЕР 2: 614; МБТР: 1067]). Этот термин незаконнорожденного ребенка доминирует в болгарской и сербской обрядности [Москов 1993]. В этом значении КОПЕЛЬ употреблено еще в Слепенском Апостоле, в русских текстах XVI в. (*копеличище* — «иже не от законныя жены отроча» [Словарь 1980: 296]). Известно оно многим балканским языкам: алб. *kopill*, рум., арум. *copil* 'ребенок', а также украинскому (*копильча, копилюк*) [БЕР 2: 613–615].

Другой балканский термин для незаконнорожденного (и одновременно — обозначение злого, подлого человека) носит пейоративный характер: *пурдотя* [Родопи: 119], *пордот, продот* (алб. *prodot*) (с двумя этимологиями из греческого [БЕР 5: 528]). Возможно, эта лексика соотносится с балканским *пурде* 'некрещеный ребенок' (согласно БЕР, из венг. *purde* 'цыган', заимствовано в этом значении и в рум. *puradel* [Там же: 858]) и с «неясными» болгарскими терминами *пурак, пурек, пурле, пурляк* 'пренебрежительно о слабом ребенке' [Там же: 857].

Лефтерче 'внебрачный ребенок' [Родопи: 119] — слово, заимствованное из греческого (ἐλεύθερος 'свободный, незанятый; холостой'), известно в разных значениях (в том числе и как имя собственное *Лефтер*¹²) балканским языкам: алб. *lefter* 'холостой, свободный'; рум. *lefter* 'холостой'; арум. *eleffir* 'свободный' [БЕР 3: 340]. В болгарском языке кроме *левтер* (*лефтер*) 'холостяк' встречается и *левтера* 'незамужняя' [Там же]; *лефтерка* 'девушка-мать' [Христов 1997: 187], откуда, видимо, и произошел термин для ребенка, рожденного незамужней девушкой, вне брака, «на свободе».

Курванче (*скурвен*) 'внебрачный ребенок' — образовано от общеслав. *курва* ('развратница, потаскуха, девушка-мать') [Фасмер 2: 423–424] и болг. диал. *скурвам* 'прелюбодействовать', и, что важно для нашей проблематики, основа в этом значении проникла во все балканские языки (алб. *kurvë, kurvar, kurvjar*; рум. *curvă, curvar, curvie*; арум. *curvorilia, curvari, curvarille*; новогреч. *χορβάβοτου*) и в другие европейские (в частности, в венгерский) [БЕР 3: 145].

Пич — в одном из значений 'незаконный ребенок' и 'развратник', заимствовано из ар.-тур. *piç*, известно в значении 'мальчик' в арум.

¹² Ср. варианты болгарских имен греческого святого Елевферия (15.12): *Елефтер, Елефтера, Елефтери, Елефтерий, Елефтерица, Елефтерия, Елефтерка; Левтер, Левтера, Левтери, Левтерина, Левтерица, Левтерка, Лефта, Лефтер, Лефтера, Лефтери, Лефтерин, Лефтерина, Лефтерис, Лефтерица, Лефтеричка, Лефтерия, Лефтерка, Лефтерчо, Лефтория* [Иванова, Радева 2005: 211, 218].

piçîy и в рум. *piçi* [БЕР 5: 269]. Однокоренное *тичлеме* ‘внебрачный ребенок’, согласно болгарскому этимологическому словарю, заимствовано в том же значении из тур. *piçleme* [БЕР 5: 270].

Базелачко [Лов.: 368] от *бъз* ‘бузина’, *шумник* [Родопи: 34] от *шума* ‘листва’ со значением внебрачного ребенка — используют вегетативный код (наподобие полес. *подкрапивник* [Кабакова 2001: 155]), однако ‘крапива’ (болг. *коприва*) — столь частый образ для обозначения внебрачного ребенка, блюда и т. п. (ср. рус. обл. *скакать в крапиву* «о нравственном падении девушки» [СРНГ 15: 168] и *кративо* как обозначение блудодояния на исповеди у староверов [СРНГ 15: 169]; *кративничек*, *кративный*, *кративник*, *кративница* ‘внебрачное дитя’ [Там же]) в болгарском словаре не фиксируется.

Семантика «найденности» отражается в терминах незаконнорожденного и у болгар: *найденче*, *найдено дете* [Христов 1997: 187] (подобно в.-слав. *найденчик* и др. [Кабакова 1998: 155]; *найденный*, *найдышек* [СРНГ 19: 298]; *находный*, *находка* [СРНГ 20: 268]). Интересно, что используется дериват болг. диал. глагола *найда*, а не *намеря*, от которого образуются многие этнокультурные термины (*намера* ‘счастье в браке’, *намери се* ‘родиться’ и пр. [БЕР 4: 484]). ‘Находить’ в значении ‘родить’ распространено во многих языках, дериваты от соответствующих основ могут обозначать не только внебрачного, но и законного ребенка, ср. рус. *находка*: 1. внебрачный ребенок; 2. просто новорожденный [СРНГ 20: 268].

Ярким балканизмом следует считать наличие у болгар множества имен (названий) для некрещеных младенцев — имен как славянских, исконных, так и заимствованных из соседних балканских языков. И славянская, и неславянская лексика развивает эти значения по одинаковым мотивационным моделям. Немало, однако, случаев, когда для обозначения некрещеного младенца используются слова, не поддающиеся этимологизации. Обращает на себя внимание тот факт, что многие из этих терминов имеют особое фонетическое строение: речь идет о своеобразной звукописи, о повторе согласных (например, *к-ш-л кушла* // *ш-к-л шукльо* // *ш-л-к шулько*; *к-ж-л кържуль* // *ж-к жока* // *к-ж кежа* и др.); парности некоторых слов по звонкости/глухости согласных (например, *джуре/чуре*; *гушльо/кушльо*), а также о частотности аффрикат (что характерно для терминологии нечистой силы, ср. *караконджо/каракончо*; *джонгол/чонгол* ‘святочные демоны’ [Седакова 2002]).

Специальные имена для детей до крещения известны грекам, каракачанам, албанцам, хотя и в меньшей степени и не в таком разнооб-

разии. Бросающаяся в глаза особенность ЛСГ «Некрещенные младенцы» — ее многосоставность, включение слов с прозрачной и непрозрачной внутренней формой, преобладание лексики заимствованной. Картографирование терминов показывает, что именование некрещенных младенцев распространено практически на всей территории Болгарии, но используются различные, практически не повторяющиеся термины. Ст. Генчев считал *кушле* общеболгарским термином для некрещеного младенца [Генчев 1974]. К лексемам (с учетом их фонетических и морфологических вариантов), которые встречаются в нескольких населенных пунктах (областях), относятся *еврейче (аврейче)*, *кушьо (кушла)*, *пижо*, *шуле*, см. карту 5.

Эти лексемы находятся на стыке апеллятивов и онимов, они нередко используются для обращения к младенцу (*айол*; *кене*), служат обозначением ребенка при упоминании о нем в разговоре, а часть из них стала именами собственными (см. [Ковачев 1985]). Приведем примеры с включением термина в обращения: *На ти, кушьо, сън* («Вот тебе, кушьо, сон») (говорят женщины, уходя с родин и оставляя нитку от одежды) [Ркс 221]; *О-ох, пижо, и ты ле имаи думата, витже го наш пижо* («Ох, пижо, и ты ли взялся говорить, посмотрите-ка на нашего пижо») [Кепов 1936: 272]; *На ти леабец, дуде!* («Вот тебе хлебушек, дуда!») [СБНУ 1954/48: 445]; в оповестительные и поздравительные формулы: *Имаме-си младенце* («У нас младенец»), *Честито ви младице* («Поздравляем с новорожденным») [СБНУ 1954/48: 480]; *Честито ви придавче* («Поздравляем с прибавлением») [Героу 4: 269] и др.

Используются существительные среднего рода, что типично для многих языков и культур, где есть категория рода (типа рус. *дитя*, нем. *das Kind* и др.), но частотны и различающиеся морфологически соответственно полу: *кушла* — *кушьо*; *голка* — *голче*; *будо* — *буда*; *кежо* — *кежа*; *лафусник* — *лафусничка*; *пъшьо* — *пъшла*; *туреник* — *туранка* и др. Поскольку пол новорожденного в патриархальной семье особенно существен, половая идентификация присутствует в слове или семантически, или морфологически. Встречаются специальные термины только для девочек или только для мальчиков (по метафорическим названиям гениталий): *пиронко* ‘гвоздик’ и *чупка* ‘vulva’, возможно, и *креч* (основное значение ‘кол в середине тока’) [ИДР; Героу 2: 413].

Процессы номинации обусловлены народным восприятием некрещеного младенца. В словосочетании «некрещеный младенец» важны обе части, поскольку каждая из них мотивирует использование терминов с определенной семантикой и семиотической оценкой. При выделении аспекта «некрещености» реализуется отрицание че-

ловеческого (ср. экспликацию этого представления: *Кушлето още не е човек, то спи без ризка* («Кушле еще не человек, он спит без рубахи»)) [Лов.: 208]) и/или маркирование природного, нехристианского¹³, не-своего, чужого и чуждого [Кръстева-Благоева 1999: 21–26] (возможно, поэтому часто используется иноязычная лексика). При акцентировании значения ‘младенец’ используются лексические средства, передающие особенности маленького человека. Некоторые лексемы совмещают оба признака.

Понятие «некрещености» кодируется через такие признаки, как «не-человеческий», «природный» («животный»), «незаконный» (асоциальный, маргинальный) и т.п. Часть лексики используется в словесных формулах, произносимых крестными родителями при возвращении из церкви после совершения обряда крещения: «Взяли некрещеного, даем крещеного». Первую позицию в этой фразе (некрещеный, нечистый, инородец, иноверец и др.) представляет ряд слов, входящих в ЛСГ «Некрещеные младенцы»: *еврейче, павликенчи, помаче, турче*¹⁴, *циганче; неизверено, некръстениче, некръст, некръш*¹⁵; *дяволчета*¹⁶.

Частотны также обозначения, содержащие характерные признаки младенца: ‘голый’, ‘маленький’, ‘грудной’, ‘полный’, ‘слабый’, ‘грязный’¹⁷, ‘неразвитый’, ‘писклявый’, или просто обозначающие ребенка: *бебе, гольо, голчо* (и однокоренные), *детенце* (и однокоренные), *муца* (от смучам ‘сосать’)¹⁸, *дуда*¹⁹, *кежо*²⁰, *кръжаф*²¹, *маленко* (и его диалектные варианты *мучко, мушо, мъненко* и др.), *младенце, младице*²², *тикльо, ти-*

¹³ У русских новорожденного младенца считают ангелом, ср. диалектные термины *христенек, христеночек* [Родионова 2004: 130].

¹⁴ Ср. сербские имена для некрещеных: *Турче, Бугарче, Влаише* [Требјешанин 2000: 107].

¹⁵ В [БЕР 4: 606] *некръш* приводится с указанием «значение не известно».

¹⁶ Ср. термин у каракачан для младенца: *Дрѣхос*, букв. ‘змея’ [Даскалова-Желязкова 1989: 120].

¹⁷ Ср. ‘некрещеный младенец’ у болгарских кариотов: *чанджури*, букв. ‘оборванец’ [Пимпирева 1995: 56].

¹⁸ Ср. этимологию *Мучко дете* (Смолянско, Маданско), *мучо* — через тур. *тишо* ‘мальчик-служка’, от итал. *tozzo*, исп. *Mozo* ‘то же; юнга’ [БЕР 4: 361].

¹⁹ Из тур. *dudu* ‘толстая женщина’, ср. диал. *дудьо* ‘полный ребенок’.

²⁰ Диал. *кежав* ‘слабый’ [БТР: 349], ср. также серб. *кежа* — обращение к маленькой девочке.

²¹ Ср. *кръжаф* ‘недоразвитый’ [Кепов 1936: 268]; *кърже* [БТР: 403] ‘грязный’.

²² Ср. *омладувам* ‘родить’ [СБНУ 1954/48: 495].

кулче, *пишляк*, *пишляче*, *шукльо* [Генчев 1974: 104; Геров 5: 588] (последнее от *шукам* ‘пищать, раздуваться’). Встречаются и метафорические обозначения новорожденного как «нового приобретения»: *принов*, *принова*, *придавче* (то же и о новорожденном животном в стаде) [ПРОДД: 397]. С осторожностью можно говорить об обозначении младенца *пъцикне* как ‘рожденного’ (от диал. *пъцина* ‘родить, снести яйцо’), ср. *Юрдечката дете свари, там си пъцине яйцето* («Утка где придется, там и снесет яйцо»); *Пъцинала го на пътя* («Родила по дороге»: о женщине, которая легко родила) [ПРОДД: 418]. Ряд терминов некрещеных младенцев совпадают с именами личными, передающими пожелательное значение жизненности и устойчивости: *Будо*, *Буда*, *Желязко*²³, *Чоне* (возводимое Н. Ковачевым к имени *Стоян*) [Ковачев 1985].

Нередки обозначения, однокоренные с термином роженицы *лехуса* (в его вариантах): *лехусино дете*, *лехудле*, *лехусниче* и др., отражающие кроме «единства», «одного целого» грудного ребенка с матерью, и состояние нечистоты младенца до крещения, подобно нечистоте матери до молитвы сорокового дня. Таким образом, в одном термине могут совмещаться значения «некрещеный» и «младенец» с их коннотациями. Кроме вышеуказанных терминов, к подобным случаям относятся: использование зоонимической лексики, часть терминов со значением ‘грязный’; термины, обозначающие плохого, непослушного ребенка (*коба*²⁴, *пролук* [Геров 4: 305]). Сюда же можно отнести ту часть лексики, которая носит обценный, уничижительный характер и применяется не только в родинном контексте, но и вне его. Для этого используются лексемы, отражающие непривлекательные свойства или признаки слабости, болезни, недоразвитости (*толю* ‘глупый’ [СБНУ 1954/48: 532]; *мушмурок* ‘слабый’ [СБНУ 1900/16–17: 405; Геров 6: 214]).

Использование одинаковой лексемы для некрещеного и для животного — еще один типичный лингвистический факт, подпадающий под совмещение признаков асоциальности и младенчества, ср. рус. диал. *найдѐнка* ‘внебрачный (или подкидыш)’ и ‘детеныш животного’ [СРНГ 19: 298].

Многие термины содержат уменьшительно-ласкательные суффиксы и окончания: *момичка*, *цоранчо* и др., причем это характерно и для терминов с внутренней формой ‘чужой’: *поганче*, *циганче*. Иногда

²³ Греки и каракачане называют некрещеного младенца *σιδέρις* ‘железо’ [инф. Е. П., Скирос 2004, соб. зап.].

²⁴ *Тая коба нема да млькне* («Этот ребенок никогда не умолкнет») [МБТР: 1040].

значение «маленький» передается через зоонимический код (например, *щене* ‘щенок’).

Заимствованная лексика, если ее внутреннюю форму можно восстановить и этимологию считать достоверной²⁵, также актуализирует перечисленные выше мотивационные признаки названий некрещеного ребенка. Так, например:

животное

джавдже [СБНУ 1954/48: 441] (от тур. *civce* ‘воробей’) [БЕР 1: 352]; *гуджо* ‘животное без хвоста’, *дживгар* ‘щенок’ [БЕР 1: 362]; *мьндичка* ‘некрещеная девочка’ (от тур. *mindak* ‘котенок’ [БЕР 4: 399]); *шебек* [ИДР Соф.] ‘обезьянка’ [БТР: 1115];

приобретение, доход

максул ‘грудной’ от тур. *maksul* ‘приход’ (*maksım* и у албанцев в Македонии [СЕЗБ 1907/7: 421]); *мьксунче* [БЕР 4: 386] (от тур. *maksun* ‘младенец, болтун’, что, в свою очередь, от араб. *masūm* ‘невинный, безгрешный’) [Димитрова-Тодорова 1984: 27–28];

маленький

мушо, *мушу* [БЕР 4: 367], ср. *мушек* ‘маленький’ от рум. *muși*, арум. *tusat* ‘красивый’ [Ковачев 1985: 136], *нипче* [ИДР], возможно, от греч. *νῆπι(ον)* ‘младенец’ с суф. *-че* [БЕР 4: 652];

плохой

кьргьн [ИДР Никопол.; БЕР 3: 200] от тур. *kirgin* ‘сломанный, непригодный’;

голый, нечистый

мангара ‘голый, нечистый, прожорливый’ [БЕР 3: 639; БЕР 3: 641].

Не случайно и именование младенцев до крещения балканскими терминами, обозначающими незаконнорожденных детей (болг. *пурде*, *копиче*, *шуле*²⁶), что подчеркивает их асоциальность (хотя в данном случае временную).

²⁵ Показательно, что эта лексика или отсутствует в этимологических словарях болгарского языка [МЕПР; БЕР], или подвергается сомнительной этимологизации, ср. предположения в БЕР к статьям *джавдже* [БЕР 1: 352], *кьже* [БЕР 3: 183], *маламка* [БЕР 3: 625], *джагуре* (из серб. *ћак* ‘ученик’ [БЕР 1: 352]), *клефък* [МЕПР: 240; БЕР 2: 441], *джале* [Геров 1: 558] (из арум. *gjoje* ‘молодой человек’ [Там же: 366]) и др.

²⁶ *Шуле* входит в ряд слов с мифологическими значениями и коннотациями в славянских языках, ср. *шуликун* и др. [Толстой 1996д].

Ив. Кепов в списке оскорбительных прозвищ [СБНУ 1936/42: 100–101] приводит некоторые слова, которые, согласно другим источникам из юго-западных областей Болгарии, употребляются в качестве термина младенца до крещения: *кежо, кежла; копеляк, копеле, копелуша; пижо, пижла; пишолько, пишла; пуле; циганче*. Это один из фактов использования младенческого кода в словаре болгарской народной культуры.

ИНДЕКС «НЕКРЕЩЕННЫЕ ДЕТИ»

аврейче [Ркс 335; БЕР 1: 475]; *айол* [ИДР]; *бебе* [Лов.: 363]; *будо, буда* [Мильов 1991: 80]; *гале* [ИДР]; *гольо, голчо, гольче, голка* [ИДР Шуменско, Варненско]; *голчо* [Соф.: 203; Добруджа: 271]; *гол'чо* [Василева 1993: 206]; *голче, голка* [Ркс 149; МБТР: 450]; *голчо, голка* [Странджа: 266]; *гуджо, гулчо, гулка* [Родопи: 137]; *гушльо, гушла* [Плов.: 216]; *детенце, дятьету, дьтету* [Плов.: 216; ИДР Гоце Делчев]; *джавдже* [СБНУ 1956/48: 441]; *джагуре* [БЕР 1: 352]; *дживгар* [ИДР Кюстендильско; БЕР 1: 362]; *джоля* [МБТР; БЕР 1: 367; Геров 5: 588]; *джуре* [Ркс 281]; *дудин, дуде* [СБНУ 1954/48: 445]²⁷; *дяволчета* [Пир.: 386]; *еврейче* [Ркс 6; Ркс 308; Пир.: 386; Пир.: 470; Ркс 128; Ркс 140; Ркс 149, Ркс 139; Родопи: 137; Странджа: 353]; *Евро, евра* [Родопи: 137]; *желязко* [Геров 5: 288; Ковачев 1985: 95; МБТР: 667]; *жоке, жока* [Мильов 1991: 80]; *заглафче* [ИДР Кюстендильско; БЕР 1: 581]; *кежо* [БТР: 349]²⁸; *кежо, кежа, кежана* [Мильов 1991: 80; Илчев: 249; БЕР 2: 316]; *кена, кенка*²⁹ [Мильов 1991: 80]; *кене* [ИДР б/м]; *кенда* [Геров 6: 161; БЕР 2: 326]; *кентра* [МБТР]; *клефък* [ИДР Троян; Геров 2: 369; МБТР: 240; БЕР 2: 441]; *коба* [ИДР Беленско]; *кокона* [ИДР Силистренско]; *креч* [ИДР; Геров 2: 413]; *кушле, кушльо, кушлю, кушлю, кушла* [Ркс 300]; *кушльо, кушла* [Плов.: 216; Добруджа: 272]; *кушле* [Соф.: 203; Ркс 203; Ркс 15; Ркс 176]; *кушлета* [Ркс 334]; *кушла, кушлу* [Ркс 395; БЕР 3: 175; Ркс 155; Ркс 306]; *кушли* [Ркс 2]; *кушлю, кушль* [Ркс 229]; *кушленка* [МБТР]; *кушльо, кушла* [Лов.: 363]; *кушу* [Родопи: 137]; *къргън* [ИДР Никопольско; БЕР 3: 200]; *къргутльче* [ИДР Хасковско], *кържо* [Кепов 1936: 57]; *кржар* [Геров 6: 187]; *кржаф, кържо* [МБТР: 1118]; *кържуль* [ИДР б/м]; *лаусче* [Лов.: 355]; *лаусино дети* [Лов.: 355]; *лехудле* [Буковинова 1995: 251]; *леусче* [Странджа: 266];

²⁷ Ср. макед. прилеп. *дуда* [ИДР].

²⁸ Ср. серб. *кезо, кезоња* — обращение к маленькому мальчику.

²⁹ Макед. *кењо, кења* от серб. *ћена* 'шенок' [БЕР 2: 236].

лехусче [Родопи: 137]; лехусничи [СБНУ 1900/16–17: 402]; лехусче [Василева 1993: 206]; луусу, лафусниче, лафусник, лафусничка [ИДР Варненско, Бургаско]; максум [БЕР 3: 622]; мъксунче [ИДР Гюмюрджина; БЕР 4: 386]; маламка [ЕБ 3: 625]; маленко, мъненко, малешка [Ркс 327, Варненско]; малечка [Сакар: 263]; малечко [Сакар: 263]; малешко [Сакар: 263]; малинка [Сакар: 263]; мангара [БЕР 3: 639; БЕР 3: 641]; масунче [БЕР 3: 682]; машка [Сакар: 263]; машку [ИДР б/м]; миле [Мильов 1991: 80]; младенце, младенци [ИДР]; младенце, младинче, младишче [БЕР 4: 155]; момичка, мучко [ИДР Загорско]; мушу [ИДР Фракия]; мушо, муше [БЕР 4: 365, 367]; мушмурок [ИДР Великотърновско; СБНУ 1900/16–17: 405; Геров 6: 214]; монда [ИДР Бургаско]; муца [БЕР 4: 360]; мучко дете [ИДР Загорско; БЕР 4: 361]; мушо, мушу [БЕР 4: 367]; мъндичка [БЕР 4: 399]; мънену [СБНУ 1963/51: 212]; мънъчко [БЕР 4: 402]; неизверено [ИДР Никопол]; некръши [ИДР Ломско; БЕР 4: 606]; некръстениче, некръст, некръш³⁰ [Геров 3: 262]; нипче [ИДР б/м; БЕР 4: 652]; none [Геров 5: 588; Ковачев 1985: 142]; павликеничи [Ркс 229]; папударче, парапуняк [ИДР Врачанско]; пацо, паца [Мильов 1991: 80]; педа [ИДР Силистренско; БЕР 5: 125]; пепелаш, пепелашка [Родопи: 137]; пепеляна [БЕР 5: 159] (пепелчок, пепелчуг); пижанче, пижо, пижа [Пир.: 386]; пижо [Мильов 1991: 80]; пижо, пижа [Кепов 1936: 57]; пижок [Родопи: 137]; пижу [ИДР Пловдивско; Родопи: 137]; пижанче [БД 2]; пикулче [Родопи: 137]; пирок [БЕР 5: 255]; пирон [БД 2: 235]; пиронко и чупка [Пир.: 216]; пикльо, пишляк, пишляче [Геров 4: 406; БТР: 653]; пишлигарче [РРОДД: 349]; помаче [Родопи: 137]; прапор [БЕР 5: 599]³¹; придавче [Геров 4: 269]; принов, принова [Геров 4: 280]; пролук [Геров 4: 305]; пуже [Соф.: 203]; пужо, пужа [Ркс 119; Кюстендилско]; пуганче [БЕР 5: 417]; пуда, пула, пуле [Мильов 1991: 80]; пулче [Родопи: 137]; пурде [ИДР Марковско; Геров 5: 288]; пурде [БЕР 5: 858]; пурек, пушльо, пуше³² [ИДР Самоковско; Геров 5: 288]; пушо, пуше [Мильов 1991: 80]; пъшльо, пъшла [Плов.: 216]; пъцикни, сурко [Плов.: 216]; толю [ИДР б/м]; туреник, туранка [ИДР Смолянско]; фикжоре [ИДР б/м]; хавел [ИДР Бургаско]; цвакли, циганче [Плов.: 216; Ркс 22; Ркс 122]; ципоре, ципоряк [ИДР Разлог]; цоранка [Сакар: 263]; цоранчо [Сакар: 263]; цуна, цун-

³⁰ Ср. *некрстенко* (макед.).

³¹ Видимо, из значения ‘колокольчик, который вешают на шею ребенку, чтобы знать, где он находится’ (Соф.) [БЕР 5: 599].

³² Ср. *пушак, пуша, пушица* (южносерб.) [Златановић 1998: 332].

чу, *цуню* [Странджа: 263]; *цурьо, цуре* [ИДР Фракия; Вакарелски 1935: 169; Родопи: 137]; *цурчо, цурче* [Пир.: 216; Родопи: 137]; *цура, цурко(а)* [Василева 1993: 206]; *цурчо, цурче* [Плов.: 216; Ковачев 1985: 189]; *цуца* [Родопи: 137]; *цуци* [ИДР Поповско]; *цуцуранче* [Ркс 196; Геров 6: 323]; *чипа* [Геров 5: 554]; *чоне* [Геров 5: 559; Ковачев: 190]; *чопляфче* [ИДР Соф.]; *чопрафче* [ИДР Соф.]; *чори, чорка* [ИДР Елена; Геров 5: 542]³³; *чури* [ИДР Коларовградско]; *чупе, чупка*³⁴ [Родопи: 137]; *шебек* [ИДР Соф.; БТР: 1115]; *шиле; шипне* [ИДР Разложко]; *шипоре, шипоряк* [ИДР Разложко]; *ширнече* [ИДР Троян]; *шале* [ИДР б/м]; *шомтълче* [ИДР Старозагорско]; *шукльо* [Генчев ИЕИМ 15: 104; Геров 5: 588]; *шуле, шулку, шулчо, шулько, шульта* [ИДР Новопазарско, Ямбольшко, Бургаско, Трынско, Гоце Делчев; Пир.: 386; Сакар: 363]; *шуле* [Родопи 137; Пир.: 386]; *шулку* [Ркс 350]; *шуренцев* [Пир.: 386]; *шушулко* [Лов.: 363].

Очистительная молитва. Терминология очистительной молитвы и сопровождающих церковный акт народных ритуалов служит обозначением границы важного периода в родильной обрядности — момента, обычно приуроченного к 40-му дню после родов, когда женщина символически избавляется от своей нечистоты и теряет особый статус роженицы.

Синонимический ряд терминов и терминологических словосочетаний, составленный по диалектным и этнографическим материалам, демонстрирует доминирование славянской лексики, в которой акцентируются мотивы «чистоты, очищения», «чтения» («пения») и «молитвы». Эта группа терминов интересна в плане балканской языковой ситуации, с одной стороны, а с другой — в плане отражения типичного для болгар двоеверия (см. подробнее о молитве и кресте как атрибутах народной религиозности болгар в [Седакова 2003б]). Церковный ритуал описывается через глагольные конструкции, в которых субъектом выступает священник (*да ѝ чете поп* («ей читает поп»)) или сама молодая мать (*да си чете, да се молитви* («чтобы себе прочитать; взять молитву»)).

Словообразований от славянских числительных для ритуала «чистой молитвы» (подобных рус. *сороковая*) — при широком распространении «числового» термина для обозначения сорокового дня в поминальной обрядности (*четирисет; носа читириси; пня читирси*

³³ Ср. *цуре, чурка* 'penis' [Попиванов 1940б: 431].

³⁴ Болг., макед., серб. *чупка* 'девочка'.

и мн. др.) [БД 8: 181; Васева 2006: 82] — в тексте родин почти не зафиксировано. Интересно, что через числительное ритуал очищения роженицы обозначает заимствованная в болгарский язык из греч. (*сарандисвам*) и тур. (*къркладисвам*) лексика. Факт регулярного включения заимствованных числительных в родной язык при ситуации непосредственных контактов признается многими лингвистами (М.Сл.Младенов пишет о частом использовании румынских числительных в болгарских говорах на территории Румынии) [Младенов 1993: 390]. С подобным явлением — но уже с включением в болгарскую речь русских количественных и порядковых числительных — мы встречались в экспедициях в Молдавию еще в советские годы [Кирсово].

Распространение терминологии отображено на карте 6.

ИНДЕКС «ОЧИСТИТЕЛЬНАЯ МОЛИТВА РОЖЕНИЦЫ»

Да ѝ чете пона [Ркс 303]; *Да ѝ пее пона* [Ркс 45]; *Да си чете* [Ркс 174; Ркс 349; Ркс 182]; *Да си учите* [Ркс 176]; *Отчита си* [Ркс 328]; *Да чете молитва* [Ркс 309]; *Четене* [Ркс 310; Ркс 179]; *Отчитане* [Ркс 336; Ркс 54]; *Чете се молитва* [Ркс 55]; *Чете молитва* [Ркс 257]; *Четене молитва* [Ркс 9]; *Сарандисване* [Ркс 301; Ркс 322; Ркс 318; Ркс 256; Ркс 334; Ркс 342; Ркс 348; Ркс 2; Ркс 8; Ркс 49; Ркс 266; Ркс 181; БЕР 6: 497–498; Странджа; Плевня, Драмско; Тополово, Асеновградско; Граматиково, Странджа; Буковинова 1995: 253; Сакар: 260]; *Сарандос* '40 дней после рождения младенца' [БЕР 6: 498, Нова Надежда, Хасковско]; *Къркладисвам* [БЕР 3: 205]; *Очистване* [Ркс 306; Ркс 4; Ркс 329]; *Очиства* [Ркс 339]; *Чиста молитва* [Ркс 302; Ркс 176; Буковинова 1995: 253; Лов.: 206; Добруджа: 268]; *Молитви* [Ркс 307; Ркс 314; Ркс 323; Ркс 329; Ркс 7]; *Молитва* [Котова 2002: 125]; *Гулема молитва* [Кепов 1936: 57]; *Вземам си молитва*, *Молитви се* [Ркс 248] и др.

* * *

Родинный текст включает в себя значительный пласт лексики, который, интерпретируя обрядовую реальность и эксплицируя пове­р­ья, относится одновременно и к младенческому, и к взрослому периодам жизни человека. Проанализировав терминологию родин, переходим к другим лексико-семантическим группам, также имеющим непосредственное отношение к балканским мотивам в языке и культуре болгар и служащим «родинным» кодом для описания жизненного пути человека и для характеристики личности. Эта лексика тесно связана со сферой народной этики и морали.

Слово-концепт *късмет* ‘судьба’ и его синонимы. В ряду болгарских «околородинных» терминов особенно следует отметить важнейшую лексику-концепт *КЪСМЕТ*, заимствованную из турецкого диал. *kismet*, возможно, через сербскохорватский [БЕР 3: 231–232]. *Kisma*, *kismet* в арабском обозначает ‘часть, порция’, а позднее получает семантику ‘судьба, определенная заранее участь человека’ [Е1: 184]. Этот балканизм известен албанскому, греческому, македонскому, сербскому и хорватскому языкам, однако с наибольшей частотой и регулярностью он встречается в болгарском. Предположение о важности этого слова-концепта, возникшее у нас при работе с этнографическими и фольклорными данными, подтвердилось в ходе экспедиций в болгарские села, см. статью о семантике и узусе слова *късмет* в говоре с. Равна, названную по услышанному в речи одного из жителей села выражению *Живота е късмет*’ («Жизнь — это судьба») [Седакова 2000б].

Късмет, согласно словарям болгарского языка XIX–XX вв. [Героу 2: 446; МБТР: 1122; БТР: 404; РЧДБЕ: 465], обозначает широкий круг понятий, образующих в совокупности концепты СУДЬБА, ДОЛЯ и их конкретные проявления «счастье», «удел», «удача», «везенье» (в том числе в браке). Множество семантических и этнокультурных схождений в контексте календарных, семейных и окказиональных ритуальных действий, в поверьях, фольклоре, запретах и регуляции повседневного бытового поведения отмечается между концептом *късмет* и тем, что у небалканских славян именуется *удел*, *участь*, *везенье* и т. д.

В болгарский язык вошли почти все значения тур. *kismet*: 1. счастье, удача, судьба, участь, доля; 2. судьба, суженый. Заимствованы (иногда с частичным калькированием) и клишированные выражения, например, *kismet açik*³⁵ — болг. *чист късмет*; *kismet beklemek* — *чакам късмет* (о девушке на выданье); *kismet bagli* — *заключен (завързан) късмет* (см. ниже) [БТРС: 544].

По частотности употребления и семиотической насыщенности, по регулярности вхождения в клишированные обороты, по количеству употреблений в фольклорных текстах *късмет* можно считать ключевым термином в этнокультурном словаре болгар. Представляется, что в речи болгар *късмет* становится своего рода междометием, словом-реакцией, объясняющим ситуацию и вбирающим в себя все значения, вне зависимости от конкретных семантических нюансов.

³⁵ *Ачик* из тур. *açik* проникло в болгарский язык как наречие и прилагательное в значении ‘чистый, открытый, яркий’ [БЕР 1: 22; МБТР: 91] и нередко употребляется в народной речи.

Другие обозначения судьбы и удачи в болгарском языке являются окказионализмами или поздними русизмами — это относится к исконной славянской лексике от **rěk-*, **rod-*, **sod-* и др., вербализующей представления о судьбе (*изрок* ‘сказанное’, Банско; *раг’а* ‘заданное от рождения’, с. Момина Клисура; *съдба*, *съдбина*, *судбина*, Ихтиманско; *чест*³⁶, *доброчестина*) [ИДР]. Ряд терминов имеют только отрицательные коннотации, основанные на метафорах, и употребляются редко, лишь в фольклоре, как, например, *църнилка* (‘черная, несчастливая судьба’)³⁷, или только в некоторых контекстах получают значение ‘участь’: *неволя* (с. Лозен, Софийско), *полез* (*полес*) [БД 2: 241]. *Неволя* в болгарском языке означает преимущественно ‘беда, несчастье’ (как в сербском, македонском и словенском языках — в отличие от восточно- и западнославянских языков, где для *неволя* преобладает значение ‘несвобода, рабство’). В болгарских диалектах зафиксированы *неволия* ‘болезнь, злая судьба’ (с. Бусманци, Софийско)³⁸, и, что особенно важно, эта лексема проникла в неславянские языки Балкан именно с южнославянской семантикой (см. выше *неволна* ‘беременная’): ср. рум. *nevoja* ‘необходимость, нужда, недостаток’ [РРС: 855–856]; алб. *nëvojë* [БЕР 4: 591–592].

В отличие от других южнославянских языков в болгарском *среща* (*срек’а*) — диалектизм в значении ‘судьба, удача’ (распространено на западе страны) — обладает меньшей полисемантической и частотностью, разнообразием контекстов, чем синонимичная заимствованная лексика, ср. серб. *срећа* [Якушкина 2004б: 73]³⁹. *Намер*, *намера* — диалектное обозначение ‘счастья’ с прозрачной внутренней формой от *намеря* (‘находить, обретать’) — толкуется в болгарском этимологическом словаре через *късмет* и означает ‘удача; удача в браке’ (Ро-

³⁶ Прилагательное *честит* ‘счастливый’ вошло в литературный язык и не оказалось на его периферии.

³⁷ Ср. диал. *т’емин* буквально ‘темный’, в переносном значении ‘несчастливый, несчастный, сирота’, а также *т’емн’и*, *т’емн’у* как обращение к тому, кто недавно потерял близких [Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000: 374].

³⁸ Подробнее см. далее о *нефела*.

³⁹ Ср., однако, относительную частотность и употребительность дериватов от **sret-* с отрицательной частицей *не*, что подтверждает тенденцию языка обозначать лексическими средствами негативную информацию: зап.-болг. диал., макед. *нескекя*, *нескрекя*, *несрейкя*, *несрета*; *нескрекнин*, *несрекьник* ‘несчастье; неудачник’ [БЕР 4: 624–625].

допы, юго-зап. Болгария), ср. *намерница* 'сваха' (Самоковско) [БЕР 4: 484]; то же матримониальное значение обнаруживаем в окказиональном юго-зап. болг. и макед. *помин*, ср.: *Лош помин има, не найде добро момиче* («Несчастливая судьба у него, не нашел он хорошей девушки <для женитьбы>») [БЕР 5: 511].

Лексика с основами, обозначающими 'движение', отражает архаические представления о судьбе и удаче как перемещении, причем перемещении поступательном и прямом, ни в коем случае не кривом и не обращенном назад: ср. болг. *върви ми* 'мне везет', где глагол *вървя* 'двигаться' в безличной конструкции получает значение 'иметь удачу' (то же и для русского глагола *везти* и его дериватов *везучий*, *везунчик* и под.). Прямой–кривой — важная оппозиция в представлениях южных славян об удаче–неудаче, в ритуализированных правилах повседневной жизни. По поверьям, у женщины должен быть в волосах абсолютно прямой пробор (болг. *път*), чтобы не лишиться удачи (болг. *Да не тръгне на криво* («Чтобы не последовали несчастья»)) [Лов.: 198].

Из слов славянского происхождения следует отметить болг. *коба* 'злая судьба, орисия' (Ихтиманско), ср. ст.-слав. *кобь* 'судьба, участь' (Супрасл. летопись), 'предопределение, предзнаменование' (у Иоанна Златоуста) — из праслав. *kab* 'гадать', др.-рус. *кобь* 'гадание по полету птиц и пр.' [БЕР 2: 499–500]⁴⁰. В современном сербском *коб* 'рок, судьба; встреча'; *кобник* 'вестник, предсказатель; человек, приносящий несчастья' [Толстой И. И. 1982: 212]; в македонском *коба* 'судьба, предзнаменование несчастья' [PMJ 1: 336]. В болгарских диалектах от основы *коб-* образовано много слов с разнообразными значениями, так или иначе связанными с представлениями о судьбе, загадыванием будущего, приметами и знаками, в основном негативно маркированными (нар. поэт. *прокоба* 'плохое предчувствие' [БЕР 5: 755–756], *кобар* 'человек, предсказывающий плохое'; *кобен* 'роковой', *кобник*, *кобница* 'предвестник дурного', *кобя*, *прокобява* 'предсказывать неприятности' [МБТР: 1040]), а также с усилением негативной семантики в композитах: *злокобница*, *злокобник*, *злокобност* [МБТР: 803]), ср. *коба* 'некрещеный младенец'. Эта основа получила широкое балканское распространение, и, что особенно важно, миграция слов и значений имеет типично балканский характер: из славянских языков лексемы проникают в неславянские, где происходит семантическое и морфологическое развитие слова,

⁴⁰ Ср. рус. перм. *коб* 'дурное дело; негодяй' [СРНГ 13: 354].

которое потом, уже в новом виде и с измененной семантикой, возвращается в первоначальный язык-донор. Так, из южнославянских эта основа проникла в романские и приняла следующие формы и значения: арум. *cubăescu* ‘предсказывать смерть, проклинать’; рум. *cobi* (*cobesc*) ‘предвещать зло’ (ср. болг. диал., Силистрен., глагол *кобясквам* ‘предвещать зло’ по румынскому образцу в зоне контактов), *cobeală* ‘недоброе предсказание’, *cobitor* ‘зловещий, предвещающий плохое’ [PPC: 273], *cobe* ‘зловещие птицы’ [Цонев 1984/2: 102]. В регионах непосредственных контактов, как мы видели, заимствование шло и в обратном направлении, вот еще один пример: *кóбия* ‘колдунья, гадалка’ (Ново село, Видин, Тутракан). Известна эта основа и в албанском: *kobë* ‘зло, беда’ [БЕР 2: 500, 505–506].

Неславянская лексика составляет значительную часть ЛСГ «Судьба». «Чужая» лексика со значением ‘судьба’, очевидно, пришла на славянскую почву со своими этнокультурными коннотациями и, заместив некоторые исконные слова со сходными значениями, расширила ряд синонимов и дифференцировала их значения. В архиве идеографического диалектного словаря болгарского языка [ИДР] зафиксировано немало заимствованных терминов судьбы и удачи. Хотя их распространение довольно ограничено (определенным ареалом, редкими контекстами), взятые в целом, они демонстрируют возможности метафорического обозначения судьбы и акцентирование в лексике отдельных представлений. Так, в термине *к’орка* [ИДР; РРОДД: 228] (из тур. *kör* ‘слепой’ [БЕР 3: 243–244]) содержится идея слепоты, фатума; в *вадьо* [ИДР] (через тур. *vade* из араб. *vade* ‘срок’ [БЕР 1: 111–112]) судьба представляется как определенный отрезок жизненного пути: *Сворши му са вад’ото — умре* («Закончился его срок (судьба, земной путь) — умер») [Кабасанов 1956: 71]. *Аджель, еджель, ежел* [ИДР б/м; БД 2: 121] (через тур. *ecel* от араб. *ägäl* ‘смерть, смертный час’ [БЕР 1: 478]) имплицитно идею смерти, реализуя универсальную метафору ‘судьба=смерть’⁴¹, ср. примеры: *Нашел си ажеля* («Нашел свою судьбу=смерть»), *Ажеля гу накарал да са удай* («Судьба заставила его утопиться») [ИДР Хасковско].

Заимствованная лексика нередко конкретизируется (ср. подобное наблюдение в статье Е. И. Якушкиной [Якушкина 2004а: 73])⁴² и обо-

⁴¹ Ср. о судьбе как смерти [Михайлова 2001: 73].

⁴² Отметим в скобках, и это будет видно далее из изложения, что нередко семантическое развитие идет от специализированного значения к более широкому, абстрактному и обобщающему.

значает 'несчастливую судьбу', ср. *некас* (с. Ранинцы, Кюстендилско) из арабского *nakisa* через тур. *nekais, nakais*, мн. ч. *nakise* 'недостаток, порок, отсутствие' [БЕР 4: 603]; *таксират* (с. Долна Драгалица, Разложко) [ИДР; Геров 5: 321; МЕРП: 628], *сопра*⁴³ 'злая судьба': *Каква би таа сопра две деца му умря ф неделя* («Что же это за злая судьба — двое детей умерли за одну неделю⁴⁴») [СБНУ 1954/48].

Ряд заимствованных лексем, наоборот, имеют семантику положительного, счастливой судьбы, благополучия: *паало* 'счастье, счастливая судьба' [ИДР] от тур. *pahal* 'дорогой'; *кадем* 'счастье, удача' (из тур. *kadem* от араб. *qadam* 'шаг; счастливое предзнаменование')⁴⁵ [БЕР 3: 130; РРОДД: 185]; *баат* (*бахт, бат*) [РРОДД: 28]. Интересно, что часть болгарских пословиц об удаче с заимствованными словами (в данном случае с *бахт*) только написана на кириллице, словно транскрибирована с турецкого, однако, видимо, входит в общеболгарский (может быть, в южнославянский) фразеологический фонд: *Я бахт, я тахт* («Или удача, или смерть», букв. 'гробовая доска') [МБТР: 110]. Распространено по диалектам и благопожелание *Бахтъмъза* с болгарским переводом *Здраве му кажи* («К счастью»); аналогично *на своя късмет* употребляется и *на наш бахт* («На свою удачу») [Там же].

Другие слова с позитивным значением: (*х*)*аир* 'удача, благополучие', *аирлия* 'счастливец', как и в остальных балканославянских языках, в болгарском чаще всего используются в родинных, свадебных и других благопожеланиях, в благословении и выражении благодарности: *Айде аирлия да е работата!* («Пусть будет счастливым это дело!») (слова свата, отправляющегося к невесте); *Айде аирлия радост!* («Пусть на счастье эта радость!») [Дабева 1937: 89]; *Аирлия да ми ти е, те сфършифме* («Удачи тебе, мы тебя поставили на ноги») (слова матери, научившей сына профессии и нашедшей для него невесту) [Там же]; *Да му видиш хаирът* («Чтобы ты увидел с ним уда-

⁴³ К сожалению, в словарях и этнографической литературе не удалось найти лексему *сопра* 'тяжелая судьба' (Странджа) [ИДР], а также и некоторые другие термины из ИДР: *илцум* (с. Крислово, Пловдив), возможно, от *иллям* 'приговор' [РРОДД: 175]; макед. *огли* (с. Непроштено, Тетовская околия) и др.

⁴⁴ *Неделя* в болгарском может означать 'воскресенье' и 'неделя', из этого контекста непонятно, что имеется в виду.

⁴⁵ Ср. прозвище средневекового мусульманского святого Мусы Чобана *Кадемли* 'приносящий счастье' [Миков 2005: 46]; *kadem-i şerif* 'священный след' (камень с отпечатком ступни пророка Мухаммеда) [БЕР 3: 130].

чу!») (продавец покупателю) [Там же: 127]. В отрицательных конструкциях *аир* встречается в проклятьях: *Аир от имане да не видиши* («Чтоб ты счастья в имуществе не видел») [Дабева 1934: 59]. Еще одно употребление весьма распространено в этнографических описаниях повседневной и обрядовой жизни. Так, *На ерлиа (аирлия) е* («К добру») и, наоборот, *Не е на ерлиа* («Не к добру») вводят самые различные приметы, запреты и рекомендации: *Ако срещне котка да му мине път, не е на ерлиа* («Если кошка перейдет дорогу, — к несчастью»); *Ако отива, никой не го пита — не е на ерлиа* («Если кто-нибудь отправляется в путь, ему никто не задает вопросов — нехорошо») [Ркс 304], см. ниже о лексеме *нефела*.

Еще одно заимствование в близком к *късмет* значении довольно широко распространено в языке и народной культуре болгар. *Прокоптя, прокоп*⁴⁶, *прокопъо* ‘успех, преуспевание, счастье’ (Смол., Ардинско) заимствовано из новогреч. *προκοπή* ‘успех, развитие, прогресс’. Эта греческая основа на болгарской почве была хорошо усвоена, развила большое словообразовательное гнездо — глаголы: *прокопсам, прокопсувам, прокопцам* и др., ср. греч. *προκοφῶ* ‘мне посчастливилось, мне удается’. Есть словообразования и со значением лица: *прокопсаник, прокопсаница*, а также с добавлением отрицательной частицы *не*: *непрокопсан, непрокопсаник*. Проникла эта лексема и в другие языки балканского ареала: алб. *prokops*, арум. *prucupsesci*, рум. *procopsi*, серб.-хорв. *прокопсати, прокопшем, прокопсија* [БЕР 5: 756]. Эта лексика также часто используется в клишированных выражениях, в проклятьях и др.: *Да не прокопсаи никогаи!* («Чтоб тебе никогда успеха (удачи) не видать!») [Дабева 1934: 50].

В ряд междиалектных синонимов *късмет* входит и *нафака*, правда, с ограниченной географией распространения: зап. Болгария, Родопы; Македония (Штип). Это слово интерпретируется в «Болгарском этимологическом словаре» через ‘късмет, ориясия’; приводятся также и другие

⁴⁶ Р. Попов анализирует обрядовую семантику дня св. Прокопия (болг. *Прокоп*) в свете проблемы «народная этимология и культ святых» применительно к Балканам. Помимо славянских ассоциаций (*копать* = хоронить) в Болгарию проникло и греческое восприятие дня святого (Прокопий ‘преуспевающий’) в соответствии со значением глагола *прокопсам* ‘преуспевать’. Отсюда развился особый мифообрядовый комплекс, известный болгарам и грекам, основу которого составляют запреты на многие виды работы, соблюдаемые для того, чтобы не лишиться удачи (*На Прокоп нищо няма да прокопса* («На Прокофья ничто не будет спориться»)) [Попов 2004: 133].

значения: ‘работа, плодородие’, ‘средства для пропитания’ и др.; *нафако* ‘благоденствие’, ‘священное право’, очевидно, в связи с полисемией арабско-тур. *nafaka (nafaqa)*, развившегося по диалектам из значения ‘пропитание, имущество’. *Nafaka* является лексическим балканизмом, ср. серб.-хорв. *нафака* ‘пропитание’; рум. *năfacă* ‘то же’; арум. *năfăcă* ‘питание’; алб. *nafak* ‘состояние, имущество’ [БЕР 4: 564]. ...*Господе, дай на тоя човек късмет, нафака да живее* («...Господи, дай этому человеку счастье, пусть вольготно живет») [Там же] свидетельствует о возможности употребления слова *нафака* как наречия (ср. то же и в турецком языке).

Интересный случай представляет собой развитие семантики слова *risk* (первоначально болг. *риск* ‘риск, опасность’), заимствованного в болгарский и македонский через греческий из итальянского [БЕР 6: 255] в форме *ризик*⁴⁷. *Ризик* в русских переводных церковных документах XI в. транскрибировало греческое и означало ‘счастье’ [Гальковский 2000: 158]. В огласовке *ризик* оно синонимично *късмет (kismet)*. Ср. параллельное употребление двух заимствований с одним и тем же эпитетом в причитаниях: *Пусти ризик да плачине* и *Пусти късмет* («Проклятая доля оплакивать», «Проклятая участь») [Цепенков 1972: 110].

Уникальное значение *ризик*, которое не представлено ни одной другой лексемой, но заложено в концепте ‘судьба’, — это способность женщины родить ребенка: *Ризик немала, чедо не добила* («Счастья не было, ребенка не родила») [РМЖ 3: 117]. Ср. болгарские песни (см. и другие примеры в главе 6):

<i>Сирмо, Сирмо, ризикарна,</i>	Счастливица Сирма, Сирма,
<i>Ако имаш два ризика,</i>	Если у тебя счастье двойное,
<i>Да ми родиш мъжко чедо,</i>	Роди мне мальчика, сына,
<i>Да ми родиш женско чедо.</i>	Роди мне девочку, дочку.

[Геров 5: 79]

<i>Гйоргице, кадън хубава...</i>	Георгица, жена-красавица...
<i>А от Бога ризик имала,</i>	И от Бога ей счастье досталось,
<i>Девет синове стигнала,</i>	Девять сыновей родила она,

⁴⁷ В сербском языке *ризик* означает ‘риск’, *ризичан* ‘рискованный’, *ризикати* ‘рисковать’ (есть и глагол с корнем в другой огласовке с тем же значением: *рискнути* [Толстой И. И. 1982: 519]).

Десята керка Султана,
Сам царят пратил по нея.

Десятую дочь — Султану,
Сам царь послал за ней.

[Там же]

В болгарских и македонских диалектах *ризык*, *ризык'* имеет и обобщенное значение 'удел, доля, счастье, судьба', ср. солун. *Тько ми ѝ бил ризику* («Такой у меня удел»); *Ништу ни могъ дъ стор'а — ризик* («Ничего не могу поделать — судьба») [Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000: 340]; макед. *На свој ризик* («На свое везенье») [РМЈ 3: 117]. *Ризик* нередко встречается в причитаниях: *Църни ризик сум имала... Сирак да бидам до века* («Черная судьба у меня... Сиротой остаться на всю жизнь»); *Леле снао мила кьерко... Що си била безрилична!* («О-ох, невестка, милая дочка... Что же ты такая несчастная!») [Цепенков 1972: 118]. В болгарском языке значения 'судьба' и 'риск, опасность' передаются словами, оформленными по-разному: *ризык* и *риск*.

В албанском (*rrisik*) и греческом отмечены значения 'счастье, удел и пр.', но сохранено и первичное значение 'опасность' [БЕР 6: 255]. Полисемия этого слова и семантические сдвиги заимствования в славянских языках не кажутся случайными, если учесть весь комплекс народных представлений о судьбе как фатуме, череде опасных, рискованных и преимущественно несчастливых событий.

Синонимы *късмет* в значении 'удача, везенье, счастье', проанализированные выше, не составляют ему конкуренции по количеству этнокультурных контекстов и по разработанности представлений, которые описываются именно через слово *късмет*.

Конкурирующими же лексемами для концепта *късмет* можно считать *орисия*, *орис*, *орисница* (из греч.) и безличные, пассивные конструкции наподобие *Така ми било писано, наречено, орисано* («Так мне было написано, предсказано демонами судьбы»). Особенно частотно в высказываниях о судьбе субстантивированное *написаното* 'написанное', ср. единичный термин для болгарского демона судьбы *писарица* 'орисница' [БЕР 5: 258] и родоп. *пишила* 'предсказанное (написанное) несчастье' [БД 2: 234] (подробнее см. главу 5).

После обзора синонимов *късмет* в его основных значениях сосредоточимся на самом слове-концепте. Лексема *късмет* хорошо освоена в болгарском и имеет развитое словообразовательное гнездо: *късметлия*, *късметлив*, *късметен* ('счастливчик, удачник'), *късметсъз* ('неудачник'), *късметниче* (растение). Распространены и личные име-

на, фамилии (*Късметски* [БЕР 3: 231]). При словообразовании используются не только турецкие суффиксы, но и собственно славянские (*късметец* и др.). *Късмет* подвергается диалектным фонетическим изменениям — смягчению конечного согласного (*късмет'*), подобно болгарским словам (*тът'*, *кон'*). Этот факт отмечен, в частности, в экспедиции в с. Равна.

Анализ концепта судьбы, счастья и удачи, вербализованных в болг. *късмет*, основывается на исследованиях последних лет в этом направлении [Вежбицкая 1999; Понятие судьбы; Николаева 1999; Михайлова 2001; Толстая 1994б; Воркачев 2002; Якушкина 2004а и мн. др.]. Прежде всего следует обозначить основные моменты судьбы, которая в народной интерпретации тесно связывается с рождением.

Универсальная идея многогранной связи рождения человека и его судьбы отчетливо прослеживается в языковых, этнографических и фольклорных материалах. Судьба в традиционной картине мира — это прежде всего основные этапы жизненного пути человека: рождение, вступление в брак, появление детей и смерть [Толстая 1994б]. В понятие судьбы входят и другие аспекты человеческого бытия — удача, здоровье, богатство, черты и свойства личности, внешние данные, профессиональные навыки и т.п. На вопрос: «Что такое *късмет*?» — информанты отвечают: *Много деца кът имаши, каат тоя е късметлия и нивите ша се работят* («Это когда у тебя много детей, говорят, вот он *късметлия*, и урожай хороший на полях») [Миналото 2003: 208].

Все эти параметры будущего «закладываются» в акциональную и вербальную магию родинной обрядности, которая призвана обеспечить нормальное протекание жизни и даровать младенцу благополучие.

При этом стремлении человека повлиять на ход событий доминирующей идеей в связывании рождения и судьбы является фатализм⁴⁸, представление о заданности судьбы от рождения: человек или рождается с определенной участью (*късмет*): *Секи се е родил с късметя си* («Каждый рождается со своей участью, судьбой») [БНМ 2118]; *Казват, секи човек се ражда с късметя* («Говорят, что каждый человек рождается со своей участью») [Равна], с *долей* или получает ее вскоре после появления на свет (от Бога, реже — от Богородицы, святых), ср. *Госпот' дава късметя* («Господь дает участь») [Равна].

⁴⁸ Мы оставляем в стороне спорный вопрос о фатализме в мусульманской религии (выражаемом частично через концепт *kismet* в восточных странах, исповедующих ислам). Этому вопросу посвящена обширная литература, см. [E1; IRE], обсуждение которой не входит в задачи данной работы.

У южных славян и в некоторых регионах западной Славии сильна вера в демонов судьбы (*наречници*, *орисници*, *суденици*), которые «записывают» или «предсказывают» будущее младенца в первые дни после его рождения (см. подробно в главе 5). Кроме божественных и демонических сил, важную роль в определении судьбы играют земные обстоятельства: хронотоп и особенности рождения, очередность детей в семье, в частности маркированность первого и последнего, пол младенца, внешние признаки, данное ему имя и т. п. Существенны также поверья о влиянии на судьбу младенца рода (особенно в патриархальной болгарской среде) и родственников, крестных родителей, повитухи, кормилицы и др. Христианские и языческие представления сосуществуют, смешиваются, образуя пеструю картину: «все от Бога», «на роду / на родах написано», *наречено от наречници* (предсказано наречницами, демонами судьбы), *такъв ми е късметъо* и под. Ср., например, клишированные объяснения судьбы = жизненного сценария, записанные от одной информантки в зап.-болг. с. Стакевцы: *Божя работа, Което Бог писал, така* («Как Бог написал, так и будет»); *То му е писано от Бога* («Это ему Бог так написал»); *Одурисница така му ѝ писала* («Одурисница (демон судьбы) так ему написала»); *Така писано* («Так <ему> написано») [Стакевцы].

Соотнесение судьбы, обозначаемой как *късмет* или синонимичной лексикой, с рождением актуализируется в случае трагических событий в жизни, например ранней смерти, что находит отражение в причитаниях. Западнотолгарские и македонские причитания эксплицируют подобное смешение представлений о том, кто, как и что дает младенцу при рождении в качестве его судьбы: *Зер вака ти се нарекло / От пустине наречници, / Ога си се ти родило / Вдойца да останиш, / Младоста да си поцърниш* («Так ли тебе предсказано / Проклятыми наречницами, / Когда ты родилась / Вдовой остаться, / Молодой в темноте (черноте) жить»); или в другом причитании: *Що лош късмет сум имала / Що ми било наречено / Наречено и писано / Кога сум се яз родила / Трекъя вечер напишана / Да останам яз вдойца* («Что за несчастливая судьба у меня, / Что мне было написано, / Предсказано и написано, / Когда я родилась, / На третий вечер написано / Вдовой мне остаться») [Цепенков 1972: 172].

Судьба и удача. Обстоятельства жизни нередко объясняются через слово *късмет* как в значении 'судьба', так и в значениях 'удача', 'случай', в чем я убедилась, работая в экспедиции в с. Равна. Здесь *късмет* имеет в основном положительные коннотации, в противоположность терминам *орисия*, *орисница*, маркированным отрицательно.

Пожилые люди, анализируя прожитую жизнь, описывая состояние здоровья, выбирают именно эту пару антонимов. Так, пожилая женщина, перенесшая много операций, говорит, что, когда она думает о своих болезнях, всегда вспоминает *орисницу*: *Каква орисница ме е орисала, та толкова боледувам* («Какая же орисница меня орисала, что я столько хвораю»). Страдания, трагедии (смерть жены, например) другой информант описывает подобным образом: *Орисала ме е орисницата тъй да се наказвам* («Это меня орисница так орисала, чтобы я терпел такие наказания»). Житель с. Равна 85 лет, несмотря на преклонный возраст, почти не знающий, что такое болезнь, объясняет это своей счастливой судьбой (*късмет*): *Здраф съм, не знам што е крак да боли — такъф ми е късметъо* («Я здоров, не знаю даже, что это такое — боль в ноге, такая уж у меня судьба, удача») [Равна].

В последнем примере разделить значения 'судьба' и 'удача' весьма затруднительно, так же как в этнографических описаниях и фольклоре, когда говорится, что младенцу дается *късмет*, ср. *Орисницата е орисала да имат късмет* («Орисница их орисала, чтобы они были счастливы») [Равна]. В с. Равна кроме указанных верований, что судьбу предсказывает *орисница* или человек наделяется долей при появлении на свет, удалось услышать и следующее: *Госпот' дава късметя* («Господь дает удачу»); ср. с поговоркой: *Кога Господ дава късмет, не пита чий си син* («Когда Господь дает удачу, он не спрашивает, чей ты сын») [МБТР: 1122] и др.

Късмет в значении 'удача', 'везенье' четко фиксируется в речи равненцев, что соответствует общеболгарскому узусу, ср. многочисленные выражения *Има късмет, Работи му късметът* («Ему всегда везет», «Ему сопутствует удача») [Славейков 1972: 429]. На мой вопрос, как человек реагирует, если происходит что-либо хорошее, информантка ответила: *Де ми дойде тъс късмет*? («Откуда мне такое везенье?»). Очень часто это слово в подобном значении фигурирует в речи жителя с. Равна Горана Лазарова, который, рассказывая о своей семье, сыне, внуках в течение тридцати минут, несколько событий прокомментировал словом *късмет*, повторяя его и выделяя и интонационно, и синтаксически. К примеру, ситуацию, когда его сыну неожиданно бесплатно достался дом, информант объяснил: *Късмет, чис късмет* («Везенье, чистое везенье») [Равна].

В некоторых контекстах понятно, что речь идет об удаче и моделировании счастья — заметим, что именно на это направлена большая часть праздничной обрядности родин, а также одаривание младенца, произнесение благопожеланий и т. п. Показательным является мотиви-

ровка традиционного празднования родин на третий день после появления ребенка на свет с угощениями и выпечкой хлеба (ср. и единичный термин *късметьова тита* 'счастливый хлеб') как *замесване късмета на детето* («замешивание удачи для младенца») [Сакар: 262]. Некоторые обстоятельства рождения ребенка, приметы на его теле также явно указывают на его будущее везенье, удачу (см. ниже об удачнике).

Късмет в значении 'удача', 'везенье', согласно общеболгарским поверьям, дается или не дается при рождении, ср. пословицы: *Роди ма, мамо, с късмет, че ма фърли на смет, аз пак ще стана за кмет* («Роди меня, мама, счастливой, и выброси меня на помойку, я все равно удачно выйду замуж») [Славейков 1972: 429] и *Бес късмет сме родени* («Родились мы без удачи») [БД 8: 257]. Врожденной удачи можно лишиться, если не соблюдать повседневные правила, диктуемые традицией (см. ниже).

Късмет в амбивалентном и положительном, и отрицательном значении 'случай' также употребляется и в речи равненцев: *Всичко е на късметьо. Станала съм на 78 години веке и сега тый казвам, живеем на късметьо, сичко е на късметьо* («Всё зависит от удачи. Мне уже 78 лет, и я всегда говорю, что наша жизнь зависит от <случайной> удачи») [Равна]; ср. болгарскую пословицу *Нов ден, нов късмет* («Новый день, новая удача») [Славейков 1972: 334].

Късмет и брачная тематика. Кроме общей семантики 'удача, доля, везенье, судьба', *късмет* имеет и более узкое значение, соотносимое, в частности, с матримониальной тематикой⁴⁹. Множество фразеологизмов и клише, устойчивых народных выражений построено на этом термине-концепте: *Като не му излезе късметя* («Раз уж не судьба (жениться)»); *Излезе късметя* (букв. 'Вышло, выпало счастье'), где *Излезе късмет* метафорически означает «пришло время выйти замуж». Девушка ждет определенного момента в своей жизни — *късмет*, чтобы и ее судьба была решена, т.е. *Да ѝ излезе късметя* («Чтобы ей повезло») [Плов.: 215]. Свое согласие на брак дочь при сватовстве выражает родителям клишированной фразой: *Щом ми е късмет* («Раз уж так мне суждено») [Пир.: 392].

⁴⁹ Ср. градацию значений *касмет* в «Словаре македонской народной поэзии»: 1. счастье; 2. жених, супруг; 3. судьба. Пример к первому значению также имеет брачные коннотации: *Моите другарки сите се омажива / и зедова добри момчиња / а пак ја горката, убавата Ганка / се омажив, мамо, без касмет* («Все мои подружки, мама, вышли замуж, взяли себе хороших парней, а я, несчастная красавица Ганка, вышла замуж несчастливо») [РМНП 3: 297].

Безбрачие или более позднее, чем это принято, замужество связано с временными аспектами, обозначаемыми через *късмет*: *Още не му е излязъл късметя* («Еще не подошло время жениться»); *Като му излезе късметъо, ше се омъжи* («Подойдет время, выйдет замуж»). Над старыми холостяками посмеиваются, но не обвиняют их в безбрачии: *...не са виновни, някои ги не е посакал и не им е излезел още късмета* («...они не виноваты, потому что кто-то их не захотел <не дал согласия> и еще не пришло время жениться») [Ркс 19].

Запоздалое замужество часто комментируется в этнографической литературе и связывается с неправильным, несвоевременным выполнением родинных обрядов (см. главу 6). Пословица утешает в таком случае: *Престояла погача, по-арен късмет изчеква* («Давно выпеченный хлеб ждет лучшей участи») [СБНУ 1949/45: 190].

Исследование узуса *късмет* в речи информантов даже одного села позволяет сделать выводы о превалировании некоторых значений в идиолекте одного человека. Так, известно, что, если раньше было принято, что в одной семье дети вступают в брак, учитывая старшинство, сейчас это правило, в том числе и в Равне, уже не соблюдается. Жительница села мне так сказала об этом: *Сега, на който му излезе късметя, ше се жени пръф* («Теперь, кому выпадет доля, тот и женится первым») [Равна]. *Късмет* именно в этом значении, видимо, доминирует в идиолекте этой информантки, поскольку на мой вопрос, что же такое *късмет*, она ответила: *Някоя да се ожени за таквоз, богатичък* («Девушка если выйдет замуж за такого, богатого») [Равна].

Късмет как 'замужество, женитьба' (хотя это все же чаще 'девичья доля' — в связи с тем, что в сватовстве, в заключении брака девушкам отводится более пассивная роль) встречается во всех болгарских говорах. Здесь *късмет* реализует также и другие свои значения: 'счастье', 'судьба', 'случай'. Именно этим объясняются различные обстоятельства женитьбы. Удачная женитьба комментируется следующим образом: *Късмет, улучила в жененето* («Счастье, ей повезло в замужестве») [Шипково]. Женитьба на девушке из дальнего села объясняется ее «уделом, судьбой»: *Такъф късмет, късметъо й било тука* («Такая судьба, ее счастье там было») [Равна]. Не только место, но и статус жениха входят в понятие *късмет*, ср. *Ако имаше късмет Иглика, щеше да вземе владика* («Если бы Иглика была счастливой, она бы вышла замуж за владыку (архиерея)») [БНМ: 37]. Подыскивая невесту, опираются и на понятие удачи: *Касметтен зиаде олмас* («Больше врожденного счастья не удастся найти») или *Два късметя като съберат, и аллах им помага* («Две удачи как соединятся, так и аллах им помогает»)

[СБНУ 1900/16–17: 38; БНМ: 303] (с. Чепеларе, Рупчоско). Ср. отражение представлений о девичьей доле (*късмет*) в болгарской песне:

<i>Дружки мои, дружки,</i>	Подружки мои, подружки,
<i>Мома углавена,</i>	Девушка просватана,
<i>Та ѝ почъорнена...</i>	И опечалена...
<i>Дружчицъ, мила дружчицъ,</i>	Подруженька, милая подруженька,
<i>Нема да са видимъ.</i>	Мы уже не свидимся.
<i>Їе ша далечко да ида,</i>	Далеко уеду
<i>Вас жа са оставя.</i>	И вас я оставлю.
<i>Дали ще, дружки да дойда,</i>	Приеду ли я к вам, подружки,
<i>И вие каде жа идете,</i>	И куда вы уедете,
<i>И вие каде жа идете,</i>	И куда вы уедете,
<i>Каде жа са женете,</i>	Куда замуж выйдете,
<i>Никой си късметъ не знайма,</i>	Никто своего удела не знает,
<i>Кому каде ѝ касметя.</i>	Кого где судьба ожидает.
<i>Адно жа иде нах запад...</i>	Кто-то поедет на запад...
<i>Сега нема да са видима.</i>	Теперь уже не увидимся.
<i>Със здраве, дружки, със здраве,</i>	Прощайте, подружки, прощайте,
<i>Дано сте здрави и живи...</i>	Будьте живы-здоровы... ⁵⁰

[Родопи: 179]

Късмет в некоторых регионах Болгарии означает 'жених'. Так, на западе страны девушки гадают в Юрьев день, кто будет их суженым, о котором так и говорят: *Тоя ергенин ѝ е касмето* («Этот парень ее жених (*късмет*)») [Кепов 1936: 126], ср. рус. о женихе *судьба, суженый* и т. п.

Предметные коннотации. *Късмет* имеет не только абстрактные, но и предметные значения, которые, однако, так или иначе сопряжены с представлениями о судьбе, доле, жребии: это различные атрибуты для гаданий (кизилловые веточки, монетка в пироге для предсказания будущего на Новый год — *баница с късмети, зел'ник с късмети*; знаки, по которым девушки гадают о предстоящем замужестве).

Идея вещности удачи (ср. *Късмет грам нямаш* («У тебя ни грамма удачи нет»)) [Шипково]) универсальна, ср. др.-ирл. материал в [Ми-

⁵⁰ Ср. комментарий известного собирателя фольклора М.К.Цепенкова к причитанию вдовы (Тасы Рибарицы), оплакивающей своего мужа: *Тя беше родум от с. Корча и кой знае како би късмет да се омажи за Илия Рибаро* («Она была родом из Корчи, и кто знает, каким образом она вышла замуж за Илию Рибара <в Прилепе>») [СБНУ 1900/16–17: 111, примеч. 1].

хайлова 2001: 78–80]. Пустота связывается с несчастьем, неудачливостью — так, запрет беременной кипятить пустую воду мотивируется тем, что родившийся ребенок будет невезучим [Ркс 309].

Представления о материальности доли, счастья и удачи, выражаемые лексемой *късмет*, часто эксплицируются в повседневной полуритуализованной жизни. В народной традиции строго регламентируется и обрядовое, и обычное поведение человека — для того чтобы семья, человек не утратили везенья и благополучия. *Късмет* в таких текстах предстает как некая субстанция⁵¹: его можно съесть (об обжоре говорят: *Изял си късметя* («Он съел свою удачу»)), в том числе если ешь хлеб после захода солнца; стряхнуть с себя, если после еды отряхиваешь руки [Ркс 206*]; вычесать, причесываясь не подпоясавшись; лишиться, давая займы продукты или деньги в первый день сева; давая в долг вечером уксус, хлеб или горящие угли [Ркс 339]; унести из дома, подавая хлеб нищему на тарелке [Ркс 280], отдавая целый хлеб ночью, не оставляя себе ни куска [Ркс 339]; отдавая первую ложку приготовленного кушанья чужому [Ркс 339]; выбросить, кидая хлеб со стола собаке, вычищая мусор в хлеву вечером; потерять, не доев свой кусок хлеба; оставить, не доев положенную на тарелку пищу, хлеб, которые потом съест другой человек; вымести, заметая мусор в темноте [Ркс 339]; обойти стороной, перепрыгнув через метлу [Ркс 179]; отрезать, если стричь ногти в воскресенье [Ркс 327]. Удачи можно лишиться и если пришедший в дом гость сядет за стол, не помыв руки [СБНУ 1900/16–17: 233] и т. д. На удачу или ее отсутствие может повлиять соблюдение/несоблюдение сексуального воздержания: так, перед севом в некоторых селах запрещается вступать в контакт (из страха неурожая), в других же — наоборот, рекомендуется (для удачи в последующей продаже зерна) [Лов.: 83].

Известна вредоносная магия по запираанию удачи на ключ, связанная с брачными перспективами. Один из магических приемов «отмыкания удачи» описан в СБНУ: «Когда кто-то не может вступить в брак, считают, что у него „заперта на ключ удача“. Чтобы снять порчу, посторонние люди закапывают три запертых на ключ замка (обычно под порогом, во дворе или под очагом в доме). Родственникам сообщают об этом, и они начинают искать эти замки. Обнаружив их, они относят замки к

⁵¹ Известна и фольклорная персонификация удачи (рус. *Доля*). Поиск судьбы, счастья — весьма распространенный сюжет. Популярны и сказки о человеке, лишенном удачи (*човек без късмет*), ср. [СБНУ 1956/57: 440; Кепов 1936: 207 и мн. др.].

знахарке, которая открывает их ключом, после чего считается, что она отомкнула удачу (*тя е отключила късмета*). Эти замки бросают под жернова на водяной мельнице, чтобы как крутится вал, так бы „крутились и сваты“. Когда об этом узнают в селе, вскоре, как рассказывают, в доме неудачника (неудачницы) появляются сваты» [СБНУ 10: 129]⁵².

По локальным поверьям Асеновградской области, в день свв. Константина и Елены (21.05/3.06)⁵³ в посвященной им часовне можно совершить ритуал «отмыкания удачи в браке» и «отмыкания речи».

⁵² Концепт удачи весьма актуален в современном узусе (ср. пожелания удачи при прощании, в рекламных слоганах и пр.), в том числе и в Болгарии. Идея «запертой удачи» (*заклучен късмет*) не всегда связана с матримониальной темой, чаще речь идет о невезенье, что широко обсуждается в болгарском Интернете. Приведу один из способов «освобождения» удачи, опубликованный 11.02.06, который дает одна из пользовательниц Интернета другой в ответ на вопрос «Что делать, если мне говорят, что у меня „заперта удача“» (*заклучен късмет*)? (орфография болгарского источника сохраняется): *Ще ти напиша на мен какво ми казаха че трябва да направя за това но не знам дали работи не съм го пробвала. Прави се с «мълчана вода» — сутрин рано наливаш от 3 различни извора (в случая водопровода, но не и от собственият си дом) вода при пълно мълчание и докато се прибереш не трябва да говориш с никой. В тази вода накусваш своя дреха и я оставяш после да изсъхне. Завиваш я във вестник и трябва да я занесеш в църква и там да престои 1 нощ зад икона на Дева Мария. На другия ден я взимаш и трябва да я носиш 3 дена без да я сваляш затова най-добре да е потник. И другото е да не казваш на никой това което правиш («Я напишу тебе, что мне сказали делать для этого, но не знаю, сработывает ли, не пробовала. Нужно набрать „молчальной“ воды — рано утром берешь воду из трех источников (в данном случае из водопровода, но не в своем доме), сохраняя молчание и ни с кем не разговаривая. В этой воде замачиваешь какую-нибудь свою одежду. Когда она высохнет, заворачиваешь ее в газету, относишь в церковь и оставляешь там на ночь за иконой Богородицы. На следующий день забираешь и носишь ее не снимая три дня, поэтому лучше всего брать майку. И еще — никому не рассказывай, что ты делаешь»)* [www.clubs.dir.bg].

⁵³ Брачная символика в обрядности дня свв. Константина и Елены встречается в некоторых регионах Болгарии. Так, в с. Тырнак (Бяла Слатина) девушки идут в лес и молятся зеленому дереву об удачном замужестве. Считают, что та, которую в этот день просватают, будет особенно счастлива в браке, станет хорошей хозяйкой и родит много мальчиков [Ркс 19] (информация относится к 40-м гг. XX в.).

В освященную в часовне или специально принесенную из Бачковского монастыря воду опускают на сутки ключ от часовни (который обычно висит рядом с иконой святых). Человек, который хочет избавиться от невезенья, должен сам открыть замок, висящий на часовне, затем войти внутрь и выпить всю воду, в которой лежал ключ. Служители часовни рассказывают о многих случаях действенности этого ритуала и о состоявшихся после его выполнения бракосочетаниях [Маринова 1996: 120].

Таким образом, удачу можно открыть ключом, освободить (*да разкопчае късмета*), расстегнув пуговицу на рубашке умершего мужа, чтобы вдова впоследствии вышла замуж; развязать⁵⁴ — завязав в платок старую монету и выбросив ее на перекресток в новолуние, а также обрести, если найти на дороге подкову; ускорить (имеется в виду вступление в брак); перевернуть (в лучшую сторону) на свадьбе (совершив ритуальную кражу с обрядовой трапезы) [Сакар: 297] и т. п.

Кроме акционального ряда, *късмет* образует и объектное синонимичное поле: основные жизненно важные продукты (соль, уксус, закваска, зерно, мука), а также огонь, вода воплощают собой удачу и материальное благополучие дома. Отсюда следуют и указанные выше повседневные запреты и рекомендации, и магические действия при выносе покойника в погребальной обрядности. Жито и соль (иногда и красную нить, которой обмеряли покойника), положенные в гроб, при отправлении из дома на кладбище вынимают и относят в загон к домашним животным; через руки покойного пропускают отруби, чтобы он не унес *берекет* и *късмет на къщата* («плодородие и удачу из дома») [Сакар: 316; Ркс 19]. На месте, где человек умер, в пол или лавку забивают гвоздь [Ркс 310; Ркс 323; Ркс 335], оставляя таким образом *късмет* умершего в доме [Ркс 335], ср. сходные восточнославянские материалы о доле умершего в монографии О. А. Седаковой [Седакова О. 2004]. На Русском Севере, как только выносили гроб, на лавке, где он стоял, делали зарубки с приговором: «Счастье в дом, злосчастье вон» [Русский Север 2001: 675].

Слово *късмет* означает и жизненную силу человека, которую также можно утратить, совершая неверные, с точки зрения носителей традиционной культуры, действия. Например, старый человек не может поливать на руки молодому, иначе к младшему перейдет доля старшего и его жизненный век сократится [Ркс 44], ср. [Журавлев 1999; Седакова О. 2004].

⁵⁴ Ср. запрет на завязывание даров невесте в платок — чтобы не завязать *късмет* [Ркс 19].

Везучий/невезучий. Особый раздел поверий относится к человеку удачливому — *късметлия*, ср. спорадически использующиеся синонимы неславянского происхождения, о которых шла речь в начале этого раздела: (*х*)*аирлия*, *ба(х)тлия*, *берекетлия*, фиксируемые в других балканских языках (например, *берекетлия* от араб. *baraha* ‘Божье благословение’ через тур. *bereket* ‘плодородие, урожай’ известно в серб. *берихет*, рум. *berechet*, новогреч. *μπερεχέτι*, алб. *bereqet* ‘жито’ [БЕР 1: 44]). В сербском и румынском характерно развитие полисемии слова — от ‘плодородия, урожая’ к ‘удаче, счастью’ [Толстой И. И. 1982: 30; РРС: 157], ср. и рум. *berecheji* ‘счастливчик’ [РРС: 157], поскольку плодородие является одним из признаков и условий счастья в традиционной картине мира.

К удачникам народная традиция относит людей, родившихся в «рубашке», лицом вверх; родившихся недоношенными (семимесячными); появившихся на свет вечером, когда все (и удача *късмет*) дома; в воскресенье или на Пасху и т.п., ср. также об особой удачливости незаконнорожденных.

Об удачливости судят по телесным знакам и во взрослом возрасте: так, если первые седые волосы появились на передней части головы, уже счастья не будет, а если сзади — то счастье ожидает в старости [СБНУ 1900/16–17: 225], если на ногтях у человека белые пятна — он счастливчик (*късметлия*) [Там же: 223]. В рамках народной традиции *късметлия* наделяется определенными функциями и качествами, он становится маркированным членом общества и выполняет важные функции в сельской ритуальной и повседневной жизни. Обычно именно таких людей приглашают в крестные, на роль кормилицы; в календарной обрядности в день св. Игнатия (20.12/2.01) в качестве первого гостя (полазника) для того, чтобы в новом году водилась домашняя птица; для первого посещения нового дома выбирают (приглашают) человека удачливого (*късметлия*).

Известен комплекс представлений и о неудачнике, человеке, который не только несчастлив сам, но и приносит беду в другие дома. Таких людей в селе знают наперечет, это люди с аномалиями (безбородые мужчины — болг. *къосе*), с врожденным уродством, «меченые», а также известные асоциальным поведением. К таким людям относят и сирот; людей, женатых вторым браком (см. главу 7); рожденных в несчастливые дни (вторник, субботу) и т.п. Терминология несчастливых людей разнообразна, она включает однословные (с турецким или славянским суффиксом отрицания — *късметсъз*, (*х*)*аирсъз*, *непрокопсаник*) и описательные конструкции со значением «отсутствия удачи,

счастья»: *късмет грам няма* («ни грамма удачи»), или с прилагательным с негативной семантикой *лош късмет* «плохая удача», *пуст късмет* «проклятая удача» и др.

В подобных конструкциях реализуется способность слова *късмет* лишаться позитивной семантики («удача, счастье, везенье») и становится нейтральным обозначением «удела, участи», которые получают оценочные коннотации благодаря определению.

Для неудачника и человека, приносящего в дом несчастье, при описании обрядов и поверий часто используется термин *кутсуз* (*куцуз, куцус, кутсзин, кутсузлия* [БЕР 3: 161, 167], *кутсузин* «приносящий несчастье» [БЕР 2: 680]), состоящий из заимствованного турецкого корня *kit* «судьба, счастье» и суффикса *siz* (маркирующего отсутствие обозначенного корнем качества — «без»). Интересно, что в болгарский язык проникла только форма с негативным значением, а дериваты корня с позитивным значением «судьба, счастье» не фиксируются, во всяком случае, нам их обнаружить не удалось.

Представления о том, что неудачливость передается магическим образом, отражена в поверьях. Так, если в семье дети «не держатся», умирают в младенчестве, считается, что крестный несчастливый. Тогда совершается известный ритуал *хвърляне дете* («бросание ребенка»): младенца оставляют на дороге, полагая, что нашедший младенца передаст ему свою удачу. Показательна фраза, с которой в этом случае передают новорожденного: *На твоя късмет е* («На твоё везенье») [Странджа: 267] или *Тебе ти е на късмет* («Это на твою удачу») [СБНУ 1954/48: 378]. Известно и оставление младенца в доме, где много детей и мать считается счастливой, удачливой. Надеются, что её удача распространится и на чужого новорожденного [Ркс 19].

Аналогично совершается ритуал символического дарения (*аризване*) ребенка, которому, как кому-то из родственников или соседей приснилось во сне, грозит опасность: *Сутринтъ, като дойде най-рану у тѝй, на него го аризват дят 'то, негов е късметъо* («Утром, придут в дом пораньше и дарят ребенка „на его удачу“») [Равна].

Понятие судьбы, удачи и везенья тесно связано с представлениями о людях «отмеченных», о чем и пойдет речь далее.

Знак, отметина, родимое пятно (*белег, нишан* и др.). Как мы показали выше, *късмет* в словаре народной культуры болгар имеет широкий спектр значений — от абстрактного «судьба», «удача» до конкретных названий обрядовых реалий: «кизильовые веточки для гаданий», «монета в новогоднем пироге» и т.д. Велика полисемия и у болг. *бе-*

лег, нишан, однако семантическое развитие в этом случае идет в обратном направлении: от конкретных значений 'знак, пятно, отметина, след; цель, мишень' к абстрактным 'предзнаменование, участь, удел'. Слав. *знак, знамение* в болгарском в этих значениях употребляются редко⁵⁵, так же как и славянские синонимы для *късмет* оказались в большой степени вытесненными заимствованиями.

Этимология, семантика и синонимия. *Белег* и *нишан*, в отличие от *късмет*, относятся к довольно ранним заимствованиям⁵⁶ и известны не только в южнославянских языках, но также и в старославянском и древнерусском, упоминаются в словарях украинского и белорусского языков. Так, др.-рус. *белѣг* 'знак, пятно, белый струп' и 'подписанный бланк для удостоверения личности предъавителя' (ср. тур. *bilgü* 'знак')⁵⁷; др.-рус. *нишань* 'печать': «А назади у грамоты нишань, а в нишане имя его хана, Ахметь царь»; *нишеный* 'имеющий печать' [Словарь 1986: 388] (ср. тур. *nisan* 'диск, знак' [Фасмер 1: 146; Фасмер 3: 77]). Интересно также, что *белег* и *нишан* весьма частотны и имеют довольно широкие ареалы распространения не только в болгарском, но и в других южнославянских языках.

К этим словам примыкает и *дамга* (*дамка*) 'пятно, знак', чаще всего 'клеймо собственника', не получившее регулярных этнокультурных коннотаций, хотя иногда выступающее и в обрядовых контекстах. *Дамга*, согласно [БЕР 1: 317], заимствование из турецкого через алб. *damkë* 'печать, знак'. В то же время М.Фасмер пишет о слове *тамга* как о тюркском заимствовании, известном в др.-рус. летописях как ТАМЪГА, значениями которого являются 'клеймо владельца, печать, подать, пошлина' [Фасмер 4: 18], ср. рус. *таможня*. На балкан-

⁵⁵ Ср. наблюдение О. Младеновой: «...названия веснушек и родимых пятен в балканских языках являются заимствованиями» [Младенова 1988: 88].

⁵⁶ Правда, не все лингвисты признают *белег* неславянским элементом. В некоторые словари заимствований в южнославянских языках [РЧДБЕ, Škaljič 1966] это слово вообще не включается. Кроме того, расходятся этимологи и в определении происхождения слова. Так, ряд словарей [БЕР 1: 41] *белег* относит к протоболгаризмам тюркского происхождения, другие же, подобно фасмеровскому [Фасмер 1: 146], считают это слово тюркизмом [Героу 1: 98–99; МБТР]. *Нишан* во всех источниках дается как турецкое [Героу 3: 276; Škaljič: 493 и др.] или персидско-турецкое [ПРОДД: 295; Живковић 1987: 100 и др.].

⁵⁷ См. о слове *белег* в белорусском языке: [Цыхун 1998: 329].

ской почве *дамга* закрепляется в значении ‘клеймо, печать’⁵⁸, а также развивает семантику ‘пятно’⁵⁹ (в том числе родимое), образуя таким

⁵⁸ В материальной культуре (особенно в скотоводстве) *дамга*, *данга* преимущественно означает ‘клеймо на животном’, особый знак собственника: не надрезы на ушах (*бельек*, *бельак*, *белякь*) [Лов.: 47], а помета дегтем на шерсти овцы (коня, быка) или выжженные раскаленным железом на теле животного инициалы хозяина [Вакарелски 1977: 136; Лов.: 47]. Хр. Вакарелски специально отмечает, что разнообразные термины знаков-надрезов на ушах овец имеют и славянское (*рязано*, *всечено*, *влечено*, *колчато*, *стрелухо*, *дупчено*, *рубушка*, *косо*), и турецкое (*буюндрюк*, *чатал*, *дзамба*, *уйма*, *мишан*, *чалък*, *батма*) происхождение. По его мнению, заимствованные термины распространены в южн. Фракии и сев. Добрудже, где традиционно проживает больше турок [Вакарелски 1977: 136]. Для сравнения приведем несколько подтверждений этого по материалам опубликованных источников. Так, в Пиринском и Ловечском краях доминирует славянская лексика: *разцанено*, *цанен*, *целуово*, *рязано*, *утсечено*, *перо* [Пир.: 84]; *цепухо*, *кърнухо*, *стрелухо*, *цяпнату* [Лов.: 47]; в Добрудже — турецкая: *уйъм*, *четал*, *юрендекес*, *дюз кюсук* [Капанци: 48 и др.]. В монографии «Пловдивски край» упоминается о 1000 видах меток (1000 *чешита*), которые, кроме распространенных в данной области восьми, уже забыты. Используемые клейма обозначаются и славянскими, и турецкими лексемами: *отрязан връх*, *чекръма*, *извадено копче*, *басма*, *възтъгърка*, *стрелухо* и др. [Плов.: 97]. Такая же картина наблюдается и в области Сакара: *цяпнату ушо*, *расцеп*, *виличка*, *керттик*, *черкме*, *кюрк(т)ме*, *йен* [Сакар: 98]. Междиалектным заимствованием следует считать *дзъмба*, его варианты (*дзумба*, *зумба*, *дзамбак* и др.) и глагольные дериваты (*замбам*, *зъмбосвам*) [Пир.: 84; Лов.: 47; Капанци: 48], которое образовано по названию инструмента для обрезания ушей (тур. *zimba* ‘долото, игла’; араб. *sonbe* [БЕР 1: 597]). *Дзъмбосвам* (букв. ‘ставить мету’) в диалектах народной культуры означает ‘вредить, отбирать молоко у овец и коров, протыкая им ухо и всовывая в образовавшееся отверстие заговоренные волосы самой колдуньи’ [Лов.: 55, 67–68, 118]. Еще одним широко распространенным на юге Болгарии термином, окказиональным синонимом *нишан*, является *йен* (*ен*, *ень*), первоначально ‘знак на боковой части уха овцы’ [Сакар: 98]; ‘сторона’ [БЕР 1: 496; БЕР 2: 100], а затем обобщенно ‘любой знак на ухе овцы’.

⁵⁹ Ср. бытовые значения слова в болгарских диалектах: шумен. *дъмга* ‘пятно (на одежде)’ [БД 9: 345]; врачан. *дамгъ* ‘шрам, след, пятно, синяк’ [БД 9: 239]; солун. *дъмга* ‘пятно на одежде’; *дъмгосуъм* ‘пачкать, пятнать’ [Вачева-Хотева, Керемедчиева 2000: 178]. В этом значении *дамга* и его дериваты *дамгосвам* и др. входят в синонимический ряд ‘пятно, стыд’; ‘запятнать’, ср. балканские

образом синонимический ряд со словами *белег* и *нишан*. В этот ряд включается причастие *симьосан* ‘меченый’ (из греч. *σημείωνω* ‘метить’), см. ниже. Таким образом, синонимический ряд *белег* (*белязан*) — *нишан* (*нишанджия*) — *дамга* (*дамгосан*) — *симьосан* представляет собой яркий пример семантического балканизма, выраженного заимствованиями, различающимися по времени проникновения в болгарский и по языку-донору.

В одном из своих конкретных значений *дамга* ‘грязное пятно’ и глагольное словообразование *дамгосвам* ‘пачкать, чернить, позорить’ совпадают по семантике с другим заимствованием, проникшим в болгарский язык из турецкого (а в турецкий из персидского), более поздним (османского времени) *леке* (диал. *ликѐ, ликѐе, лекѐо*), ср. и глаголы (от тур. аористной основы *lekedī-*). Известны однокоренные глаголы *лекедосвам, лекеледѝша* ‘оставлять пятна’; *ликѐсвам* ‘оставлять пятна; позорить’ [БД 9: 274]; прилагательное *лекав* ‘испачканный’; ср. и разг. *леке, тури-леке* ‘бессовестный человек’ [БЕР 3: 353⁶⁰; Геров 1: 276]. *Леке* часто встречается в метаязыке родинной обрядности⁶¹ в значении ‘пятно на лице беременной’, такое же значение зафиксировано в диалектах у слова *дамга* (с примером *Дамга на лицето на тежка жена* («Пятно на лице беременной»)) [БД 8: 228].

Жизнеспособность этих заимствований может объясняться различными причинами. Очевидно, тот факт, что неславянские лексемы *нишан* и *белег* закрепились в узусе южных славян, объясняется социолингвистической ситуацией Средневековья на Балканах, когда в течение по крайней мере пяти столетий турецкий язык поддерживал

фразеологизмы с этой лексикой в значении ‘очернить’: алб. *i vuri damgën* («испачкать»); болг. *дамгосвам* ‘хвърлям петно върху някого («запятнать»)) [FFB: 48].

⁶⁰ *Леке* в этих значениях проникло и в другие балканские языки и диалекты: алб. *leqe*; дакорум. *lichea*; греч. *λεχές*; арум. *leké* [БЕР 3: 353].

⁶¹ По наличию/отсутствию пятен на лице беременной гадают о поле ребенка (если женщина *лекава*, т. е. у нее на лице пятна, то она родит девочку [Добруджа: 266]; наоборот, в зап. Болгарии: *ако лицето е на ликета* («Если лицо в пятнах, то родит мальчика»)) [Ркс 211*] и т. д. Отметим, что в языке описания родин *леке* как ‘пятно на лице беременной’ — лишь одно из слов синонимического ряда, в который входит и иная лексика: *луниста, лунава, лунасява* (‘с веснушками’) [Родопи: 124]. Любопытно, что в болгарском языке *луничка* ‘веснушка’, имеющее вполне славянское звучание, является заимствованием из рум. яз. *aluniță* ‘орешек’ [БЕР 3: 513]. Некоторые лингвисты не отрицают этимологической связи *луничка* с *луна* [МЕПР: 280].

тюркские элементы в славянском. *Белег* к тому же контаминировался со славянским корнем *бел-* (*бъл-*) и подвергается диалектным фонетическим изменениям: в Родопах 'знак' наряду с термином *белег* именуется и *бялко*, а оставляемые женщинами при первом посещении новорожденного вещи должны быть обязательно белого цвета [БД 2: 128]; родимое пятно на теле ребенка называется не только *белег*, но и *беляци*, *бележ* [Родопи: 121]. В «Словаре македонского языка» созвучное слово *беленка* переводится на сербский как 1. *beleg* и 2. *beo predmet* — «белый предмет» [РМЈ 1: 29], что подкрепляет версию о возможности совмещения значений 'знак' и 'белый' в родопском примере.

В литературных языках южных славян статус слов *белег* и *нишан* неодинаков. *Белег* в болгарском, македонском, сербохорватском и словенском — слово нейтральное, с устойчивым набором значений ('знак', 'метка' 'след', 'признак') и большим словообразовательным гнездом. Оно органично вошло в южнославянские языки и стало продуктивным для целого ряда словообразований с характерными славянскими морфемными чередованиями: болг. *бележа*, *забележителен*; макед. *бележит*, *бележува*, *бележувач*; серб. *обележје*, *бележити*; словен. *béležen* и др. *Нишан* ('мишень'⁶², 'цель', 'шрам', 'знак') и/или его дериваты (немногочисленные, чаще всего образованные при помощи турецких же суффиксов: болг. *нишанджия*, *нишанлък* и др.) всегда даются в словарях с пометой «устаревшее», «диалектное», «народное» и/или «разговорное», поэтому оно, в отличие от *белег*, приводится в болгарском словаре устаревших слов [РРОДД: 577]. *Дамга*, хотя и не обладает развитыми этнокультурными аллюзиями и статусом обрядового термина, как слова *белег* и *нишан*, зато имеет развитое словообразовательное гнездо с типично балканскими и южнославянскими суффиксами: *дамгалия* 'с пятном, клеймом', *дамгосвам* 'ставить печать', уменьш. *дамгица* 'пятнышко' [Героу 1: 276; МБТР: 505].

Спектр значений лексем *белег* и *нишан* в словаре традиционной культуры значительно шире того, который обозначен в словарях литературного языка; даже в таких, где учитываются факты «народного» языка [МБТР; Героу; РСКНЈ], их этнокультурная семантика лишь

⁶² Использование импровизированной мишени (*нишан*) — частый мотив болгарских фольклорных песен, в качестве мишени (тоже *нишан*) в поединке выступает человек [СбНУ 1942/43: 123–124, 188], ср. также болг. *нишанджия* 'меткий стрелок', *нишаня* 'целиться': *Пак Арапин на нишан застапа...* («Вновь Арап перед мишенью встал...»); *Ка нишани църна Арапина...* («Будет метиться Черный арап...») [Героу 3: 276].

отчасти задается (болг., макед., серб. *белег* 'родимое пятно'; *нишан* 'помолвка'). Контекст и обрядово-мифологическое содержание этих лексем, которые в словаре народной традиции становятся терминами, как и в случае с другими основами и лексемами, о которых идет речь в книге, можно установить, максимально привлекая этнографическую литературу, фольклор и диалектные словари. Суммирование этнокультурных значений и контекстов *белег* и *нишан* убеждает в том, что во многих своих значениях с течением времени они стали совпадать. В ходе изложения будет видно, что для современного состояния южнославянских языков, особенно болгарского и македонского, характерно значительное совпадение семантических полей слов: так, *нишан* объясняется через *белег*, а *белег* через *нишан*. Представляется, что подобное явление довольно позднее. Реконструкция этнолингвистического материала позволяет определить сферы, где слова *белег* и *нишан* занимают свои ниши и их значения и узус почти не пересекаются (*белег* в родинной, а *нишан* в свадебной обрядности). Однако это разграничение на сегодняшний день достаточно условно, и, вероятно, нужно говорить о том, что во многих случаях эти слова являются синонимами: и в опубликованных этнографических описаниях, и в диалектных словарях, и в речи информантов *нишан* и *белег* нередко взаимозаменяемы.

Определим сферы употребления терминов *белег* и *нишан* в традиционной культуре. Начнем с «материальных», «фактурных» значений слов. Первоначально, видимо, они обозначали нечто, отмеченное или отобранное человеком сознательно и преднамеренно, в виде границы, хотя, возможно, и с разными целями, но нередко без какого-либо дополнительного значения «принадлежности». Так, *белег* и *нишан* — это финиш, конечное место конных состязаний на праздники [Маринов 1984: 179]; помеченные пряхой места, где она остановилась в своей работе [Пир.: 224]; *нишанка* 'кол в земле рядом с новой посаженной виноградной лозой' [Капанци: 32]; *нишан* 'образец, проба' [Котова 2002: 145].

Метка, однако, кроме указания на место, уточнения времени и т. п., имплицитно может нести и дополнительную информацию. Так, *белег* и *нишан* — термины скотоводческой материальной культуры (как отмечалось выше, в овцеводстве для каждого хозяйства разработана система особых нарезок, именуемых *белег*, *белез*, *нишан*, *нешен* [Пир.: 84; Плов.: 205; БЕР 4: 664 и др.]), в этом же ряду стоит и 'печать' — *дамга* [Плов.: 96 и др.]. Они означают «свое», причем не в переносном, а в прямом смысле — это знаки принадлежности конкретного животного хозяину. Анализируемые слова служат для обозначения собственности, когда речь идет о земельных границах и наделах, вино-

градниках [Пир.: 58; Капанци: 31], то же и у сербов [СЕЗб 1939/54: 306; СЕЗб 1948/26: 314 и др.], в том числе применительно к заказам, отданным ремесленникам (обувщикам, портным и др.): *Турим му белег да знам чијо је* («Помечаю, чтобы знать, чье это») [Митровић 1984: 25]⁶³ и др.

Дальнейшее развитие семантики *белег* и *нишан* и появление переносного смысла вполне логично: «поставить метку, обозначить физически, материально» влечет за собой появление символических коннотаций. В контексте духовной культуры «метки, отметины, знаки, следы» наделяются глубоким содержанием, поэтому лексемы *белег*, *нишан* и их синонимы входят в различные терминосистемы — родинную, свадебную, похоронную, мифологическую, календарную и др. В словаре традиционной культуры постоянно происходит «обрастание» лексем дополнительными значениями, и приложение их к различным обрядовым контекстам расширяется⁶⁴.

Во временном плане реалии и действия, производимые с ними, могут быть обращены не только к прошлому и настоящему, но также и к будущему, т.е. имеют прогностическую и программирующую направленность, что особенно важно для обрядово-ритуального дискурса.

«Знаки» (*белег*, *нишан*) — обязательный атрибут гаданий, колдовства и народно-медицинских актов. В данных случаях «знак» — это часть одежды, нить или украшение (в т.ч. для женщины — платок, для мужчины — посох), т.е. что-либо «свое», способное заместить владельца, так сказать, его часть или след⁶⁵. Уходя с праздника по случаю

⁶³ По верности описания признаков, примет, которые именуются *нишан*, сербы проверяют, действительно ли утерянная вещь принадлежит тому, кто заявляет на нее права [СЕЗб 1939/54: 335].

⁶⁴ Проиллюстрируем это явление на примере слова *нишан* ‘мишень’ и его деривата *нишаня*, *мишаня*. Болгары Сакара совершают ритуал метки выbranного растения для изготовления свадебного деревца и обозначают этот акт глаголом *мишаня* [Сакар: 287]. В свадебной обрядности сербов Лесковца *нишан* — не просто мишень, это яблоко (обязательный атрибут свадьбы) на доме невесты, которое перед ее выходом должны сбить друзья жениха [Митровић 1984: 208]. В Шумадиин на свадьбе сватов не пускают в дом, пока они выстрелом из ружья не попадут в *нишан* — перо, яблоко или что-либо другое, помещенное высоко на дерево [СЕЗб 1958/73: 93].

⁶⁵ Ср. балканскую версию фразеологизма «Ни слуху, ни духу» с использованием анализируемой лексики (‘знак, след’): алб. *Pa nam e pa nishan (as nam as nishan)*; греч. *Σίχως σημάδι κι όνομα* [FFB: 221].

рождения ребенка, женщины кладут ему в колыбель нить от своей одежды (*белег, нишан*) с пожеланием доброго сна и аппетита, для окуривания от сглаза [Пир.: 385; Ркс 96; Ркс 270]. Размениваются знаками (*белези*) — нитками из платков, булавками, кольцами, браслетами и пр. — при «опасной» встрече беременные или кормящие матери, чтобы не навлечь на себя и своих детей неприятности⁶⁶.

Для наведения порчи или, наоборот, для снятия ее и для лечения необходим *нишан* или *белег* (частичка принадлежащей данному лицу одежды или тайно взятые пряди волос, отрезанные ногти) [БЕР 4: 665; Комадинић 1995: 75; Митровић 1984: 25]. Этими же словами и их формами (родоп. *белешка*) [БД 2: 128] нередко обозначают предметы и деньги, оставляемые у целебных источников и на вековых дубах большими, желающими выздороветь [Пир.: 460; СЕЗБ 1939/54: 228, 231].

Белези и *нишани* — это и знаки девушек (кольца, цветы, монеты и др.), которые помещают в сосуд при обрядовых гаданиях о замужестве. Однако здесь *белег, нишан* не только имплицитно обозначают собственника, они включаются в ряд ключевых понятий («счастье, удача, судьба»), как исследованное выше болг. *късмет*, которое также получает конкретные коннотации применительно к атрибутике девичьих и других гаданий.

Свадьба. *Нишан* (*нишен, лишан, лишен*) — частый термин свадебной обрядности болгар, македонцев и сербов. *Белег* и его дериваты в качестве свадебных терминов более частотны в восточной Болгарии [Добруджа: 274], в единичных случаях и у сербов: *обележје* [Добричанин 1989: 1125]. Известен термин *нишан, ишан* и кариотам, проживающим на территории Болгарии [Даскалова-Желязкова 1989: 122]. В лексике свадьбы *нишан* означает «подарок, дар, символические знаки сватовства или помолвки», а также и ритуальные акты сватовства, помолвки, обручения⁶⁷. В южной и западной Болгарии, юго-восточной Сербии, Македонии сватовство и помолвку обозначают как *голям нишан* [Странджа: 274]; болг. *малък нишан* («малая помолвка») и *голям нишан* («большая помолвка») [Кирсово; Родопи: 153]; ср. макед. *малечук нишан* [СЕЗБ 1927/40: 151]; серб. *мали нишан, велики нишан*

⁶⁶ *Нишан* (нить от одежды) у сербов используют перед свадьбой для определения, хороша ли, не испорчена ли невеста [Николић 1996: 92], ср. также гадания о здоровье и характерное выражение о больном человеке *Мутан ти је белег* (букв. «у тебя мутный знак») [Златковић 1989: 381; СЕЗБ 1948/58: 354].

⁶⁷ В русских говорах термину *нишан* 'дар, вещественное доказательство согласия на брак' соответствует лексема *знамя* [СРНГ 11: 306].

[ЕКЗб. 1: 135]. Другой вариант обозначения помолвки с использованием терминов *нишан*, реже *белег* — это «обмен подарками или вручение даров»: *размяна на нишан, отнасяне нишан* [Родопи: 153], *даване белег, даване нишан* [ЕБ 3: 174] и др., ср. междиалектный синоним для ‘помолвки’ — *мена* [Пир.: 325].

Известны и словообразования для действий (болг. *нишанлъдисвам* ‘давать девушке какой-либо предмет в знак того, что к ней зашлют сватов’ [БД 3: 119; БЕР 4: 664]), для обрядовых лиц (болг. *нишанджия* [Узенева 2001]; серб. *нишанџија* ‘сват’ [Златановић 1998: 256]).

Разнообразие предметов и ритуально-обрядовых обстоятельств, обозначаемых словом *нишан*, весьма велико. *Нишан* как дар или знак с точки зрения материального наполнения (предметы одежды и хозяйственного быта, украшения, деньги, цветы и др.) неодинаков в конкретных локальных традициях южных славян, но всегда набор предметов наделен глубоким символическим смыслом, соответствующим общей свадебной семантике. Варьируется ряд адресатов, кому предназначается *нишан*: невесте, жениху, им обоим, а также родителям молодых, участникам помолвки и т. д. Различаются и вручающие *нишан*: сваты, будущий свекор, помолвленная девушка или ее подруги, брат жениха. *Нишан* является атрибутом многих компонентов свадебного цикла и актов, ей предшествующих, — сватовства, помолвки или одаривания во время самой свадьбы. В юго-западной Болгарии (Пиянец) *нишан* — тот предмет, что берет парень у понравившейся ему девушки на посиделках в предсвадебной обрядности, еще до помолвки [СБНУ 1949/45: 192]; в Софийской области девушка, давая парню *нишан*, подкрепляет свое обещание выйти за него замуж [БД 1: 247].

Оставив за пределами книги множество описаний того, что же такое свадебный *нишан*, остановимся подробнее на одном, пожалуй, самом развернутом — это родопские ритуалы, предшествующие собственно свадьбе. В Родопях наблюдается и самое большое количество фонетических вариантов слова: *нишан*, *нишен*, *ишан*, *лишан*, *лишен*, *люшан*, *мишан*, *мишен*. Приготовление подарка наиболее церемониально и включает в себя целую систему свадебных символов. В Родопях фиксируется *малък нишан* (сватовство, а в случае согласия и первая помолвка) и *голям нишан* (вторая помолвка). В первом ритуале *нишан* — это набор предметов, который заранее подготавливает мать будущего жениха для его избранницы в своем доме, иногда в присутствии родственников, которые добавляют к этому набору монеты. Кольцо для девушки, букетик базилика, связанный красной нитью, на которую нанизываются старинные монеты, семена, сахар, — все это

укладывается в белый платок, который сворачивается, а не завязывается. *Нишан* относит в дом девушки мать или отец парня, брат, раньше же это делал ребенок с живыми родителями («чтобы и молодые были живы, здоровы и счастливы»). После получения согласия на брак этот дар торжественно вручал тот, кто его принес. Однако давали его не в руки просватанной, а помещали на стол, за которым сидели мужчины, и они, раскрыв его, слегка помешивали находившиеся там предметы ложкой и хлебом. Затем клали туда хлеб и только после этого отдавали невесте. Существовали и другие обычаи, связанные с передачей дара. В вост. Родобах девушка отдавала *нишан* отцу, который раскрывал его на хлебе и сразу же считал деньги. В районе Хасково *нишан* символизировал будущий дом молодых. Поэтому присутствующие сначала рассматривали его за столом, а затем «огораживали» деньгами и в середину вставляли золотую монету как символ очага [Родопи: 154–155].

На «большой помолвке» дары и деньги вручают невесте. К монетам добавляется ряд оберегов — орлиные когти, свиной клык, крылышки насекомых и др. [Родопи: 154]. Строгие запреты и предписания, характерные для всего свадебного обряда, распространяются и на *нишан*: так, завязывать его на узел запрещается, чтобы молодые не оказались «завязанными», т. е. чтобы на них не наслали порчу. Таким образом, *нишан* и то, что скрывается за этим термином, — органическая часть и терминосистемы, и самого обрядового комплекса южнославянской свадьбы во всей его сложности и географической неоднородности.

Родины. Перейдем к теме появления человека на свет, в которой *белег* и *нишан* получают особое значение и символические коннотации. Выше говорилось о знаках преднамеренных (в том числе и в свадьбе), желательных и возникших в результате сознательной человеческой деятельности. В родинах же *белег* и *нишан* — это «родимое пятно», но не обычное, а такое, которое, во-первых, как считается, имеет особую причину появления, а во-вторых, может предвещать будущее. Причиной возникновения такого пятна обычно служит греховное поведение матери в период беременности (например, кража), нарушение ею определенных запретов, что «отпечатывается» на теле младенца (не случайны в этом плане термины со значением 'ставить печать': *дамгосано дете* [Ркс 49], многочисленные атрибутивы *белязано*, *нишанливо* и т. п.). По некоторым поверьям, *белег* — «Божье наказание за кражу» [Ркс 15]. «Метить» ребенка может и святой, день которого не почитает беременная. В случае, если родители не совершают необходимых гиластических обрядов, по-

сле появления младенца на свет демоны болезней могут оставить на его теле отметины (особенно оспины). Родимые пятна и отметины сохраняются на всю жизнь и маркируют человека, определяют его особое, маргинальное положение в жизни социума (села).

Родимые пятна. Именно поведением матери во время беременности, ее поступками или эмоциями объясняется появление телесного знака на ее ребенке в этнографических описаниях не только южных славян [Вакарелски 1956: 54; СЕЗБ 1909/14: 103; Марковић 1997: 88; Требјешанин 2000: 70–71 и мн. др.], но и других народов. Такие родимые пятна известны многим европейским традициям⁶⁸, но содержательная специфика балканославянских поверий (наказание за кражу)⁶⁹, а также количество рассказов и устойчивость поверий и «вещественных» доказательств буквально в каждом селе кажутся фактом уникальным. Терминология родимых пятен у болгар включает в себя преимущественно заимствования, слова наподобие *знак* встречаются в описаниях родин нечасто. В других славянских традициях используются исконные диалектные названия родимого пятна на теле ребенка: рус. *знадебка, знамя, знамьеце* [СРНГ 11: 305–306]; луж. *znatjo, znato* [РРОО: 50]; у словенцев одно из названий родинки *znatenja* [Orel 1944: 265]; пол. *myszka* [Simonides 1988: 25]⁷⁰ и т. п.

Знак на теле новорожденного (*белег, нишан*) может появиться в силу ряда причин. Набор «опасных» и нежелательных для беременной действий следующий: кража (желание взять/съесть чужое, прикосновение к чужому, воровство и сокрытие) + испуг (при еде взятого без

⁶⁸ В некоторых традициях пятна на теле ребенка называются «клубничными», «ягодными» и объясняются тем, что мать, будучи беременной, ела слишком много клубники (ягод) или, наоборот, она не смогла наесться вдоволь [Seignolle 1945: 28; РРОО: 217–218; 309]. Кроме того, почти у всех народов фиксируется поверье о том, что испуг беременной или серьезное потрясение влечет за собой появление такого родимого пятна. Так, например, в Уэльсе наличие трех красных родинок на лбу человека объясняется тем, что его мать во время беременности узнала о гибели мужа и прикоснулась к своему лбу тремя пальцами [Jones 1930: 195].

⁶⁹ Появление родимого пятна на теле ребенка как наказание за совершенную кражу — поверье, объединяющее Балканы и Карпаты [Богатырев 2007: 89]. Знак на теле ребенка ассоциируется с ветхозаветным сюжетом о первородном грехе [Матеева 1996: 111].

⁷⁰ Ср. закарпатский запрет: «Беременной нельзя убивать мышь, иначе у ребенка на щеке будет мышь» [Богатырев 2007: 89].

спроса продукта, при неожиданном появлении кого-либо) + прикосновение к видимым частям собственного тела. Некоторые из этих составляющих могут быть нерелевантными, дополнительными, но иногда встречается и полный набор этих действий (см. карту 7). Место, за которое берется женщина после совершения кражи, и будет отмеченным, но уже на теле ребенка, причем родимое пятно сохранит форму и/или цвет украденного (съеденного втайне) продукта. Кульминационным моментом в рассказе служит испуг, вследствие которого и появляются пятна: у одного человека над бровью была родинка словно изюминка, — его мать, будучи беременной, ела изюм и, испугавшись, когда ее застали за едой, дотронулась рукой с изюмом до лба [СБНУ 1900/16–17: 222]. Приведем еще примеры из архивного описания одного села (с. Шивачево Сливенской округи), в котором исследователю показали двух человек с родимыми пятнами. У одного на макушке были три родинки в форме черешен⁷¹. Объясняли этот факт тем, что его мать во время беременности ела черешню, но, увидев своего крестного отца, испугалась и схватилась пальцами за голову. У другого жителя села с рождения на щеке было огромное пятно красного цвета. Его мать во время беременности, спрятавшись ото всех, ела мясо; ее увидел деверь, и она прикрыла рукой лицо, а в результате младенец родился с ярким пятном [Ркс 270].

В подобных случаях предметом кражи часто является что-либо съестное, отсюда и объяснения появления родимых пятен в форме черешни, сливы, маслины, грозди винограда, реже — куска печени или лепешек (подробнее см. [Седакова 1997: 33]). Родимые пятна могут иметь форму цветка: так, в Трявне беременная женщина сорвала герань и, увидев прохожего, спрятала ее за спиной. У младенца на спине осталось родимое пятно в форме герани [СБНУ 1900/16–17: 222] (о том, как уберечься от появления родимого пятна и как избавиться от него, если на теле ребенка все же имеется такой знак, см. главу 3).

Полевые исследования самых последних лет показывают, что эти верования распространены до сих пор и поэтому запрет на кражу доминирует в регламентации поведения беременной. В экспедициях в болгарские села можно записать множество меморатов и прецедентных рассказов (с демонстрацией родимых пятен и указанием имен «меченых» односельчан). Одна история относится к жанру «проверки действительности запрета». В с. Равна мне рассказали, что одна беременная

⁷¹ В другом селе над губой у девушки были «две сливы» [Ркс 5]; встречаются описания родимого пятна даже в форме кольраби [Ркс 271] и мн. др.

(и называли ее имя), считая запрет суеверным, нарушила его на глазах у своих подруг — сорвала сливу в чужом саду, — и у ее дочери на лице было пятно, напоминающее по форме и цвету сливу [Равна].

Не только указанные выше обстоятельства могут быть причиной появления цветных родимых пятен на теле новорожденного. Так, распространены запреты, известные и другим славянским и шире — европейским народам, — смотреть на пожар, пугаться вообще (в том числе и диких животных, змей, собак) и т. п. В случае несоблюдения подобных запретов на теле новорожденного появляются пятна яркого цвета (чаще всего красного) в форме руки, которую от испуга беременная женщина приложила к щеке или другому месту на теле. Рассказывают, что будущая мать испугалась собаки и закрыла рукой щеку. У ее сына на щеке был словно отпечаток ладони [Ркс 21]. Как и при нарушении других запретов, связанных с животными, пятно может быть покрыто жесткими волосами. В с. Орешак Троянской обл., согласно данным архива Ркс, женщина показывала волосатое пятно на ноге сына, которое, как она объясняла, возникло из-за того, что она во время беременности испугалась буйволов и схватилась за ногу [Ркс 318].

Отмеченность: уродства и аномалии. *Белег* и *нишан*, однако, применительно к родинной обрядности означают не только 'родимое пятно'. Семантика их значительно расширяется, и нередки случаи, когда в этнографических описаниях эти слова используются в обобщенном смысле, как уродство, недоразвитость, аномалия. Особое развитие в этом плане получает тема запретов на супружеские отношения. Рождение ребенка с отклонениями и физическими недостатками (*нишанливо*, а также *сакато*, *с кусури*, *ниолно*, *биязану* [СБНУ 1963/51: 212]) может быть следствием того, что он был зачат под праздники или в поминальные дни, в святки [Родопи: 121; Сакар: 257]⁷². Необходимость почитать праздники эксплицирована в интерпретации появления «меченных» различными недугами и физическими недостатками детей: *Който не сафери празника, Господ ша му бележи детету* («Тому, кто не уважает праздник, Господь пометит ребенка») [Ркс 353],

⁷² Рождение ребенка с серьезными увечьями (*сакат* 'инвалид', *кьорав* 'слепой') может объясняться колдовством, порчей: так, если недоброжелатель после того, как беременная выйдет из дома, ударит топором по порогу, а потом (символически) по своей руке, у нее родится ребенок без руки. Если же в полу просверлить три дырки, ребенок родится слепым на один глаз и т. п. [Ркс 185]. Теми же последствиями объясняется запрет матери всматриваться в уродов и людей с отклонениями [Ркс 264].

где *сафери* (диал. *сефера, сафера, саферь* и др.) заимствование из тур. *sefer* 'путь' (эта этимология сомнительна, см. [БЕР 6: 625]).

Некоторые виды деятельности категорически запрещены молодым замужним женщинам в определенные календарные даты именно по той причине, что они могут родить «меченого» ребенка. Среди многочисленных дней, когда беременным нельзя выполнять домашнюю работу (день св. Игната, Рождество, день Сорока мучеников и т. д.), на востоке и юге Болгарии выделяется день (дни) св. Симеона (3.02 и 1.09 ст. ст.), который даже именуется *Билежник* [Кирсово]; *Забележник* [ЕБ: 110; БМ: 327]; *Нишанджия ден* [Ркс 308]; *Забележителен ден* [Равна]. Иногда «опасными» считаются первые три дня февраля (ст. ст.): св. Трифона, Сретение и св. Симеона Богоприимца. Считается, что всё, чем занимается в эти дни женщина, ожидающая ребенка, отразится на нем и он будет *белязан, бележен* (то же распространяется и на приплод домашнего скота). Рассказов о последствиях нарушения этих запретов записано и опубликовано немало. Так, по данным Ркс, в с. Симеоново, Ямболско, беременным запрещалось резать петуха вообще, но особенно в Симеонов день — ребенок родится уродом, инвалидом (без руки, ноги) или слабоумным. Рассказывали, что в селе такой ребенок родился — с одним глазом, его прозвали «циклоп» [Ркс 301]. В Добрудже рождение неполноценных детей или животных (без уха, с аномалиями конечностей и пр.) объясняется тем, что в доме в день св. Симеона пользовались ножом и соответственно «отрезали» ухо, руку и др. [Добруджа: 338]. В с. Кирсово записано множество меморатов о том, как женщина в день св. Симеона пришила пуговицу и родившийся впоследствии ягненок не мог нормально дышать (словно дыхательные пути у него были «зашить»), а в другом доме беременная разрежала тыкву, и у нее родился ребенок с головой, как бы разрезанной надвое⁷³ [Кирсово].

Целый ряд превентивных действий должна совершить в этот день или накануне беременная, чтобы ее ребенок родился нормальным. В том же селе Кирсово, например, беременная ножом чертит крест на двери со словами: *Нишано на спонците да остане. Да не върви по добитько, да не върви по хората!* («Пусть след останется на дверном

⁷³ Здесь, безусловно, важно и то, что *тыква* в болгарском (и в некоторых других южнославянских языках) служит метафорическим обозначением головы [БТР: 1011], ср. выражение *Сече ми тиквата* («Я сообразительный; у меня голова хорошо работает, я быстро схватываю») [ФРБЕ 2: 290].

косяке, а не на животных и людях!») [Кирсово]. Каракачанки, замешивая (только в случае крайней необходимости!) в день св. Симеона хлеб, обязательно говорят: «Я ребенка не трогаю, я замешиваю хлеб» [Пимпирева 1995: 48], так как в фольклоре беременных широко распространены былички о рождении ребенка, у которого ноги были только до колен, напоминавших, в свою очередь, сжатые кулаки (как месила хлеб его мать) [Там же]. В Добрудже, если женщине обязательно нужно что-либо разрезать, она стучит ножом по железу или рассекает пополам тлеющую головню, чтобы все плохое оставалось в огне [Добруджа: 317]. «Этот день относится к таким, о которых не только помнят, но обрядность которых соблюдают», — это положение, записанное этнографами в Добрудже [Там же], подтверждается записями в с. Равна, где мне рассказывали, что в день св. Симеона женщины под различными предложениями до сих пор не берут в руки нож и иглу (такие же данные есть и по другим селам Варненской обл. [Ркс 326]).

К турцизмам *нишан* и *белег* и их дериватам в контексте этих календарных верований и запретов для беременной добавляются гречизмы *симьосан*, *симьонест*, *симьосвам*, т. е. ‘меченый’, ‘метить’, ср. *симеосвам се* ‘уродовать себя’ [БЕР 6: 653]. В Страндже Сретение носит название *св. Богородица Симьонеста* [Странджа: 320]: если в этот день беременная возьмет в руки ножницы, у ее младенца будет заячья губа [Ркс 270].

Внутренняя форма имени святого *Симеон* (греч. *σήμεῖω* ‘метить’) является отнюдь не последним фактором в развитии подобных народно-этимологических представлений. Идентичные верования зафиксированы и у греков, где в день св. Симеона беременные строго соблюдают запреты на домашнюю работу, особенно на всё, связанное с режущими и колющими предметами, — иначе ребенок будет «меченый» [Megas 1958: 57]. Другими обозначениями ребенка «меченого», с физическими недостатками разного рода служат также заимствования: *кусурлия*, *с кусури* — такой ребенок рождается как наказание матери за то, что работала в праздники [Сакар: 256]. Это лексический балканизм, проникший из арабского (*kusur*) через турецкий (*kusur* ‘недостаток, дефект’) в болгарский, македонский (*кусур*), албанский (*kusur*), греческий (*χουσοῦρι*), румынский (*cusur*) и арумынский (*cusure*) [БЕР 3: 123–124]. Еще одним частым обозначением ребенка, рожденного с отклонениями от нормы вследствие того, что родители (мать) нарушили запреты, является заимствование — неизменяемое прилагательное *сакат*. *Сакат* и его производные *сакатиль* ‘недоделанный человек’ [ИДР Ресилово, Дупн.], *сакатниче* ‘ребенок-инвалид’ происходят

от перс. *saqat* через тур. *sakat* ‘хромой, больной, негодный, поврежденный’ и др. Это слово известно в сербском (*sakat*), македонском (*sakat*), арумынском (*săcât*), албанском (*sakat*) и греческом (*σακάτης*) языках [БЕР 6: 429–430]. Интересно семантическое развитие этого корня на болгарской почве. В результате обобщения появляется более абстрактное значение, с яркой оценочной составляющей *sakatлъk* ‘неприятность, несчастье’ (Кривеник, Севлиево).

Телесный знак как судьба. Слова, обозначающие ‘отметину, родимое пятно, аномалию’ и др., имеют дополнительное, как бы надстроенное значение с эмоциональными коннотациями ‘несчастье, судьба, предзнаменование, знак’⁷⁴. Эти лексемы применительно к людям становятся их полупрозвищами, отражающими характеристики, которые не допускают этих людей к участию в обрядовой жизни села. Все описанные здесь отклонения от нормы трактуются как признаки того, что их обладатель сам лишен удачи и способен принести несчастье другим.

Внешний, видимый на человеке знак, согласно народным поверьям, свидетельствует об отклонении от нормы, «отмеченность» обычно несет негативную информацию⁷⁵. Не случайно целый ряд южнославянских пословиц и поговорок, метафорических выражений, рассказов посвящен «отмеченным». У болгар распространена легенда о том, как Господь Бог ходил по земле и многому научил людей. «Одному только не научил ты нас — отличать добрых людей от недобрых», — упрекнул Бога один старик. На это последовал ответ: „Узнать очень просто: все плохие люди отмечены“ [Маринов 1984: 489]. «Отмеченные» люди — это не только недобрые люди, но и те, которые, желая этого, приносят людям несчастья. Так же говорят и о тех, к кому относятся предубежденно [РБЕ 1: 568], о женщинах, у которых не может быть детей: *Тя е белязана, Господ я отделил от хората* («Она

⁷⁴ Некоторые заимствованные слова со значением ‘пятно’ развивают значение ‘несчастье’ или проникают с таким значением в отдельные диалекты и не имеют широкого распространения. Так, например, лексема *sakar*, применяющаяся главным образом при описании окраса домашних животных (‘с белым пятном на лбу, под глазами и пр.’), считается некоторыми учеными протоболгарской, которая проникла в турецкий, а оттуда — снова в болгарский. Значение *sakar* ‘несчастливый’ имеется и в болгарском диалекте (Чирпанско), и в турецком языке (*sakar* ‘приносящий несчастья’). Неизвестно, на какой почве развилась эта семантика [Симеонов 1988: 117–118].

⁷⁵ Широкий спектр европейских верований, связанных с врожденной «отмеченностью», представлен в монографиях [Belmont 1971; Wilson 1993] и др.

меченая, Господь отделил ее от людей») [ФЕ: 87]. Некоторые обстоятельства, связанные с появлением на свет, обуславливают позитивную (см. выше *късметлия*) или негативную «отмеченность»: рождение во вторник, в субботу и др. (см. ниже).

В многочисленных вариантах пословиц и поговорок (особенно с учетом диалектных паремий) выражаются следующие идеи:

1. Отмеченность не случайна: *Лошият е белязан от Бога* («Дурной человек отмечен Богом») [Славейков 1972: 280]; *Господ го белязал* («Господь его отметил») [ФРБЕ 1: 220] (ср. рус. «Бог шельму метит»); серб. *Бог њи је обележил да се мож препознају* («Бог их отметил, чтобы их можно было узнать») [Златковић 1989: 297]; ср. то же с *нишан*: *На лошият човек Господ дал нишан* («Плохого человека Бог знаком пометил») [Героу 3: 276]).

2. От подобных людей нужно держаться подальше: *От белязан човек далеч бягай* («От меченого беги подальше») [Славейков 1972: 351–352]⁷⁶; *Пази, боже, от белязан човек* («Сохрани Бог от меченого человека») [БНМ: № 1678]; *Варди се от човек, когото Господ е белязал* («Берегись того, кого Господь пометил») [Ркс 99]; серб. *Пази се од онога који је бележен. Това је голем осветник* («Берегись того, кто помечен. Это мстительный человек») [Златковић 1989: 297].

Кроме пословиц и поговорок, есть и зоонимические фразеологизмы, метафорически характеризующие порочного, злого человека через «отмеченность» животного: *Бележита офца*, *Белязана овца*, *Белязано магаре* и др. (букв. «Меченая овца», «Меченый осел») [Добричанин 1989: 154; Пеев 1988: 154; ФРБЕ 1: 88].

При явном доминировании негативных оценок *белег* и *нишан* и их дериватов в смысле 'отметина', 'отмеченный' у этих слов может возникать и полярное значение. Так, *белег*, *нишан* на человеке — нежелателен; однако некоторые знаки могут свидетельствовать о демонических свойствах и сверхъестественных способностях такого «отмеченного» ребенка (см. выше о терминах «мифических» детей: *змејче*, *алче*), ср. также болгарскую песню о девушке, украденной змеем, которая родила ребенка *нишанлия*: *...и здобила дете нишанлия, / нишанлия, кусурлия: / и без рака, и без нога, / и без тенки половини / и без дясно църно око* («...и родила ребенка меченого, уроды, инвалида: и без руки, и без ноги, и без части тела, и без правого черного глаза») [Захариев 1963: № 402]. В Велесе рассказывают о младенце *с нишан под*

⁷⁶ Ср. пословицы с тем же значением в других балканских языках: рум. *De omul însemnat să fugi*; алб. *Perëndija na rujat nga njeru me cen* [БНМ: № 1678].

мишка («со знаком под мышкой» — с крыльями, что является приметой демонологического персонажа — змея) [СБНУ 1900/16–17: 229]⁷⁷.

В некоторых песнях и сказках встречается другой сюжет, причем очень частый: ребенок *нишанлия* — это будущий герой, особые знаки (преимущественно связанные с золотом, месяцем, солнцем и др.) на его теле свидетельствуют о необычном происхождении или об особых, богатырских качествах: *Дете има голяма нишана: / на рамена криля позлатени* («У ребенка великий знак: / на плечах позлащенные крылья») [Геров 3: 276]. То же и с дериватом от *белег*: о сказочном герое поется в песне: *Доби ми се дете бележито*⁷⁸ *с месечина по челото* («Родился у меня ребенок дивный с месяцем во лбу») [Геров 1: 98–99].

Рождение ребенка с аномалиями — это знак для всего села, это тоже *нишан* или *белег*, но уже в смысле «предзнаменование» (ср. макед. «Если ребенок родится без руки или еще чего-нибудь, — это *нишан*, в семье будет несчастье») [Цепенков 1972: 11]. Подобными предвестниками беды могут служить и другие явления, например, обнаружение сдвоенного колоса при жатве — кто-нибудь заболит или умрет (*на бялег е*) [Равна]. Очевидно, что недобрым приметам в традиционной культуре придается огромное значение и они нередко вербализуются. Это подтверждает не только этнолингвистический, но и лексический полевой материал, опубликованный в диалектных словарях. Так, к слову *мишен* в «Родопском словаре» дается следующий комментарий: «Вчера много звезд падало, это плохая примета» [БД 2: 200]. В описании странджанского говора к слову *лишен* дается такой небольшой текст: «В этом году был дан нам знак: корова отелилась теленком с двумя головами. Видно, кто-то из нас умрет» [БД 1: 106–107]; в словаре Чирпанского говора в качестве примера к *нишан* ‘знак, предзнаменование’ публикуется следующее: *Аку трябва, Госпут ж’ти испрати нишан* («Если потребуется, Господь пошлет тебе знак») [Зидаров 1995: 154].

⁷⁷ Имеются и иные демонологические значения термина *нишан*: ‘место трапезы мифологических персонажей (*юди*)’ [Пир.: 472] и др.

⁷⁸ Подобные возможности различной оценки дериватов от *белег* — характерны и для прилагательных: болг. *белязан* маркировано негативно, а *бележит* — позитивно, означает ‘приметный, выдающийся, прекрасный’ [МБТР: 136], ср. в фольклорных песнях: *Двори ми са бележити: / Среди двора бяла чешма, / До чешмата бяла лоза* («Двор у меня чудный: / Посреди двора белый колодец, / Возле колодца белая лоза») [Там же]; в современном литературном языке и ‘знаменитый’, ‘замечательный’.

Белег как «примета», «предвестник» используется в сербских фразеологизмах и клишированных выражениях: *жут белег* букв. «желтое пятно» является метафорой близкой смерти [Станић 1990: 37], *игра ми десни биъег* — букв. «дергается правая щека, правое веко» — означает «недобрая примета» [Там же]; то же о левой части лица — «добрая примета» [РСКНЈ: 436]. *Нишан* в македонском (Прилеп) — знак, предвестник смерти (если больной накрывает лицо покрывалом, «обирает» кровать, значит, он умрет; то же относится к старику, который, когда ходит, смотрит в землю, и др. [СБНУ 1900/16–17: 240–241]).

Приметы, предзнаменования всегда обращены к будущему. Такова и семантика знаков в гаданиях, например, о замужестве. Болгарский ритуал *напеване на нишане* (в Юрьев день, на Ивана Купалу) [СБНУ 1954/48: 396; Дечева 1931: 437] призван оповестить каждую девушку — владелицу знака (*нишан, белег*), какая судьба ее ожидает. Уже упоминалось, что здесь *нишан* сближается с удачей (в том числе и в замужестве — болг. *късмет*) и с судьбой. *Нишан, белег*, конечно, менее емкие понятия, чем *късмет*: знак в данном случае только отсылает к какому-либо значению, а таковым в данном случае и является *късмет*, матримониальное будущее. У сербов, однако, семантика слова *белег* включает в себя и 'судьба', 'рок', 'фатум': *Немој бежати од своје белеге*, т.е. 'от судьбы не убежишь' [РСКНЈ: 436]; подобных символических значений слова у болгар и македонцев мне обнаружить не удалось.

Анализ ключевых терминов болгарской народной культуры *късмет, белег, нишан* позволяет говорить об этих словах как о лексических и семантических балканизмах, а также о специфических балканских поверьях, описания которых включают эту лексику, и о ряде пословиц и поговорок. *Късмет* и *белег, нишан*, их дериваты и синонимы иногда употребляются в одном контексте в позиции соположения: «меченый» человек неудачлив сам, кроме того, он лишает везенья и тех, с кем вступает в контакт.

Изучение проблемы «слово и культура» в балканском ракурсе свидетельствует о том, что у южных славян концептуальные, ключевые понятия нередко выражаются неславянской, заимствованной лексикой. При этом термин берет на себя часть и славянского, и неславянского этнокультурного материала, кроме того, можно выделить и пласты, различающиеся конфессиональным содержанием (православие и мусульманство). Так, например, как мусульманский в некоторых диалектных словарях и этнографических описаниях помечен обычай оставлять *нишан* у источника воды [БД 2: 128; СЕЗБ 1939/54].

Мусульманским же считается и способ именованя надгробного камня *нишан* или *белег* [Филиповић 1972: 84; РСКНЈ: 436], знака на месте гибели тех, место захоронения которых неизвестно, обычно с надписью *Се легах у туђој земљи, а белег ми стоји на бащини* («Я лежу в чужой земле, а надгробный знак стоит на родине») [ГЕМБ 1953–1954/2–3: 649].

Нефела. Это заимствование из новогреческого (от ἀνωφελής ‘беспольный’, слав. *не-* — калька греческого отрицания ἀν-) привлекает внимание исследователей южнославянской народной традиции и ее лексики по многим причинам. Процитируем автора одной из рукописей архива Ркс: *нефела* — «это слово, которое в литературном языке не обнаруживает полных соответствий, а в народных верованиях отражает страх перед языческими божествами» [Ркс 286].

В этой фразе подмечены некоторые важнейшие особенности семантики и употребления лексемы. Действительно, *нефела* и его многочисленные варианты и дериваты ограничены в узусе — это только язык сельской традиции, однако его роль в этнокультурном словаре болгар очень велика, а семантический объем и народно-культурные коннотации весьма широки. *Нефела* демонстрирует еще одно свойство, которое, как мы считаем, развивается у заимствованных слов в болгарском языке в условиях балканской ситуации, и подобные примеры приводятся в этой книге.

Это слово буквально «врастает» в южнославянские диалектные словари и терминологическую систему региональной культуры и притягивает к себе омофоническую лексику с близкой семантикой, но различным генезисом (романским, славянским, арабско-турецким). Контаминация и смешение увеличивают количество фонетико-морфологических вариантов, между которыми иногда нелегко провести этимологическую черту.

Нефела подвергается многим диалектным изменениям, особенно модификациям *ф* вплоть до его исчезновения (*неела*), перехода в *х* (*нехела*), *хв* (*нехвела*) и *в* (*невела*); встречается и эллипсис слога (*нелни очи*). Варьируют и гласные — это традиционный для востока Болгарии переход *е* в безударной позиции в *и* (*ниела*). К последним формам примыкают созвучные слова с гласным *о* в корне: *ниолин* ‘инвалид — без руки, слабоумный и пр.’, *ниолно* и др. Этимологический словарь болгарского языка (БЕР) возводит эти лексемы к славянскому *неволя*, одним из значений которого является ‘болезнь’, ‘демон болезни’ [Дикова 1984: 33], ср. *неволяш*, *неволяшен* (Монтана) ‘больной человек’ [БЕР 4: 592]. Эта группа слов, в свою очередь, близка словам с гласным *а*

в корне: *невалян* 'плохой, нехороший', *неваляни* 'нечистая сила' (Банат). БЕР дает эти слова как заимствования в болгарский из сербского, где *ваљати* 'ничего не стоить, не годиться', *неваљашан* 'нехороший, больной', *неваљаем* 'болеть, плохо себя чувствовать' [Живковић 1987: 98] и др., и, ссылаясь на П.Скока, говорит о неясной этимологии [БЕР 4: 584]. Важно отметить, что семантика болг. и сербск. *неваљан* практически совпадает со значением греч. ἀνωφελής 'беспользующий' и соответственно ю.-слав. *нефела* (особенно очевидны параллели в использовании *нефела* и *ваља* — *не ваља* в нормативных правилах поведения), однако говорить о греческом происхождении балканославянских слов с *вал-* нельзя. Вероятно, здесь нужно искать романские корни и влияние, ср. лат. *valeo* 'здоровствовать', *valens* 'быть здоровым, благополучным' и др. (т. е. *неваљан* и *инвалид* являются однокоренными словами, а с учетом различий в стилистике и функционировании — синонимами). Следует принять во внимание и более поздние южнославянско-итальянские контакты, ср. ит. *vale* — *non vale* 'стоит — не стоит', аналогичные сербским *ваља* — *не ваља*⁷⁹.

Для полноты картины «балканской пестроты» отметим южносербские лексемы *не вела* 'не хорошо' (с примером: *Не вела, синко, тој што работиш* «Не хорошо, сынок, что работаешь») и *не фела*, которое в словаре трактуется через *не вела*, без примера [Златановић 1998: 254–255].

Еще один ракурс исследования, в добавление к греческим, славянским и романским созвучным лексемам, дает ар.-тур. *нафиле*, известное болгарскому, сербскому, македонскому и арумунскому языкам⁸⁰. *Нафиле* приводится практически во всех словарях болгарского языка в значении 'беспользующий', иногда с пометой *диал., разг., нар.* [БРС: 539; РЧДБЕ: 564; БТР: 520; РРОДД: 286 и др.]. Этимологи возводят это слово (ср. диал. варианты: *нафилье* 'беспользующий' (Шуменско), *нафиля* 'то же' (Ст. Загора)) к тур. *nafile* 'беспользующий, зря' от ар. *nafilā* 'добро' [БЕР 4: 565; МЕРП: 343]. Кроме *нафиле*, известны слова с начальным *на-* и гласной *е* в корне: *нафелян* 'больной' (Хасковско), *нафеля* 'плохо' (Г. Оряховица), *нафелно* 'то же' (Хасковско) [БЕР 4: 565]. Однако и этим не ограничивается варьирование и слияние созвучных заимствований. В болгарских и македонских говорах нахо-

⁷⁹ Благодарю Е.Л.Березович и О.А.Седакову, которые высказали ценные мысли при обсуждении романского «следа» в этой лексике.

⁸⁰ Выражаю глубокую благодарность Н.В.Котовой, которая указала мне на эту лексему в болгарском языке.

дим и корневую огласовку *o* в идентичном консонантном окружении и с близкими негативными значениями, существенными для языковой картины мира: *нафол* ‘бес, дьявол’ (Дебыр), *нафол*, *нафола* ‘оспа’ (ю.-зап. Болгария) [Там же]. Н. Геров приводит народную песню, в которой *легнал болен от нафол* означает ‘симулировать, притвориться больным’ [Геров 3: 240].

Эти словообразования очень близки грецизму *нефела* в славянском оформлении и вписываются в картину балканского лексического «койне» и смешения, соединения созвучных и близких по семантике слов. Не случайно этимологи допускают влияние на семантическое развитие *нафиле*, *нафеле* и *нафол* со стороны омофоничного *нефела* [БЕР 4: 565].

Перейдем к характеристике деривационных потенциалов *нефела*, которые весьма велики и служат хорошим примером для демонстрации этой существенной черты балканизмов. *Нефела* выступает в функции обстоятельства, определения (прилагательного — из-за окончания *-а*, ср. множественное число *нефели*) и предиката. Особенно важна форма *нефелало* (пересказывательное наклонение в болгарском и македонском языках), употребляющаяся в афористических предписаниях и запретах наряду с идентичными формами других глаголов (*Нефелало детето со газот накай софрата да е завъртено, оти било много гревота...* «Нельзя, говорят, чтобы ребенок поворачивался спиной столу, потому что это великий грех» [СбНУ 1900/16–17: 235]). Словообразовательное гнездо грецизма *нефела* развивается по славянским моделям и включает в себя существительные, прилагательные и глаголы. Существительные образуются отбрасыванием окончания (иногда с диалектной палатализацией консонанта), а прилагательные — добавлением болгарских родовых аффиксов, нередко встречается постпозитивный артикль — *-ена*, *-ено*, *-аното*; *-ит*, *-ита*, *-ито* и др. Ср. и диал. глаголы *ниельм* (с. Войнягово, Карловско) ‘болеть’ [БД 8: 148], *нѣлам* (с. Радовене, Врачанско) ‘то же’ [Там же: 285].

Обозначая предметы, признаки, свойства, действия, *нефела* подразумевает все плохое, опасное, дьявольское, аморальное (т. е. выражает все негативные члены бинарных семиотических оппозиций), которое может конкретизироваться и принимать значение демона, заболевания и пр. Таким образом, *нефела* становится одним из важнейших понятий локальной традиционной культуры, что и подмечено автором цитированной выше рукописи [Ркс 286].

Рассмотрим семантические варианты *нефела*, продвигаясь от абстрактного к конкретному.

Самое обобщенное (с собирательным суффиксом) — это *неелицина* ‘всё (любое) плохое’ [Ркс 19], ср. также *нефела* ‘что-то нехорошее; несчастье’ (Кюстендил). Болезни получают общее родовое название: *нефиль* ‘боль, болезнь’ [Геров 3: 268]; *нефел* ‘болезнь, слабость’, *ниелин* ‘больной’ [БД 8: 148]; *нелит* ‘то же’ [БД 9: 285]; *нефелия* ‘болезненность, слабость’ [БЕР 4: 629–630]; а также видовое: *нефелка*, *нефел* ‘оспа’ [БНМед.: 1080], см. выше *нафол* ‘то же’. Особенно следует отметить обозначения эпилепсии, имеющей множество табуированных и описательных народных терминов, среди которых встречаются и названия от греческой основы: *неела болест* [Ркс 103], *неелньт болест* ‘эпилепсия’ [Ркс 271], *нешитата болест* [Ркс 330], *нийела* ‘то же’. С оговоркой об условности этимологии (см. выше) добавляем сюда и *ниваляна болест* ‘эпилепсия’ [СБНУ 1963/51: 208; БНМед.: 789], а также слова с мифологическими и демоническими коннотациями: *ниел* ‘проклятый’ (с.-зап. Болгария) [БЕР 4: 638]; *нивалянута* ‘нечисть’, от которой пытаются уберечься после рождения ребенка [СБНУ 1963/51: 201, 213].

Слово *нефела* объединяет разные балканские сюжеты о недобром и демоническом, которые мы рассматриваем в книге. Так, одно из названий бездетной женщины — *нефелита невеста* [СБНУ 1949/45: 209]. Рожденный во вторник именуется *нихелит човек*, *нехелничав* [Странджа: 263]; ср. также: *Второто венчило е нефелна работа* («Второй брак — нехорошее дело») [Лов.: 229]. Тот, кто после отлучения от груди был возвращен к грудному вскармливанию, приобретает способность урочить, у него *нелни очи* («дурной глаз») [Шулева 2004: 186], ср. *Неелити очи урочасват* («Недобрые глаза урочат») [Ркс 353] (об этих сюжетах см. главу 7).

Отрицательные человеческие свойства и эстетические характеристики также передаются через слово *нефел* ‘плохой’, ‘плохой, вспыльчивый’, ‘ленивый, ни на что не годный’, ‘некрасивый, непривлекательный, уродливый’ [БЕР 4: 629–630].

Наречием *нефела* в самом абстрактном его значении ‘нехорошо, опасно, не к добру’ определяется свод правил поведения в народной культуре⁸¹. В этнографических описаниях есть такие разделы, которые иногда именуется «Нефела» и содержат разные предписания, что, когда, кому и почему не следует («грешно», «плохо», «не подобает», «к несчастью», «не к добру») делать. В данном контексте *нефе-*

⁸¹ См. анализ идентичной румынской лексики в монографии Т. В. Цивьян [Цивьян 2005: 124].

ла может означать и ‘нельзя’, предупреждая об опасности подобных действий. В македонском и сербском *не ваља, не вела / не фела* имеют подобные значения, ср. македонский пример в словарной статье *невела*: *Невела да се работи во четврток* («В четверг работать нехорошо, нельзя») [PMJ 1: 477].

Синонимами слова *нефела* в таком употреблении (отчасти в силу диалектных различий в лексике) выступают: *не бива, не е арно, не е хубаво (убау), на лошо е; греота*⁸² (*грехота, гревота*), *не е на ерлиа* («к несчастью», см. выше *късмет, (х)аир*). Хотя разделы именуется «Нефели» [Ркс 98; СБНУ 1900/16–17: 221], это слово в рекомендациях не фигурирует: используется либо отрицательная глагольная конструкция (что нельзя делать), или поясняется словом *греота, не е убуу (хубаво)* («грех, не хорошо»), ср. *Лебът наопаки на съ обръща, што-ту и грифута* («Хлеб нельзя переворачивать — грех»); *Малку дети ф углидалу ни съ углежда, чи ни е убуу* («Маленький ребенок не должен смотреться в зеркало — не к добру») [СБНУ 1900/16–17: 221]. То же мы наблюдаем и в рукописи Ркс, цитированной выше, где есть рассуждения о слове *нефела*, но при перечислении «нехорошего», «опасного» это слово не используется, а просто перечисляются запреты (нельзя ночью мочиться под деревом, нельзя растягиваться на пороге и т. п.) [Ркс 286].

В других случаях, где *нефела* фигурирует и в составе предписаний, оно предваряет информацию по программированию повседневности и стоит в первой части предложения или, в случае инверсии, начинает интерпретационную конструкцию.

Вот три примера подобных конструкций из сотен таких македонских (Велес) рекомендаций-запретов:

1. *Дете со еден чарап кога оди, нефела — кье остане сирачи* («Если ребенок ходит в одном носке, плохо — останется сиротой»);

2. *Нефела дете да пречекориш, оти нерастело; ако забораваши да го пречекориш, сакай да го отчекориш* («Нехорошо перешагивать через ребенка — не будет расти; если забудешь и перешагнешь, перешагни в обратном направлении»)

3. *Майката секој пат му вика на детето: «Нефела, синко, неми-ен да яде хлеб, изми се, та после»* («Мать каждый раз говорит ребенку: „Нельзя, сынок, не умывшись есть хлеб — умойся, потом ешь“») [СБНУ 1900/16–17: 234].

⁸² *Грех* — в традиционном языке культуры в подобном контексте обозначает не нарушение религиозной морали, а скорее неверное, ошибочное, неправильное, погрешное поведение, см. подробнее [Толстой 1996б: 544–546; Толстая 2000].

Велика роль слова *нефел* в народной речи и определенных типах коммуникации. Так, из опасения сглазить дитя или животное необходимо сплунуть и сказать, что оно *неелито* [Ркс 304 Врач.].

В словаре Н.Герова, где приводятся два варианта слова *нехвелен* и *нефелен* в значении 'больной' (причем непонятно, какой болезнью, может быть, именно хворью, причиненной мифическими персонажами или сглазом), дается характерная иллюстрация — народное клишированное выражение: *хванало го е нехвел* (с яркой аллитерацией) [Геров 3: 268]. Глагол *хващам/хвана* (*фащам/фана*), считающийся примером балканской изосемии в конструкциях 'начинать что-либо' [Асенова 2002: 57], здесь весьма показателен, он обладает высокой частотностью в мифологической фразеологии и лексике балканских славян. Этот глагол (в основном без префиксов) обозначает разные состояния и действия (с субъектно-объектным шифтом): *лафутниците фащат, лехусите я хванали* («Ее схватили демоны») (объяснение причины родильной горячки; исчезновения грудного молока [Ркс 313; Ркс 256]); *хващам очи, уроци хващат* 'подвергнуться сглазу'; *клетвата хваща* 'проклятье сбывается'; *баснята хваща* 'заговор помогает'; *жълтеницата хваща* 'заболеть желтухой'; *фана далак* 'прихватило селезенку, заболел живот' [Котова 2002: 252]; *хванали го самовилите* — о влюбленном [Ркс 79]; *прифащанье* 'эпилепсия'; ср. также проклятия: *Да те фане магарешката* («Чтоб ты коклюшем заболел») [Дабева 1934: 34]; собаке: *Да те хване бесът!* («Чтоб тебя бес схватил!») [Славейков 1972: 163] и мн. др. (подробнее см. [Седакова, в печати]).

Возвращаясь к *нефела*, подытожим, что одно слово из лексикона оценки и программирования повседневной жизни демонстрирует характерные черты балканской языковой картины мира. Эти явления наблюдаются и в рассмотренных выше балканизмах: взаимозаменяемость «своего» и «чужого» как результат открытости славянских языков на Балканах к заимствованиям; притяжение и соположение славянских и неславянских, но близких по звучанию и значению слов; смежность и параллелизм синонимических рядов лексем с мифологическими аллюзиями и пр.

Фразеология. Переходим к анализу болгарских фразеологизмов, пословиц и поговорок, которые апеллируют к родинному тексту и раскрывают его балканскую специфику. Отметим сразу, что клишированную форму и метафорическое значение получают не все архаические представления и магические ритуалы, а лишь часть из них, многие остаются невербализованными и не получают распространения вне конкретного этнографического контекста.

Выше уже шла речь о самой, пожалуй, значительной группе фразеологизмов и паремий — о тех клише, в которых судьба, удача человека через демонов родин (*орисници*) и/или концепт участи (*късмет*) связывается с его рождением: *Така съм орисан; Тъй го орисали орисниците; Тъй му било писано и орисано (на главата)* [БНТ: 12, 427–428, 450–451]; *Такъв ми бил късметът* («Такая у меня судьба») [БРФР: 302] и др. Велика и группа идиоматических выражений (и более развернутых текстов — легенд, быличек), связанных с «отмеченностью» человека.

Фразеология, объясняющая те или иные свойства и характеристики человека и увязывающая их с родинными практиками или обстоятельствами появления ребенка на свет, имплицитно бинарные оппозиции (отвлеченные или более конкретные): жизнь–смерть, счастливый–несчастливый, удачливый–неудачливый, здоровый–больной, красивый–уродливый, нормальный–ненормальный, умный–глупый, работающий–ленивый, умелый–неумелый и др. Многие ритуалы родин, включая жертвоприношения демонам судьбы, а также кодифицированное повседневное обращение с младенцем объясняются стремлением окружающих обеспечить ребенку положительные свойства. Очевидно, что положительное и нормальное, «усредненное» не находит отражения в паремиях и экспрессивных выражениях, так же как и нетрагическое не составляет сюжета быличек, песен, сказок, неказочной прозы на темы жизни и смерти в родинном тексте (см. ниже об *орисницах*) и др.

Во фразеологии явно доминируют негативные члены бинарных оппозиций и/или та часть представлений, где положительное принимает гипертрофированные размеры (например, небывалое везенье). Объяснения событиям (или качествам человека) ищутся в самом начале родинного текста — в обстоятельствах зачатия, рождения и соблюдения правил обращения с младенцем (свод примеров и их интерпретацию см. ниже).

Паремия и модальность. В народных представлениях о магической связи рождения и судьбы всегда есть две части, представляющие условие и следствие. Для вербальных и ментальных установок обрядовой регуляции поведения беременной и празднования родин характерны такие формулы, как «Если X, то Y» (с вариантами: «Если не X, то Y»; «Если не X, то не Y»), ср. анализ парадигмы кодифицированного повседневного поведения на румынском материале в книге Т.В.Цивьян [Цивьян 2005: 125, 133]. Условие может быть эксплицировано, а следствие или мотивировка запрета, рекомендации и т. д. только подразумеваться, так как это «общее», коллективное (не толь-

ко женское) знание. Во фразеологии с обрядовыми или мифологическими аллюзиями также присутствует двуплановость информации, при этом чаще эксплицируется лишь одна часть, составляющая в обрядовом контексте не переносное, а прямое значение выражения. То, что в контексте родинного цикла обрядов является условием, в словесной формуле вне этнографического контекста трансформируется в причину и не упоминается. А следствие (или результат — как позитивный, так и негативный) во фразеологизме составляет его метафорическую, образную семантику, по формуле с перестановкой частей: «Y ← X <нарушение правила>».

Например, у болгар бытует запрет пеленать ребенка в длинные пеленки или обвязывать его длинными лентами, иначе, когда он вырастет, не сможет жениться (выйти замуж) в положенное время. Фразеологизм же *С дълъг повой е повито* («Длинным свивальником обвязан») [Ркс 374] — соотносится с тем, кто слишком долго не может вступить в брак, что объясняется нарушением запрета по обращению с младенцем.

Как видим, важной особенностью подобных паремий является то, что они, отсылая к родинам, объясняют настоящее прошлым (←), уже имевшим место. Таким образом, во фразеологизмах жизненные перипетии взрослого человека, события в его жизни и т. д. интерпретируются через обстоятельства его рождения и/или верное/неверное исполнение ритуальной практики. В контексте же родинных обрядов различные рекомендации и действия имеют противоположную векторную направленность (→), они устремлены в будущее и связаны с предсказанием, прогнозированием и моделированием жизненного пути и характера ребенка.

От узуса фразеологизма зависит его метафоричность и модальность «вторичного», удаленного от «первичного», этнографического контекста. Так, клишированные речения, отражающие известные не только болгарам и балканцам представления о том, что «родившийся в рубашке» будет счастлив (у южных славян часто встречается уточнение — такой человек защищен от внезапной, «не своей» смерти, не погибнет от пули), могут строиться на точном знании обстоятельств рождения человека, ср. высказывание *Нали се роди с облаче или с кошуля, оно е късметлия* («Ведь он в рубашке родился, он счастливчик») [Ркс 201]. При отсутствии точных сведений чудесное спасение, удача и т. п. могут комментироваться сходным выражением с модальностью предположения *Като че ли с риза роден* («Будто в рубашке родился»). Высшая степень метафоризации и полное абстрагирование от конкретных сведений наблюдается в изолированной констатации

факта везения или удачи при помощи соответствующего фразеологизма *С риза роден*.

Модальность «вторичного» контекста фразеологизмов о судьбе и характере человека часто бывает гипотетической, ср. пример из Ив.Вазова о болтливой женщине: *Трябва да съм родена на някоя воденица* («Должно быть, я на мельнице родилась») [БРФР: 85]. Болгарский язык обладает широкими возможностями передачи семантики предположения, недоверия к информации, отсутствия точных сведений и т. д. благодаря наличию несвидетельского наклонения, ср. пример из Ст.Станчева: *Той пак си дошъл в стопанството да крои. Тук му бил хвърлен тъпа* («Он снова вернулся в деревню, чтобы работать закройщиком. К этому, видимо, у него больше всего лежала душа») (букв. 'здесь была брошена его пуповина') [ФРБЕ 2: 478].

Нередко, однако, фразеологизм включается в контекст, в котором отсутствует модальность предположения. Так, представление о связи рождения человека на мельнице с его болтливостью может выступать в форме утверждения, ср. у Г.Краева: *Ти не си свиваш устата. И съм сигурен, че си родена във воденицата* («У тебя рот не закрывается. Я и не сомневаюсь, что ты родилась на мельнице») [НФРБЕ: 229].

Паремия и родинный контекст. Как уже отмечалось, этнолингвистический анализ паремий отчасти имеет своей целью нахождение и расшифровку прямого значения паремии, т. е. обнаружение и интерпретацию этнографических данных. Ниже болгарские фразеологизмы о судьбе и характере человека помещаются в соответствующий этнокультурный контекст и следуют хронологии рождения.

Зачатие. Этот аспект очень существен для традиционной картины мира (зарождение в народных представлениях равно или синонимично собственно рождению), но он весьма труден с точки зрения как сбора материала, так и его интерпретации. Представления о влиянии обстоятельств зачатия (особенно времени в контексте праздничного и церковного календаря) на характер и внешность ребенка, на его умственные способности, даже на его пол очень развиты, однако эксплицируются они в немногочисленных идиоматических выражениях. Клишированных выражений, констатирующих связь обстоятельств зачатия ребенка с его полом, в болгарском языке обнаружить не удалось⁸³.

⁸³ У сербов представления о том, что, если у мужа во время коитуса был открыт рот или супруги смеялись, родится девочка, отражены в следующем клишированном обращении к отцу новорожденной дочери: *Требало си стиснути зубе* («Нужно было стиснуть зубы») [СЕЗБ 1939/24: 132].

Нашедшие наибольшее распространение и хорошо фиксирующиеся этнографическими источниками строгие запреты на сексуальные контакты в канун больших праздников (так как зачатый ребенок будет умственно неполноценным или родится с физическим недостатком) в паремиях не отражаются. Существует, однако, значительный корпус быличек о нарушении запрета, объясняющих моральные или физические недостатки человека днем его зачатия, ср. выше об «отмеченных» и русский термин для подобных детей *праздничек*.

Зачатие как явление, равнозначное рождению, отражено в паремиях, варьирующих глаголы 'сделать, зачать' и 'родить', ср., например, идиоматические характеристики темпераментной женщины: *сглобена у горещини* [ФЕ: 294–295] и *родена на горещяк* [Ркс 228], что отражает поверье, что женщина, зачатая (или рожденная) в дни, именуемые *горещяци, горещняци* и др. (15, 16, 17 июля) и посвященные огню, отличается особым, «горячим» темпераментом (см. главу 6). Таких примеров, когда «зачатие» заменяется «рождением», в обрядности и паремиологии немало, ср., например, о болтливом человеке: «рожден/сделан на мельнице» и др.

Беременность. Интересно, что множество запретов, рекомендаций, гаданий и примет, связывающих состояние и поведение беременной с будущими качествами ее ребенка, практически не пополнило состав болгарских фразеологизмов, хотя эти идеи очень существенны в рамках архаической картины мира. Больше распространение получили жанры несказочной прозы, тексты назидательного характера, обвиняющие мать ущербного ребенка в нарушении каких-либо запретов.

Особое внимание в традиционной культуре придается первым движениям ребенка во чреве матери (болг. *детето оживява*) — одному из центральных моментов в мифологии рождения. Рекомендации беременной смотреть на мужа или на красивого человека, чтобы ребенок походил на него, отражаются в бытующих описаниях (и строящихся на этом представлении анекдотах) внешности ребенка и его сходства с кем-либо.

Рождение. Рождение ребенка окружено множеством примет и предзнаменований, обращенных к его будущему. День (по народному календарю) и час рождения, день недели, месяц имеют определенное символическое значение, т.е. за темпоральными характеристиками появления младенца на свет стоят определенные представления, которые сулят ребенку счастье/несчастье. В этом проявляется специфика этнокультурной традиции, которая нередко связана с народной этимологией: так, по болгарским представлениям и идиоматике, *ме-*

сец май късметлия («в мае рождаются удачники») [Ркс 34], а по русским — «Рожденный в мае будет маяться». Некоторые дни считаются «тяжелыми», опасными⁸⁴, и целый ряд фразеологизмов объясняет несчастную долю человека появлением на свет в такой день: *Родил съм се на черен вторник* («Я родился в черный вторник»); *Родил съм се на черна събота* («Я родился в черную субботу»); *Родил съм се на арждаф вторник* («Я родился в ржавый вторник») (подробнее о рождении во вторник и субботу см. главы 7 и 8). Наоборот, рождение в церковный праздник предвещает счастливое будущее ребенку: *Родил съм се на Великден* («Я родился на Пасху»); *Родил съм се на бял Покров* («Я родился на белый Покров») [ФРБЕ: 257]. Примеры с цветовыми прилагательными входят в семантическую сферу противопоставления счастливому/несчастливому через метафорику белого и черного. Черный цвет — сквозное цветовое обозначение несчастья, неудачи, трагических событий (ср. выше *църника* ‘судьба’, *чернея*, *тъмнея* ‘страдать’ и ‘приносить страдания’ и мн. др.).

Огромное значение придается и фазам луны, оказывающим непосредственное влияние на организацию обрядовых комплексов и выполнение магических действий. Фразеологизм о мудром человеке *На стар месец е роден* (букв. «Родился при старой луне», т. е. когда луна идет на убыль) имплицитно архайские взгляды на роль луны в традиционной картине мира, однако он вряд ли имеет мифологические корни. В этом выражении доминирует слово «старый» как синоним «мудрого, опытного». Ср. распространенное у славян поверье, что рожденные при убывающей луне младенцы неживучи и болезненны.

Особое внимание при рождении ребенка уделяется поиску и интерпретации знаков на теле новорожденного. Бытующее представление о том, что «меченый» человек несчастлив сам и приносит несчастья другим, даже не желая этого [Ркс 91], нашло отражение в многочисленных болгарских пословицах: *Варди се от човек, когото Господ е белязал* («Берегись того, кого Господь отметил»); *Лошият е белязан от Бога* («Дурной человек Богом отмечен») [БНТ 12: 244]; *От белязан човек далеч бягай* («От меченого человека держись подальше») [Ркс 99], см. выше.

Ритуальная деятельность и уход за младенцем. Кроме обстоятельств появления ребенка на свет, особенностей его внешнего вида, фразеология фиксирует и осмысляет многие магические действия пови-

⁸⁴ Они именуются *хаталия ден*, где *хаталия* — неизменяемое прилагательное, заимствованное из тур., является синонимом славянских *тежък*, *лих ден*.

тухи и обрядность родин и крестин, призванных обеспечить счастливую и богатую жизнь ребенку. Если говорить о болгарской родинной обрядности, здесь четко выделяется комплекс ритуальных действий с отпавшей пуповиной, который составляет общее место всех этнографических описаний и до сих пор хорошо фиксируется в экспедиционной практике. Эти действия эксплицированы в паремиях и в воссоздании родинного текста для объяснения жизненных перипетий взрослого человека.

Пуповина (пуп) в традиционных представлениях — это прежде всего связь, привязанность, а отсюда склонность, пристрастие, увлечение и др. (ср. материализацию подобных представлений в действиях матери, связывающей пуповины своих детей, чтобы они были дружными, «привязанными» друг к другу). Символические коннотации пуповины раскрываются во фразеологизме *Пълът му е вързан за някого* («Связаны невидимой нитью») [БРФР: 481]. О сакральности пупа и его связи с родовым местом, о важнейшей мифологеме пупа земли см. у В. Н. Топорова [Топоров 2004: 90–91].

Архаическое закапывание пуповины у домашнего порога («чтобы ребенок любил дом») трансформировалось в общеполгарские продуцирующие обрядовые действия, например бросание отпавшей пуповины в школьный или церковный двор, чтобы у ребенка развилось стремление к знаниям, чтобы он вырос набожным. Известны также другие действия с пуповиной, призванные программировать профессиональные навыки ребенка: помещение пуповины мальчика в загон для овец или на различные «мужские» инструменты труда. Пуповину девочки чаще оставляют в ткацком станке и других предметах, связанных с женским трудом. Фразеологизмы о человеке, привязанном к какому-либо объекту, или связанном с этим локусом занятия: *Хвърлен му е пъпа там* («Туда брошена его пуповина») [Ркс 108], *Гачи муй върл'ън пъп тамкънцъ* («Словно его пуповина туда брошена») [Ркс 114], — отражают именно эти представления (ср. также вопрос к ребенку, постоянно играющему с водой: *В водата ли тий фърлен пъпа?* («Твою пуповину в воду бросили?»), выражение *търся си пъпа* («скитаться», букв. «искать пуповину») [ФРБЕ 2: 428]. Эти выражения нередко носят иронический характер, ср. о пьянице: *Вай, качага са му фълипи пъпа у бирта* («Ох, словно его пуповину в пиво бросили») [СБНУ 1963/51: 216]. В болгарских паремиях варьируется глагол, обозначающий действия, произведенные с пуповиной (в соответствии с символизацией всех действий с пуповиной), — она может быть не только «брошена», но и «отрезана», «завязана» в определенном локусе, что и формирует склонности человека, ср.: *Отрязан ми е пъпа някъде; Вързан ми е*

пъпа някъде («Мне отрезали пуповину»; «Мне перевязали пуповину») [ФРБЕ 2: 478, 428]. Ср. и многочисленные версии болгарских паремий о болтуне, основанных на метафоре «болтать — молотъ» (подробнее см. главу 3): кроме того, что сопологаются зачатие и рождение (*чегато го е баща му направил на воденица* («словно его отец на мельнице сделал») [БНМ: № 2573], *Правен/Роден на воденица* («Сделан/Рожден на мельнице») [ФРБЕ 2: 256]), используется и символика ритуальных действий с пуповиной: *Пъпъ ти нь вуденцьтъ е фърлин* (букв. «Твою пуповину на мельнице бросили») ⁸⁵.

Купание новорожденного — важнейшая часть повседневного обращения с младенцем — носит полуритуализованный характер (см. подробно [Седакова 2004а: 51–54]). Один из запретов нашел отражение во фразеологическом обороте с модальностью предположения (речь идет об узко диалектном выражении, известном в с. Памукчии Старозагорской обл.). Так, общеболгарский запрет выливать воду из ванночки в те места, где бегают собака, объясняется возможностью появления у ребенка бессонницы и болезненного ночного плача. Поэтому ребенку, который кричит по ночам, говорят: *Зацто не спиш бре гачи на кучиту ти фърлихме вудата?* («Что ты не спишь, словно мы воду <после твоего купания> собаке вылили?») [Ркс 173].

Празднование родин (а в некоторых регионах Болгарии — первых самостоятельных шагов ребенка) в южнославянской традиции связывается с матримониальным будущим ребенка. *Повойница, турта, богородник* и обрядовые действия с хлебом [Седакова 1994а] ассоциируются с будущим своевременным вступлением в брак. Эти идеи отражены преимущественно в многочисленных меморатах, однако есть и узколокальный клишированный оборот о холостяке: *Гато че му турте не са правили* («Словно ему родины не справляли») [Стакевцы]. Интересным представляется в этом плане сербский (возможно, известный и в зап. Болгарии, и в Македонии) фразеологизм, объясняющий повторные браки многократным исполнением обряда родин и выпекания ритуального хлеба: *Тија је спал при десет турте ка је бил дете* («Он ночевал на десяти праздниках родин») [Златковић 1989: 367].

⁸⁵ В городской среде современной Болгарии фразеологизмы о пуповине часто используются при обсуждении профессиональных навыков или склонностей взрослого человека, ср. рассказ болгарской журналистки о том, что ее всегда влекло к журналистике, и над ней шутили, что ее пуповину в младенчестве бросили к Дому журналиста в Софии (инф. И. Б., София 2003, соб. зап.).

Цветовая символика пеленок и свивальника в болгарской и русской традициях одинакова — существуют запреты на использование черного материала для пеленания, что нашло отражение в болгарских фразеологизмах о неудачнике: *В черен повой е увит* («Его пеленали в черные пеленки») [Ркс 103]; *С черен повой е повито, никъде белко не е имало* («Его пеленали в черные пеленки, нигде белого пятнышка не было») [Ркс 99; Ркс 139], ср. и проклятье: *С чер повой да те повият* («Чтоб тебя в черные пеленки запеленали») [Лов.: 210].

Согласно народным воззрениям, все первое в жизни ребенка имеет символическое значение и моделирует его будущие качества. Так, обстоятельства первого кормления, одевания могут повлиять на характер человека. Диалектное выражение о драчуне *Виж какво је лошо гато на брадва заранено* («Смотри, какой дурной, словно его впервые покормили над топором») [Ркс 253] коррелирует с представлениями о том, что, если при первом кормлении рядом с ребенком и матерью положить топор, ребенок, когда вырастет, станет разбойником.

Фразеологизм *Облечен е у расипо* («Его впервые одели <во взрослую одежду> при убывающем месяце») [Ркс 201] также отражает веру в то, что обстоятельства первых событий в жизни ребенка определяют его последующие свойства и качества. Этот фразеологизм о человеке, быстро снашивающем одежду, берет свои корни из запрета начинать что-либо при убывающем месяце и поддерживается словесными ассоциациями (*месец на расип* 'убывающий месяц' и *расипник* 'разоритель, расточитель').

Требования тщательного соблюдения ритуалов и магических актов, как мы уже говорили, вызваны опасением будущей неудачливости или неполноценности ребенка. Так, в западноболгарских и восточносербских паремиях умственная отсталость человека связывается с неверным выполнением обрядовых действий (в частности, с тем, что при крещении разлили воду): болг. *Плиснато му е от котела* («У него из ведра вода вылилась»); серб. *Отсипано му од ведрицуту* («То же») [Златковић 1989: 132] (ср. мотивировки запрета проливать воду при крестинах: *Шъ му се лисне от мозъка* («Ребенок лишится части мозга») [Ркс 232]; *Да не му е отплиснато од ведрицата* («Чтобы у него не вылилось из ведра»), т. е. чтобы он не стал придурковатым [Ркс 201]). Эти фразеологизмы синонимичны целому ряду других экспрессивных выражений, в которых глупость, «странность», слабоумие, недоразвитость интерпретируются как неполнота, недостача: *Нещо ми липсва, не ми достига* («Мне не хватает чего-то») [ФРБЕ 1: 736]; *Липсва ми едната дъска (събота, чиния)*

(«Не хватает доски (субботы, тарелки)») [ФРБЕ 1: 561–562], ср. рус. «Не все дома», «Шариков в голове не хватает» и др. (см. статью Е. Л. Березович и Т. В. Леонтьевой о языковом образе дурака [Березович, Леонтьева 2004: 369]).

В связи с крещением и полноценностью ребенка релевантны также представления о «неправильном» времени исполнения ритуала (с опозданием): *Не съм кръстен навреме* («Со странностями, немного не в своем уме») [ФРБЕ 1: 727]. В паремиях на эту тему отражается еще одна очень важная черта архаического мышления: речь идет о вере в способность одного человека передавать магическим образом свои свойства другому, ср. *Шантав поп го е кръстил* («Ненормальный поп его окрестил») [Ркс 253] (о придурковатом человеке)⁸⁶.

Говоря о паремиях, имеющих обрядовые истоки, нельзя обойти вниманием несказочную прозу. Информаторы связывают фразеологизм с быличкой или меморатом, включая в состав своего рассказа идиоматическое выражение. Это факт хорошо известен исследователям духовной культуры (см., например, [Агапкина 1993: 158]). В несказочной прозе эксплицируется связь между мифологическими представлениями о рождении ребенка и его последующими качествами. Все упомянутые выше идеи можно проиллюстрировать рассказами информантов, имеющими назидательный смысл. Нарушение запрета на половые контакты в канун «тяжелых» (опасных) праздников приводит к рождению неполноценного ребенка: *Една жена заченала срещу Игнажден и детето се роди изрод. Стои на едно място, не приказва, а хапе* («Одна женщина зачала накануне дня св. Игната, и ребенок родился уродом. Стоит на одном месте, не разговаривает, только кусается») [Ркс 105].

Множество подобных историй содержится в этнографических архивах. Так, в описании с. Игнатиево Варненской области приводится интересное свидетельство о связи исполнения ритуала родин (*буганик*) со своевременным замужеством. Мать дочери, долгое время не вышедшей замуж, вспомнила, что в младенчестве не испекла хлеб и не созвала гостей на родины. Не успели гости съесть угощения, как дочь была уже помолвлена [Ркс 86]. Подобные сведения публикуются

⁸⁶ Ср. тщательный отбор исполнителя ритуалов и повседневных действий с ребенком. Применительно к родинам — это повитуха, кормилица, приглашенные для выпечки хлеба на празднование родин и мн. др. Для кормления первой взрослой пищей приглашается женщина, известная своим хорошим аппетитом (*боязлия*) [Ркс 284] и т. д.

и в сборнике «Софийски край», причем в подобных текстах всегда отмечается наличие элементов «чуда», неожиданного — в первом случае необычайно быстрое сватовство, во втором — жених-вдовец приезжает издалека, из другого города [Соф.: 203].

Обычно количество меморатов и их тематическое разнообразие значительно превышает состав паремий. Практически каждое поверье, любой запрет в родинном контексте отражены в форме нарратива. Паремии, клишированные фразы в связи с обрядами, образуются лишь на избранные темы, выбор темы нередко обусловлен распространенностью, сохранностью и частотностью запретов и представлений.

При анализе фразеологии мы ограничились преимущественно болгарским материалом, с отдельными русскими, сербскими и македонскими параллелями, стремясь выявить балканские мотивы в языке болгар. К балканским мотивам в болгарской мифологии о рождении мы относим паремии с упоминанием демонов судьбы (*орисници*) и удачи (*късмет*), обладающие высокой частотностью. Специфически болгарскими (балканскими) можно считать паремии, объясняющие некоторые черты характера человека (болтливость — рождением на мельнице), пристрастия и склонности (любовь к определенному месту или к профессии — магическими действиями с пуповиной).

Для народной традиции характерны как общие, так и локальные представления и экспрессивные выражения. Часть фразеологизмов имеет общеполгарское распространение, они входят в литературный язык. Обычно это универсальные идеи, известные многим культурным традициям («родиться в рубашке», «родиться под счастливой звездой», символика пуповины и ритуальных действий с ней и т. д.). Большая же часть фразеологических конструкций имеет преимущественно диалектное (иногда очень ограниченное) распространение. Обращение к архивным материалам позволяет объяснить происхождение некоторых идиоматических выражений и включить их в этнографический контекст, увеличивает количество клишированных речений и их вариантов, расширяет круг быличек, основанных на представлениях о связи между рождением человека и его судьбой. Сопоставительный анализ различных этнокультурных традиций наряду с универсалиями выявляет избирательность и национальную специфику обрядовых аллюзий, во многом обусловленную особенностями структуры и семантики конкретного языка.

Между процессами фразеологизации и терминологизации обрядовой реальности в этом аспекте можно провести параллель: не все компоненты ритуала получают специальное лексическое обозначение

(термин в узком значении слова) и не все они порождают устойчивое идиоматическое выражение или служат материалом для создания поговорки (поговорки и др.). Обозначим и еще одно свойство, в равной степени характерное для терминологии и фразеологии родинного текста: лишь незначительная часть этого лексического материала входит в словарь литературного языка. Чем больше диалектных словарей и локальных этнографических описаний привлекается для анализа словаря родин (и любого другого фрагмента народной культуры), тем шире становится круг лексики и фразеологии. Таким образом, и терминология, и фразеология (паремиология) родин во многом носит нелитературный, диалектный характер и функционирует локально. Вариантом подобного положения может быть вхождение обрядового термина, выражения в литературный язык в одной форме и наличие множества локальных версий термина и идиоматического выражения.

ГЛАВА 2

ИМЯ, ИМЯНАРЕЧЕНИЕ, ИМЕНИНЫ

Специфика болгарского антропонимикона. — Принципы имянаречения. — Имя и этнографическая традиция. — Нарративы о личном имени. — Антропонимия и ареалогия. — Имена западные и псевдозападные. — Празднование именин.

Антропонимия, как и другие вопросы ономастики, в последнее время привлекает все более пристальное внимание исследователей духовной культуры, лингвистов, лексикографов и социологов¹. Проблема имени и имянаречения особенно актуальна для балканского региона в целом и для Болгарии в частности. Номинационная практика болгар, с одной стороны, вписывается в общеславянскую, а с другой — демонстрирует много общего с традициями соседних славянских и неславянских народов Балканского полуострова. Значительное количество личных имен, известных болгарам, входит в именованные других балканских народов. Общебалканским считается и восприятие (и терминологизация) церковного крещения как акта, благодаря которому ребенок получает имя (болг. *кръщавам* 'давать имя, нарекать'). Ср. в этом плане этнографические и фольклорные факты: крик ребенка до крещения объясняется тем, что «он плачет по своему имени» [Ркс 343]; приходя на крестины, гости произносят благопожелание *Честито да му е името* («Поздравляем с именем») [Ркс 305] и др.

«Свое» и «чужое», свобода выбора, имятворчество и следование традиции, архаика и инновации — все это органично сливается в бол-

¹ Прагматика и культурные функции личных имен в славянской народной традиции подробно рассмотрены в трудах Н. И. и С. М. Толстых [Толстая 2001; Толстой, Толстая 1998]; серия работ посвящена имени собственному в болгарской культуре [Кръстева 1996; Кръстева-Благоева 1999; 1999а; Калканова 1996; Банкова 2005; Иванова, Радева 2005], в сербской [Требјешанин 2000: 106–113], албанской [Pарлѐка 1995] (благодарю А. В. Жугра за предоставленную мне возможность ознакомиться с этой статьей в переводе на русский язык) и греческой [Sutton 1997] традициях. См. также материалы московской конференции «Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст» (Ч. 1, 2. М., 2001) и конференции «Ономастика в кругу гуманитарных наук» (Екатеринбург, 2005); сборник «Именослов» (М., 2004); журнал «Ономастика» и др.

гарской антропонимической системе. Специального рассмотрения заслуживают современные ономастические процессы в Болгарии, которые можно обозначить как уникальные и самобытные в рамках балканского языкового союза.

Специфика болгарского антропонимикона. Прежде всего следует отметить богатство всех систем личных имен на Балканах, что фиксируется словарями [Вайганд 1926; Влахов 1999; Заимов 1988; Илчев 1969; Ковачев 1985; Ковачев 1995; Станковска 1992; Дрвошанов 1995; Грковић 1977]. Словари нередко дают информацию о появлении новых онимов, способе их создания, первоисточнике (для прецедентных и мемориальных имен), см. особенно [Заимов 1988; Илчев 1969], на современном материале [Иванова, Радева 2005]. Балканские антропонимиконы всегда были и остаются открытыми, они активно пополняются не только за счет проникновения иностранных имен и их перевода, но и благодаря активным словотворческим процессам². Статусом официального имени обладают в Болгарии и других балканских странах любые гипокористические и уменьшительно-ласкательные имена собственные, вариации (в том числе и диалектные) одного имени (болг. *Вера/Вяра* — *Верка*; *Верен* — *Верко*, *Верчо*, *Верьо*; *Недела/Недяла*, *Неделя*, *Неделина*, *Неделица*, *Неделка/Недялка*; *Неделин*, *Неделко/Недялко*, *Неделчо*, *Недельо* и мн. др.). Модификации наиболее популярных имен, воспринимающихся как «свои», могут насчитывать до нескольких десятков вариантов, причем тенденции образования имен различаются. Так, в начале XX в. С. Стойчев, анализируя тетевенский говор, отмечал, что гипокористические имена, доминирующие в сельской среде того времени, в обследованных им селах заменяются на более полные, греческие (в болгарской огласовке), канонические церковные или близкие им. Так, *Вълчо*, *Вълчин*, *Вуло*, *Вело*, *Велко*, *Вутьо*, *Вутко*, *Вет-*

² Специальные исследования номинационных практик в Софии, проведенные, например, Т. Калкановой в 1972–1992 гг., служат подтверждением необычайного антропонимического разнообразия у болгар. Возьмем из этого исследования две цифры — минимальный и максимальный набор имен для новорожденных последних двух десятилетий. Минимум относится к 1982 г., когда для 13 711 детей в Софии выбрали 1200 имен, а максимум — 1991 г. — дает соответственно следующие цифры: 11 958 детей и 1536 имен [Калканова 1996: 63]. См. также списки имен, собранных из телефонных справочников, СМИ и пр. на сайте www.stratsimir.existo.com/names, где представлено 2367 мужских и 2731 женских антропонимов.

ко именуют себя *Васил*; *Вайка*, *Вата*, *Ваца*, *Вула*, *Вела*, *Велка* — *Василка*; *Лило*, *Лилко* — *Илия* [Стойчев 1915: 79], при том что в те годы в Болгарии явно доминировали краткие сельские имена.

В наши дни имена «классические», полнозвучные заимствованные, меняются на имеющие народное болгарское звучание: от *Пелагея* — *Пелка*, от *Елисавета* — *Вета* и др. [Иванова, Радева 2005: 57], хотя в целом предпочитают «длинные» имена.

Широко распространены у болгар двусоставные имена³ с основами *Драг-* (-*драг*), *Мил-* (-*мил*), *Мир-* (-*мир*), *Рад-* (-*рад*), *Свет-/Свят-* (-*свет/-свят*), *Слав-* (-*слав*), в которых основа может использоваться изолированно или комбинироваться с другой, ср. *Драга*, *Мила*, *Мира*, *Славчо* и др.; *Верислав*, *Веромира* и др. К примеру, с основой *Рад-* в инициальной позиции один из словарей насчитывает 87 мужских имен и 28 женских; а в завершающей позиции — 27 мужских (подобные женские имена здесь не приводятся) [Иванова, Радева 2005: 123–124]. Намного больше имен образуется с основами *Слав-*, *Свет-*, *Мир-* (так, для *-слав* дается 207 мужских и женских имен [Там же: 134–135]). Вариации композитов, однако, столь обширны, что имена невозможно подсчитать точно, тем более что комбинирование основ остается популярным и практически не ограничивается никакими рамками. Если для современной восточнославянской традиции такие имена исчисляются максимум десятком-двумя (остальные принадлежат истории)⁴, то в южнославянской традиции двусоставные онимы по-прежнему разнообразны и частотны.

Наряду с традиционными болгарскими именами встречаются и «вестернизированные», европеизированные дериваты от славянских (*Злата* — *Златна* — *Златина* — *Златела* — *Златана*; *Дара* — *Дарена* — *Дарина* — *Даринела* — *Даряна*) и восточных (арабско-турецких) корней (*Севда* — *Севдалин* — *Севдалина* и др.). Воспринятое западное имя появляется в нескольких фонетических и морфологических версиях (ср., например, «новые» прецедентные женские имена: *Вивиен* — *Вивиена/Вивиана/Вивияна*; *Ивон* — *Ивона* — *Ивония* и др.), см. ниже.

³ Литература о славянских двусоставных личных именах огромна [Селищев 2003: 409–415; Тупиков 2005; Топоров 1993б; Успенский 2005, там же библиография].

⁴ Целенаправленное воссоздание исторической системы антропонимов, в том числе и двусоставных, наблюдается у современных неоязычников (или «родолюбов») в России, при этом они ориентируются на болгарские именины, см. [Седакова 2007].

Кроме того, в отличие от других славянских именовсловов, южнославянские (независимо от того, заимствованные ли это имена или нет) почти всегда включают в себя мужской и женский варианты одного имени: *Драган — Драгана, Петко — Петка; Красимир — Красимира; Атанас — Атанасия*). Образование может идти как от мужского имени, так и от женского (последнее фиксируется реже [Узенева 2005: 286], но все же, как нам кажется, не ограничивается единичными случаями: *Дафина — Дафин; Незабравка — Незабравко; Неделя — Неделчо* и, возможно, даже от русского заимствованного *Наташа — Наташ* (этот пример см. [Иванова, Раева 2005: 41])⁵.

Сокращение (*Георги — Гошо; Парашкев — Паро*) или, наоборот, удлинение имени (*Петка — Петкана; Драга — Драгана; Христа — Христан — Християна; Цвета — Цветелина*), фонетические и морфологические изменения одного имени дают необозримое количество онимов, которые, как будет видно далее, возводятся этимологами, специалистами по антропонимии и самими носителями имен к различным исходным основам. Отчасти это связано с тем, что почти у каждого болгарского имени есть «конкретная» семейная история. Трансформация антропонимов, комбинация их частей, соединение основ или даже букв имен обусловлены номинационными практиками болгар. Имевшая место ранее патриархальная тенденция «подновлять» имена представителей старшего поколения, давая новорожденному имя деда или бабушки, получило особое развитие в наши дни, соединившись с тенденцией следовать моде и давать ребенку «престижное» имя. Это стремление находит отражение в почти неограниченном имятворчестве [Кръстева-Благоева 1999а; Тонкова, Неделчева 1998: 145]. Модернизация (*Благословина* от *Благой*; *Вероника* от *Вера*), сохранение части имени, слога или даже начальной буквы (*Станмир — Стоян; Петанка — Пена; Христо — Храбри; Игнат — Илчо* и др.), соединение двух или более основ (*Ана + Сава — Анисава; Иван + Гана — Ивга; Злата + Ангелина — Златолина; Илия + Юлия + Иван — Илюан* [Илчев 1969: 219, 221, 222] и мн. др., см. ниже) — типичные способы изменения и «изобретения» болгарских имен. Стремление индивидуализировать человека с помощью неповторяющегося имени соединяется с желанием сохранить связь с родовым именем путем включения в имя для новорожденного хотя бы одной

⁵ Возможность образования пары имен «мужское и женское» является важным критерием при выборе имени или «составлении» композита для ребенка [Иванова, Раева 2005: 50].

буквы или любого (даже не первого) слога имени старших родственников. Возможно, эта ситуация отражает историческую реальность — позднюю фиксацию и упорядочивание записи фамилий и крестильных имен⁶. Кроме того, здесь срабатывает механизм уподобления судеб и поведенческих особенностей тезок, характерный для архаической культуры и актуальный в болгарском обществе в наши дни. Так, буквальное повторение имени деда воспринимается как передача, «навязывание» ребенку его жизненного пути (трудного, несчастливого и пр.), от чего сознательно отказываются при выборе имени для новорожденного (инф. В.К., София 2006, соб. зап.).

Многосоставность болгарского имени — результат не только и не столько творческого подхода к имени, сколько следствие других причин, в том числе толерантного отношения Церкви к крещению младенца именем-апеллятивом, которого нет в святцах; или трансформированным (иногда до неузнаваемости), переведенным, «осовремененным» именем святого/святой (*Роза, Теменушка, Гина, Горана, Данка, Пешо, Донка, Милена, Миче, Славчо, Благой, Пешо, Ирина — Мира, Тихон — Сретен* и мн. др.)⁷. Так же толерантно относится болгарское общество в целом к самым, казалось бы, необычным именам и их комбинациям, которые вносятся в паспорт и становятся официальными (хотя некоторые уникальные «авторские» многосоставные имена — *Вероножка, Ицкатихомира, Минаангела* — все же рассматриваются как «курьезные» и труднопроизносимые [Калканова 1996: 122; Иванова, Радева 2005: 51; Банкова 2005: 27]).

Система имен собственных у болгар, как и у других балканских народов, архаична, в ней нашли отражение различные факты истории: принятие христианства, воздействие ислама, влияние иноязычных традиций и культур, билингвизм в некоторых регионах страны, социально-исторические процессы второй половины XX в. В болгарском антропонимике сосуществуют еврейские, греческие, романские (ру-

⁶ Крестильные свидетельства стали выдаваться в Болгарии только после 1870 г., а трехсоставность паспортных данных (личное имя, имя отца и фамилия) была введена в 1949 г. [Калканова 1996: 42]. Варьирование и неустойчивость второго и третьего компонентов («отчества» и фамилии) — факты, характерные не только для сельского, но и для городского населения современной Болгарии.

⁷ Список крестильных имен болгар (*Кръстни имена*), который дает Н. Геров в своем «Словаре болгарского языка» (1-е изд.: София, 1904), включает в основном народные, гипокористические имена [Геров 5: 622–631].

мынские), германские, тюркские, арабские, славянские и другие имена. Показательно в этом случае не само сосуществование имен (что известно всем ономастиконам), а их последовательный параллелизм, «перевод», калькирование (что находит отражение при праздновании именин, см. ниже), ср. *Ана — Блага, Добра; Анани — Богомил; Арсений — Храбри; Тодор — Божидар; Петър — Камен; Севда — Любовь* [Заимов 1988; Вайганд 1926]⁸. Такое же явление наблюдается на Балканах, например у влахов (*Florija — Cvetanka; Pàtra — Kamenka; Buna — Mira; Mìudra — Lepa*⁹) и у македонцев [Дрвошанов 1995: 106] и др.

Кроме многочисленности имен собственных в качестве общебалканского отметим еще один факт болгарской антропонимии — это называние детей до крещения особыми именами (см. главу 1). Специфическими можно считать и особо разработанные и распространенные на Балканах некоторые магические акты и поверья, связанные с прагматикой имени. Наличие имен с прозрачной внутренней формой, близких к апеллятивам, обуславливает особую значимость имени в народной культуре Балкан. Наличием «семантических» антропонимов объясняются столь развитые в балканославянских традициях «магическое» имянаречение и «ономастическая» магия [Толстой, Толстая 1998; Толстая 2001], а также сопоставление судеб и характеров тезок и наличие множества нарративов на эти темы.

Принципы имянаречения. Болгарской традиции известны три основных принципа выбора имени ребенка: 1. По имени крестного отца (или по решению крестных); 2. По имени свекра, свекрови или родных; 3. По имени святого, память которого отмечается в день рождения младенца, или в соответствии с близким по времени церковным праздником. Встречаются и именованья в честь выдающихся исторических личностей и культурных деятелей; в честь односельчан, родственников или знакомых, запомнившихся своими хорошими поступками или характером.

⁸ Весьма показательны в этом плане анекдоты, распространенные в Болгарии в городской среде в 80-е гг. XX в. «Встречаются два соседа: — Как назвали ребенка? — *Светлин*. — Почему *Светлин*? — В честь деда *Ламби*». (За эту информацию благодарю болгарского коллегу П. Христова.) *Ламби* — от греч. λάμπα ‘лампочка, прибор для освещения’, заимствование, ставшее в такой огласовке общебалканским, ср. рум. *lamba*, алб. *llambë* и др. [БЕР 3: 299].

⁹ Эта информация мне любезно предоставлена коллегой из Сербии С. Гачовичем.

Правила дополняются многочисленными уточнениями, запретами, регламентациями и рекомендациями — это так называемые особые номинации [Кръстева-Благоева 1999: 90], я бы обозначила их как ситуативные. Перечень ситуаций, когда выбор имени должен соотносываться с определенными обстоятельствами, достаточно длинный. Регламентируются имена близнецов; имя ребенка, рожденного первым или в субботу (см. главу 8) или в другие дни недели (особенно в пятницу и воскресенье). Пристальное внимание к выбору имени наблюдается в семьях, где дети умирают или рождаются только мальчики или только девочки; где считается, что уже достаточно детей. Маркированное имя получают незаконнорожденные. Нередко имя дается по обету — при зачатии после долгих лет бесплодия, при осложненной беременности, при трудных родах, в случае смерти отца до рождения ребенка и в других случаях. Ситуативный выбор имен отчасти совпадает с созданием прозвищ¹⁰. Имя, данное при крещении, может меняться в случае тяжелой болезни ребенка, при его усыновлении и т. д.

В XIX–XX вв. родители (особенно мать), прежде лица пассивные в выборе имени, активнее участвуют в этом процессе, комбинируя личные предпочтения с традиционными принципами выбора имени¹¹ [Пехливанов 1992: 8].

Сведения о принципах выбора имени и о поверьях, связанных с имянаречением, можно почерпнуть из словарей разного рода (ономастиконов, толковых, диалектных). Так, в «Словаре болгарского языка» Н. Герова для *Кръщавам* ‘крестить’ выделяется значение ‘нарекать, давать имя’ и приводится пример: *Кръстиха го на дядо му* («Его назвали в честь деда») [Геров 3: 426]. В толковом словаре С. Младенова в статье *Кръстия* сообщается: «Мальчикам чаще всего

¹⁰ Ср., например, систематизацию прозвищ, данную А. М. Селищевым: 1. Обстоятельства появления нового члена семьи... *Найден, Найденко, Неждан* и др.; 2. Профилактика. *Бессмертной, Живой* и др.; 3. Семейные отношения. Порядок и время рождения. *Первой, Суббота* и др.; 4. Внешний вид. Подробнее см. [Селищев 2003: 399–407].

¹¹ Активная роль родителей в выборе имени известна и в консервативных болгарских деревнях. Так, жительница с. Стакевцы рассказала, что ее брата (1930 г. р.) назвали *Любчо* только потому, что это имя нравилось родителям. Однако ее саму назвали *Тодора*, следуя известной магической практике именования дочери «мужским» именем, чтобы следующим ребенком был мальчик [Стакевцы].

дают имена в честь дедушки по линии отца, а девочкам — в честь бабушки по линии матери» [МБТР: 1102]. В диалектных словарях публикуются примеры, иллюстрирующие локальную традицию выбора имени, ср. *Кристенъе*: *Мине се една седмица, го критават (дете-то)... каже кумо името* («Как пройдет неделя, (ребенка) крестят... имя говорит крестный отец») [Котова 2002: 106].

Выбор имени становится нередко важным фактом биографии известных людей, как в прошлом, так и в настоящем. Эти данные в Болгарии всегда увязаны с традиционной номинационной практикой и с выработанным народной культурой отношением к имени собственному. В статье об известном болгарском этнографе Димитре Маринове читаем: «Мальчик появился на свет в день св. Петки, и его назвали Петко». Мать мальчика умерла, когда ему не было еще трех месяцев, и отец отдал его в семью богатого купца Марина Бонова. В доме купца перед иконой был совершен ритуал усыновления со сменой имени и последующим крещением мальчика, именуемого уже Димитром [см. Василева 2003: 7–8]¹².

Имена, как известно, меняют и во взрослом возрасте, руководствуясь совсем другими соображениями, в частности социально-политическими. В Болгарии, например, период увлечения греческим языком и культурой обусловил перевод славянских имен на «более благозвучные» греческие: *Вълко* стал *Ликаоном*, *Драгомир* — *Харилаосом*, *Люба* — *Ерато* и т. п. Наступившие впоследствии времена антигреческих настроений вызвали обратный процесс: греческие имена менялись на болгарские или «болгаризованные». Так, известный общественный и литературный деятель *Петко* Славейков поменял имя *Панайот*, данное ему при крещении; литературный критик *Кръстьо* Кръстев также сознательно отказался от данного ему при рождении греческого имени *Ставри* и перевел его на болгарский [Иванова, Радева 2005: 37–38].

Имя и этнографическая традиция. Богатейшим источником данных по принципам именования ребенка, по прагматике имени собственного и его табуированию, по ритуалам, где имени придается главенствующая роль¹³, служат опубликованные и архивные этнографиче-

¹² Ср. также факт из биографии Христо Ботева: он родился на Рождество Христово, поэтому его назвали в соответствии с праздником *Христья*, а не *Петко* — в честь деда. Имя деда получил младший брат Христо Ботева.

¹³ Особое отношение к личному имени — явление универсальное, встречающееся во многих культурах. Так, произнесение имени вслух связано с за-

ские источники. Очерки по народным традициям определенного региона нередко включают в себя и список личных имен, и номинационные практики (см., например [Кепов 1936; Тетово; Цанев, Георгиева 1999: 110] и др.), так как это важная часть и языка, и духовной культуры. Проанализируем лишь некоторые этнолингвистические факты, показательные в свете проблемы «имя и балканская традиция». Безусловно, особое отношение к имени, к его выбору, произнесению и т. п. вписывается в широчайший индоевропейский контекст [Зеленин 1929; Зеленин 1994], является характерной чертой многих архаических культур. Если говорить об имени в болгарской традиции, то представляется, что эта сфера и в словесном, и в этнографическом выражении включается в балканскую картину мира, пеструю и вместе с тем следующую четким законам [Цивьян 1990]. Показательными для нашей темы, балканскими, здесь являются удивительная сохранность ритуальной практики, концентрация нарративов о значимости имени и использование имен, подвергающихся народной этимологизации в ситуации полилингвизма, в контексте балкан-

претами и рекомендациями (см. главу 3). Например, у болгар не разрешается называть ребенка по имени до крещения, иначе «он вырастет несчастливым» [Ркс 59]. После церковного обряда в течение 40 дней также не упоминают детское имя, чтобы «сохранить сон младенца» и «уберечь его от нечистой силы» [Ркс 219]. Имеются сведения, что крестильное имя скрывали вплоть до венчания [Ркс 310]. И наоборот, при «лечении» заболевшего младенца, читая заговор, трижды громко произносили имя больного младенца, как бы возвращая ему жизненную силу [Ркс 19]. Вера в магическую силу оповещения, произнесения имени вслух сохраняется и в наши дни. Это подтверждает исследовательница П. Банкова, которая вела радиопередачи на темы рождения и воспитания детей. Она описывает случаи, когда молодые матери звонили из роддома и в эфире сообщали, какое имя для младенца они выбрали. Особенно частыми были звонки в кризисной ситуации, если младенец родился слабым или больным. Показательным представляется звонок на радио молодых матерей, переживавших за свою соседку, у которой дочь заболела гепатитом. Девочку назвали *Живка*, и звонившие надеялись, что все, кто услышит о ней, отреагируют, согласно традиции, словесным клише *Да е жива и здрава* («Пусть будет жива и здорова»), и ребенок выздоровеет [Банкова 2005: 58–59].

Известны южнославянские «антропонимические» ритуалы и магические приемы, такие как смена имени в случае болезни ребенка; сокрытие имени и его «продажа» после крестин [Попчев 1999: 82; Ркс 59; Ркс 34; Грбић 1909: 113–114], см. главу 3.

ской языковой ситуации. Обозначим лишь несколько ситуаций выбора имени, которые эксплицированы во множестве опубликованных и архивных нарративов.

К примеру, особый случай имянаречения в семьях, где дети «не держатся», умирают, известный и славянам, и многим другим народам, — составляет общее место в болгарской магической практике. При этом совершается, в частности, один из универсальных ритуалов, призванный «удержать» ребенка: новорожденного оставляют на дороге и ждут, кто первым его обнаружит и, соответственно, станет крестным (даже если он не православный). Ребенок получает имя крестного, хотя в некоторых селах традиция рекомендует давать «найденным» детям «говорящие» имена: *Найден*, *Горан* (от болг. *гора* 'лес') [Ркс 339], пожелательные *Стоян/ка*, *Живко/Живка*, *Темелко* (от *темел* 'основа, фундамент' [Кръстева-Благоева 1999: 98]); *Желязко* [Сакар: 265]; «божественные» *Божидар* [Ркс 339], *Господин*, *Господинка* [Узенева 2004а: 287]. Оставленный на произвол судьбы ребенок именуется и *Панталеем* [Ркс 323], в соответствии с прочной ассоциацией этого святого с дорогой (болг. 'път'), ср. хрононим *Пантелей пътник* [БМ: 311]. Болгарская антропонимическая калька *Камък* (из греч. Πέτρος) согласуется с ритуальной практикой, направленной на выживание ребенка: младенца кладут на время на камень, «чтобы был крепким» [Ркс 6]. Рассказов о действенности этой магии записано немало. Одна информантка рассказала мне о своей тете, у которой умерло подряд несколько младенцев. Новорожденного сына она, в соответствии с известным обычаем, оставила на дороге. Мальчика нашла *Ана*, его крестили в ее честь — *Ангел* (повторив первые две буквы), и он прожил долгую жизнь (инф. *М.М.*, София 1993, соб. зап.).

Балканским следует считать и болгарский (и южнославянский)¹⁴ принцип именования близнецов одинаковыми (с различием по роду в случае рождения мальчика и девочки) или сходными именами (или хотя бы именами, начинающимися с одной буквы) в силу представлений о связанности их судеб: *Ненка* и *Нено*; *Даца* и *Дана* [Шипково]. Имена близнецов, опубликованные в этнографическом описании с. Шумнене (Тетевен.), демонстрируют соблюдение этой практики. Так, однополые дети получают идентичные имена с разными окончаниями: *Георги* — *Георгию*; имена, начинающиеся на одну букву или одинаковый

¹⁴ Согласно Е. Крыстевой-Благоевой, у мусульманского населения Болгарии нет практики именования близнецов созвучными именами [Кръстева-Благоева 1999: 87].

слог: *Марин — Мико, Мата — Мария*. Мальчику и девочке чаще всего дают парные имена: *Найден — Найда, Стефан — Стефана, Васил — Василка, Петко — Петя, Радю — Рада, Иван — Иванка* [Цанкарски 2000: 101].

Первенца именуют *Първан, Първана*; рожденных в пятницу — *Петко, Петка*; в субботу — *Събчо, Събка*; в воскресенье — *Неделя, Неделчо* (подробнее см.: [Седакова 2003а]). Если подряд рождаются только мальчики или только девочки, младенца нарекают «женским»/«мужским» именем или именем родителя противоположного пола (см. примеч. 11). Если считается, что в семье уже достаточно детей, новорожденный именуется *Достан, Доста, Запрян, Запрянна* (*Спрен, Спренчо*), т. е. именами, означающими ‘достаточно’, ‘запереть’, ‘остановить’ [Кръстева-Благоева 1999а: 88] и мн. др.

Описанные номинационные практики применяются и в наши дни, о них сообщают информанты в полевой работе.

Нарративы о выборе имени, об особой значимости личного имени на Балканах содержатся в сборниках материалов, публикуемых в последние годы в рамках «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ). А. Н. Соболев в книге о болгарском широколыкском говоре в разделе «Тексты» приводит информацию, которая, видимо, была дана в ответе на вопрос «Как выбирали имя для ребенка?». Информантка Шина Пеевска рассказала, что рожденные в праздник именуются в соответствии с народным хрононимом (на Пасху: *Великден — Величка, Велик*; на Рождество: *Коледа — Христо, Христина* и др.). Отметив, что обычно имя дается в честь свекра или свекрови, она переходит на личное: «Меня назвали в честь бабушки. Мое имя [встречается] только в Родопах — *Шина*» [Соболев 2001: 295].

Семейная история имени, его обсуждение и отношение к конкретному имени окружающих служит своеобразным началом разговора с информантами в полевой работе. В с. Равна моя собеседница восьмидесяти с лишним летом *Вълка*¹⁵ объяснила, что ее имя сейчас вос-

¹⁵ Имена со значением «волк» распространены у всех балканских народов и имеют древнюю традицию. К их магическому использованию прибегают в самых разных ситуациях. Так, значение этого имени (*Вълчо, Вълчана, Вълкана*) важно при переименовании ребенка в случае его болезни, «чтобы болезнь перешла к волку»; ср. факты подобного переименования в с. Кривня, Разградско [Ркс 140; Добрев 1957]. Албанцы мотивируют выбор такого имени следующим образом: «чтобы дети становились такими же крепкими и сильными, как волк, чтобы были защищены от магии, злого глаза и ведьм»

принимается как неблагополучное и непрестижное. В селе было три женщины с этим именем: она и две ее двоюродные сестры, все названные в честь бабушки. Несмотря на то что всем им имя не нравилось, они его не поменяли (хотя случаи переименования во взрослом возрасте в селе имели место). Сама *Вьлка* отчасти объясняла верность своему имени, данному ей при крещении, еще и тем, что ее чаще звали *Вьля*, разрушая таким образом прозрачность внутренней формы антропонима.

В том же с. Равна на вопрос для Этнолингвистической программы МДАБЯ «Как выбирали имена для новорожденных?» информантка отвечала: «Крестили детей в честь свекра, свекрови. Вот у меня свекровь звали *Пена*, так дочь назвали *Петанка*, свекор был *Илия*, и мы сына назвали *Илия*». Другая же, представляясь, сразу сказала, что ее назвали *Костадинка*, хотя она родилась в день св. Дмитрия и у нее должно быть другое имя.

Следует отметить, что интерпретация связи имени новорожденного и имени того святого, в день которого младенец появился на свет, весьма свободна и допускает значительную вариативность избираемого имени. Рассмотрим несколько примеров из с. Шипково Ловечской обл. Здесь записано много рассказов о том, что рожденным в праздничный день дают имя в соответствии со святыми. Антропонимы подвергаются описанным выше трансформациям — видоизменяются, удлиняются, укорачиваются, соединяются с другими именными основами, переводятся с греческого на болгарский и пр. Рожденных в день свв. Петра и Павла называют *Павлина*, *Камен*, *Каменка*.

Особенно интересна народно-православная трактовка церковных праздников в свете выбора имени для новорожденного. В церковном календаре выделяется Вербное воскресенье (болг. *Цветница*), и родившихся в этот день традиционно называют «цветочными, растительными» именами — *Цветанка*, *Теменужка*, *Карамфил*, *Иво* (подробнее об этом см. ниже). Для подбора имени используется и церковный, и народный хрононим: мать назвала дочь *Светланой*, потому что она родилась на Пасху, в Светлое воскресенье. Мальчик, появившийся в день Успения Богородицы, назван *Марин*; рожденных на Рождество (народное *Коледа*) именуют отчасти созвучным именем *Кольо* и др. [Шипково].

[Parička 1995]. Ср. также известный факт биографии Вука Караджича [Карађић 1986: 131]. Список имен от серб. *Вук* (*Вукодраг*, *Вучина* и др.) насчитывает около 50 вариантов [Требјешанин 2000: 111–112]. О сербских именах от основы *вук*- подробнее см. [Плас 2002: 92].

Имянаречение входит в ряд продуцирующих действий, способствующих формированию у ребенка в будущем определенных способностей, качеств, положительных свойств. Семантика имени играет важную роль при подборе имени для младенца, в силу прозрачности внутренней формы многих имен собственных, их референтности¹⁶. Имена могут быть эмоционально окрашенными, они уравниваются с прозвищем или ласкательным эквивалентом, ср. *Миля*, *Радка*, *Любка*¹⁷ и др. В подтверждение этого приведем сведения, записанные Е. С. Узеновой в с. Гега Петричского района. В одной семье долгожданную дочь (после 12 лет бездетного брака) назвали *Блажка* («сладкая»)¹⁸. Показательно сообщение родителей о том, что это имя «говорящее»: их дочь «сладкая», да и жизнь у нее «сладкая», т. е. ей ни в чем не отказывают. Встречаются и случаи прецедентного именованья. По тем же материалам Е. С. Узеновой из с. Геги сельский учитель был назван родителями в честь святого Мефодия (*Методи*), чтобы ребенок получил образование. Подобные имянаречения в честь выдающихся личностей записаны мною во время полевой работы в с. Стакевцы. Информантка рассказала мне, что названа *Евдокией* в честь сестры царя Бориса [Стакевцы], о популярности этого имени в некоторые исторические периоды см. [Кръстева-Благоева 1999: 100].

Нарративы о личном имени. Рассказы об истории конкретного имени составляют особый подтип народного повествования — это клишированные нарративы с устойчивым набором мотивов. Такие тексты удается записывать в экспедиционной работе при знакомстве

¹⁶ Ср. толкование сна: увидишь женщину по имени *Радка* — «к радости» [Ркс 324].

¹⁷ Ср. и современную тенденцию, отмеченную Н. Ивановой и П. Радевой: женщины отказываются от уменьшительного суффикса *-к-* в своих именах, меняя их на более официальные: *Николинка* — *Николина*, *Радка* — *Рада* и др. [Иванова, Радева 2005: 50]. Замену гипокористического «паспортного» имени и сознательное разрушение его эмоциональной ауры нам приходилось наблюдать в определенных коммуникативных ситуациях в Болгарии. Так, мать называет дочь *Веселку Весела*, когда хочет проявить строгость. Не используются уменьшительные суффиксы в такого рода «паспортных» именах и в официальном узусе (в деловых переговорах, в беседах подчиненных с начальником), в печатных текстах, особенно в некрологах.

¹⁸ Ср. болгарские выражения, применимые к детям: *сладуран*, *сладуранче*, и особое место концепта «сладкого» в обрядах [Седакова 2000а].

с информантом и в разговорах на разные темы. Не только в селах бытуют эти истории, многие из них рассказаны горожанами, людьми с высшим образованием. Героями повествования могут быть сами информанты, их дети, мужья, кумовья, соседи (односельчане). Выбору имени в Болгарии, как уже говорилось, придается огромное значение, поэтому нередко можно услышать рассказы о том, в честь кого названы дети, внуки, размышления о собственном имени и о его влиянии на судьбу.

В рассказах описываются коллизии при выборе имени для новорожденного, даются сведения о традициях этой процедуры. Само имянаречение интерпретируется как событие, способное повлиять на судьбу и характер. При этом превратности жизненного пути человека, личностные моральные и поведенческие особенности ставятся в прямую зависимость от конкретного имени.

Если «подновляется» имя свекра или свекрови, крестных, срабатывает механизм магического связывания судеб и характеров тезок (ср. и у греков [Herzfeld 1982: 293]), который раскрывается в жанре нарратива, а также в комментариях и репликах, анекдотах и шутках. Жительница Софии рассказала мне, что ее сестру назвали в честь крестной *Стефка*, и действительно, тезки были очень похожи характерами, даже в мелочах, что служило поводом для шуток и комментариев («Стефка — точь-в-точь ее крестная, та тоже всегда путешествовала с пятью чемоданами; обе Стефки такие чистюли») (инф. Г.Д., София 2000, соб. зап.).

Универсальное представление о том, что выбор определенного имени влияет на судьбу человека, событийность его жизни, что носитель конкретного имени обладает особыми качествами (ср.: [Разумова 2001]), на Балканах получает ярко выраженную, последовательно и регулярно эксплицированную в виде нарратива форму.

В повествованиях присутствуют следующие мотивы, которые раскрывают место имени в архаической картине мира болгар: выбор имени равнозначен выбору судьбы; следование традиционным правилам выбора имени поощряется и приносит носителю имени удачу; отход от правил требует специальных ритуальных действий (жертвоприношений и ежегодного почитания соответствующего дня церковного календаря); несоблюдение правил выбора имени без совершения надлежащих ритуальных действий может негативно сказаться на ребенке и вызвать болезни, несчастья и даже смерть; помощь знахарки в установлении неправильно выбранного имени и, соответственно, его замена и пр.

Проиллюстрирую мотив «имянаречение равнозначно выбору судьбы» рассказом моей собеседницы из с. Шипково. Она вышла замуж за вдовца и по его настоянию, согласно традиции, назвала родившуюся дочь в честь его первой жены. У дочери «не сложилась жизнь», ее несчастливую судьбу, все невзгоды мать объясняет исключительно фактом имянаречения. Авторефлексия («Зачем я послушала мужа и свекровь, ведь я знала, что именем умершего нельзя называть, особенно первенца») — типичная черта подобных рассказов. Интересно, что дочь, не догадываясь о мыслях матери, сама таким же образом комментирует свою жизнь: «Зачем меня назвали этим именем, теперь нет мне удачи» (*сега никакъв късмет нямам*) (см. подробнее о слове-концепте *късмет* в главе 1) [Шипково].

Отметим, что запрет называть ребенка в честь умершего распространен во многих регионах Балкан, известен он и восточным славянам¹⁹. Параллельно с этим существует практика специального названия в честь умерших, чтобы сохранить память о них [Тонкова, Неделчева 1998: 145]. В некоторых регионах Балкан (в частности, в Албании) бытует запрет называть в честь живых, поскольку считается, что вместе с именем человека «отнимается» и его жизнь [Рарлѐка 1995]. На нежелательность (опасность) наличия тезок в семье нередко указывается во многих традициях (один «вытеснит» другого), возможно, отчасти этим объясняется и типичная для болгар трансформация антропонима при «подновлении» имени. Однако известна магическая практика именованья новорожденного в честь отца в семьях, где «не держатся» дети, «чтобы младенец был таким же сильным, как его отец». Подобное именованье зафиксировано в военные годы, когда ребенок появлялся в семье отца-фронтовика, с иной мотивировкой — «Чтобы Господь Бог сжалился над ребенком и оставил его отца в живых» [Ркс 9].

Рождение в праздник, как уже упоминалось, диктует выбор имени с учетом хрононима. По поверьям, новорожденный «приходит на свет» со своим именем, «он сам себе выбрал имя». Характерен мотив «конкуренции» двух традиций, который часто составляет стержень устных рассказов. Языческий культ предков, дома, рода противостоит христианским правилам. Столь разные традиции у болгар обычно ор-

¹⁹ Девочку, родившуюся в день св. Варвары, не назвали этим именем, поскольку в семье одна Варвара погибла. Новорожденной дали имя в честь ближайшего по времени дня св. Николая — *Николина* [Кръстева-Благоева 1999: 111].

ганично дополняют друг друга, но в случае с выбором имени они вступают в конфликт. Идея поддержания родового имени побеждает, особенно в случае рождения первенца, ср. «Некоторые говорят, что святой не будет сердиться, а дед будет. Поставь свечку в церкви святому, а ребенка назови в честь свекра» [Кръстева-Благоева 1999а: 75]. Народно-христианские ритуалы требуют своего исполнения (*обеты*, *курбан*, особое почитание этого дня в православном календаре), в противном случае ожидается «месть» святого или «праздника» — болезнь или смерть ребенка: *Ако не го уважат, той ще се разсърди и ще обърне късмета на детето* («Если его не уважить, то он перевернет удачу ребенка») [Лов.: 363]. Показателен в этом плане следующий рассказ: мальчика, рожденного в день св. Константина, назвали *Величко*. Он стал болеть, его понесли к знахарке, но она сказала: *На свят ден се е родило детето. Защо не го кръстиши на светеца? Ще умре* («В святой день ребенок родился. Почему его не назвали в честь святого? Он умрет»). И действительно, вскоре ребенок умер [Бакалов 1992: 135]. Нарушение правил называния близнецов (сходными именами) также требует обращения к знахарке и смены имени (см. [Кръстева-Благоева 1999: 101]).

Нарративы о конфликтах между крестными родителями и родственниками младенца, между бабушками со стороны отца и со стороны матери и колебаниях при выборе имени особенно многочисленны. В этнографическом описании с. Ковачевец Поповской околии (Сакар) 1940 г. содержатся рассказы о двух таких ситуациях. В первом случае крестные настаивали на имени *Бистра* и так и крестили ребенка, хотя родные настаивали на *Марии*. Имя *Мария* закрепилось за девочкой, многие даже не знали ее крестильного имени *Бистра*. Во втором случае спорили две бабушки — *Цана* и *Цвета*, в честь кого назовут внучку. Родители пошли на компромисс, составив из двух имен одно — нейтральное и очень распространенное в Болгарии (см. рассказ ниже) — *Цветана* [Ркс 289].

Часть нарративов повествует о том, как те родственники, чьи имена избираются для именованя младенца, противятся этому. Так, девочку назвали в честь бабушки *Цветана*, однако бабушка настояла на смене имени внучки, поскольку в свое время сама была названа в честь своей бабушки *Цветы*, с которой у нее были связаны неприятные воспоминания. Дочери дали имя *Цветомира* (инф. *Б.И.*, София 2002, соб. зап.). Информант из с. Стакевцы рассказывал мне, что он не захотел, чтобы его внука назвали в честь него *Марко*, так как, по его мнению, это имя дают в основном животным [Стакевцы].

Антропонимия и ареалогия. Хотя с течением времени номинационные практики меняются, современное состояние все же дает возможность говорить о выделении на территории Болгарии ареалов по принципам подбора имени для новорожденного, что, в частности, отмечает Е. Кръстева-Благоева в своей монографии. Особенно наглядна оппозиция двух первых принципов (имя определяет крестный или «подновляется» родовое имя), однако для четкого определения регионов требуются дополнительные исследования. Именованию по желанию крестного характерно для северо-западной Болгарии, Кюстендильской обл., Пиринского края и Вардарской Македонии. Постепенно эту традицию вытесняет именование в честь родных — дается имя «дома» (не чужое, не «внешнее»: *къщино име, имена отъвн не слагат* («домашнее имя, чужое имя не дают»)) [Кръстева-Благоева 1999: 61]), «внутреннее» (*вътрешното име*, по словам информантки А. Н. Соболева [Соболев 2001: 405])²⁰, даже в тех районах, где желание крестного оставалось законом дольше всего (Враца, Кюстендил, Средние Родопы) [Кръстева-Благоева 1999: 61]. Для сравнения укажем, что в Греции доминирует именование ребенка в честь свекра и свекрови [Sutton 1997: 421], в том числе и у болгар, проживающих в Гюмюрджине: *Дятету гу клавът на дядувуту ими* («Ребенку дают имя деда») [СБНУ 1963/50: 205].

Интересные материалы содержатся в региональных исследованиях, где публикуются имена нескольких поколений. В монографии «Ловешки край» схемы на с. 334 и 335 позволяют проследить преемственность имен на протяжении пяти и восьми поколений. В первом случае повторяется имя основателя рода *Йото* (лишь в восьмом поколении первого сына назвали *Йотко*), что свидетельствует об устойчивости принципа «подновления» имени в этом регионе [Лов.: 335]. На этот же факт указывает и практика называния родов по самому распространенному (переходящему от деда к внуку, внучке) имени в других регионах. Например, в с. Тишевица (Врачанско) известны следующие наименования родов: *Генуфци* (*Гену, Гена*), *Дилуфци* (*Дилу, Дила*) [Ркс 353].

Лингвистический (фонетический, морфологический) анализ антропонимов позволяет говорить о диалектологии имени собственного

²⁰ Оппозиции свой–чужой, внутренний–внешний в данном случае весьма актуальны. После имянаречения, крещения ребенок становится «своим», членом социума, дома (до получения имени и крещения все прозвища младенца выбираются из сферы чужого, внешнего).

или о его географии (последний термин Ст. Илчева [Илчев 1959: 18]). Так, основное диалектное членение болгарского языка по рефлексам ятя (ѣ) дает западные и восточные варианты имен: *Вера* — *Вяра*, *Невена* — *Невяна*, *Светослав* — *Святослав*; *Ездимир* — *Яздимир* и др. Диалектными особенностями фонетики (отсутствие/наличие редукции безударного *о* в *у*) объясняются и западный/восточный варианты мужских имен: *Светльо* — *Светлю*, *Модьо* — *Модю*, *Яньо* — *Яню*, *Йордан* — *Юрдан* и др. Ареалы имен вычленяются и по корневым гласным, в зависимости от старославянских рефлексов: *Вълк* — *Вук*; *Върбан* — *Врѣбан*; а также в соответствии с другими архаичными диалектными чередованиями: *Любен* — *Либен* и др.

Окончания традиционных (о новейших заимствованиях см. ниже) мужских антропонимов дают богатый материал для ареалогии имен собственных. Так, имена типа *Даньо*, *Боньо* в сев.-вост. Болгарии известны как *Дани*, *Бони*, а на юго-западе страны — как *Дане*, *Боне* [Иванова, Радева 2005: 47]. Локальное распространение имеют имена с эпентезой *д* после согласного (возможно, под влиянием греческого языка): *Пандо*, *Гендо* (юго-вост. Болгария), специфичны имена на *-шо*, *-ша*, встречающиеся в Етрополе [Тагамлицка 1962].

Поскольку в качестве антропонимов нередко используются апеллятивы, лексическая диалектология включает в себя и антропонимическую. Так, имя *Зуна* (диал. 'радуга' [БЕР 1: 658]) известно в тех говорах, где распространен и соответствующий апеллятив. Значительный материал по ареалогии антропонимов (и вообще диалектной ономастики) дают имена, обозначающие растения (*Смил*, *Смила* — *Смин*, *Смин*, *Смина*; *Дафин*, *Дафина* — *Лавър*; *Пруна* — *Сливенка*).

Показательно, что географическое распространение имен применительно ко второй половине XIX в. отмечал еще З. Стоянов в своих «Записках о болгарских восстаниях», рассказывая об использовании турками имен собственных в качестве нарицательных. Так, в областях Трояна и Ловеча турки называли болгар *петколар*, в Шумене и Варне — *устоянлар*, в зап. Фракии и Сливене — *юванлар* и др., соответственно с наиболее распространенными в этих регионах именами собственными (*Петко*, *Стоян*, *Иван/Юван*) [Иванова, Радева 2005: 45–46].

Привязанность некоторых имен к определенному региону отмечается исследователями болгарских личных имен. Так, в зап. Болгарии распространено имя *Младен*, в сев.-зап. — *Камен* и *Цеко*, в восточ. — *Желязко* и *Жеко*, а в Македонии (Дебарско и Охридско) — *Сърма* [Кръстева 1996: 113]. На основании локализации имен лингвисты делают выво-

ды о путях проникновения антропонимов. По наблюдениям Св. Иванчева, мужское имя *Марин* распространено в сев. Болгарии, а женское *Марина* — в юго-восточной части страны, что позволяет считать это имя греческим, а не румынским заимствованием в болгарском [Иванчев 1976: 398]²¹.

Известно также более узкое, «областное» распространение имен: *Здравко* в Кюстендильской обл., *Братан* — в Тетевенской обл., *Требел* — в Берковице, и еще уже — сельское. Подробные сведения о частотности ряда имен в конкретных селах приводят в своей монографии Н. Иванова и П. Радева: в с. Дрен, Радомирско, *Еленка*, *Лицка*; в с. Борец, Пловдивско, *Куна*, *Мина*; в с. Мусина, Павликенско, *Дечо*; в с. Ветрен, Пазарджишко, *Спас* [Иванова, Радева 2005: 43–44]; см. выше о родопском имени *Шина*. Наши полевые материалы из восточных и западных областей Болгарии подтверждают локальную привязанность и употребимость антропонимов [Равна; Стакевцы]. Так, в с. Стакевцы самыми распространенными именами являются *Илия* и *Елена*²².

Традиционность некоторых имен в отдельных областях или селах отмечается самими информантами, фиксируется в архивных и опубликованных материалах. Иногда этот факт антропонимии объясняется преемственностью (*Българослава*, *Близана* в с. Самоводене Велико-Тырнонской обл. [Ркс 314]), но чаще — почитанием святых или праздника в данном регионе. Так, в центральной Страндже особенно популярно имя *Костадин* и его варианты (в связи с развитым культом св. Константина); в Тырнонской обл. в связи с культом Параскевы Пятницы частотны имена *Параскева*, *Петка*, *Петко* [Иванова, Радева 2005: 45]. В этнографических описаниях сел нередко перечисляются типичные для данной местности, но вышедшие из общеболгарского употребления имена, например, в с. Тръстеник Русенской обл.: *Багина*, *Бъни*, *Кратю*, *Кумо*, *Малина*, *Павуна*, *Пана*, *Труха*, *Хуба* [Цанев, Георгиева 1999: 110]; в с. Яворово Асеновградской обл. — *Галинчо*, *Чилико*, *Дадачо*, *Мелянчо*, *Гевеза*, *Меришина*, *Чеца* и др. [Хайтов 1958: 179].

Состав имен конкретного села традиционно входит в сферу интересов его обитателей при выборе имени для ребенка. Местный антропони-

²¹ В свете антропонимических данных последних лет и нарративов, связанных с выбором имен, имя *Марин* и его дериваты соотносятся с почитанием Богородицы и нередко даются ребенку в особых случаях (по обету и т. п.), см. главу 4.

²² Жители села связывают популярность этих имен с развитым культом соответствующих святых — покровителей грома и града.

микон, с учетом редких имен или имен частотных, воспринимается как источник для выбора исполнителей магических действий. К примеру, человек с именем, которое не повторяется в селе, привлекается для исполнения определенных обрядов (*Еньова буля*) [Седакова, Узенева 1999: 187]. Наоборот, для совершения ряда ритуалов нужны люди с одинаковыми именами (две тезки «запирают на замок» чуму при эпидемии в селе [Ркс 395]; для того, чтобы в семье, где «не держатся» дети, выжил младенец, ему вдевают в ухо серьгу, изготовленную из серебряных монет, которые берут в трех домах, где есть женщины по имени *Стана* [Лов.: 317]).

Имя и имянаречение в болгарской традиции остается проблемой языковой и культурной диалектологии, проблемой языковых и культурных влияний и контактов. Многие комментарии увязывают практику имянаречения с общественно-политическими процессами, ср.: «Раньше так не было, чтобы в честь деда или бабки ребенка называли. Это коммунисты придумали» [Воденичаров 1997: 198]. Похоже, однако, что это суждение вызвано некоторым забвением локальной традиции выбора имени в зависимости от желания крестных родителей и тенденцией превращения принципа повторения имени деда или бабушки в общеболгарский.

Итак, за именем собственным и актом имянаречения стоит прочная традиция, диктующая особое отношение к этой сфере человеческой жизни. Стремление соблюдать патриархальные обычаи и передавать родовые имена потомкам по-прежнему доминирует в болгарском обществе, даже если выбирается западное или создается «европеизированное» имя.

Имена западные и псевдозападные. Западные (английские, американские, немецкие, французские, итальянские и др.) и псевдозападные (традиционные, но измененные, «вестернизированные») имена, которые не являются усвоенными заимствованиями в болгарском именнике, появились в Болгарии преимущественно в XIX–XX вв. и получили особое распространение в последние два десятилетия. Это зафиксировано в новейших словарях личных имен и в исследованиях по ономастике [Иванова, Радева 2005: 53–54; Банкова 2005: 100–102]. Об этом свидетельствуют истории об именах и имянаречении, собранные мною в Интернете, СМИ и записанные от информантов.

Престижность городского, иноязычного, инокультурного, иноконфессионального (или внеконфессионального) имени или имени, искусственно созданного из нескольких имен, отмечается всеми ис-

следователями как важный критерий при крещении девочек. Именно дочерям родители стремятся дать красивое имя, нередко с позитивной семантикой, но содержащее западный компонент (ср. *Радолета* и традиционные *Радост*, *Радка*). Для мальчиков выбирают из западных имен те, которые ассоциируются с «героической» составляющей (имена актеров, исполняющих роли в боевиках: *Арнолд*, *Стивен* и др.), что соответствует универсальному стереотипу «мужского»²³.

Обозначим вкратце языковые особенности болгарских имен собственных, которые позволяют рассматривать их как западные и псевдозападные:

Фонетика. замена привычной фонетической огласовки на иностранную: *Джулия* (*Юлия*), *Джован* (*Йован*), *Анжела* (*Ангелина*), *Кристиан* (*Христо*), *Зофия* (*София*), *Анджей* (*Андрей*), *Ирена* (*Ирина*), *Микаел* (*Михаил*).

Орфографический облик имени — наличие сдвоенных согласных (*Мариетта*, *Даниелла*, *Анна*, *Белла*), что не согласуется с правилами современного болгарского языка и свидетельствует о сознательном изменении правописания для придания имени западного облика, ср. и комбинацию двух согласных *д* в традиционном болгарском антропониме *Недда* (*Неда* от женского имени *Неделя*); ср. также сдвоенное *л* в *Милла*) [Иванова, Радева 2005: 53].

Морфологический состав имени. Женские имена традиционно заканчиваются в болгарском языке на гласные *-а*, *-я* (для уменьшительных имен может использоваться *-е*), тогда как в заимствованных западных именах концовка на согласный — частое явление (*Агнес*, *Ирен*, *Жанет*, *Мадлен*, *Елизабет* и мн. др.). Эти имена иногда получают дублиеты с гласным на конце (*Инес/Инеса*, *Вероник/Вероника*). Западные имена на *-и* могут в морфологическом плане восприниматься как свои благодаря наличию в болгарском уменьшительно-ласкательного (правда, диалектного и характерного для мужских имен, см. выше) аффикса *-и*, ср. англ. *Бети*, *Кети* и болг. *Веси* (от *Ве-*

²³ Гендерные различия в антропонимиконах отмечает А. А. Леонтьева [Леонтьева 2004]. На материале ростовских имен для детей, рожденных в последние два десятилетия, она приходит к выводу, что среди имен для девочек западных и/или прецедентных имен значительно больше, чем среди имен для мальчиков. Исследовательница отмечает также и тенденцию к увеличению набора имен, хотя цифры несопоставимы с болгарскими — в активном антропонимиконе г. Ростова насчитывается по 3–4 десятка имен для девочек и для мальчиков, ср. с вышеприведенными болгарскими данными (примеч. 2).

села), *Деси* (от *Десислава*), *Нади* (от *Надежда*). Однако встречается и «болгаризация» подобных западных имен. Так, девочку *Нели* родные звали *Нела*, чтобы имя не казалось иностранным (инф. К. К., Шумен 2005, соб. зап.).

Окончание также свидетельствует о «национальности» имени (ит. *Джакомо*, *Николо*, *Антонио*, *Паоло*), ср. также греческие имена, встречающиеся у болгар негреческого происхождения, — мужские с окончанием *-с*: *Никос*, *Йоргос*, а женские с *-и*: *Ирини*, *Зои*.

Особое внимание привлекают имена с суффиксами, воспринимающимися как французские, итальянские, немецкие (германские). Так, из романских весьма частотны суффиксы *-ette* (по модели *Антоанета* создаются имена *Васета*, *Павлета*, *Иванета*, иногда с удвоенным *-т-* *Цветолетта*), *-ela* (ит. *Марчела*, *Божинела*, *Никуела*), *-ора* (*Мариора*)²⁴ и др.

Ряд суффиксов (*-ан/а*, *-ен/а*, *-ин/а*), известных и в распространенных версиях «своих», славянских имен (*Милан/а*, *Мирен/а*, *Добрин/а*), регулярно используется в последнее время для удлинения имени и стало тенденцией, отражающей стремление скомпоновать более благозвучное и вместе с тем западное имя (*Софиана*, *Лозияна* — от *Лозка* ‘виноградная лоза’), *Неделина*, *Розарина*, *Тодорина*, *Пролетина* — от *пролет* ‘весна’) [Калканова 1996: 108].

Отметим, что в посттоталитарный период у болгар наблюдается всплеск интереса к собственному имени, что можно считать одним из проявлений стремления к самоидентификации. На специально созданных сайтах (www.angelfire.com; www.imena.hit.bg; www.wikipedia.org) помещены списки мужских и женских имен, к которым даны обширные комментарии. Эти списки постоянно пополняются, поскольку посетители добавляют свои редкие, необычные имена и публикуют рассказы (нарративы) о том, почему в семье их назвали именно так и что, по их мнению, означает их имя. Это явление — самостоятельная «семантизация» имени в Болгарии — увязывается с тем фактом, что многие антропонимы созданы (и создаются в наши дни) от апеллятивов. Вера в то, что, давая ребенку определенное имя, можно передать ему свойства, диктуемые внутренней формой имени, а также запрограммировать характеристики тезки (родственника, литературного героя, спортсмена и пр.), о чем я писала выше, остается в обществе очень сильной.

²⁴ Подробнее о румынских именах в составе болгарского антропонимикона см.: www.belb.net/doktoranti/Janev/za_li4nite_imena.htm.

Интерпретация происхождения личного имени в основном носит характер народной этимологии. Совпадение западных и славянских корней, «имесловотворчество», а также уже упоминавшаяся широкая вариативность имени позволяют давать несколько объяснений генезиса имени (зачастую неверных) [Калканова 1996: 53; Кръстева-Благоева 1999а]. Так, на интерактивном сайте www.angelfire.com *Дария* трактуется как образование от слав. *дар* (ср. слав. *Дарина*, тогда как в лингвистических словарях приводится верная этимология известного др.-перс. имени *Дарий*). Еще одно имя — *Албена* (героиня Й. Йовкова) воспринимается как образованное путем метатезы от диал. болг. *аблена* (диал. ‘платан, плодовое дерево’), что соответствует тенденции именовать детей «растительными» именами. *Албена* этимологизируется и как производное от лат. *alb* ‘белый’ с характерным окончанием *-ена*.

Болг. *Ивета* толкуется как свое (от *Иван* или *Ива*) [Банкова 2005: XXI], в то время как, по моей информации, женщину, носящую это имя, назвала так мать, которая, будучи беременной, читала одноименный рассказ Мопассана (инф. *И.Б.*, София 2005, соб. зап.). Подобные возможности «этимологизации» дают многие болгарские имена, ср. для *Север*, *Северин* сочетание румынской, латинской и славянской версий происхождения имени [Иванова, Радева 2005: 183].

Действительно, болгарский антропоним таит в себе загадку, определить его генезис трудно и лингвистам, поэтому нередко допускаются различные варианты²⁵. К примеру, *Бела* в Болгарии может считаться западным именем, восприниматься как славянское (‘белая’, с учетом диалектного чередования рефлексов *я* (*еля*) парным этому имени будет восточное *Бяла*, и в этой форме оно известно как название реки и других географических объектов [БЕР 1: 109]) или как прецедентное (в честь героини повести М.Ю.Лермонтова²⁶). Иногда знание конкретной истории выбора (создания) антропонима помогает «расшифровать» его происхождение. Например, *Красимира*, традиционно считающееся болгарским именем, в индивидуальном прочтении ока-

²⁵ С подобным фактом сталкиваемся и в словарях македонских имен: так, *Жан* интерпретируется как галлицизм или как сокращение от *Божана*; *Благој* или как перевод с греческого, или производное от *Благ*; *Ница* от *Аница* или от *Денница*; *Лина* от *Ангелина* или *Илина* [Дрвошанов 1995: 11, 12, 18, 48].

²⁶ Русские имена, в том числе гипокористические, были и остаются популярными и в селах, и в городах (например, женские — *Олга*, *Маруся*, *Машенка*, в том числе *Ваня*, *Вася*, *Петя* исключительно как женские от русских мужских гипокористических; мужские — *Серьожка*, *Альоша*, *Альошко*).

зывается соединением греческой (греч. κρασί — ‘вино’) и славянской основ. Именно так интерпретировала это имя мать, давая его своей дочери (инф. К.К., Шумен 2005, соб. зап.).

В опубликованных болгарских антропонимиконах *Татияна* приводится в списке имен, однокоренных с *Таташ*, *Татун*, *Татина* и др., возводится к болг. *татко*, *тато* (‘отец’) и трактуется как пожелательное имя, «чтобы ребенок вырос большим, как отец» [Иванова, Радева 2005: 141]. С другой стороны, это имя дается и в отдельной статье *Татияна* с указанием именин (12.01) [Там же: 234]. Подобные примеры можно значительно умножить. Характерный разнотипной этимологий сводится к двум процессам — представлению имени как своего или как чужого.

Рассказы об имянаречении остаются существенным пассажем биографий или автобиографий известных людей. Клишированная общеболгарская формула *Кръстихме го на дядото* («Назвали ребенка в честь деда») — обязательная часть коммуникации на тему имени. Ориентация на Запад при выборе имени эксплицитно представлена в подобных текстах в СМИ. Так, популярная современная болгарская певица *Анелия* рассказывает, что ее назвали в честь деда *Атанаса*, а она крестила свою дочь *Ивон* в честь свекра *Ивана* (www.wikipedia.org).

Варианты современных трансформаций имени и рассказов о спорах родственников и коллизиях, сопровождающих выбор имени, по-прежнему многочисленны. Почти всегда отмечается изменение «исходного» имени: бабушка *Младена* — внучка *Мадлен* (ср. пары *Горяня* — *Габриела*, *Донка* — *Дейзи*, *Ценка* — *Цецилия*, *Пена* — *Патриция*; *Иванка* (*Ваня*) — *Ванеса*), дед *Милко* — внучка *Мери* (*Васил* — *Венета*). Именование в честь родственников западным именем уже распространяется на несколько поколений, ср. *Инес* в честь бабушки *Иветы* (инф. И.Б., София 2005, соб. зап.). Типично болгарский прием комбинирования нескольких имен дает западный или псевдозападный вестернизированный вариант имени: *Елеодора* (*Дора* + *Елеонора*), *Розафина* (*Роза* + *Жозефина*, *Дафина*). Отметим и имена, специально созданные от славянского корня, но уподобленные западным: *Добрилия* (*Добра* + *Емилия*). Вполне вероятно, что уже упомянутые имена *Недда* и *Милла* возникли благодаря тому, что нужно было использовать еще одну букву (*д* или *л*) из имени родственника.

Двойные имена как часть католической традиции именования, запрещенные в Болгарии Законом от 1944 г., разрешены в последние годы. Так, сын, рожденный в смешанном браке в 60-е гг. XX в., получил болгарское имя *Борислав* и второе имя *Евиан*, которое даже не

было записано в болгарском паспорте (инф. Д.Ж.-М., София 2005, соб. зап.). Однако в наши дни двойные имена, соединенные в одно или в раздельном написании, весьма частотны, особенно в городской среде: *Мариялуиза, Мариянтоанетта, Иванхуанито, Паблоандерс* и др., некоторые из них воспринимаются как курьезные [Калканова 1996: 122]. Имянаречение в смешанных браках дает богатый материал, свидетельствующий о сохранении болгарского правила поддерживать родовое имя, пусть и чужое. Так, в честь чешской бабушки внучка была названа явно неболгарским именем (*Вилхелмина*) (инф. Д.Ж.-М. София 2005, соб. зап.).

Выбор западных прецедентных имен — важная сфера номинационных практик многих культур. Частотность имени царя *Фердинанда* (и в городах, и в селах Болгарии первых десятилетий XX в.), имен литературных героев — *Геновева, Эмилия, Елоиза, Оливер, Дориан* — явление в этом смысле универсальное. Для сообществ, проживающих в непосредственном контакте (особенно в приграничных зонах) с иноязычными народами (для болгар, например, с румынами, греками), характерны заимствования имен соседей или их перевод, калькирование: *Флорентина (Цвета), Анастасия (Възкресия)* — это еще одна универсальная черта развития антропонимиконов.

Формирование именника — это социолингвистическое явление, отражающее общественные предпочтения и установки. Обращение в прежние годы к именам идеологическим, составление аббревиатур из революционных призывов не миновало и Болгарию. В середине XX в. зафиксированы имена от новых апеллятивов, звучащие на западный манер, но непонятные их носителям (*Тоалетка, Тетрадка, Трактор* и мн. др. — список подобных имен хранится в Музее китча в г. Габрово). Однако, и сейчас в Болгарии сохраняется тенденция использования в качестве имени самых разных апеллятивов (*Виолина* ‘скрипка’) или топонимов (*Флоренция, Флоренций, Ореган, Верона, Орлеана, Филадельфия, Сирия*).

Итак, многочисленность западных и псевдозападных имен собственных у болгар — это следствие, с одной стороны, особой балканской ситуации (многообразие напластований, этнических и конфессиональных контактов, толерантность Церкви и общества), а с другой — современное стремление вписаться в глобализованный мир (ср. «стремление, чтобы имя звучало естественно повсюду» [Анастасова 2005: 269]). Желание использовать чужое имя, сохраняя в нем хотя бы отзвук имени родового (начальную букву, один из слогов); придание своему, традиционному имени иностранного, чужого звучания,

возможность отнесения некоторых имен и к своему, и к чужому — все эти тенденции коррелируют с балканским многоязычием и амбивалентной оценкой категорий своего и чужого. Мозаичная картина имен, их комбинаторность обуславливают отчасти тот факт, что имена уникальные, редкие, заимствованные, искусственно созданные не так явно маркированы в Болгарии, как в других странах.

Празднование именин. Наличие столь разветвленной системы антропонимов, большинство из которых не имеет точного соответствия в святцах, ставит вопрос о праздновании именин в Болгарии, но не с точки зрения их ритуальной наполненности, а с точки зрения «подбора» «своего» святого в рамках церковного календаря. Именины у балканских славян — это дополнение к традиционному почитанию родового святого и/или имени главы семейства²⁷. Начав развиваться с XIX в. преимущественно для мужчин, индивидуальное чествование имени постепенно распространилось на всех членов семьи.

Необычайная для других христиан система «выбора» дня для именин отчасти обусловлена тем, что и само крещение и имянаречение в народном православии болгар воспринимается как получение имени (крестить = дать имя). Церковь допускает крещение ребенка именем, которое отсутствует в святцах, и, соответственно, «народное» толкование именин (хотя и в меньшей степени — см. [ПК 2006]). Связь со святым покровителем условна: трансформированные имена (западные, гипокористические и составные, которые отсутствуют в святцах) возводятся к именам каноническим весьма свободно, с учетом личных предпочтений²⁸. Правда, тем, кто придерживается того мнения, что его имени нет в святцах, Церковь рекомендует отмечать

²⁷ *Свещец, курбан, служба, крсно име, слава* и др. — древнейший родовой праздник, призванный обеспечить покровительство святого для всех членов семьи. Литература по этой теме огромна (см. библиографию в [Христов 2004]; см. также работы по сербским обрядовым комплексам, опубликованным в сборнике: [КИ 1988]).

²⁸ Свободное отношение к церковным канонам типично для болгарского общества, ср. и отмеченное исследователями отсутствие религиозности в целом у болгар по сравнению с другими православными народами [Анастасова, в печ.]. Частичным подтверждением этому служит любопытное свидетельство, что порой именины отмечают не по имени, а в соответствии с прозвищем: так, профессор Ал. Балабанов прозвал своего приятеля Александра Гергинова *Дух* и всегда поздравлял его с именинами в Духов день [Василева 1996: 153].

именины в день всех болгарских святых — второе воскресенье после Пятидесятницы. Народная традиция в качестве дня именин для тех, кто не может увязать свое имя с именем святого или с праздником, выбрала день свв. Петра и Павла (совпадающий с днем Двенадцати апостолов), полагая, что *12-те апостоли писнували, дано има негово име* («Двенадцать апостолов писали, может и его имя там есть») [Кръстева-Благоева 1999: 82]. Днем именин считают и день Сорока Севастийских мучеников (09.03), исходя из того, что «их имена не известны» [Там же].

Проанализируем основные тенденции при выборе дня празднования именин и обозначим типичные ассоциации между конкретным антропонимом и именем святого или церковным праздником. В этом кратком анализе мы опираемся на опубликованные в последние годы справочники имен и церковно-календарной обрядности, включающие данные об праздновании именин.

Корреляция «имя–именины» зависит от традиционного и индивидуального восприятия антропонима. Так, нередко основанием для выбора дня именин служат этимологический и/или словообразовательный принципы, которые, кстати, поддерживаются Церковью. Болгары с гипокористическими именами (а таких имен много сотен) празднуют свои именины в день святого, имя которого, как полагают, послужило основой для создания нового антропонима. Обычно это наиболее почитаемые святые и, соответственно, наиболее частотные имена, имеющие десятки производных. В день св. Георгия (06.05) празднуют именины *Георги, Гошо, Геolina, Геомил, Георгиена, Гина, Гюрица* и мн. др.; в день св. Антония, в народно-диалектной форме Андон (17.01) — *Анто, Андон, Андомира, Андоника, Донка, Дончо* и пр., в день св. *Димитра* (26.10) — *Димитрина, Дима, Дида, Дидьо* и др.

Фонетический принцип установления связи антропонима с именем почитаемого святого также очень частотен в Болгарии: сходство первой буквы, незначительное фонетическое отличие имен, при том, однако, что имена различаются по происхождению, дают основание, например, в день св. Василия отмечать именины тем, кто носит имена *Василий, Василиса*, а также и *Веселин, Веселка*). Люди, получившие западные (или восточные) имена, празднуют именины в день святого, имя которого является канонически правильной болгарской фонетической формой в святцах: *Жан, Жана, Джан, Джанко, Джоан* празднуют в день Иоанна Крестителя; *Жорж, Жоржета* — в день св. Георгия; *Пиер, Паоло, Паола, Паул* — в день свв. Петра и Павла (ср. также *Алжбета — Елизавета* (05.09), *Андреас — Андрей* (30.11), *Антоанета, Антонио — Антоний* (17.01), *Жула, Жулвена — Юлия* (16.07)

и др.). Иногда именины празднуют по первой букве имени святого или названия праздника, хотя генетической связи между именами нет: *Съботин* на преп. Савву (5.12), *Рад*, *Рада* на Рождество Христово (хотя, безусловно, семантика *радости* присутствует в народно-религиозном восприятии праздника) и мн. др. [Иванова, Радева 2005: 227–228, 234]. Фонетическое совпадение с народным названием праздника также является важным принципом как имянаречения, так и последующего празднования именин. Народное название Рождества *Коледа* служит основанием для того, чтобы ребенка, по совету местного священника, называли на букву К (например, *Кольо*) и впоследствии этот праздник отмечался в качестве именин [Шипково].

Можно говорить о семантическом связывании имен, о восстановлении значения заимствованного имени: в день св. Фотия (греч. ‘огонь, свет’) в Болгарии именины празднуют *Фотий*, *Огнян*, *Огняна*, *Светла*, *Светлин*, *Пламен*, *Пламена* (www.ida.bg). При этом *Плама*, *Пламен* и др. носители славянских имен из вышеприведенного списка могут праздновать и в день священномученика *Игнатия* Богоносца, поскольку *Игнатий* происходит от лат. *Ignis* ‘огонь’ [БЕР 2: 7]. Здесь мы видим типично балканское проникновение в болгарский язык, усвоение иноязычных слов (имен) и вхождение их в синонимический ряд с типично славянскими (*Фотий* — *Игнатий* — *Пламен* — *Светлин* — *Огнян*).

Семантический принцип соблюдается вследствие того, что много болгарских имен сохраняют прозрачную внутреннюю форму, поэтому синонимичные имена-апеллятивы допускают выбор близкого по семантике имени и, соответственно, дня именин в церковном календаре. Подобная практика распространяется не только на славянские, но и на заимствованные имена.

Этот принцип особенно важен в балканской ситуации билингвизма и полилингвизма: имена переведенные, кальки и заимствованные в исконной форме воспринимаются как идентичные. Люди, носящие славянское имя *Камен*, празднуют день ангела в день свв. Петра (и Павла), *Мира* — в день св. Ирины (05.05), *Свобода* — в день св. Елевферия; *Есперанца* (исп. ‘надежда’), *Севда*, *Севдалина* (тур. ‘любовь’) — в день Веры, Надежды, Любви и Софии (17.09); *Жива*, *Живко* — в день св. Зои (греч. ‘жизнь’) 13.02.

Поскольку в болгарском именнике много апеллятивов, часть имени святого (эпитет и др.) может восприниматься как основание для празднования именин. Так, в день Андрея Первозванного имени-

ны празднуют не только *Андреи* (и образованные многочисленные варианты этого имени), но и те, кто носит имена со значением 'первый' (обычно даваемые первым детям): *Първан, Първчо* и др.

Приурочивание празднования именин к двенадцатому празднику — обычное явление в болгарской традиции, как уже отмечалось выше. Особое место в церковном календаре болгар занимает Вербное воскресенье (болг. *Цветница* «Цветное»), которое превратилось в самый популярный день празднования именин, поскольку растительных имен и близких им по семантике в болгарском антропонимиконе очень много. Все те, кто наречен «цветочным» именем (*Ива, Цвета, Незабравка* «Незабудка») или каким-то образом связывает свое имя с флорой и ее качествами, свойствами, а также идеями роста, здоровья, крепости — *Свежа, Здравчо* и пр., отмечают именины в Вербное воскресенье. *Цветница* приобретает характер национального дня именин. Независимо от того, является ли имя западным, восточным, состоящим из нескольких разных основ, — если оно в переводе означает цветок, дерево, траву и пр., оно «прикрепляется» к Вербному воскресенью. Люди, носящие имена *Ивета, Албена, Маргарита, Силвия, Зимбилка, Розмарина, Звезделин* (звездел — название травы), *Палмир* (от *палма!*), *Капия* и мн. др., празднуют именины на *Цветницу*.

Отметим еще несколько дней в церковном календаре, которые демонстрируют специфику болгарских именин. На Пасху (*Великден*) празднуют именины: *Велика* (*Велмилия, Велчин, Вилиан, Вилис, Вилико* и мн. др.), также в этот день отмечают именины и *Паска, Паскалина, Паскалис* [Иванова, Радева 2005: 203–204, 226]. На Успение Богородицы в Болгарии отмечают именины люди, которых зовут *Мария, Мара, Марена, Марилена, Мери* и др. [Огнянова 2003: 89]. Русская православная церковь не рекомендует именовать детей в честь Богородицы²⁹, однако у болгар именование долгожданного ребенка по

²⁹ Ср. рекомендации, которые публикуются в современных русских книгах по православию: «Из благоговения перед именем Спасителя в Православной Церкви не нарекали именем Иисус в честь Сына Божия. Так же мы относимся и к имени Его Пречистой Матери, поэтому имя Мария дается в честь одной из святых...» [Какое выбрать имя 2003: 27–28]. Ср. запрет на именование детей в честь св. Богородицы, известный у католиков в Польше до XVII в. [Бартминьский 2004: 114, примеч. 12]. Балканская ситуация с имянаречением в честь Богородицы и, соответственно, празднованием именин совсем иная [Кръстева-Благодеева 1999: 76].

обету нередко совершается именно в честь Иисуса Христа или девы Марии (*Марин, Христо, Христос*³⁰ и др.).

Итак, подобно многообразию болгарского ономастикона, велики и возможности выбора дня празднования именин. Фонетически, семантически, этимологически различающиеся антропонимы возводятся к одному имени святого или к одному хронониму. В свою очередь, широкое и весьма свободное толкование церковного праздника и хрононима позволяет его связывать с самыми различными по происхождению, значению и звучанию именами. Так, Богоявление (болг. *Йордановден*) служит именинами для людей со следующими именами: *Йордан, Данчо, Дана, Боян* (заметим в скобках, что в святцах есть болгарский князь *Боян*, память которого отмечается 28.02), *Богдан* [КП 2000: 14]. Согласно Е. Огняновой, в этот день отмечают именины *Йордан, Дарин, Богдан, Божан, Бонка, Божия* и др. [Огнянова 2003: 38]. В особо почитаемый болгарами день архангела Михаила (08.11) именины празднуют *Ангел, Ангелина, Архангел, Мила, Михаил, Михо, Райна, Рангел, Хана, Ханко* [Там же: 100], ср.: все, кто носит имена с корнем *мил-* (всего 111 имен), отмечают именины в этот день [Иванова, Радева 2005: 221–222]. Энциклопедия «Календарни празници» приводит следующий список именинников в день архангела Михаила: *Ангел, Ангелина, Михаил, Гавраил, Радка, Райна, Огнян, Пламен, Емлия, Емил* [КП 2000: 65].

В этой главе антропонимия рассматривается как проблема языка и культуры болгар. Богатство списков антропонимов и их открытость, специфика болгарского личного имени и принципов имянаречения, основные мотивы в нарративах информантов (носителей как традиционных, так и необычных имен), роль народной этимологии в интерпретации имени и выборе дня для празднования именин, — во всем этом находят отражение особенности балканской картины мира.

³⁰ Люди с именами, образованными, как считается, от *Христос* (*Ристо, Ристона, Тоса* — от *Христоса, Хинко, Хицо*), празднуют именины в день Рождества Христова [Иванова, Радева 2005: 228, 235, 238].

ЭТНОГРАФИЯ РЕЧЕВОГО ПОВЕДЕНИЯ

Речевое поведение в «хронологии» родин. — Речевые жанры в роднях (Слово, предмет и действие в благопожеланиях; Ритуальные диалоги; Обережные формулы (от сглаза и др.); Проклятие) — Речевое поведение: семиотика и прагматика (Крик ребенка; Тайнооевяное и ритуальный обман). — Ритуально-этикетные акты (Оповещение, приглашение и поздравление). — Ребенок говорящий. — Человек говорящий.

Этнография речевого поведения, охватывающая широкий спектр этнолингвистических фактов, входит в сферу интересов исследователей и языка, и народной культуры. При наличии ставших уже классическими трудов по словесной магии и ритуальной речи (П. Г. Богатырева, Д. К. Зеленина и др.), в славистике и балканистике пока нет обобщающих работ, в которых был бы представлен анализ форм и жанров ритуальной и ритуализованной речи, словесного кода в обряде, критериев восприятия «человека говорящего». Однако некоторые аспекты вербального кода обрядов, семиотические характеристики речевого поведения¹, а также жанры и формы речевого поведения (диалог, благопожелание, проклятье, обережные клише) в их связи с семантикой и прагматикой магических действий на славянском материале подробно описаны и исследованы Н. И. Толстым, С. М. Толстой, Л. Н. Виноградовой, Е. Е. Левкиевской, Т. А. Агапкиной и др. Значительное внимание уделяется собственно вербальным ритуалам, особенно заговору (из обширной литературы последних лет отметим следующие работы: [Топоров 1993а; Раденковић 1982; Кляус 1997; Георгиев 2002; Тодорова-Пиргова 2003; Агапкина 2005; Агапкина 2006; Заговорный текст 2005; Топорков 2005 и др.]).

В ритуальной речи болгар — представителей и славянской, и балканской культурно-языковых общностей — выявляются как универсальные, так и весьма специфические черты.

¹ Многие вопросы семиотики звука, тишины/молчания и речи рассматриваются в сборнике [МЗМ]. Вербальному коду обрядов были посвящены 10-е Толстовские чтения (апрель 2006, Ясная Поляна).

Речь носителей традиционной культуры кодифицирована не только в рамках ритуального времени и сакрализованного пространства, но и в других, казалось бы, далеких от обрядности ситуациях. Самые строгие правила коммуникации распространяются на обрядовую речь, однако и бытовое общение проходит по определенным канонам. Сакральное и ритуальное включено в повседневное и функционирует в виде табу и рекомендаций, регулирующих речевое поведение. Существует свод правил, предписывающих или, наоборот, запрещающих произносить этикетные формулы и клише, те или иные слова, имена и т. д. Определены и этнографические рамки тишины и молчания. Несоблюдение правил говорения в обществе, в котором доминирует вера в магическую силу слова, где само слово синонимично делу, действию [Зеленин 2004: 50; Топоров 1993а: 86], где слово воспринимается материально, как предмет, очень опасно и может повлечь за собой несчастья, болезни, смерть. Исследуя этнографию речевого поведения, нельзя забывать и о том, что варьирование физических характеристик голоса и звуков (шепот, крик, плач, смех) также регламентируется и оценивается, а в определенных ситуациях интерпретируется и наделяется символическими коннотациями (ср. первый крик ребенка). Кроме того, важны и социальные компоненты — прежде всего восприятие речевого поведения человека в свете морально-нравственных категорий.

Речевое поведение в «хронологии» родин. Все сказанное выше характерно для родинной обрядности, рассматриваемой в данной книге как определенный отрезок времени в жизни женщины (включая зачатие, беременность, роды, родины, крестины, очистительную молитву) и ребенка (основные этапы его развития). Неоднородность компонентов этого цикла (сочетание бытового и праздничного, ритуального) обуславливает и разнообразие форм словесного поведения в зависимости от типа коммуникации с учетом ее цели и шире — от этнографического контекста. Велик и спектр словесных формул, речевых жанров, которые в совокупности формируют речевой этикет женщины и ее окружающих. Стереотипные фразы, клише находятся на пороге между языковой единицей и фольклорным жанром, — это приветствия, прощальные формулы, проклятья и благопожелания, приговоры и присловья. Встречаются в родинной обрядности и собственно фольклорные, более крупные, жанры — заговоры и народные молитвы, исполняются сказки, песни, прибаутки и др. Некоторые обряды родин (например, крестины) — это своего рода театрализован-

ные представления, где у каждого участника есть своя роль и определенные реплики.

Начиная в «хронологическом» порядке родин, отметим, что регуляция речи входит в общую систему предписаний и запретов для беременной. Словесное поведение женщины, участие в коммуникации в данном случае равноценно физическим действиям, не связанным с говорением или слушанием. От сказанного или не сказанного в нужный момент, точно так же, как и от поступка, от сделанного, ожидается реальное материализованное последствие. Рекомендации будущей матери по стратегии «говорения» направлены на то, чтобы повлиять на благополучный исход родов, уберечь ее и ребенка от нечистой силы, от болезней. Считается, что словесное поведение женщины оказывает воздействие на качества и свойства ребенка, которого она родит, особенно на его способность говорить и правильно произносить звуки. И наконец, поскольку речевая деятельность является отражением моральных и ментальных свойств человека, речь матери магическим образом может повлиять и на характер ребенка.

Народный речевой кодекс распространяется на манеру ведения беседы и содержание высказываний беременной женщины и окружающих. В Болгарии в семье, где ожидают младенца, стараются не упоминать дурных людей, чтобы ребенок не походил на них [Ркс 110]. Будущей матери нельзя лгать [Ркс 176], подсмеиваться даже над животными. Нарушение правил иллюстрируется нарративами, ср. быличку, записанную в округе Ловеча: *Нашата етърва кат беше тварна си присмя: «Гледай, къв шарен кон». Кат се роди дятито, на главата му между черната коса имаше ивица бяла коса* («Когда наша золовка была беременна, она посмеялась: „Смотри, какой пестрый конь“. Ребенок родился, а у него в черных волосах белая прядь») [Сакар: 259, примеч. 2]. Необходимость соблюдения запретов и рекомендаций подкрепляется и обратной логикой, интерпретацией настоящего прошедшими событиями в свете греховности человека. Так, если ребенок родится немым, значит, его мать, будучи беременной, посмеялась над кем-либо с физическим недостатком, и Бог наказал ее за это [Ркс 182]². Болгары запрещают беременной ссориться, вступать в перепалки с кем-либо, иначе ее ребенок будет скандалистом [Ркс 270],

² Неспособность говорить объясняется в традиционной культуре различными причинами. Немота может быть не только следствием неверного поведения беременной, но и результатом проклятья или сбывшегося предсказания демонов судьбы (см. главу 5).

ср. то же и у русских (с иной мотивацией): ни беременной, ни ее близким нельзя ругаться, иначе «нечистая сила испортит ребенка» или ребенок вырастет злым [Степанов 1906: 224]. Русские Заонежья считают, что будущей матери не следует вступать в перепалки, чтобы ее ребенок не страдал «криксами» (болезненным ночным плачем) [Логинов 1993: 30].

Существуют ограничения и на определенные типы коммуникации и формы речи. У восточных славян будущей матери нельзя, например, обращаться с просьбой, иначе ребенок будет вынужден просить всю жизнь [ПА, Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.] (ср. распространенные мотивировки запрета отказывать в просьбе беременной: у отказавших будет биться посуда или мыши сгрызут запасы). Особое внимание уделяется дикции, ср. белорусский запрет, известный и другим славянам, — беременной нельзя дразнить картавых, заик, шепелявых — дитя будет иметь те недостатки, над которыми глумилась мать. Если женщина это делает по необходимости, нужно оговориться, что она *никого не дразниць, а кажыць, як тэй кызав* [Никифоровский 1897: 312].

Точных параллелей описанным представлениям у болгар обнаружить не удалось³, однако инославянские поверья вполне вписываются в балканославянскую регламентацию речевых актов. Так, белорусская формула, приведенная выше, носит превентивный характер и закреплена за определенной жизненной ситуацией. У южных славян имеется набор клишированных фраз, произнесение которых призвано предупредить нежелательные последствия (выкидыш, болезнь, появление родимого пятна на теле ребенка) при нарушении традиционного запрета. Это краткие приговоры, которые беременная произносит в ситуации отказа или невозможности исполнения желания (если ей захочется съесть что-то, что она видит, но ей не дают, и т. д.). В Болгарии женщина прикусывает свою ладонь со словами: *Моята длан е по-сладка* («Моя ладонь слаще/вкуснее») [Плов.: 212]; *Мойто си е по-сладко* («Мое слаще/вкуснее») [Тетово: 45]; *Когато на ръката ѝ се поще, тогава и на мен да ми се поще* («Когда руке захочется, тогда и мне») [Лов.: 352].

Приговоры сопровождают действия и иногда не произносятся вслух, поскольку служат словесной иллюстрацией поведения беременной и имеют факультативный характер [Агалкина, Седакова, в печ.].

³ Наоборот, беременная должна попросить то, что ей захотелось съесть, чтобы у нее не было выкидыша [Ркс 301].

Так, в Родопах будущая мать дотрагивается до ягодицы со словами: *Всичко да си остане у мене* («Пусть все останется у меня») [Родопи: 122], а в Добрудже: *Задникът ми е по-сладък от Пенината тита* («Мой зад слаще Пениной лепешки») [Добруджа: 266]. Между тем в области Сакара, согласно опубликованным полевым исследованиям, будущая мать потирает зад рукой и ест не то, что ей захотелось, а другую пищу молча, зная, что *ще ѝ се отяде* («она себе перебьет желание») [Сакар: 257]. Вполне вероятно, что эта мотивировка в форме оптативной или императивной конструкции в некоторых селах той же области Сакара, наоборот, не артикулируется. Подобная вариативность произнесения/непроизнесения клишированных изречений, кратких молитв характерна для многих обрядовых и ритуализованных ситуаций в народной культуре.

Известен и ряд словесных формул, не сопровождающихся действиями, которыми беременные стараются обезопасить себя. Эти клише имеют семантику констатации, магического свершения: *Каквото съм видяла, всичко съм яла* («Все, что я видела, я ела») [Ркс 2].

У южных славян строго регламентирован речевой этикет в ситуациях, потенциально опасных для беременной. Сербы, упоминая какое-либо блюдо при будущей матери, говорят: *Да те није жеља* («Пусть у тебя не возникнет желания») [СЕЗб 1909/14: 103]. Этикет распространяется не только на речь, но и на действия: человек, который несет еду или воду, должен угостить беременную. Й. Захариев, описывая этот обычай, отмечает, что его строго соблюдали турчанки в г. Кюстендил в конце XIX в. Возвращаясь из хлебопекарни со свежей выпечкой, они обязательно угощали всех женщин, встречающихся по пути, поскольку среди них могли оказаться беременные [Захариев 1963: 362].

Широко распространенный у южных славян запрет беременной брать что-либо без спроса (так как, по поверьям, это вызывает появление на теле младенца уродливого пятна в форме украденного предмета, см. главу 1, *белез*) также связан с речевым поведением беременной: сорвав ягоду или цветок, она произносит: *Я знам* («Я знаю»), полагая, что «знак» не появится [Ркс 177].

Следующий этап — непосредственно роды — также характеризуется регламентацией речевого и звукового поведения. Это момент определенной «конденсации» словесной активности, так как множество канонических и народных молитв и устойчивых формул произносится за непродолжительный отрезок времени. Здесь более всего реализуется архаическая вера в действенность произнесенного слова.

В этот период вплоть до крестин самая значительная роль отводится повитухе, важную часть деятельности которой, кроме собственно облегчения родов и принятия младенца, составляет говорение. Даже выбор повитухи у славян нередко мотивируется ее способностью читать молитвы, заговаривать и произносить благопожелания, так как считается, что все ее слова сбываются. Приходя в дом к роженице, повитуха просит Богородицу (см. главу 4) побыть во время родов: *Света Богородица да е с тебе!* («Пресвятая Богородица да пребудет с тобой!») [Ркс 205*], читает краткие молитвы и произносит заговорные формулы.

У восточных славян молитвенные обращения к Богу, Богородице и святым представляют собой развернутые тексты, сопровождающие все этапы родов. Отправляясь к роженице, повитуха начинает молиться, она поворачивается к востоку на выходе за ворота: *Батюшка восток, бывает на тебе сам Иисус Христос. Благословите меня, рабу грешную, на мир Божий, к рабе Божией (имярек), Казанская Божья Матерь, Михаил Архангел и все святые угоднички* [Попов 1903: 442]. Продолжает молиться она и по дороге (читает «Богородицу»), входит в дом с приветствием *Дай Бог трудиться* [Там же] и молитвенным обращением: *Распрострай, Господи, одну душу грешную, а другую безгрешную. Отпусти, Господи, душу ее на покаяние, а младенцу на крест* [Листова 1995: 14]. Молитвой же приветствует бабка родившегося ребенка. Заметим в скобках, что молится и сама роженица: *Казанская Божья Матерь, Смоленская Божья Матерь...*, и все домашние [Попов 1903: 339].

В случае трудных родов повитуха прибегает к заговорам, например: *Ишла Божя Маци / 3 золотыми ключами / Золотые ворота отмукаци / Да маладзенца на съвет упускати* [ПА, Стодолича Лельчицкого р-на Гомельской обл.]. Знает повитуха приговоры для «выкликания» детского места, «оживления» ребенка, не подающего признаки жизни, и мн. др.

У болгар особая формула произносится в том случае, если ребенок рождается вперед ногами (что считается признаком несчастливой жизни в будущем): *Дано ти е курва булката (мъжът)* («Пусть у тебя жена (муж) будет гулякой»), т. е. чтобы это было самым большим горем в жизни [Лов.: 353]. Использует повитуха и другие «циничные» приговоры и словесные формулы, заговоры [Ркс 201].

Чтобы не мучаться родами, женщина исповедуется — рассказывает, у кого и что брала тайком [Ркс 330], обычно для этого в Болгарии используется форма диалога. Повитуха (свекровь) спрашивает

роженицу: *Кажи какво си крапа? — Сичко какво съм намерила по Татрака — тикви, кукуруз, дини, сливи* («Скажи, что ты украла? Всё, что нашла на Татрака (местность), — тыквы, кукурузу, арбузы, дыни») [Ркс 7]. Требование о «признании» грехов⁴, совершенных во время беременности (что и у кого она брала тайком; красила ли в праздник шерсть), необходимо и для того, чтобы тело ребенка было чистым, без родовых отметин: *Ще кажеш сега какво, си крапа какво си яла, какво си боядисала* («Сейчас ты расскажешь, что ты воровала, что ты ела, что красила») [Ркс 6] и др.⁵.

Если кто-либо оказывается в доме роженицы во время родов, он подходит к женщине, ударяет ее слегка фартуком и произносит: *Ха да даде Бог лесно да добиеш детето* («Дай Бог тебе легко родить ребенка») [Ркс 2]. Повитуха трижды пропускает под платьем роженицы мыло со словами: *Както се лъзга сапуна, тъй да се лъзга детето* («Как скользит мыло, так пусть скользит ребенок») [Сакар: 259], ср. русский приговор, сопровождающий идентичные действия с яйцом: *Как в курочке яичко не держится, так бы не лежал младенец Христов в утробе рабы Божией* [Попов 1903: 450].

Распространенным приемом «вызывания» младенца на свет является акт приглашения с соблюдением известного и в других родинных ритуалах гендерного принципа подбора орудий труда. Так, повитуха ударяет коромыслом или топорищем роженицу и говорит: *Ако си момиче, бързай да вървиш за вода, ако си момче, айде да вървиш за дрова, чем няма какво да кладем* («Если ты девочка, поспеши сходить за водой, если ты парень, давай иди за дровами, нам нечего класть в печь») [Лов.: 354].

С появлением ребенка на свет в речи усиливаются апотропеические (от потери молока, сглаза, демонов, болезней, плача и т. д.) и продуцирующие мотивы. Важную роль продолжает играть словесное

⁴ У русских, если роды затягиваются, совершается обряд всенародного покаяния: муж, совершив три поклона и пав ниц, просит прощения перед собравшимися соседями: *Мирушко, православный народушко! Простите меня, православные, за мою незаконность!* Все при этом хором отвечают: *Бог тебя простит и мы тут же*. При этом роженица добавляет: *Простите меня, в чем я нагрубила*. Все отвечают: *Бог простит* [Русский Север 2001: 454] (о формулах прощения в обрядности как условии перехода в другой статус см. [Севакова 2004в]).

⁵ Если ребенок рождается с родимым пятном, мать кладет в корыто при купании тот предмет, который она взяла без спросу, и много раз называет этот предмет вслух [Ркс 123].

поведение повитухи. Так, в Родопах считается, что ее благопожелания, произнесенные до прихода демонов судьбы, могут защитить ребенка от их трагических предсказаний (см. главу 5). Формулы-обереги произносят и домашние, и посторонние; особенно строго соблюдаются словесные табу. Например, роженицу никто не должен называть по имени до того, как над ней будет совершена очистительная молитва, чтобы ее имени не услышали демоны болезни *лахуси* [Ркс 257].

При повседневном обращении с грудным ребенком некоторые лексемы входят в разряд запрещенных. Это зоонимы: болгары не рекомендуют называть его *жабче* ('лягушонок'), *кученце* ('песик'), поскольку младенец будет слабым и тощим, *мачка* ('кошка') — в связи с опасностью возникновения детской болезни *мачетини* [СБНУ 1900/16–17: 275]. Предпочтительнее обращения *агненце* ('ягненок'), *пленце* ('цыпленок') [Ркс 284] и др. У восточных славян также не принято называть ребенка *жабою* (не будет расти [Гринченко 1897: 28] или станет горбатым [Булгаковский 1890: 188]). Кроме этого, существует табу на произнесение некоторых слов в определенных обстоятельствах — в присутствии грудного ребенка не говорят о детских болезнях, не упоминают дьявола, не ругаются, не произносят проклятий. До 40-го дня младенца не называют по имени, опасаясь, кроме всего прочего, что он лишится сна [Ркс 219].

Особые клишированные формулы объясняют детям появление в семье нового младенца. Для Болгарии характерны типичные для славян объяснения с упоминанием аиста: *Щъркелът го донесе* («Его принес аист») [Тетово: 45]. Известны реплики с упоминанием реального лица — сельской повитухи, таким образом подвергающейся мифологизации: *Баба Донка го извади от гьола, от локвата* («Бабушка Донка его вытащила из водоема, из лужи») [Там же: 45].

Праздники по поводу рождения и крещения ребенка, в деталях отличающиеся в конкретных славянских традициях, проходят по строго определенному сценарию (каждый участник знает, что, как и где сказать или не сказать) и в плане этнографии речевого поведения имеют много общего.

Речевые жанры в родинах. Родинные обряды как составная часть семейного цикла с точки зрения речевого и звукового поведения (тишина — молчание; крик и шепот; пение, смех, плач и др.) частично сопоставимы со свадьбой и погребением. Родины и свадьба сближаются по насыщенности многочисленными актами благопожеланий; родины и погребение — по запретам на речевую деятельность; свадь-

ба и погребение — по доминированию темы прощания, расставания, эксплицированной в словесных формулах и причитаниях.

Классификация словесных обрядовых формул затруднена размытостью жанровых границ, сходством или даже идентичностью текстов, которые соединяются друг с другом, несколько модифицируются и принимают другую форму ритуальной речи, используются в разных контекстах и т.д. Так, в родинах нередко невозможно четко разграничить благопожелания и приговоры; молитвы и заговоры; проклятья и обережные формулы; оповещения, приветствия и поздравления. основополагающей для родин следует считать фундаментальную прагматику вербальных текстов, имеющую преимущественно заклинательный и обережный характер и основанную на вере в силу слова [Толстая 1999а; Левкиевская 2002].

В каждом из обрядовых комплексов встречаются специфические речевые жанры. Для родинной обрядности всех славян, в том числе и балканских, типичны словесные клише, которые произносит крестный (крестная), передавая младенца после крестин матери: 'Язычника взял, христианина даю'. У болгар имеются собственно «балканские» версии этих приговоров (см. анализ ряда подобных формул в книге [Кръстева-Благоева 1999: 35–36] и в главе 1). В качестве положительного члена специфических балканских оппозиций по вероисповеданию и национальности выступает этноним (скорее всего, передающий конфессиональную принадлежность) *българче*, а в качестве отрицательного — обозначение и по вере, и по национальности: *помаче, павликянче, турче, еврейче, циганче* и др. (болгарин (турок)-мусульманин, болгарин-католик, турок, еврей, цыганенок)⁶. Ср., например, слова крестного отца или крестной матери до и после крестильного обряда при передаче младенца на пороге дома: *Земам го кумице иврейче, та ти го донем българче* («Беру его, кумушка, евреем, а принесу болгаринком») [Ркс 328]; *Ти ми го даде еврейче, я ти го давам бугарче* («Ты мне дала маленького еврея, я тебе даю маленького болгарина») [Ркс 227]; *Ти ми го даде еврейче, ти го давам бугарче* («Ты мне дала еврея, я тебе возвращаю болгарина») [Ркс 227]; *Циганче ми го даде, блгарче ти га врачим* («Цыганенка мне дала, болгарина тебе возвращаю») [Ркс 122]; *Циганче го отнесох, ристиянче ти го донесох* («Цыганенком отнесла, христианином принесла») [Ркс 7]; *Даде ми го неверниче, на ти го християнче* («Ты мне дала его неверным, вот тебе христиа-

⁶ На важности конфессиональной принадлежности в данном случае совершенно справедливо настаивает А. Б. Страхов [Страхов 2003].

нин») [Великов, Трифонов 1987: 164]. Иногда подчеркивается акт имянаречения: *Без име го вземме — с име ти го носим! Честито име N!* («Взяли его без имени, несем с именем! Поздравляем с именем!») [Пехливанов 1992: 8].

Важным жанром для болгарской народной речевой культуры в целом и для родин особенно являются благопожелания (о благопожелании как тексте и ритуале см. [Агапкина, Виноградова 1994]). Они сопровождают практически все акты родинного цикла, хотя порой являются факультативными, поскольку действие (или предмет) имплицитно передает магическую интенцию, не требуя словесной экспликации. В болгарской народной культуре представлены разнообразные благопожелания — от сжатой формулы, автоматически произносимой при повседневном уходе за ребенком (купании, пеленании и т. п.), до развернутого ритуального прославления ребенка на родинах или крестинах. Семантическими составляющими благопожеланий являются: долголетие, здоровье, красота, удача, богатство, своевременный брак и наличие потомства, трудовые навыки и пр. Многие пожелания произносятся безотносительно к полу ребенка, обычно это общие заклинания роста, ловкости, здоровья, красоты (румянца и белизны). Известны и гендерные пожелания, обусловленные полом новорожденного, которые охватывают преимущественно матримониальный сценарий, мужской/женский стереотип красоты и профессии. При раздаче хлеба, выпеченного в честь Богородицы после появления на свет ребенка, повитуха (*подавницата*) славит девочку: *Да стане мома голяма, да има хубав късмет! Да се ожени за хубаво момче! Да е жива и здрава майка ѝ! Да я види под було с дете на ръце* («Пусть вырастет взрослой девушкой, пусть ей везет в жизни! Пусть выйдет замуж за хорошего парня! Пусть будет жива-здорова ее мать. Пусть увидит ее под венцом и с ребенком на руках») [Сакар: 262]. Женская судьба — удачное замужество, одним из условий для которого является красота (см. главу 6), поэтому девочке желают: *Да расте мома, да хубавее* («Пусть девочка растет, пусть расцветает») [Ркс 185].

Мальчику полагаются другие благопожелания: *Да се изучи! Да го дочака с войнишки дрехи майка му! Да вземе хубава булка, да има много деца!* («Пусть выучится! Пусть его мать увидит его в солдатской форме! Пусть возьмет хорошую девушку, и пусть у него будет много детей») [Сакар: 262].

Пожелания счастья в браке, элементы любовных заговоров адресованы и мальчику, и девочке, — подобные приговоры заклинательной прагматики сопровождают многие обрядовые и повседневные дейст-

вия с новорожденным. На праздновании родин произносят: *Както се избира софрата, тъй да се избере момъка (момата), да си събере ни-ви, коне* («Как подбирается стол, так пусть подберет себе парня (девушку), пусть собирает поля, коней») [Ркс 181]; *Да земе горен (богат) ерген* («Пусть девочка выйдет за богатого парня»); *Да земе горна (богата) мома* («Пусть женится на богатой девушке») [Сакар: 262]. На крестинах повитуха славит: *Честито да му е име, да е живо и здраво, на сватба да ни вика* («Пусть славится его имя, пусть будет жив-здоров, пригласит нас на свадьбу») [Ркс 305].

Развернутые благопожелания описывают «нормальный», счастливый жизненный сценарий и для матери, и для ее ребенка, ср. *Госпуд да дава и света Богородица фсе айсьи да се разкръстюва. Да дава Господ здраве и живот да гу изкукутят, да го изхранят, синуве и дъщери, внуци и превнуци ут негу да дучакат* («Дай, Боже и Святая Богородица, чтобы так дети рождались. Дай, Боже, здоровье и жизнь <родителям>, чтобы его вырастили, выкормили, чтобы его сыновей и дочерей, внуков и правнуков дождалось») [Ркс 17].

Во многих благопожеланиях используются элементы фольклорной поэтики, ср.:

<i>Да ви е живо дятету,</i>	Пусть будет живо ваше дитя,
<i>Да му се радвате на сватбата,</i>	Порадуйтесь на его свадьбе,
<i>Малку да работи,</i>	Пусть мало работает,
<i>Млогу да печали,</i>	Много зарабатывает,
<i>Пръс да бърка,</i>	В глине копается,
<i>Злато да зима.</i>	А достает золото.

[Ркс 137]

В некоторых эпизодах подобные пожелания дословно совпадают с мотивами, доминирующими в прославлениях, адресованных хозяину дома колядниками, лазарками и другими персонажами обходных обрядов. Финальная формула длинных фольклорных «слав» обходных дружин: *От нас малко, от Бога млогу* («От нас мало, от Бога много») — это и типичный приговор гостей, вручающих подарки младенцу и матери [Ркс 181].

Слово, предмет и действие в благопожеланиях. Пожелания могут сопровождаться различными действиями, в которых доминирует один признак, например высота. Формула *Голямо да порасне* («Пусть вырастет большим») сопровождает такие акты, как прыжки повитухи при встрече гостей, помещение хлеба и подарков на высокое место, поднятие и подбрасывание младенца на крестинах.

Признак может усиливаться, дублироваться через разные коды (например, сочетание высокого роста исполнителя обряда и прыжков вверх), ср.: разламывая хлеб на родинах, самая высокая женщина подпрыгивает и приговаривает: *Колкото съм голяма, толкова да стане ергена (момата)* («Пусть парень (девочка) вырастет таким высоким, как я») [Ркс 262]. С другой стороны, одно и то же действие получает различную интерпретацию, что отражено в приговорах и пожеланиях, ср., например, прыжки и повитухи на родинах при преломлении обрядового хлеба с приговором: *Нека е шеремет муматъ или ерген'ъ* («Пусть будет непоседой девочка или парень») [Ркс 264]. Пожелание роста — обязательный компонент повседневного купания и пеленания: *Горе момата, долу водата, хубава да стане* («Вверх девочка, вниз вода, пусть станет красавицей») [Бакалов 1992: 182; Коларова 1993: 58], то же и для мальчика: *Долу вода, горе момченце* («Вода вниз, мальчик вверх!») [Ркс 174].

Особенно важны символические коннотации предметов, которые используются в магических актах. Так, навещая молодую мать, гости кладут в сито подарки и в зависимости от того, что они принесли (от свойств реалии), приговаривают: *Както е сладък шекерят, тъй да е сладко бебето, да е червено като тази ябълка. С тез пари да си купи табла и калем, голям човек да стане* («Как сладок этот сахар, таким сладким пусть будет ребенок, пусть будет румяным, как это яблоко. На эти деньги пусть себе купит доску и карандаш, большим человеком пусть станет») [Бакалов 1992: 183].

Итак, ритуальная реалия определяет конкретное содержание пожелания. Приведем еще несколько примеров из множества подобных. После очистительной молитвы мать идет с ребенком к крестной матери, которая дает ребенку хлопковую нить, яйцо и сахар со словами: *Да ми си жуф, мой кръстелниче, как е бялу яйцето, така и лицето ти да е бялу. Как е благ шикера, така да си благ и ти на сички* («Будь здоровым, мой крестничек, пусть лицо твое будет белым, как яйцо. Как сладок сахар, так пусть будешь ты приятным для всех») [Ркс 276].

При первом кормлении грудью матери (кормилице) кладут на голову нитку со словами: *Както се тегли нишката, така да върви млякото на кърмачката* («Как тянется нить, так пусть течет молоко у кормилицы») [Сакар: 263]; над головой держат сито и произносят: *Къкту съ с'аи брашнута, тъка да съ сипи късмет'а* («Как сеят муку, пусть так сыплется удача») [Ркс 118]. Повитуха в последний раз навещает мать с младенцем на следующий день после очистительной молитвы. Она подходит к ребенку, насыпает его просом и мукой и

произносит: *Да си бялу кът брашното, да си ситу кът прусоту* («Будь белым, как мука, и чистым, как просо») [Ркс 257].

Огонь и горящие предметы ассоциируются с румянцем и здоровьем ребенка, что отражено в благопожеланиях. Сжигая сено, на котором проходили роды, повитуха славит: *Да е бяло и червено като главника* («Пусть будет белым и румяным, как тлеющая головня») [Ркс 21].

Часть словесных формул не имеет прозрачной семантической связи с предметом, но зато их прагматика коррелирует с ритуальным сценарием. Так, уходя с родин, гости не должны унести из дома то, что необходимо для развития младенца, и прежде всего сон и грудное молоко. Этим обусловлены запреты матери на произнесение прощальных формул типа «Прощай», «С Богом», а также действия уходящих — они должны оставить что-нибудь (обычно нитку от одежды) со словами: *Давам ти от моя сън* («Даю тебе мой сон»), чтобы младенец не плакал и спал спокойно [Ркс 180]. В этих же целях оставляют деньги (желая младенцу купить хороший сон) [Ркс 267; Странджа: 266]. Деньги символически предназначены и для других «покупок»: *Да си жив и здрав. Да си купиш братче и сестричка* («Будь жив-здоров. Купи себе братика и сестренку») [Пеев 1991: 96; Лов.: 362] (в соответствии с одной из мифологем, объясняющей появление младенца в семье). Желают также, в зависимости от пола, девочке купить прялку, а мальчику — лошадку [Ркс 4], программируя таким образом будущий род занятий.

Как и в других случаях, выражение доминирующей идеи допускает вариативность речевого поведения, поэтому пожелание сна может сопровождаться не действием и/или применением реалии, а лишь их упоминанием в клишированных фольклорных сравнениях: *Да спи като ягне да гои като прасе* («Пусть спит, как ягненок, и толстеет, как поросенок») [Ркс 141]. Некоторые приговоры встречаются последовательно в разных ритуалах родин. Например, *Кату желязу да е кораву* («Пусть будет крепким, как железо») [Ркс 275] произносят на праздновании родин, при купании, при первых шагах ребенка и т. д.

Итак, приговоры сопровождают магические действия, интерпретируя их и эксплицируя их семантику и прагматику. В подобных текстах раскрывается символика используемых в ритуалах предметов, логическая связь между совершаемым и желаемым.

Ритуальный инструментарий родин велик, и в словесных формулах несколько объектов могут быть изосемичными, поскольку они выбираются для передачи одного, доминирующего признака. Так, розовый куст, вино, огонь (очаг, горящая свеча, головня), красная нить используются в обрядовых актах, призванных обеспечить ребенку ру-

мянец, что эксплицируется в благопожеланиях. При этом каждый из объектов окружен различными действиями и приурочен к разным ритуалам, ср.: воду после купания выливают под розу со словами: *Как ѝ црвен трендафил, така дятету да е црвену* («Роза красная, пусть таким же румяным будет ребенок») [Ркс 276]; вернувшись из церкви, мать снимает обереги с ребенка и вешает их на куст роз: *Както се кърви гула, тъй да се кърви детето* («Как краснеет <словно кровь> эта роза, так пусть румянится ребенок») [Ркс 262].

Яйцо, мука, хлопок упоминаются в пожеланиях, призванных обеспечить белизну кожи младенца. При этом, как мы видели, пряжа из хлопка может также ассоциироваться — через длину нитей — с долголетием, мука — через посыпание — с обилием удачи и т. д.

Ритуальные диалоги по своей коммуникативной (чаще всего вопросно-ответной) форме четко выделяются в самых разных обрядах, в том числе в родинных⁷. Их семантика разнообразна, но в большинстве своем ритуальные диалоги призваны уберечь ребенка от воздействия нечистой силы, способствовать его долголетию и здоровью. Так, к роженице, у которой подряд умерло несколько младенцев, приглашают женщину, у которой все дети живы. Гостя пропускает еще не запеленатого новорожденного три раза по телу через рубаху и говорит: *Туй дете е мойто* («Это мой ребенок»). Повитуха спрашивает: *Как му ѝ името?* («Как его имя?») Женщина отвечает: *Желязко* («Железко») и становится его крестной матерью [Сакар: 263].

Весьма архаические представления отражают диалоги, включенные в ритуал, призванный уберечь младенца от небесных светил (солнца и особенно месяца), которые, по поверьям, могут «съесть», «сломать», «выпить» новорожденного. После появления ребенка на свет выпекают лепешку, ребенка кладут в большое сито, которое держат три женщины. Мать спрашивает свекровь, которая откусывает хлеб: *Кво апеш?* («Что ты кусаешь?») Та отвечает: *Апем турта, да не апе слънцето и месеца детето* («Я кусаю хлеб, чтобы солнце и месяц не кусали (не ели) ребенка») [Ркс 340]⁸. В другом варианте диалога употребляется еще один глагол, отражающий архаические представления о том, что луна «уничтожает» ребенка. При преломлении ро-

⁷ Анализ ритуальных диалогов представлен в работе Н. И. Толстого [Толстой 2003: 313–410].

⁸ «Съесть», «кусать» ребенка, по поверьям, может и нечистая сила, ср. заклинание на родинях: *Да апеме ние от туртичката, та злото да не апе от детето* («Давайте будем кусать лепешку, чтобы зло не кусало ребенка») [Ркс 305].

динного хлеба повитуху спрашивают: *Какво чуши?* («Что ты ломаешь?»). Она отвечает: *Чуя месеца, да не чуи месеца детето* («Ломаю месяца, чтобы месяц не ломал ребенка») [Ркс 33].

Ритуальные диалоги используются для программирования профессии ребенка. Во время застолья на родинах одна из женщин спрашивает: *Какво правите?* («Что вы делаете?»). Все по очереди называют разные занятия, чтобы такие навыки впоследствии приобрел ребенок [Ркс 336]. Моделирование будущего может иметь невербальную форму и выражаться в использовании предметов, символизирующих то или иное занятие, определенные способности и склонности (ср. отрезание пуповины на «женском» или «мужском» орудии труда, помещение инструментов под колыбель ребенка в ночь прихода орисниц, гадания о будущей трудовой наклонности ребенка в праздничном комплексе первых шагов, при пострижинах и т. д.). Приуроченность этих действий, так же как и пожеланий, варьирует в рамках родильного цикла.

Обережные формулы (от сглаза и др.). Особая сфера верований, связанных с речевым поведением, — это сглаз, оговор, которые в традиционных верованиях болгар занимают немалое место. Целая система предметных апотропеев, превентивных действий и словесных формул призвана охранять мать и младенца от недоброго взгляда, слова и помысла. Характеризуя речевое поведение носителей традиционной культуры, следует отметить существование особых клише и символических действий, которые начинают или заканчивают любую фразу, обращенную к ребенку, а также визуальный контакт с ним. В Болгарии это символическое сплевывание, обозначаемое в этнографической литературе звукоподражанием *пу-пу* или *птю-птю*, и фразы наподобие *Да не му са уроци* («Чтоб не сглазить»); *Да гу ни фатат уруци* («Чтобы к нему не пристал сглаз») [Дабева 1937: 108].

Распространены также формулы-обереги, известные многим балканским народам, как мусульманам, так и православным (македонцам, сербам, хорватам, арумынам, албанцам): *машал(л)а, машал(л)ах, машела* («На всё воля Аллаха»), через тур. *maşallah* от араб. *Ma'allāh gan* [БЕР 3: 699]. Разворачивая запеленатого младенца и глядя на него впервые, гости произносят поздравление со словом-оберегом: *Честито да е, машелаа, машела!* («Поздравляю! На всё воля Аллаха»).

Известны уничижительные эпитеты и формулы, с которыми обращаются к младенцу, чтобы уберечь его от сглаза. Во Врачанской обл. нельзя говорить, что ребенок красивый, полагается плюнуть и сказать, что дитя *неелито* («плохое») [Ркс 304], или *Пу-у, да да гу усерат тилетата* («Тьфу-тьфу, пусть его обосрут цыплята») [Ркс 335], или

Пу-у, посрали го чавки («Тьфу-тьфу, его сороки обосрали») [Мильов 1991: 72]. Подходя к младенцу, трижды сплевывают: *Какво е грозотило! Нека сти да расте!* («Какой уродец! Пусть спит и растет!») [Ркс 259; Ркс 130]. Мать сама может сглазить своего ребенка, радуясь ему, поэтому старшие родственники запрещают ей любоваться им: *Не го гледай, ма! Насрали го птичетата, на тя го гледа. Кво е грозно!* («Не смотри на него! Его птички обосрали, а она на него глядит. Какой уродливый!») [Сакар: 261].

Типичны также обережные формулы невозможного, идентичные тем, что произносятся от нечистой силы: *Който ти прочете нишките на ръкавчето, той да те урочаса* («Кто пересчитает нитки в рукаве, тот тебя сглазит»), — говорит мать, показывая ребенка гостям, слегка плюнув на лоб ребенка и протирая его лоб своим левым рукавом [Ркс 323]. Мать дотрагивается рукой между ног и произносит: *Кугату я види чужди мъж, тугазика уруки да го фане* («Когда это увидит чужой мужчина, тогда ребенка сглазят») [Ркс 49].

При взрослении, переходе ребенка на новый этап развития — например, в начале хождения или при отказе от грудного вскармливания — также используются формулы невозможного. Особенно опасно возвращение к грудному вскармливанию после прекращения или длительного перерыва (см. главу 7). Поэтому словесные формулы наподобие «Когда увидишь свой затылок, свою попу и др., тогда вспомнишь о материнском молоке» — весьма частотны.

Известны словесные формулы, насылающие проклятья на того, кто может сглазить младенца: *Кой го урочи, кур му на очи. Кой му завиди, путка да не види* («Кто его сглазит — х.. ему в глаза. Кто ему позавидует — п... пусть не увидит») [Мильов 1991: 72].

Проклятие — весьма разработанный и распространенный жанр словесной магии в балканославянской традиции⁹ родин. Это словесный ритуал, имеющий целью нанести серьезный урон определенному адресату (в частности, беременной, поэтому будущие матери стремятся вести себя так, чтобы не вызвать проклятия) [Лов.: 352]).

Результатом проклятия считается «неправильное» развитие жизненного сценария: невозможность вступить в брак, раннее вдовство, бесплодие, рождение в семье уродов, выкидыши, смерть детей в младенчестве (в том числе от нечистой силы, духов болезней) и т.д. Анализ подобных формул, а также быличек и других фольклорных про-

⁹ Подробно о проклятии у южных и других славян, а также литературу по данному вопросу, см. [Виноградова, Седакова, в печ.].

изведений, иллюстрирующих мотив «сбывшегося проклятья», представлен в главе 6.

В коммуникации мать—ребенок более распространены редуцированные по своей силе и сакрализованности формулы, приближающиеся к ругани, высказыванию недовольства поступками и поведением детей. Болгарские женщины стремятся предупредить исполнение магической воли, для чего носят кольцо (куда будто бы и уходят слова проклятий) [Сакар: 261].

Особый подвид проклятий представляют реплики-клише, произносимые взрослыми в ответ на стимулирующее слово, просьбу, вопрос ребенка [Седакова 1993]. Таких реплик в болгарском паремиологическом фонде довольно много, и большая часть из них включает в себя проклятия, варьирующие от шутливового, незлобного до страшного по своему содержанию, эксплицирующего похоронно-поминальные ассоциации. Реплики вместе со словом, фразой, их провоцирующими, представляют собой микродиалоги, которые строятся на игре слов, аллитерации. Они имплицитно отражают архаические запреты в сфере этнографии речи (например, запрет задавать вопрос, куда идет человек, что он собирается делать) [Зеленин 1929; Топорков 1990] и имеют отчасти дидактический характер. Так, при назойливом обращении к матери, отцу или бабушке и использовании балканских звательных частиц-обращений (*мари, бре*) адресат отвечает формулой-проклятием с упоминанием созвучных (здесь особенно велика роль аллитерации) духов болезни, демонов, инвектив-окказионализмов и др.: *Бабо!* — *Бабици те хванали!* («Бабици (желудочное заболевание) чтобы на тебя напали!»); *Сбабили ти се краката!* («Пусть у тебя ноги заболят (отекут)!»); *Tame!* — *Tatnal ta пукнал!* («Тятя! — Чтоб ты треснул!») [Дабева 1934: 23]; *Марий!* (обращение к женщине) — *Марен те удрил!* («Чтоб тебя Марен ударил!»); *Бре!* (обращение к мужчине) — *Брекнал, та пукнал!* («Чтобы ты лопнул!») и т. д. Если дети назойливо просят у матери хлеба (болг. диал. *леб*), она может им ответить: *Лебник да те търтил!* («Чтоб тебя лебник помял!») [БД 8: 189].

Сопоставление благопожеланий и проклятий показывает, что позитивная семантика передается меньшим набором конкретных пожеланий, тогда как детализация негативной интенции (виды увечий и болезней, форма смерти и пр.) практически необозрима. При этом проклятия чаще всего синтаксически односоставны, для благопожеланий более характерна двусоставность и включение разного рода сравнений, основывающихся на традиционных представлениях и ритуальной практике.

Речевое поведение: семиотика и прагматика. После краткого описания ситуаций «говорения» в «хронологическом порядке» и речевых жанров вкратце остановимся на некоторых семиотических аспектах этнографии речи. основополагающей, организующей оппозицией в ритуальной речи следует считать противопоставление говорения молчанию. Полисемия, полифункциональность и амбивалентность молчания подробно исследовались на материале различных фрагментов духовной культуры славян.

В родинной обрядности реализуется и противопоставление тихий звук (шепот) / громкий (крик). Тишина, пониженный тон голоса обязательны в доме не только во время родов и совершения таинства крещения, но вплоть до очистительной молитвы матери, «чтобы не услышали злые духи *лехуси* и не напали на молодую мать и младенца» [Ркс 314]. Согласно традиционным правилам, молодой матери вообще следует больше молчать, а говорить можно только шепотом (кричать; говорить так, чтобы ее голос слышался издалека; громко смеяться и плакать категорически запрещается); в течение трех дней не рекомендуется разговаривать с мужем [Ркс 174; Ркс 262]. Соблюдение тишины относится к самым строгим запретам послеродового цикла болгар [Воденичарова 1997: 264–267]. До очистительной молитвы матери ее дом сравнивают с домом, в котором недавно кто-то умер, — там не слышно громких голосов, пения [Ркс 91; Ркс 174; Антониевић 1982: 59]. О соблюдении молчания в ночь, когда младенца посещают демоны судьбы, см. главу 5.

Крик в родинах получает разнородные семиотические и символические функции. Считается, что громкий голос обладает продуцирующими свойствами и обеспечивает желаемое, ср. сербский ритуал выкрикивания в брачную ночь слов «Мальчик!» или «Девочка!» (т. е. программирование желаемого пола заранее, до наступления беременности)¹⁰. Подобную направленность в будущее имеет ритуальный выкрик, практикуемый хорватами в случае рождения ребенка («в сорочке») (что может грозить младенцу превращением в демона): «Ребенок ангел!» [Compendium 1981: № 1284]. Считается, что такая констатация отпугивает от новорожденного нечистую силу.

К магическому использованию крика относится и «запугивание» (при затянувшихся родах под окном у роженицы посторонние муж-

¹⁰ В Полесье подобные выкрики совершались уже во время родов: если отец хотел сына, он бегал вокруг дома или залезал на крышу и кричал [ПА, Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.].

чины кричат: *Что же вы, леший вас подери, так долго копаетесь?* [Попов 1903: 345] или *Пожар! Пожар!* [Сумцов 1880: 8]).

Звуковой параллелью восточнославянским выкрикам у южных славян служит стрельба из ружей под окнами роженицы.

Важной функцией громкого голоса в родинах является оповещение, ритуальное разглашение, следующее за сокрытием или умолчанием какой-либо информации, обычно пола и имени новорожденного: в Болгарии после крещения дети бегут по селу с криками, сообщая имя младенца, которое до этого строго держалось в тайне [Ркс 374]. К прагматическим функциям крика относится и использование его для приглашения, созыва гостей на родины, ср. соответствующий болгарский термин этого праздника *викане пита*, где *викам* 'кричать, приглашать'.

Крик ребенка. Наибольшее внимание в родинной обрядности с точки зрения ее звукового поля концентрируется на крике ребенка: символическое значение имеют первые звуки, которые издает новорожденный, значительный по объему материал связан с криком-плачем ребенка и «подменьшей».

Семиотические оценки крика ребенка зависят от различных атрибутивов (времени и продолжительности, места и др.) и могут принимать противоположные значения. Так, первый крик новорожденного обязателен, его ждут, он несет положительную информацию, символизируя жизнь и противостоя молчанию — небытию и смерти, ср. русскую поговорку: *Кто родится — кричит, кто умирает — молчит*. Эта символика не случайна, она имеет архаические истоки и коррелирует с уподоблением голоса жизненной силе человека. Велика в данном контексте и связь крика, особенно первого, с дыханием — неперенным условием жизни. Отсутствие крика (и, соответственно, дыхания) при рождении воспринимается как аномалия и в народном сознании соединяется со сферой смерти, отсюда использование дериватов **morlmer* для обозначения молчащего новорожденного — рус. *обмерший* и др. Прозрачны и следующие интерпретации: быстро закричавший ребенок будет долго жить, а родившийся в обмороке и лишь потом оживший будет болезненным и рано умрет [Никифоровский 1897: 67; Ящуржинский 1893: 76], из него не будет толку [Кирсово]; считается, что он обладает дурным глазом и способностью урочить [Гоев 1992: 41].

Многочисленны описания приемов повитухи, направленных на то, чтобы младенец подал признаки жизни, начал дышать и заплакал: его шлепают, попеременно окунают в теплую и холодную воду [Пир.: 382], дуют ему через соломинку в рот, уши, в пупок и пр. [СБНУ 1905/21: 14;

Сакар: 259]. Иногда совершаются действия с последом — «двойником» новорожденного: не перерезая пуповину, послед кладут на угли, чтобы согреть, затем поливают водкой. Верят, что после этих процедур ребенок должен «ожить» и подать голос. Чтобы вызвать дыхание и плач, используется магия словесного крика. У русских считалось, что «обмершего» младенца можно «откричать», т. е. вернуть к жизни выкрикиванием имени его отца или умерших предков [Зеленин 1914: 57; Попов 1903: 357; Логинов 1993: 61], ср. подобную голосовую магию у сербов: если во время родов жена теряет сознание, муж громко зовет ее по имени [Антониевић 1982: 57].

По звукам, издаваемым новорожденным, гадают о его живучести, долголетия и силе. Первый крик (его тональность, громкость и т. д.), как и все первое, находится в магической связи с будущим и предрекает не только жизнеспособность ребенка, но и некоторые его свойства и черты характера. Такие приметы зафиксированы у всех славян. У болгар слишком громкий крик младенца свидетельствовал о том, что родился злой и жестокий человек [СбНУ 1905/21: 65]. У сербов же считается, что, если ребенок заплачет сразу, он будет трудолюбивым, если при этом он бьет руками — с сердитым характером, если сначала помолчит, а потом закричит несильно, без надрыва — будет умным [Требјешанин 1991: 111]. Словенцы держат новорожденного за ноги, чтобы кричал изо всех сил, — тогда он станет силачом [Orel 1944: 266]. Ср. русские поверья: *Толстый голос — хозяином будет*; если голос с визгом, родился болезненным; а если кричит долго и *шибко*, будет *вздорным, вопливым и сердитым* [Попов 1903: 359]. Украинцы полагают, что если новорожденный закричит громко, значит, он живучий, слабо — будет плохо жить и не в силах будет справляться с работой [Малинка 1898: 283].

Крику младенца придается важное значение и в обряде крестин — своего рода второго рождения. Согласно южнославянским поверьям, если при крещении ребенок плачет, он станет певцом (ср. то же и при рождении [Compendium 1981: № 1898]), будет здоровым, крепким, сильным, будет долго жить [Orel 1944: 272; Требјешанин 1991: 133; ГЕМБ 1933/8: 60]. Русские также судят о продолжительности жизни по звучности голоса младенца при погружении в купель [Зеленин 1914: 216]. Белорусы полагают, что, если ребенок кричит, он будет сердитым и проживет долго [Никифоровский 1897: 129].

Итак, первый младенческий крик необходим, однако он обладает своеобразной градацией — «сильный» и «слабый», «мгновенный» и «запоздалый», что и ставит его на разные полюса шкалы оценок и соотносит с будущими свойствами личности. Здесь проявляется амби-

валентность крика: с одной стороны, громкий голос как символ жизненной силы гарантирует долголетие (здоровье, работоспособность и т. п.), музыкальные способности, а с другой стороны, излишняя фонация нежелательна и связывается с отрицательными, «негуманными» чертами характера — например, злостью и жестокостью.

Так же нежелателен продолжительный ночной крик-плач младенца, считающийся у всех славян заболеванием, последствием сглаза, испуга или воздействия нечистой силы (ночниц, крикс) или признаком «подменыша». Избыточный крик в многочисленных заговорах и народно-медицинских актах изгоняется, передается животным, отсылается, уничтожается, обменивается на молчание (подробнее см. [Виноградова 1993; Седакова 1999б; Агапкина 2006]).

Тайное/явное и ритуальный обман. Универсальная для этнографии речи оппозиция говорение–молчание в контексте родин может функционировать как содержательное противопоставление: сообщение/несообщение информации. При этом важное значение имеют обе части оппозиции. В конкретных обстоятельствах они могут получать противоположные оценки и входить в систему запретов и рекомендаций в разных формулировках. Умалчивание, сокрытие информации бывает позитивным и необходимым, а порой оно опасно и предосудительно. На разных этапах «женского календаря» молчание имеет разную функциональную направленность. Так, при общем правиле не распространять информацию о беременности (особенно на раннем этапе) обязательно надо сообщить о ней хотя бы одному человеку в доме (самому старшему в доме, чтобы получить благословение: *Ajde da te miljuva Gospod със сичката язия да е!* («Да благословит тебя Господь ребенком без единого изъяна!») [Масларова 1980: 130]; мужу [Ркс 302], свекрови [Ркс 336], своей матери)¹¹. Последствием несообщения может быть то, что ребенок останется на всю жизнь немым [Ркс 319; Мильов 1991: 75; Ркс 301; Ркс 259; Ркс 45], поздно начнет говорить (с уточнением — в три года [Ркс 339]), будет глухим [Ркс 313; Ркс 48]; неразговорчивым, скрытным [Родопи: 121; Ркс 328]. В некоторых селах считается, что если жена скажет мужу о беременности и застесняется, то и ребенок будет стеснительным и не сможет жениться [Ркс 308]. В ряде сел Странджи будущая мать хранит в тайне беременность, чтобы так же не раскрывалась ложь ребенка, т. е. чтобы окружающие не знали, когда он гово-

¹¹ Единичным можно считать сообщение о беременности широкому кругу родственников и соседей, оформленное как обрядовое действие, которое календарно приурочено к зимнему Иванову дню [Воденичарова 1997: 118].

рит неправду [Странджа: 262]. В странджанском с. Брышлян верят, что чем позже узнают о беременности, тем умнее будет ребенок [Странджа: 262]. Будущей матери запрещается и лгать, давать неверный ответ на вопрос о том, беременна ли она [СБНУ 1892/7: 128; Ркс 317]. Иногда уточняется, что нельзя скрывать после того, как ребенок «оживает» — начинает шевелиться, иначе он будет немым [Добруджа: 266]. В целом о беременности не говорят из боязни сглаза [Ркс 88; Ркс 371], а с наступлением темноты — опасаясь «нечистой силы», чтобы не было выкидыша [Ркс 100; Странджа: 262]. В тайне держат и результаты гаданий, какого пола будет ребенок [Ркс 110].

Всем славянам известен запрет разглашать время родов. Согласно этнографическим источникам, выдача информации усложняет ход родов и продлевает время мучений (ср. поверье: сколько человек узнает — столько потуг будет). В Болгарии не выпускают из дома случайно зашедших людей, чтобы они не разнесли весть о происходящем; сама роженица прячется в том помещении, куда никто не ходит [Огнянова 2003: 216]. Украинцы не говорят о родах, «чтобы не накликать лиха» [Малинка 1898: 256].

Известно также сокрытие пола младенца до празднования родин [Ркс 91], особенно в тех семьях, где «не держатся» дети; ср. белорусский запрет спрашивать мать о поле новорожденного [Никифоровский 1897: 105].

Особенно тщательно утаивают имя младенца до крещения и некоторое время после (у сербов Скопской котлины крестный отец молча несет ребенка из церкви и, пока не положит крестника в колыбель, не называет его имени — иначе дитя умрет [СЕЗБ 1939/24: 414]). Если имя узнают раньше, до оглашения, ребенка ждут несчастья [Ркс 59]. Разглашение имени составляет центральный эпизод празднования крестин, см. ниже. Если же в семье дети умирают, крестный отец даже на крестинах не сообщает имени [Ркс 308]; известны случаи, когда имя хранят в тайне до венчания.

Общеславянским является и ритуальный обман — выдача заведомо неверной информации: повитуха должна обмануть мать, отвечая на вопрос, какого пола у нее родился ребенок, если до этого в семье умирали дети [Ркс 319]; пол ребенка скрывают до празднования родин [Ркс 91]; обманывают орисниц и т. д.

Ритуально-этикетные акты. Запреты и рекомендации по речевому поведению в рамках родинного цикла формируют определенный этикет, который не согласуется с повседневными правилами и порой яв-

ляется их противоположностью. Так, роженица не должна здороваться с гостями, отвечать на приветствия при выходе из дома [Ркс 96], при первом выносе ребенка во двор [Ркс 105], при встрече с кем бы то ни было [Ркс 79], и особенно с другой кормящей женщиной [Ркс 257].

Нельзя роженице и прощаться с посторонними, так как считается, что вместе со словами могут «уйти» молоко [Ркс 310; Ркс 205*; Ркс 79] и спокойный сон младенца [Ркс 259]. Кроме того, соблюдая молчание и не отвечая на приветственные и традиционные прощальные формулы *Сбогом* («С Богом»), *Носете си много здраве* («Идите со здоровьем») [Ркс 153], молодая мать стремится предотвратить сглаз [Ркс 328; Ркс 91; Ркс 88]. Гостям также запрещается прощаться с матерью, называть ее по имени [Ркс 257], чтобы ее «не убили демоны болезней (*лехуси*)» [Лов.: 363].

Оповещение, приглашение и поздравление — словесные формулы и ритуальные акты, находящиеся на стыке ритуального этикета и фольклора, в родинном комплексе болгар представлены широко и разнообразно. За начальным сокрытием информации следует ритуал оповещения. *Тайное* (сокрытое, неизвестное) и *явное* (открытое, известное) в народной культуре составляют важную оппозицию, противопоставление двух четко обозначенных полей — незнания и знания. Последовательность умолчания и сообщения имеет магический смысл и нередко оформляется ритуально. Традиционная культура выработала определенные формы текстов (в узком смысле слова) передачи сообщения, разглашения, вовлечения членов социума в круг знающих.

В термине *оповещение* содержится указание на наличие текста, т.е. некоего сообщения, известия. Особый интерес представляют словесные формы сообщения. Оповещение можно рассматривать как сумму текстов, разнообразных по своему содержанию, но имеющих инвариант или ограниченное число доминирующих типов сообщения. Словесная часть сводится к прямой фиксации свершившегося факта или же состоит из развернутой метафоры, клишированной фразы. Оповещение о поле ребенка возможно через называние мужской и женской одежды, занятий и профессий, ср. болгарское указание на то, что пол никогда не сообщается в прямой форме, только иносказательно: *жетвар, жетварка, косач, шетачка* ('жнец', 'жница', 'косарь', 'хозяйка'), «чтобы ребенок вырос работающим» [Ркс 308]. К этому утверждению добавим еще целый ряд словесных формул и метафор, являющихся как сообщениями о рождении ребенка и о его поле, так и реакцией услышавшего: *Бре, още една жетварка се притури!* («Ну, еще одна жница прибавилась!»); *На бацата заместник пристига*

(«Замена отцу появилась») [Мильов 1991: 70]; *урач* ('пахарь') [Ркс 306]; *Юнак се роди. Войник!* («Богатырь родился. Солдат!»); *Мома! То е хубаво, гостудяво* («Девочка! Это хорошо, это от Господа Бога») [Карпетков 1994: 66]; *Честит принов* («С обновой») [Мильов 1991: 72]; *Честити чехли* («Поздравляем с тапочками» (о девочке)); *Честита риза* («Поздравляем с рубахой» (о мальчике)) [Дабева 1937: 110] и др.

Нередко оповещение сливается с приглашением (на родины, крестины, пострижины), а порой приглашение фактически замещает собой оповещение. Оповещение и приглашение требуют ответной реакции, в качестве которой, в свою очередь, выступает поздравление (благопожелание, благословение). Так, сразу же после рождения повитуха выходит к воротам и кричит, собирая гостей — соседок на празднование: *Булкъ, да додеш на пить (понудъ)* («Молодуха, приходи на родину»). Приглашенная спрашивает, какого пола ребенок, и, получив ответ, обязательно произносит: *Да е живо и здраво* («Пусть будет жив и здоров») [Ркс 264].

Таким образом, передача информации, разглашение — это коммуникация, предполагающая наличие отправителя и адресата/адресатов. Оповещение исполняется с соблюдением особых временных и пространственных параметров и учетом других обстоятельств. Уточняются время сообщения (или продолжительность утаивания), характеристики «вестников» — обрядовых лиц и их действия, очередность оповещения адресатов. Варьирует и место разглашения информации — двор, улица, все дома в селе. За известие иногда требуют вознаграждение по формуле «дар за дар» (весть о рождении в некоторых регионах Болгарии и Македонии разносит мальчик из дома роженицы: сначала он отправляется к ее матери, потом ко всем родственникам, и в каждом доме получает деньги (*мужде, мюжде*) [Лов.: 263; Китевски 1996: 169]; дети, услышав в церкви имя, бегут в дом к родителям ребенка и получают за принесенную весть монетки и угощения [Ркс 335; Лов.: 263]).

В родинном комплексе выделяются следующие компоненты, связанные с оповещением и другими ритуально-этикетными формулами: появление ребенка на свет, празднование родин, крещение, застолье после очистительной молитвы матери, появление первого зуба, первые шаги ребенка, пострижины. Адресатами такого рода этикетных формул в зависимости от события являются единичные лица (отец, повитуха, священник, бабушка с дедушкой) или все члены социума: соседи, родственники и др. При рождении ребенка (особенно мальчика) прежде всего ищут отца, чтобы сообщить ему радостное известие [Ркс 318].

Для оповещения и приглашения привлекаются разные лица, которых называют *зуварки*, *викачки*, *калесарки* и т. п. О появлении младенца на свет и праздновании родин сообщает нарядно одетая свекровь или повитуха (в свадебном наряде молодой матери или в ее фартуке, с геранью), которая приглашает: *Да дойдете утре у нас на понуда* («Приходите к нам завтра на родину») [Лов.: 362; Капанци: 362; Ркс 328]; *Айде да заповедаш да ми дойдеш на кравай на внука* («Приходи ко мне на родильный коровай для внука») [Пеев 1991: 96]; *Елате на богородичен хляб* («Приходите на хлеб для Богородицы») [Ркс 305]; *Марий, да дойдете на самунът* («Марий (обращение к женщине), приходите на праздник (самун)») [Попчев 1999: 82]. Девушки, участвовавшие в свадьбе, наряжаются и обходят родных и соседей со словами: *Мага Бок да дойдете на наши питу* («Помогай вам Бог. Приходите к нам на родину (питу)») [Ркс 131].

Формула приглашения может быть более развернутой, например: *Много здраве от дядо Иван и баба Иванца да дойдете на топла пита на булката Петковица, ей булка, ем да додоти на топла пита* («Поклон от деда Ивана и бабушки Иваницы. Приходите на теплый хлеб, эй, молодуха, приходи на теплый хлеб!») [Даскалова 1995: 36].

Оповещение и приглашение в зависимости от пола младенца различаются по звуковым характеристикам и предметной символике. Так, если родился мальчик, кричат на все село: *Чобанче, чобанче!* («Пастушок, пастушок!»). О девочке сообщают тихим голосом [Даскалова 1995: 36]. Повитуха обходит дома, держа в руках ключ с мартеницей (если родился мальчик) или щипцы (болг. *маша* ж.р.) [Странджа: 266]. Соответственно, неодинакова и реакция на весть о поле ребенка: если родился мальчик, то услышавший новость хватается за железо, чтобы ребенок был крепким [Лов.: 263; Китевски 1996: 169]. Для девочек подобных указаний нам не встретилось.

Народный этикет требует особого внимания к будущим крестным родителям: с них начинается приглашение на крестины, и это делается по возможности заранее, чтобы крестные, с одной стороны, успели подготовиться к обряду [Ркс 322; Ркс 343], с другой — демонстрируя им должное уважение.

Приглашение в кумовья — важный момент в социально-обрядовой жизни болгар. Высокий статус крестного отца и крестной матери прослеживается в повседневном и ритуализованном (в календаре, в свадебной обрядности) почитании кумовьев, в поверьях (проклятие крестных — самое страшное и продолжительное; грех менять крестных без их согласия и т. д.) и кроме того — в многочисленных паремиях,

ср.: *Пред кум са вода не гази* (букв. «Перед крестным вброд не ходят», т. е. нельзя ему показывать ноги) [Славейков 1972: 407].

Приглашение в кумовья — частый мотив в фольклорных текстах разных жанров — в величальных колядках, в песнях лазарок, в балладах и др., ср. колядку молодому парню:

<p><i>Три калеснички му дуфтасяха: ...Трета кълесничка — да кръцава малки деца иврейчита, да ги вели християнчета.</i></p>	<p>Пришли его звать три девушки: ...Третья приглашает крестить детей малых евреев, чтобы они звались христианами.</p>
--	---

[СБНУ 1923/35: 90]

Ср. также колядку пожилым уважаемым людям:

<p><i>Снощи Данюм гости душе, Дубри гости кълесници, Да кълесвят Дан войвода Да кръцава цар Шишманум, Цар Шишманум мъжка рожба. Убрадва съ Дан войвода...</i></p>	<p>Вчера к ночи пришли к Дану гости, Добрые гости с приглашением, Зовут Дана воеводу Крестить сына царя Шишмана, Царя Шишманова мальчика. Обрадовался Дан воевода...</p>
---	--

[Там же: 76]

В области Сакар уже на второй день после рождения свекровь отправлялась к крестной, где произносила фразу *Честито ви кръщелнице* («Поздравляем с крестничком»), которая сочетала в себе функции оповещения и приглашения в крестные [Сакар: 263].

Повсеместно в Болгарии к крестным идут с угощениями: с хлебом в новой торбе, с кувшином вина, украшенным базиликом, печеной курицей, конфетами и др. [Ркс 305]. После приглашения крестных и их согласия отправлялись созывать всех родных и соседей. В Карнобатском крае гостей приглашает кормилица (она же выпекает первый обрядовый хлеб) [Василева 1993: 203; Ркс 328]. Есть указания на то, что по домам весть разносит девушка (с уточнением — «на выданье») [Ркс 259; Ркс 248]), у которой живы родители, — она целует каждому руку и подает отпить из кувшина с вином: *Много ти здраве от кака и да й дойдеш на крестането* («Поклон тебе от старшей сестры и приглашение на крестины») [Ркс 313]. Иногда гостей на крестины приглашает отец новорожденного, обходя с сосудом ракии дом тещи и всех близких родственников [Ркс 314]. Предметным знаком обрядового лица служило полотенце, перекинутое через плечо, с приколотой к нему золотой монеткой, которую отдавали в дар выполнившему важную миссию [Капанци: 264].

Сообщение имени после церковного обряда крещения окружено разными ритуалами и текстами. Как уже упоминалось, в некоторых регионах дети наперегонки спешат из церкви сообщить имя ребенка родителям, причем первый получает за это деньги [Плов.: 217; Ркс 174].

Отдельного внимания заслуживает «раскрытие тайны имени» за обрядовой трапезой — такой сценарий крестин известен многим славянам, в том числе болгарам и сербам. Крестный отец поднимает ребенка и, соединяя оповещение имени с благопожелательной магической формулой, произносит: *Да нурасте N* («Пусть растет большим N») [Ркс 4; Ркс 374; Лов.: 364].

В Кюстендильском крае имя держалось в тайне до обрядовой трапезы (*сповойница*). После того как все наедятся, крестный вставал и говорил: *Айде наздраве! Да ни е жив кумът (N). Да расне и да порасне, да му са живи родителите* («Ну, на здоровье. Пусть крестник (N) будет жив. Пусть растет, вырастает, и чтобы его родители были живы»). В округе Ловеча имя новокрещеного сообщают при благословении и преломлении обрядового хлеба. Во Врачанской околии имя ребенка в семье узнают на следующий день после обряда имянаречения. Приходит крестная мать, купает младенца и только тогда называет его по имени [Ркс 34].

Обряд оглашения имени на крестинах у сербов служит главным событием трапезы. Крестный объявляет имя, которое до этого тщательно скрывалось. Он кладет монету в шапку, наполняет ракией рюмку. Поднимает ее, крестится и говорит: *Ову чашу тиња оћу да пијем у здравље мојег кумчега Живојна* (или другое имя) *да га Бог поживи на много лета и година; дај Госпoде Боже да његови родители дочекају да одмени у сваком послу и терету, да им буде сваке помоћи, у радости весеље и срећа, у жалости утеха и разговор; и помози Боже да дочекам и да венчам и опет његово да крстим* («Этот стакан вина хочу выпить за здоровье моего крестника Живоина, чтобы Господь Бог дал ему долгую жизнь, чтобы Господь Бог уберег его родителей до тех пор, пока он заменит их в трудностях и любой работе, чтобы он им во всем помогал, в радости — счастьем и удачей, в печали — утешением и беседой; и помоги, Боже, мне дожидаться, когда буду снова венчать и его детей крестить») [Требјешанин 2000: 106].

Поздравительные формулы, включающие благопожелания или идентичные им краткие тексты, обязательно сопровождают все этапы развития ребенка, все первое в его жизни, особенно оформленное ритуально. Крестный поздравляет родителей новокрещеного на крестинах: *Да ви е живо малечкото и на други да грейате* («Пусть живет

ваш малышка и пусть вас порадуют и другие дети») [Ркс 183]; при первой стрижке (сплетание волос, *наплитане*): *Честито ти плетиво* («Поздравляем с пострижинами!») [Ркс 308]; *Хайде да е честито* («Ну, поздравляю»), а все отвечают: *Аминь* [Ркс 277]. Ср. также: *Дай Боже дека настризвам да венчавам. Дека турям ножница да турям и зелен венец. Сега настризвам догодина да кръщавам* («Дай, Боже, где стригу, там и венчать буду. Где ножницы держу, там буду держать зеленый венок. Сейчас подстригаю, а в следующем году крестить буду»). Все отвечают: «Аминь. Дай, Боже» [Ркс 259].

Поздравления звучат и в другие моменты родин. Мать после очистительной молитвы приглашает гостей в дом, и они желают младенцу долголетия: *Да остарее, да побелее* («Пусть состарится, поседеет») [Ркс 329; Ркс 256]. Спорадически встречаются сведения о том, что мать сообщает родным и соседям о первых шагах ребенка: она входит в каждый дом и оставляет по куску хлеба. В ответ звучит поздравление и благопожелание узнавшей новость хозяйки [Лов.: 365].

Таким образом, оповещение нередко служит приглашением или, наоборот, приглашение является формой сообщения новости. Ответной реакцией оповещенного/приглашенного становится определенный тип речевого поведения: поздравления и благопожелания. Сакрализация ритуалов оповещения и приглашения отражает их магическую нагрузку, направленность на нормальное развитие ребенка, на прохождение им всех жизненных этапов.

Ребенок говорящий. Развитие речевых навыков у младенца — еще одна важная область прагматики родильной обрядности. Начиная с беременности и вплоть до овладения ребенком речью народная традиция уделяет этому особое внимание. В норму входит своевременное развитие ребенка, в том числе произнесение первых слов; чистота речи; некоторые качества говорящего (позитивные — хорошая речь, и негативные — излишняя болтливость, неумение хранить секреты).

В соответствии с прагматикой родинных запретов в период беременности ни мужу, ни жене нельзя резать домашних животных, чтобы не «подрезать» язык младенцу. Ср. быличку, записанную в Тетово, о том, что у беременной муж был разбойником, украл овец и, чтобы они ночью не блеяли, отрезал им языки. Его жена родила девочек-близняшек без языков [Тетово: 176].

Нельзя будущей матери и пугаться — родившийся ребенок будет немым [Ркс 268]; шить на себе, поскольку язык ребенка будет «прихваченным» (*захванат*) [Ркс 34], «зашитым» [Ркс 91], коротким и тогда младенец

станет заикой [Ркс 252]. Запрещается беременной перерезать нитки на себе не снимая одежду, поскольку полагают, что она отрежет ребенку язык (вариант: половые органы) [Ркс 177], «зашьет» ему рот [Ркс 207*].

Часть пищевых запретов мотивируется последующими речевыми аномалиями ребенка (видимо, вследствие того, что и еда, и речь соотносятся со ртом и языком). Так, беременной не позволяют есть рыбу, чтобы ее дитя не говорило в нос [Ркс 335], чтобы не осталось немым [Попов 1995: 249]. Нельзя есть пригоревшую на сковороде еду — чтобы у ребенка «не пригорел» язык (*да не се завари езикът*), что помешает ему начать говорить вовремя [Ркс 123; Ркс 246; Мильов 1991: 70]; если есть поджарки, язык «заварится» или «завяжется» — ребенок не сможет хорошо разговаривать. Не рекомендуется есть куриные ножки — младенец будет болтливым, не сумеет хранить тайны [Ркс 55], будет сплетником [Ркс 267], ср. фразеологизм *Ял съм кокоши крак* («Ел куриные ножки») (о человеке, не способном хранить секреты) [ФРБЕ 2: 239]. Подробнее о пищевой символике в родильной обрядности см. [Седакова 1997].

С появлением ребенка на свет в празднование родин и других обрядовых комплексов включаются магические акты, направленные на развитие речевых способностей ребенка. Для этого используются предметы, которые ассоциируются со звучанием, говорением, с человеческой речью. В болгарской традиции большая роль по программированию речевых навыков ребенка отводится грецким орехам. Производимые ими звуки обозначаются глаголом, относящимся к шуму и речи (болг. *дрънкам* имеет развитую полисемию: ‘гремять; звенеть, стучать; болтать, говорить’ [МБТР: 605–606]). Уже во время родов повитуха перебирает в руке орехи, чтобы новорожденный впоследствии хорошо говорил [Ркс 97; Ркс 226]. На празднование родин соседки приносят грецкие орехи [Ркс 256], колют их [Лов.: 363], с шумом перемешивают их [Ркс 181; Ркс 115] (делая это над ухом ребенка [Ркс 114]), высыпают их в колыбель к младенцу [Ркс 306], на стол [Ркс 4], а повитуха при этом поет, чтобы ребенок хорошо говорил и пел [Ркс 314].

Чтобы ребенок вовремя заговорил, ему не позволяют видеть свое отражение в зеркале (в воде) [Ркс 179; Ркс 105; Ркс 4]. Когда дитя произнесет первое слово, мать символически плюет ему в рот и смотрит при этом на летящую ласточку, чтобы он вырос красноречивым [Ркс 265; Кирсово].

В родинах и приуроченных к ним ритуалах по уходу за новорожденным фиксируется много продуцирующих ритуалов, которые снимают метафорику со словесных клише, делая их буквальными.

Так, ряд магических актов, направленных на то, чтобы речь ребенка была «сладкой», т. е. услаждала слух, диктует использование сладкой пищи. Ребенку после купания мажут язык сахаром или медом — это ритуальная дешифровка выражения *Като збрува от устама му мед капе* («Говорит — из уст мед струится») [Ркс 201; Ркс 118]. После очистительной молитвы мать заходит с ребенком к своей матери, которая дает внуку кусочек сахара с тем, чтобы он «говорил сладко». Сладкое в языке обрядов обладает полисемией, соотносится не только с приятной речью, но и с благополучием, милым характером, добрыми отношениями и любовью. Использование сладкого может интерпретироваться по-разному, ср.: на выпеченный после родов хлеб кладут сахар, причем некоторые делают это «для сладкой жизни» младенца, а некоторые — «для *сладкодумия*, красноречия» [Моллов 1993: 74]. Подробнее о «сладком» в языке и культуре славян см. [Седакова 2000б].

Если ребенок не начинает говорить вовремя, прибегают к магическим способам лечения. Уже отмечалось, что, как в случае с грецкими орехами, в выбранных для магии говорения предметах акцентируются их шумовые (звуковые) характеристики. Так, например, используются трубки сухого камыша, которые с шумом высыпают на голову младенца [Ркс 66]; столовые (звенящие, стучащие) приборы, колокол (колокольчик), ср.: накрывают стол, собирают все ложки, вилки, ножи и слегка ударяют ими ребенка, чтобы, как звенят (*кленат*) столовые приборы, так же звенел голос ребенка [Ркс 235; Ркс 246; Ркс 123]. Дают ребенку пить воду, которую налили в колокольчик, чтобы он так же звенел язычком, как и колокол [Ркс 123]; подробнее о звуковой магии колокола см. [Агапкина 1999б].

Одной из основных метафор говорения, широко представленных в языке и культуре балканских народов, является шум и работа жерновов мельницы. Поэтому ребенка относят на мельницу и кладут поближе к тем ее частям, которые производят шум, приговаривая: *Как-вото не стира кречеталката, така и то (името) да говори бърже* («Как не останавливается дощечка в мельнице, так и ребенок (имярек) пусть говорит поскорее») [СбНУ 1913/27: 53–54], или кормят его хлебом, который был оставлен на ночь на мельнице [Стакевцы].

Известны и другие магические приемы, схожие с теми, которые используются для «сидяк» (см. главу 9). Так, мать садится и прядет. Ее спрашивают: «Что ты прядешь?» Она отвечает: *На немия гащи и риза* («Немому штаны и рубаху») [Ркс 314; Ркс 257]. Констатация немоты, видимо, имеет магию антонимии, обратного действия и призвана вызвать к жизни образ говорящего, а не немого ребенка.

Если ребенок не говорит, его кладут в мешок и трижды протаскивают через плетень во дворе, в том месте, где пролезают собаки. Женщина спрашивает: *Кво носите, бе?* («Что вы несете?») Ей отвечают: *Носим пълнен чувал с хорти* («Несем мешок, полный слов»). После третьего раза славят: *Айде да приказва, да му помага св. Богородица* («Ну пусть заговорит, да поможет ему Пресвятая Богородица») [Кирсово]. Иногда ребенка трижды обносит в мешке вокруг дома женщины, имя которой в селе не повторяется. Затем она слегка шлепает ребенка. Верят, что после этих действий ребенок заговорит [Сакар: 264].

Согласно народной мифологии, ребенок не говорит, потому что *завързан в езика* («у него язык завязан») [Ркс 313], а слова (речь) заперты внутри. Ритуал подрезания уздечки под языком объясняется тем, что слова (*хоротици*) надо выпустить наружу [Кирсово].

Первые слова, время их произнесения подвергаются толкованиям. Если ребенок заговорит утром, это к добру [Ркс 317], в субботу — к несчастью, он может остаться сиротой [Ркс 333]. По первым словам ребенка гадают о поле следующего младенца: если сначала он назовет родственников мужского пола (отец, дед), то родится мальчик, если женского пола — девочка [Ркс 219; Ркс 141; Ркс 319; Ркс 328].

Некоторые особенности речи воспринимаются как данность. Так, заикание — «это от Бога»: *пелтек — Бог го е дал така, не се лекува* («Заика — Бог дал его таким, это не лечится») [Ркс 147; Ркс 205*]. По другой информации, заикание передается по наследству и оно излечимо: знахарка (или повитуха) надрезает под языком десну монетой из приданого матери [Ркс 34]. Если ребенок заикается, все ложки в доме обмазывают пеплом, потом обмывают их водой, которую дают выпить ребенку [Ркс 142].

Человек говорящий. В последнем разделе главы обратимся к образу «человека говорящего» по данным языка и народной культуры, что объяснит некоторые из положений, обсуждавшихся выше.

Речевым характеристикам придается особое значение. Дикция, умение хорошо изъясняться, чистая, правильная речь, а также ее содержание (верная/неверная/излишняя информация) и «дозирование» (болтливость/молчаливость) — все это оценивается в традиционном обществе, отмечается терминологией, идиомами и включается в фольклорно-этнографический контекст в виде запретов, рекомендаций, поверий и быличек [Агапкина 1999а: 87]. Поскольку обрядность родин направлена на формирование нормы, программирование позитивных качеств, в том числе и речевых как типичных признаков человеческого (в противовес природному), проиллюстрируем вкратце болгарское народное восприятие «че-

ловека говорящего» на примере этнолингвистического материала (подробнее см. [Седакова 2001а]).

Мы используем данные, собранные в четырех селах Болгарии по Лексическому вопроснику [Домосилецкая, Жугра 1997] в рамках проекта МДАБЯ и проекта болгарского общества ДИОС. Лексика в селах Шипково (Ш), Равна (Р) и Стакевцы (С) записана мною, материалы из с. Гега (Г) любезно предоставлены мне Е. С. Узеновой.

В вопроснике МДАБЯ теме «Человек как личность» посвящено 34 вопроса, из них 12 можно считать относящимися к речевым характеристикам. Кроме лексики, записывались и этнолингвистические комментарии, связывающие речевой портрет человека с особенностями его рождения, воспитания, моральных качеств. К экспедиционным материалам добавлены данные болгарских словарей, фольклорных и этнографических источников (как опубликованных, так и архивных). Ниже приводятся лексические сведения, которые удалось собрать в ходе экспедиций. Они даются в соответствии с нумерацией Лексического вопросника. Знаком -- отмечено отсутствие данных.

- Обманщик: *аланджия, лъжив, лъжец с лъжец* (Р); *лъжец* (Р, Ш); *ментранджия, надхитря хората* (Ш); *лажач, тарикат* (Г); *лъжливи хора* (С)
- Честный: *честен* (Р, Ш, Г, С); *справедлив* (Ш); *добър* (Р, С); *чист* (Г)
- Скромный: *тих, скромен* (Р, Ш); *наивен* (Ш); -- (Г); *скромен, добър* (С)
- Хвастливый: *лъжец, валипръчко* (Р); *фали се* (Р, С); *самохвалко* (Р, Ш); *горделив* (Ш); *фукалник, фукара* (Г)
- Болтливый: *чакълда, чакалата, дъдрица, сякаш на мелница роден, чатър-чатър, пъпът да не ти е свързан на мелница* (Р); *бъбрив, него не може да го надгълчиш; мели като воденица, празни приказки* (Ш); *лопотя, лопотя* (Г); *приказлив, плямпало, правен у воденицу* (С)
- Молчаливый: *тулук (тунук), инат* (Р); *потиснат, мълчалив* (Ш); *тих* (Г); *душманин* (С)
- Красноречивый: *сладкодумен* (Р, Ш); *редни хора* (Ш); *тарикат* (Г); *с дарба да орати* (С)
- Пустослов: *глунак, говори — ушите не му вярват* (Р); *врели-некипели ги приказва* (Ш); *лопотя* (Г)
- Косноязычный (не выговаривает некоторые звуки): *бел'тек, бел'текува човек* (Р); *фъфлене, фъфле* (Ш); -- (Г, С)
- Косноязычный (не владеет речью): *кекемяу* (Р); *заеква, запъва, пелтек* (Ш); -- (Г) *няма дарба да се изразява* (С)
- Сплетник: *клюкарин; цяла клюкарка, мъмря лоши приказки, клюкарствам* (Р); *клюкарка, мунафладжия* (Ш); *клюкар* (Г); *клюкарин* (С)

Сквернослов: *диф човек*, *глукак*, *мръсотии приказва* (Р); *вулгарен в приказки*, *използва мръсни думи* (Ш); *клюкар* (Г), *псуе* (С)

Результаты заполнения Лексического вопросника МДАБЯ показывают, что носители говора стремятся к обобщению, дают этическую оценку, прибегая к форме множественного числа — *честни*; *редни хора* (о красноречивых); *заекват*, *запъват* ‘заикаются’ (о косноязычных). Стремление анализировать, обобщать проявляется и в других языковых фактах. Так, некоторые информанты для сплетника дают женский род — *клюкарка* (Ш), поскольку такие характеристики более свойственны для женщин (хотя соответствующие слова мужского рода также фиксируются, но первая реакция носителя говора — это слово в женском роде).

В случае отсутствия одного оценочного прилагательного для лица носитель говора использует описательную конструкцию — например, глагол (*бъбря*, *клюкарствам*, *белтекува*), прилагательное с существительным (*вулгарен в приказки*), существительное с глаголом (*мръсотии приказва*; *надхитря хората*) или звукоподражание (*чатър-чатър*), типичное для болгарского языка удвоение отрицательной характеристики (*лъжец с лъжец*). Встречаются и целые предложения: *Говори — ушите не му вярват* (букв. «Говорит такое, что уши не верят»); *Използва мръсни думи* («Использует неприличные слова») и др.

Известно, что фразеологизмы и пословицы, характеризующие человека, составляют значительную часть всего паремиологического фонда. При заполнении Лексического вопросника иногда вместо одного термина дается фразеологизм, который обладает сильной экспрессией и образностью: *Врели-некители ги приказва* («Ерунду несет»); *Сякаш на мелница роден* («Словно на мельнице родился»); *Мели като воденица* («Мелет словно мельница»); *Пътът да не ти е свързан там, на мелницата* («Болтает, словно его на мельнице сделали» — о болтуне); см. об этом ниже.

Нередко в ответах информантов наблюдается семантическое смещение: добавляется оценка, само качество не называется, а рассматривается в категориях хороший–плохой, умный–глупый. Так, и пустослов, и сквернослов квалифицируются как «глупые», «дикие» (*глукак*, *диф човек* (Р)).

Дается и психологическая, поведенческая характеристика человека: например, «молчаливого» характеризуют по-разному — «подавленный» (*потиснат*), «тихий» (*тих*) или «упрямый» (*инат*).

Релевантность определенного качества в традиционном восприятии человека говорящего демонстрирует длина синонимического ряда. Самой впечатляющей в Лексическом вопроснике стала характеристика «болтливый» — 12 конструкций, включающих отдельные слова (различные части речи) и фразеологизмы. Это, правда, неудивительно, так как просмотр любого диалектного словаря дает большое количество метафорических, весьма экспрессивных слов с этим значением. Ср., например, лишь начало ряда междиалектных синонимов для «болтуна» из картотеки «Идеографического диалектного словаря болгарского языка» (ИДР): *устатница, мелица, кречетало, кланчо, клипалу, чекретало, пьприца, кланатарка, бърборко* и мн. др. Для «болтать» обнаруживаем: *чекорим, трътрем, тараликам, пьъркам, прьпрам, ломотим, дрьдрем, гьгра, врява, пьпри, баем, бажькам, барабунясвам, боболя, гьн'кам, джагуря, джомоля, кекра, жобуля, клепам* и мн. др. [ИДР], *цьрцоря* 'говорить быстро', *халосвам* 'болтать ерунду' [Ркс 257] и т. п.

Множество случаев появления междиалектных синонимов вызвано наличием разного рода заимствований, балканизмов в болгарском языке. Почти для каждого понятия славянские лексемы сочетаются с неславянскими, причем или в одном и том же селе, или в разных. Ср.: 'обманщик' *аланджия, лъжец* (Р); *ментраджия, надхитря хората* (Ш); *лажач, тарикат* (Г).

Еще одно явление, которое можно увидеть при подобном анализе, — это наличие диалектной метафорической лексики, иногда имеющей локальное распространение, и лексики фольклорной, афористической. Большую роль играет такой фактор, как экспрессивность, отсюда в рядах синонимов и различные синтаксические конструкции, и сложные слова ('хвастливый': *валипръчко, самохвалко* и др.).

При сборе лексики, характеризующей болтливую человека, в селах Шипково, Стакевцы и Равна удалось записать фразеологизмы и соответствующие представления о связи мельницы и болтовни. (Подробнее о метафоре «Человек — мельница» см. [Sedakova 1994].) Значения 'говорить' и 'молоть' для глагола *молоть* (**melti*) ученые или относят к двум значениям одного слова, т. е. к случаям древнейшей полисемии [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 693], или считают их омонимами [Фасмер 2: 219]). Интересно, что в болгарском языке метафора «человек — мельница» получила широкое развитие и «обросла» многочисленными поверьями, приметам и ритуалами. Особенно следует отметить тот факт, что кроме собственно 'мельницы' (болг. *мелица*) чаще встречается лексема *воденица* ('водяная мельница'), имплицитно передающая идею помола, однако имеющая регулярные коннотации, связанные с бол-

товней. Множество паремий, фразеологизмов и сравнений с глаголом говорения и без него построены на этой метафоре: *хлопа като воденица* «трещит, как мельница»; *дрънчи като празни воденица* «трещит, как пустая мельница»; *воденица меле, нищо не смила* «мельница работает, а ничего не мелет»; *бъбрица жена е като празна воденица* «болтушка, словно пустая мельница» [МБТР: 328]; *мели ми воденицата* «моя мельница мелет»; *уста ми са като воденица* «мой рот, как мельница»; *бъбря като воденичарско кречетало* «болтает, как мельничная трещотка» [РБЕ 2: 318]. Метафора «болтун — мельница» известна многим народам. В болгарской народной культуре широкое распространение получил еще один мотив, связывающий излишнюю говорливость с зачатием (рождением, перерезанием пуповины) на мельнице, о чем упоминается в главе 1. Опубликовано немало паремий с этим мотивом: *Дрънка както е родена на воденица* «Трещит, словно на мельнице родилась» [МБТР: 328]; *Баща му го на воденица правил* «Отец его на мельнице сделал» [СБНУ 1912/26: 302]. Можно предполагать, что это поверье является балканизмом, поскольку болгарский фразеологизм *Чегато го е баща му направил на воденица* («Словно отец его на мельнице сделал») имеет румынские параллели *Par' că' i făcut la moară* («Болтает, словно его сделали на мельнице») [БНМ: № 2505; 2573].

В экспедициях я задавала прямые вопросы: «Говорят ли в селе, что болтун родился на мельнице?», и в ответ звучали выражения типа: *Гато пъпът му е на воденица свързан* («Болтает, словно его пуповину на мельнице перевязали»); *Гато пъпът му е на воденица фърлен* («Болтает, словно его пуповину на мельницу бросили») [Шипково, Стакевцы].

Наш полевой материал по лексико-семантической подгруппе «Человек говорящий» подтверждает уже подмеченное лексикологами правило — для негативных качеств в языке имеется больший запас лексем.

ЛСГ «Человек» предполагает возможность не только семантического, диалектологического, словообразовательного, этимологического анализа, но и более широкого — этнолингвистического, этнопсихологического и культурологического. Действительно, личностные качества человека существенны и в современной, и в архаической картине мира. Свойства человека, специфика его поведения, в том числе речевого, вписываются в общую шкалу ценностей и имеют значение не только для характеристики определенного индивидуума, но и для правильного функционирования всего социума. Оценки человека релевантны для любого общества, особенно же для общества патриархального, замкнутого, каковым и является население болгарских сел. Качества односельчанина известны всем жителям села, нередко благодаря личностным характеристикам человек

получает прозвище, которое может стать и фамилией (ср., например, *Дрндов*, *Дрдорачков* от *дрн-дрн*, *дърдоря* ‘болтать’; *Тепльов* от *тепкам* ‘говорить медленно, запинаясь’ [Кепов 1936: 106—107]¹²; ср. также прозвище *Джабалото* ‘болтун’ [Бакалов 1992: 267], эти примеры можно умножить). В беседе с информантами обязательно заходит речь о моральных и этических принципах, отражающихся в речи человека. Кроме указанных отрицательных характеристик, подмечаются и положительные, например умение односельчанина хорошо рассказывать: «Вот идет самый красноречивый (*сладкодумен*) человек в нашем селе», ср. подробное описание краснобаев, именуемых *сладкодумци* [Георгиева А. 2000: 68–70]¹³.

* * *

В большинстве случаев народный речевой кодекс — это общее знание, которое усваивается с детства, нередко через былички, объясняющие, например, недостатки ребенка неверным словесным поведением матери или ее окружающих. Некоторые архаические элементы женской речи в виде различных формул, благопожеланий, приговоров при встрече с беременной, поздравлении с новорожденным, при обращении с грудным ребенком и т. д. сохранились до наших дней не только в сельской, но и в городской культуре болгар.

Речевой портрет «человека говорящего» создается множеством диалектных и литературных слов и отражает архаические поверья о связи обстоятельств рождения человека с его будущим характером и специфическими свойствами. И лексика, и поверья демонстрируют типично балканское смешение собственно славянских и неславянских фактов, известных другим языкам и культурам Балканского полуострова.

¹² Аффективные оценки человека (на материале старославянского языка) являются одними из самых «проработанных», из речевых характеристик к ним относятся: ‘болтливый’, ‘громогласный’, ‘гнузавый’, ‘косноязычный’, ‘заикающийся’ и др. [Вендина 2002: 91].

¹³ Исследуя социолингвистический портрет болгарина на материале пословиц (таких паремий в собрании П. Р. Славейкова [Славейков 1972] насчитывается 300), К. Иванова пришла к выводу, что пристальное внимание к речевому поведению личности и соотнесение его с общепринятыми в социуме нормами является балканской спецификой. Многоязычие, межкультурные контакты, уход на сезонные заработки в соседние страны Балканского полуострова — все это способствовало особой маркированности восприятия речи, как своей, так и чужой [Иванова 1987: 373].

ЧАСТЬ II

РОЖДЕНИЕ

И

ЖИЗНЕННЫЙ СЦЕНАРИЙ

ГЛАВА 4

КУЛЬТ БОГОРОДИЦЫ

Богородица — земная женщина: этнолингвистические параллели. — Рождество — родины. — Календарное почитание Богородицы. — Культ Богородицы и рождение ребенка. — Богородица и повитуха. — Ипостаси Богородицы.

Важную роль в тексте родин играет почитание Богородицы¹ и вера в то, что она определяет для новорожденного и его родителей жизненный сценарий. Этот культ эксплицируется в большом количестве архивных сведений и полевых записей из многих областей Болгарии. Данные других традиций (сербской, русской, украинской и белорусской), которые приводятся для сравнения в этой главе, свидетельствуют о том, что на общем фоне почитания Богородицы между восточно- и южнославянской традициями имеется ряд весьма значимых расхождений, позволяющих говорить о культе Богородицы как о балканизме в болгарском народном православии.

Покровителями женщины христиане считают Господа Бога, Богородицу, святых (св. Анну, св. Екатерину, св. Петку, св. Пантелеймона, свв. Зосиму и Савватия и др., нередко в зависимости от местных культов²), а также ангелов. Однако именно Богородица находится в центре всех помышлений беременной и матери. Культ поддерживается, возможно, лексическими и семантическими причинами, так как славянский корень **rod-* означает и 'родить', и 'плодить'. Богородица является символом и плодородия, и плодовитости, она посредница между Божественным и земным [Толстой 1996а: 217]. Нередко ин-

¹ Мариология составляет предмет разного рода исследований, по этой проблематике опубликовано множество работ, из которых для нашей темы самыми существенными представляются следующие: [Федотов 1991; Вранска 1940; Толстой 1996а; Георгиева 2000; Gelis 1991; Badalanova 2003].

² Ср. почитание роженицами св. Евфимия в Болгарии (Лясковец) [Ркс 319]; св. Петки [Родопи: 120]; празднование дня св. Андрея теми женщинами, кто хочет забеременеть (район Казанлыка) [Ркс 175]; св. Штилияна — в семьях, где «не держатся» дети [Ркс 270], и др.

форманты указывают, что именно Божия Мать наделяет женщину способностью иметь и растить детей. Репродуктивные способности моделируются еще в обрядности родин (подробнее см. главу 6). Среди многочисленных представлений о Богородице как о покровительнице рожениц и матерей следует отметить и иную причинно-следственную связь: считается, что бездетная женщина наказана Богородицей.

Женщины обращаются к Богородице с просьбами о зачатии, благополучном разрешении от бремени и о счастливой судьбе ребенка. Специфически болгарским (отчасти македонским и восточносербским), как кажется, является поверье, что Божия Мать постоянно находится возле женщины, т. е. представления о ее заступничестве и помощи как бы «материализуются». В некоторых областях верят, что она не оставляет женщину и во время беременности [Родопи: 121], и даже вплоть до очистительной молитвы. Повсеместно в Болгарии считается, что Богородица обязательно присутствует во время родов, способствуя появлению на свет здорового младенца.

Богородица — земная женщина: этнолингвистические параллели. В духовной культуре многих народов Рождество Христово сравнивается с рождением обычного человека, а сама Богородица — с земной матерью. Подобные сопоставления часто встречаются и у болгар. Акцентирование земного, материнского начала в Богоматери прослеживается на терминологическом уровне: Дева Мария — это *лехуса*, *леунка* [СБНУ 1889/1: 73]; *лаунка* [Ркс 286]³ (таким образом в Болгарии именуется любая роженица, см. главу 1), соответственно, святки — дни от Рождества до Крещения — это время *лехусното*, т. е. период нечистоты, связанной с рождением ребенка [Родопи: 87]. Часть элементов рождественской обрядности также напоминают родинную: выпекается хлеб *повойница* (обязательное угощение на праздновании по поводу появления младенца на свет), который хозяйка в Трынском крае вносит со словами: *Родила е Божя мак'а младога Бога, та я ви носим повойницу* («Божия Мать родила юного Бога, вот я вам повойницу и несущу») [Ркс 123]. Наконец, известный цикл болгарских колядок повествует о родильных муках Богородицы, начавшихся, согласно народному преданию, в день св. Игнатия Богоносца (20.12 ст. ст.): *Замъчи се света Богородица от Игнажден до Коледа* («Мучилась св. Богородица с Игнатова дня до Рождества»). В этих песнях Богоро-

³ Ср. также *Лехусата* как народное название иконы Богородицы Одигитрии в Рильском монастыре [Стоилов 1997: 46].

лица уподобляется обычной, земной женщине, и все, что с ней происходит, описывается традиционной для родин лексикой. Так, вместо глагола *родила* (болг. *роди*) используются метафорические глаголы, характерные для табуированной терминологии народной родильной обрядности: *доби*, *разкръсти се*, *найде* и др. (см. главу 1). Кроме того, в сюжет песен включается повествование о типично болгарских обычаях, которые должны соблюдать роженицы. Считается, что до очистительной молитвы женщине нельзя ходить босой, и в песне сам Господь Бог ругает Деву Марию, что она не надела *черни чорапи* («черные носки»), поскольку *дету лиуса стъпи, зима са на кръст приуква* («где роженица ступит, там земля крест-накрест трескается») [Вранска 1940: 107], ср. запрет роженице снимать носки до очистительной молитвы — ибо «так делала Богородица» [Ркс 319]. В колядках присутствуют и другие сюжеты, заимствованные из народной, языческой традиции. Например, немало песен повествует о том, как к младенцу Иисусу Христу на третий день после рождения приходят демоны судьбы — *орисници*, *наречници*; Богородице выпекают обрядовый хлеб *погача* и т. д. [Там же: 109–110, 118].

Значительно больше этнолингвистических фактов указывают на обратный вектор влияния: рождение уподобляется Рождеству. Носители народной традиции в каждом рождении видят нечто священное, поэтому каждая мать хочет *детето ѝ да се роди като Исус Христос* («чтобы ее ребенок родился так, как Иисус Христос»). Евангелия (канонические и апокрифические) становятся прототекстом, объясняющим многие детали обрядности родин, и служат образцом, эталоном для всех родов, ср. мотивировку: *Това е традиция. Богородица е правила така и ние сме длъжни да правим така* («Это традиция. Богородица так делала, и мы должны поступать так же») [Бадаланова ФБ]. Подобный параллелизм находит отражение на вербальном, этнографическом и фольклорном уровнях. Так, самыми яркими примерами являются следующие: в Болгарии молодая мать после родов именуется *Богородица*, а ее муж — *Богородник*, постель — *на Дева Мария леглото*, т. е. кровать Девы Марии [Ркс 158]. Информанты отмечают, что женщины, навещающие роженицу, почитают ее, как Богородицу [Ркс 19]. Угощая молодую мать на праздновании родин, ей предлагают вино со словами: *Хайде да запие света Богородица!* («Пусть выпьет Богородица!») [Пехливанов 1992: 8].

Восточнославянский материал также указывает на эти параллели. Показателен украинский обычай входить в дом, где есть новорожденный, с обязательным приветствием *Христос воскресе!*, независи-

мо от календарного периода [Гринченко 1897: 107]. У русских в Нижегородской губ. это же вослицание должно было звучать на всех поворотах и перекрестках, когда ребенка везли крестить в церковь [Зеленин 1914–1916/2: 692].

Рождество — родины. Множество действий непосредственно соотносится с народной интерпретацией Рождества Христова. Обязательность подарков новорожденному объясняется в селах Болгарии известным евангельским пассажем о дарах волхвов [Бадаланова ФБ]. Это один из немногих фактов, имеющих каноническое соответствие. Нередко к интерпретации евангельского сюжета добавляются языческие компоненты. Роды на соломе хорошо иллюстрируют это смешение. Помимо объяснений, что «так рожала святая Богородица», в архивных материалах встречаются и другие мотивировки: «В сене много таких трав, от которых бежит вся нечисть — самодивы, орисницы и колдуньи» [Ркс 306; Ркс 188; Ркс 248 и др.]. Из разных регионов Болгарии дошли сведения о том, что раньше женщины должны были рожать на соломе (или сене), лежать на полу в течение трех дней [Ркс 185; Ркс 7; Ркс 182; Ркс 259; Ркс 316 и др.] и скрываться, мотивируя это тем, что так поступала Пресвятая Дева [СБНУ 1905/21: 31; Лов.: 355].

Естественно, не для каждого поверья или ритуального действия найдется мотивировка, однако при большем охвате материалов текст рождения как повторения Святого Рождества заполняется все плотнее⁴. Так, в с. Симеоново (в районе Ямбола) было принято рожать на камнях, покрытых листвой и овечьей шкурой, что уподоблялось яслям [Ркс 301]. В память о муках св. Богородицы в селах Ботевградской области женщины рожали в хлеву [Ркс 6]. Типичное поведение женщины после родов — уединение, использование темных одежд, покрытие платком так низко, чтобы почти не было видно лица, сравнение *Забулила се като лехуса* («Покрылась, как роженица») [Ркс 323] — все это экстраполируется и на Богородицу, которая, как считают информанты, носила платок на голове спуская его низко на лоб. Другие аспекты ритуализованного поведения женщины во время и после родов если и объясняются, то только через действия Божией Матери. Широко распространенное в Болгарии использование обере-

⁴ Такие факты известны и в неславянских традициях, ср. девонширские (Англия) объяснения ритуальной практики родин: согласно легенде, младенца Иисуса купали в воде, подогретой на рябиновых дровах, поэтому всех детей стараются купать подобным образом [Radford 1961: 20].

гов (серпа, чеснока, красных нитей и др.) связывают с тем, что «так делала Богородица» [Ркс 149]. Подобным образом объясняются рекомендации женщине, не совершившей очистительной молитвы, при выходе на улицу опираться на метлу или вертел [Ркс 395]. Согласно Д. Маринову, женщины, рожавшие в первый раз, сообщали о появлении на свет младенца и праздновали это событие на следующий день — будто бы так поступила и Богородица [Маринов 2003/1 (1): 370].

Рождество и рождение у болгар соединяются не только в действиях и их мотивировках, но и через применение ритуальных предметов (о вторичном использовании ритуальных предметов см. [Толстые 1994]). Рождество как календарный праздник становится частью семейной обрядности. Это проявляется в обычае использовать освященные предметы и продукты, сохраненные с рождественского праздника до того времени, когда в доме случатся роды. Часть рождественской соломы дают будущей матери, чтобы она носила ее на спине и легче переносила беременность [Воденичарова 1984: 112]. Беременная привязывает к спине кусок обрядового хлеба для облегчения приближающихся родов и три раза покачивается со словами: *Три пъти да ми се пресвие и да се роди детето* («Пусть три раза мне станет плохо <т. е. закружится голова от схваток>, и родится ребенок») [Ркс 286]. В момент родов стараются использовать солому, внесенную домой в Сочельник [Ркс 334]; свечу, горевшую во время рождественской трапезы, и угли от *бядняка* [Ркс 79]. Для облегчения родильных мук женщинам дают чернослив и мед, сохраненные с Рождества; помещение окуривают отрубями, оставшимися после выпечки рождественских хлебов, и т. д.

Календарное почитание Богородицы. Не только Рождество обнаруживает самые прямые аналогии с родинами. Все богородичные праздники имеют особую значимость для молодых женщин, которые могут рожать или уже беременны. Кроме того, народное православие частично изменило интерпретацию и внесло новый смысл в христианские праздники, напрямую связав их с культом Богородицы. Так, только у болгар одним из самых почитаемых праздников для молодых женщин стал уже упоминавшийся день св. Игнатия [Плотникова, Седакова 1999]. В этот день Богородицу почитают на всей территории Болгарии, но в юго-восточных областях страны культ развит значительно сильнее и эксплицируется в хрононимах. В Страндже народное название этого праздника *Черноризе* соотносится с локальной легендой, повествующей о том, что Богородица почувствовала приближение родов и надела черную рубаху [Странджа: 310].

В день св. Игнатия и в последующие дни — в святочный период — действуют жесткие запреты для беременных: нельзя мыть голову, стирать, прясть, ткать и т. д., которые нередко объясняются тем, что «святая Богородица была нечистой в святки и не работала» [Ркс 138; Ркс 303]. Этот день празднуют все женщины, «чтобы легко родить» [Ркс 306; Ркс 315], вообще это «женский праздник» [Сакар: 251], он стоит в одном ряду с другими богородичными праздниками. Почитая муки Богородицы, женщины стремятся «не рассердить» ее, дождаться, чтобы «она освободилась», и облегчить себе предстоящие родильные муки [Сакар: 328], «не навредить ребенку» [Ркс 308; Ркс 307]. Множество быличек записано о том, как беременные, которые нарушили запреты в день св. Игнатия, были наказаны. Так, у одной пряхи, работавшей в этот день, ребенок при рождении опутался пуповиной и задохнулся [Ркс 79]. Есть рассказы и о том, как у занимавшихся в этот день шитьем женщин рождались «зашитые» дети, т. е. с неразделенными пальцами, немые или с другими недугами [Кирсово]. В день св. Игнатия беременные и те женщины, которые хотят иметь детей, выпекают хлеб и, как это принято в Болгарии, раздают его [Воденичарова 1984: 112]. Имеются единичные свидетельства о том, что в течение трех дней со дня св. Игнатия молодые матери не выходят из дома, будто бы подобно Богородице; ср. колядку:

*В кілика свита Маріка
Риста с Бога рудилъ.
Три дни и три ноци
Навън не излязла.
Сига е навън излязла,
Със злат с ръжен пуптира.*

В келье св. Марийка
(Х)риста Бога родила.
Три дня и три ночи
Из дома не выходила.
Сейчас из дома вышла,
На золотой вертел опирается.

[Ркс 306]⁵

⁵ Ср. народную песню с идентичным сюжетом, где главной героиней является не Богородица, а Рада змеица — яркий пример двоеверия в болгарской традиции:

*Изгряла звезда свитлива
На росенския камен мост.
Ни билу звезда свитлива
Най-билу Рада змейница.
Мъшка си рожба дубила.
Три дни навънка ни излязла,
На тринити си излязла.
Руса и куса ф уста,
На злат се ръжен пуптира.*

Взошла звезда яркая
Над росенским каменным мостом.
То была не звезда яркая,
А была то Рада-змеица.
Родила она мальчика.
Три дня из дома не выходила,
На третий день вышла.
Ее русые волосы во рту,
На золотой вертел опирается.

[Ркс 270]

Праздники *Благовещение*, *Голяма Богородица* (Успение) и *Малка Богородица* (Рождество Богородицы) повсеместно в Болгарии почитаются особенно теми женщинами, кто страдает от бесплодия. В эти дни они посещают церковную службу и приносят в храм дары — полотенца, платки и др. [Плов.: 450]. В Добрудже, Страндже и Родопях в ряд богородичных праздников включаются первые дни февраля: один из них именуется *Божя майка* или *посрещане луусата* («встреча роженицы») [Добруджа: 317; Капанци: 211; Странджа: 322; Родопи: 96]. Эти дни считаются очень опасными (*лихи*) для младенцев, поэтому поведение беременных строго регламентируется. В церковные праздники, связанные с именем Божией Матери, молодые замужние женщины (особенно страдающие от бесплодия [Родопи: 96]) выпекают «богородичный» хлеб, разламывают его перед иконами и затем раздают [Райчевски 1998: 20; Попов 1993: 67; ЕБ: 10].

В имеющихся в нашем распоряжении материалах по родильной обрядности болгар нет свидетельств об особых ритуалах на Покров и в день Положения Пояса Пресвятой Богородицы (31.09). Известно, однако, что, например, женщины в Сербии (Гружа) на Покров соблюдают семидневный пост, а в день Положения Пояса оставляют веревки или пояса на богородичных иконах и затем опоясываются ими, веря, что роды будут легкими [СЕЗБ 58/1948: 254, 322]. Пояс — это предмет, наделенный многими магическими свойствами, в том числе в контексте родин (см. подробнее на восточнославянском материале [Маслова 1984: 45–47]), но из-за принадлежности Деве Марии он становится действенным вдвойне. В представлениях разных народов, в том числе и болгар, пояс является апотропеем от дурного глаза и помогает сохранить беременность и выносить ребенка [Родопи: 122]. Используется пояс и в случае трудных родов: повитуха слегка ударяет женщину поясом со словами *Света Богородица да ти помага* («Святая Богородица тебе в помощь» [Ркс 131]). Опоясывание во время беременности противостоит развязыванию в момент родов, когда все расплетается, раскрывается, расстегивается и т. д.

Использование предметов, освященных образом Божией Матери, — важная черта родин и одно из правил первоначального ухода за ребенком. В Болгарии, как уже упоминалось, в родинах и в ритуаль-

Подобные песни с детальным описанием поведения роженицы (отражающим народные рекомендации: при выходе во двор держать косу во рту и опираться на вертел, чтобы обезопасить себя от демонов болезней и нечистой силы) исполняются на Пасху [Василева 1993: 206; Ркс 7].

ном обращении с младенцем применяются предметы, сохраненные с Рождества, у других славян могут использоваться атрибуты иных богородичных праздников. Так, в Белоруссии освященная на Успение зелень кладется в колыбель, чтобы дитя *смачней спало* (здесь очевидно соотнесение Успения и сна) [Никифоровский 1897: 157].

Култ Богородицы и рождение ребенка. Как уже отмечалось, у каждой женщины есть свой календарь, который зависит от ее репродуктивного состояния. Различные стадии беременности маркируются ритуальными актами почитания Богородицы. В Болгарии женщина, узнав о своей беременности, раздает хлеб в честь Богородицы⁶ [Родопи: 124; Ркс 395] (и впоследствии, пока носит ребенка [Ркс 300]); посещает все богородичные службы [Ркс 310]⁷. На последнем месяце беременности будущая мать ходит в церковь, ставит свечу у иконы Богородицы и молится о благополучном разрешении от бремени [Родопи: 122]; не работает по средам и пятницам, ожидая помощи Божией Матери [Ркс 335]. В некоторых селах, находящихся недалеко от монастырей, беременной полагалось посетить монастырь (например, Троянский) и принести в дар церкви вышитое полотенце [Ркс 318]. При приближении родов давали разнообразные обеты о пожертвованиях [Ркс 335; Ркс 2]; если в семье «не держались» дети, новорожденную девочку обещали крестить в честь Богородицы (*Мария*)⁸, в случае же появления на свет мальчика готовили дар для церкви [Ркс 322].

Во время первых схваток зажигали лампаду перед иконой св. Богородицы, роженица произносила заговорную формулу: *Айде света*

⁶ На Руси беременная, впервые почувствовав шевеление плода, читает специальную молитву: *Рождество Богородицы, Жена Мирносица, зародила невидимо и разроди невидимо. Милостивая Пресвятая Богородица, не оставь, не покинь меня, грешную, потерпи моим грехам* [Харузина 1906: 88].

⁷ Согласно болгарским материалам, у беременной, как и у роженицы, амбивалентный статус — она считается «чистой» и в то же время «нечистой» («нехристианкой»). Представления различаются не только по регионам, но даже в пределах одного села. Поэтому наряду с рекомендациями чаще ходить в церковь, прикладываться к иконам нередко говорится о запретах беременной причащаться, прикасаться к иконам и пр. [Ркс 192]. Верят, что, если человека глазит роженица, ему уже никогда не оправиться [Ркс 270].

⁸ О запрете на именование детей в честь св. Богородицы см. примеч. 29 в главе 2.

света маця Богородица, да ми помогнеш, да ме побутнеш, кога раждам («Ну, святая Богородица, помоги мне, подтолкни меня во время родов») [Тодорова-Пиргова 2003: 420]; *Господи Боже и ста Богройца, помогни ми да разкръсти ма* («Господи Боже и Святая Богородица, помогите мне освободиться») [Ркс 177]. Известное стремление скрыть от посторонних начало родов объясняется тем, что *часть на раждането е работата на св. Богородица* («час рождения — это дело св. Богородицы») [Ркс 348]. Фольклорные тексты свидетельствуют о том, что, по народным представлениям, именно Богородица «держит ключи» и может «отомкнуть» путь ребенку. Этот мотив встречается часто в восточнославянских заговорах, ср. рус. *Пресвятая Мати Богородица, соходи с престола Господня и бери свои золотые ключи и отпирай у рабы Божьей (имярек) мясные ворота, и выпуцай младеня на свет и на божью волю* [Майков 1994: 30], ср. также полесские заговоры с обращением к Богородице и упоминанием «золотых», «райских» ключей [ПЗ, № 1–11].

За помощью к Божией Матери обращались все христиане в случае тяжелых родов. Болгары объясняли осложнения тем, что она задержалась или разгневалась на роженицу. Для скорого разрешения от бремени в Болгарии и других балканских странах применяют лечебную траву *богородична ръчица* «рука Богородицы» [Пир.: 381] (известную также как *Palma Christi*), за которую, как считалось, держалась сама Богородица, когда рожала Спасителя (это предание об идентичной траве *Панаин ели* известно гагаузам [Мошков 1900: 18], ср. также поверья болгар-мусульман о руке Фатьмы [Милов 2005: 298]). Засушенную траву пускали в воду, трава раскрывалась и приобретала вид руки (ладони), и эту воду давали пить страдающей женщине, обмывали ей лицо, обращаясь к Богородице с молитвой о помощи [БНМед.: 37]. Восточные славяне в случае тяжелых родов заказывали молебен Богородице [Логинов 1996: 36], перечисляли списки всех ее икон [Попов 1903: 339]. Особую роль с точки зрения вербального поведения и молитвенных обращений к Богородице играла повитуха (см. об этом на полесском материале [Кабакова 2001: 115–116])⁹.

⁹Приведем хотя бы один пример европейского почитания Богородицы во время родов. Испанский врач, богослов и философ Арнольд из Виллановы (ок. 1235–1311) указывает на очень действенный, по его словам, народный способ облегчения родов, при котором повивальная бабка, в частности, читает молитву «Отче наш», заменяя фразу «И избави нас от лукаваго» просьбой «Избави эту женщину, о Мария, от трудных родов» [Forbes 1966: 80].

В Болгарии при начале родильных мук Богородицу приглашали в дом. Считалось, что Божия Мать идет впереди, а повитуха — за ней, ср., например, слова повивальной бабки: *Света майка напред, и аз след нея, благослови ни, Господи, с момче или момиче* («Божия Мать предо мной, я вослед ей, благослови нас, Господи, мальчиком или девочкой») [Капанци: 171; Бояджиева 1931: 131; Ркс 173]. Известны разнообразные формулы-приглашения: *Със леки кусти, с пълни гърди, да дойде света Богородица* («С легкими костями, с полной грудью пусть придет святая Богородица»); *Бърже да дойде света Бугуродичка да я свие, та льоку и льосну да се разкръсти* («Пусть поскорее придет святая Богородица, чтобы она легко-легко освободилась») [Ркс 17] и др. Повитуха, войдя к роженице, слегка ударяла ее фартуком со словами *Света Богородица е с тебе* («Святая Богородица с тобой») [Ркс 212*].

Одним из объяснений того, что во время родов в дом никого не пускали (наряду с общеизвестным — «роженица будет мучиться за каждого знающего»), служило то, что «Богородица не даст благословения» [Ркс 135]. Если какая-нибудь женщина все же приходила, она хлестала роженицу фартуком со словами: *Вода, вода, света Богородица, се к'е, се к'е* («Я веду, веду святую Богородицу, всё будет, всё будет») [Ркс 335]. На воротах дома, где только что родился ребенок, вывешивали красное полотно — своеобразное материальное, знаковое оповещение, чтобы св. Богородица не забывала о младенце [Ркс 141]. В Варненской области считалось, что Богородица остается с молодой матерью и младенцем некоторое время после родов. Повитуха выметала комнату, оставляя роженице три щепки. Затем, закрыв дверь, она спрашивала: *С кого си вътре?* («С кем ты в комнате?»). Роженица отвечала: *С Бога и света Богородица* («С Богом и святой Богородицей») и кидала одну щепку в очаг. Диалог повторялся трижды [Ркс 327]. В районе Русе верили, что Богородица находится с молодой матерью до очистительной молитвы [Ркс 174].

Намного чаще в случае благополучных родов болгары спешили освободить свою «заступницу», «ходатаицу» перед Богом и в знак благодарности выпекали Богородице хлеб. Отказ от выпечки хлеба Богородице воспринимался как великий грех. Согласно одному меморату, женщине, не испекшей хлеб после рождения ребенка, приснилось, что Богородица поставила ей на голову горящую свечку [Ркс 14]. Устная народная традиция повествует, что и самой Богородице, когда она родила Иисуса Христа, пекли такой хлеб: *Това е християнски закон и християнска вяра* («Это христианский закон и христианская вера») [Бадаланова ФБ].

Временная приуроченность идентичных магических действий, верований и гаданий (непосредственно после появления ребенка на свет или в другой день) варьируется на территории Болгарии. С определенностью можно говорить о том, что представления о помощи Богородицы связаны преимущественно с родами и ритуалами первого дня, когда и пекут ритуальный хлеб, ср. многочисленные термины *Богородичен леб*, *богородична пита*, *богородично погаче*, *питица за св. Богородица* и др. Считается, что Богородица спешит к другим роженицам, отсюда название первого обрядового хлеба и ритуала *бърза пита*, *саат пита* 'быстрый, скорый хлеб'. Подобную мотивировку имеет быстрое выпекание хлеба в Родобах: *Да опечем бързо питица, да пратим Богородица да помага и на друга къща* («Давайте быстро испечем хлеб, проводим Богородицу, чтобы она помогала в другом доме») и скорая его раздача: *...да не се бави Богородица* («...чтобы не задерживать Богородицу») [Ркс 34]. В Софийской обл. считается, что Богородица не покидает дом, пока не начнут есть хлеб, ей предназначенный [Стоянов 1970: 51]. Единичны представления о том, что Богородица остается в доме до третьего дня, когда и пекут *богронник* [СБНУ 42: 57; Георгиева 2000: 59].

При замешивании теста дотрагивались руками до щек новорожденного, чтобы у него были ямочки, которые называли *Богородичини дупчици* [Странджа: 366]. Каравай мазали медом или вареньем — чем-либо сладким (болг. диал. *благо*), — чтобы *ублажить* Богородицу и чтобы она всегда помогала ребенку [Вакарелски 1935: 303]. Под иконами оставляли кусок хлеба, провожая Богородицу клишированными фразами: *Айде света Богородица да (от)иде на друго място* («Пусть св. Богородица идет в другой дом») [Ркс 246; Ркс 253]; *Света маця Богородица си знае каде да иде* («Святая мать Богородица знает, куда идти») [Ркс 305]; *Да прудим света Богородица за Пень* («Проводим святую Богородицу к Пене <имя беременной в селе>») [Ркс 271]; *Свита Богородица доди тук, сига некъ дъ иде дету има надежда* («Святая Богородица была здесь, теперь пусть идет туда, где есть надежда») [Ркс 329]; *Къдету викат Богройца, там да върви вече* («Куда Богородицу зовут, туда пусть уже и идет») [Ркс 177]. Получив хлеб, Богородица, согласно поверьям, благословляет мать и младенца и уходит [Ркс 112]. Полагали, что выпечка хлеба вместе с другими ритуалами родин впоследствии влияла на своевременное вступление в брак и появление детей в семье (подробнее о матримониальных и репродуктивных мотивах в родинах см. в главе б). Таким образом, покровительство Божией Матери распространяется и на последующие годы жизни ребенка и она участвует в определении его матримониального статуса. С началом любой взрослой работы

обращались за помощью к Богородице: *С ръцете на света Богородица всичко лесно да ти върви* («Пусть все у тебя ладится руками святой Богородицы») [Ркс 300; Ркс 317].

Богородица, по народным верованиям, помогает подняться женщине после рождения ребенка (ср. молитвенное обращение повитухи «Богородица Дево, подними Елену своими руками»; ср. и у гагаузов: «Пусть Богородица подымет тебя полными объятиями» [Мошков 1900: 21]). Она заботится и о новорожденных¹⁰, принимая участие в судьбе и матери, и ее взрослеющего ребенка. Не случайно на крещение родных и соседей приглашали со словами: *Да предадем детето на света Богородица* («Передадим младенца святой Богородице») [Ркс 362; Ркс 2], а повитуха на праздновании родин славил: *Света Богородица на помощ, да дава живот и здраве на бебето, на майка му, на баца му...* («Святая Богородица, приди на помощь, чтобы даровать жизнь и здоровье младенцу, его матери, отцу...»). В случае исчезновения грудного молока у матери из целого комплекса ритуалов, призванных «вернуть» молоко, отметим тот, что в народных представлениях соотносится с Девой Марией. В Болгарии есть трава, именуемая в народе *богородиче*, — считается, что она окроплена молоком из груди Пресвятой Девы (!). Эту траву заваривают и дают пить той матери, у которой исчезло молоко [Ркс 270].

Богородица и повитуха. В народной культуре сохранились представления о связи Богородицы и повитухи. Повивальная бабка выступает в роли посредницы между Богородицей и страдающей женщиной. Русским известны апокрифические легенды о Саломии, повитухе Богородицы, и ее имя в различных вариантах упоминается в русских молитвах и заговорах: *Пресвятая Богородица, отпусти бабушку Соломону... Бабушка Соломонида, приложи свои рученьки к рабе Божией (имярек)* [Попов 1903: 339]. Первые действия повивальной бабки (а ее роль в этот момент чрезвычайно велика — она может повлиять на судьбу, характер и внешность ребенка) объясняются поведением Саломии, принявшей младенца Христа: *Бабушка Соломоньюшка Христа парила да и нам парку оставила* [Майков 1994: 31]; *Бабушка Соломония — Христа повивала, помоги* [Русский Север 2001: 587]. В болгарской фольклорной традиции имя Саломия не упоминается, хотя о повивальных бабках, помогавших Богородице, рассказывают часто [Вранска 1940: 111–112].

¹⁰ Богородица не покидает младенца даже во сне: если он смеется, верят, что это она его веселит [Сакар: 263].

Интересно болгарское свидетельство об указаниях, оставленных Богородицей повитухам. Легенда повествует, что Богородица в родильных муках послала за повитухой, но та опоздала. Божия Мать велела повитухам всегда быть наготове, поскольку матери и дети очень близки к смерти в этот момент [Ркс 58]. Есть множество других легенд, в том числе и балканских, соотносящих Богородицу и повитуху (например, румынская о старухе Крачунясе — «золотые руки», подробнее о символическом значении рук в родинах см. [Кабакова 1993]). Обращаясь к женщине, повитуха говорит, что она помогает ей не своими руками, а руками Богородицы [СБНУ 21: 36]¹¹.

Велика роль изображений Богородицы в обрядности, связанной с появлением ребенка на свет. Почувствовав первое шевеление плода в утробе, беременная смотрела на икону Богородицы, чтобы «облик младенца был святым и чистым» [Ркс 21] (в соответствии с распространенным поверьем, что на кого взглянет в этот момент женщина, на того будет походить ее чадо). В Айтосе роды проходили под иконой Богородицы [Ркс 322]. Еще до рождения ребенка будущая мать носила пеленки в церковь и оставляла их там на ночь под иконой Богородицы [Ркс 339]. Повсеместно в Болгарии икона помещается непосредственно в кровати матери или ребенка рядом с традиционными языческими оберегами — ножом, кочергой, метлой. В случае трудных родов женщины пили воду, которой полили богородичную икону (то же и в Румынии [Gogovei 1915: 2558], и в других странах)¹².

Молитвы и заговоры, заклинания — еще одна важная сфера женского культа Богородицы. Кроме уже упоминавшихся молитвенных обращений к Богородице и заговоров во время родов, широко ис-

¹¹ В этом же ряду стоит известный обряд размывания рук, поддерживаемый идеей, что «так было и во времена Христа». В Ярославской губ. полагали, что размывание рук очень древний обычай, и указывали при этом на местную икону Рождества Пресвятой Богородицы, где, между прочим, изображено лицо, льющее воду на руки из кувшина [Костоловский 1901: 129]. В южно- и западнорусских областях и в Сибири праздник повитух 26–27 января включает в себя и особые молитвы перед иконами «Помощь в родах» и «Чрева рождения» [Зеленина, Седакова 1995: 125].

¹² В России при трудных родах роженица пьет воду, слитую или с четырех углов стола, или с иконы Богородицы [Логинов 1993: 37–38]. Подобные магические приемы известны другим традициям: во Франции паломники по возвращении из святых мест давали роженицам жевать принесенные оттуда бумажные иконки Богородицы [Gelis 1991: 149].

пользовалась молитва-апотропией «Сон Пресвятой Богородицы», текст которой беременные носили с собой [Успенский 1993: 72–73], читали во время родов или клали его в головы [Харузина 1906: 89; Русский Север 2001: 585].

Ипостаси Богородицы. Богородица защищает и помогает, но она может сердиться и наказывать. Фольклорные тексты с дидактическим содержанием хорошо иллюстрируют эти представления. Особенно показательна записанная Ф. Бадалановой быличка о женщине, у которой очень тяжело проходили роды. Над ней на стене висела икона Божией Матери, которая почему-то особенно раздражала женщину. Она попросила, чтобы икону унесли или перевернули образом к стене. Родившийся ребенок оказался слепым. Рассказ заканчивается следующим комментарием: «Женщина не хотела, чтобы Богородица на нее смотрела, а ребенок не будет смотреть (т. е. видеть) совсем» [Бадаланова ФБ].

Трудными родами наказывает Богородица ту беременную, которая согрешила против мужа [Ркс 284]. Боясь вызвать у Богородицы гнев и тем самым лишиться себя и своего младенца ее покровительства, женщины в Болгарии соблюдают множество ограничений и рекомендаций. Так, использование апотропеев — чеснока, железных предметов и др. — у болгар объясняется следующим образом: *Да не се разлюти света Богородица* («Чтобы не разгневалась Богородица») [Вакарелски 1935: 303]. По этой же причине в некоторых регионах ограничен и доступ отца к ребенку [Ркс 289]. Обязательное воздержание от половой близости до 40-го дня мотивируется тем, что иначе Богородица не примет мать в церковь, скажет: *Кучката иде с кученцето* («Вот идет собака со своим щенком», ср. мотив «женщина-сука» [Христов 1997])¹³. В случае соблюдения «чистоты» Богородица скажет: *Увцъта иде с агнето* («Идет овечка с ягненком») [Ркс 95] или *Иде Божя кравица с теленце* («Идет Божия корова с теленком») [Ркс 336]. С мотивом нечистоты молодой матери, не воздерживавшейся от контактов с мужем до очистительной молитвы, связано представление о поругании пояса св. Богородицы, который женщина будто бы «растоптала». В таком случае старшие говорят ей: *Тя те е подарила, пък ти не я зачиташ* («Она <Богородица> тебя одарила, а ты ее не уважаешь») [Ркс 348].

¹³ Подобные поверья и идентичные словесные формулы известны и в Румынии [Gorovei 1915: 1860].

Очистительная молитва — это временной рубеж, после которого отменяются многие правила, предписанные роженице до 40-го дня. Кроме того, это важный момент в почитании Богородицы молодой матерью: в этот день женщина благодарит Богородицу за помощь в родах, совершая в церкви 40 (варианты: 9 или 5) поклонов перед ее иконой [Ркс 182], прикладывается ко всем ее иконам, вешает на них небольшие дары [Ркс 275]. Возвращаясь со службы, женщина в честь Богородицы угощает хлебом родных и соседей [Ркс 266; Ркс 264]. В церковь молодая мать идет в белом платке, который у нее сохранился с помолвки и который берегут именно для этого случая, объясняя это тем, что Богородица тоже была в белом [Ркс 210]. После молитвы ребенка дают матери со словами: *Ут ста Бугуродица гу зима, т'а ни гу дава* («Взяла у святой Богородицы, она нам его дает») [Ркс 270].

Известны также болгарские былички, в которых повествуется о том, как Пресвятая Дева упрекает роженицу, что она просила о помощи всех святых, но о Богородице забыла, затем обещает помочь ей разрешиться от бремени. Ср. опубликованный рассказ о том, как роженица, оставшись в комнате одна, то ли во сне, то ли наяву увидела Богородицу, которая ей сказала: *Не бой се! Я ке ти помогнем. Ти, булко, на сите светий по ред се молиш за помошч, а на менека — не! Я ке те избавим от муки, та да моеш да си гледаш и другите деца...* («Не бойся! Я тебе помогу. Ты всем святым по очереди молишься, а мне нет! Я тебя избавлю от мук, чтобы ты могла и других детей воспитать...»). Женщина легла ниц перед иконой Богородицы и стала горячо молиться: *Прости ми, прости ми, сета Богородице! На сите светии се молих, ама за тебека не сум се сетила. Макью, прости ми, помогни ми!* («Прости меня, прости меня, Пресвятая Богородица! Всем святым я молилась, а о тебе не вспомнила. Матерь Божия, прости меня, помоги мне!»). Вскоре родился мальчик, и роженица рассказала пришедшим женщинам, что св. Богородица пожалела ее и помогла ей, а затем ушла [Йовева, Стоева-Груева 1995: 47].

Распространены и сюжеты, где Богородица описывается как покровительница грешниц. Так, если заспавшая ребенка женщина остается на ночь в церкви одна и молится, то Богородица ей постепенно этот грех прощает [Толстой 1996а: 218]. Совсем иное отношение к абортам: считается, что Божия Мать будет подносить на блюде кушанье из тела младенца и заставлять женщину попробовать его.

Наконец, по поверьям болгар, Богородица непосредственно участвует в определении судьбы ребенка (см. главу 5 о демонах судьбы).

Согласно архивным записям из Софийского округа, орисницы, наречницы — это Богородица, св. Петр и Иисус Христос [Ркс 208*]. Богородица посылает орисниц [Сакар: 251] или приходит вместе с ними — тогда ее слово последнее, решающее. Одна быличка повествует о том, как мать слышала, что Богородица, сопровождавшая орисниц, собирается взять родившуюся девочку к себе. И действительно, когда дочке исполнилось три года, она умерла [Кирсово]. Поверье, что Божия Мать посещает ребенка на третий вечер, — явная аналогия с приходом к новорожденному демонов судьбы [Сакар: 263].

В условиях сосуществования двух конфессий — явления, характерного для балканских стран, в том числе для Болгарии, культ Богородицы выходит за рамки православия. С молитвами к Богородице («Святая Дева, помоги нашей Елене своим позволением родить с легкостью, чтобы и она, и младенец были здоровы») обращаются мусульмане в Родопах [Илиев 1973: 129]. В македонских землях повитуха в семьях, исповедующих ислам, приглашает Деву Марию на роды. Когда же младенец появится на свет, повитуха берет метлу и метет пол со словами: *Бягай, Мириам, тази къща е турска* («Убегай, Дева Мария, этот дом турецкий») [Цепенков 1972: 20].

* * *

Женский культ Богородицы у болгар по-прежнему очень устойчив, это подтверждается и полевыми записями последних лет [Кирсово; Равна; Шипково]. В народно-христианских представлениях события, связанные с женской судьбой, в равной мере определяют и Бог, и Богородица. Наряду с высказываниями «Бог не дал детей» встречаются и такие, как «Богородица наказала бесплодием» [Стоянов 1970: 114], ср. «демонов судьбы посылает Бог» и «Богородица или сама определяет судьбу, или хотя бы присутствует при этом», а также включение Богородицы в группу демонов судьбы — орисниц. Согласно традиционным христианским толкованиям, «все в руках Божиих», но в болгарской народно-православной картине мира большая роль в вопросах рождения, развития и благополучия детей отводится Богородице.

В культе Богородицы у болгар постоянно совмещаются и сосуществуют, взаимно дополняя друг друга, христианские и языческие представления. Это эксплицировано на лексическом, ритуально-предметном и обрядово-акциональном уровнях; см. карту 8.

Специфическими балканскими проявлениями культа Богородицы у болгар мы считаем акцентирование «родильной» и «женской» тема-

тики в святках (несколько удлиненных в народном календаре — начиная со дня св. Игната и заканчивая Бабиным днем). Похоже, что женщины детородного возраста в целом уделяют большее внимание богородичным, чем другим двенадцатым праздникам в году.

Вера в непосредственное «участие» Богородицы в женской судьбе, в то, что она присутствует при родах, в народной культуре носит ярко выраженный характер. Ритуальная деятельность (выпечка хлеба для нее и другие жертвоприношения) в сочетании с особыми словесными формулами (приглашение, благодарность и прощание), — также составляет специфику болгарского родинного текста.

Представляется, что подобные факты имеются и в народном православии соседних балканских стран, но этот вопрос требует отдельного изучения.

ГЛАВА 5

ДЕМОНЫ СУДЬБЫ

Предварительные замечания. — Терминология. — *Судьба как орисия.* — Орисницы как демоны. — Народно-христианские воззрения. — Хронотоп пророчества (*Время; Место*). — Внешний облик МП и категория добра-зла. — Зрительный и звуковой коды. — Сон-бдение. — Действия орисниц. — Обрядность (*Превентивная магия и обереги; Ритуальный обман; Галастические и продуцирующие ритуалы*). — После посещения орисниц. — Демоны судьбы в фольклоре.

Предварительные замечания. Мифологические персонажи (далее МП), предсказывающие судьбу ребенку при его рождении, известны фольклорным и эпическим традициям многих народов. Между тем применительно к языку и культуре болгар мы считаем, что персонификация судьбы и соответствующие фольклорные произведения являются балканизмами. Прежде всего следует отметить тот факт, что поверья и фольклорные произведения о мифологических персонажах, связанных с судьбой новорожденного, распространены во всех балканских народных культурах. Кроме того, эти демоны в немалой степени соотносятся с древнегреческими мойрами (хотя здесь следует говорить и о влиянии других традиций, в частности славянской)¹. Обращает на себя внимание тот факт, что поверья о демонах судьбы (болг. *орисници, наречници*; серб. *суђенице*; греч. *μοίραι*; рум. *ursitoare* и др.), которые посещают младенца на 3-й (5-й, 7-й) день после рождения и предсказывают (пишут) ему жизненный сценарий, фиксируются в этнографических записях и материалах полевых исследований на Балканах до новейшего времени.

Представления о мифологических персонажах, связанных с предсказанием судьбы и жизненного сценария при рождении ребенка, отчетливо и последовательно эксплицированы в языке и на-

¹ Вопрос о происхождении демонов судьбы не входит в задачи данного исследования (об античных корнях МП см. [Schubert 1982: 89]; об их индоевропейском характере см. [Зечевић 1965: 1215]; о мотиве пророчества при рождении в широком европейском контексте см. [Brednich 1964]).

родной культуре болгар и в целом составляют значительный фрагмент традиционной картины мира. За последние 10 лет после опубликования нашей статьи об орисницах в балканской перспективе² [Седакова 1994б] появились новые фольклорные материалы и исследования, посвященные демонам судьбы [Мицева 1991; Мицева 1994; Мицева 1997; Раденковић 2001, Якушкина 2001а, Якушкина 2001б; Петреска 2002; Ановска 2001; Ановска 2002], этнолингвистические публикации с указанием ареалов распространения терминологии и поверий в южн. Славии [Плотникова 2004; Соболев 2001: 252–409; Якушкина 2004а; МДАБЯ 2; МДАБЯ 4; МДАБЯ 6; Троева-Григорова 2003: 160–165, карта № 7, с. 245]. Были опубликованы экспедиционные материалы, собранные как в Болгарии, так и в других балканских странах по Этнолингвистической программе МДАБЯ [ИСД 7; ИСД 10; ИСД 12].

При исследовании поверий и фольклорных произведений о демонах судьбы становится очевидно, что на фоне общебалканской представленности этих МП даже на территории Болгарии интенсивность и характер верований различны³. Уже в 30-е гг. XX в. Хр. Вакарелски установил, что в одних болгарских селах южн. Фракии полностью отсутствует вера в орисниц, тогда как в других представления о демонах судьбы еще живы [Вакарелски 1935: 318]. В некоторых селах сохранились подробные описания демонов, былички и мемораты об их посещениях и предсказаниях, тогда как в других регионах об этих МП не помнят (и с ними не связаны обрядовые действия), существуют только реминисценции в форме самого общего предания, основывающегося на фольклорных сюжетах (в Софийской обл. [Соф.: 202], у капанцев [Капанци: 272], в Пловдивском крае [Плов.: 303]). Эти знания об орисницах комментируются информантами следующим образом: «Я не слышала, чтобы в нашем селе такое бывало» [Капанци: 272].

² Термин «орисница» условно применяется в данной главе как общее обозначение демонов судьбы в силу его наибольшей распространенности в болгарском языке.

³ Такие разночтения типичны для всех фактов традиционной культуры, однако стертость демонологических представлений и контаминация МП особенно очевидны. Об этом пишут Р. Попов и Е. Мицева, отмечая, что в области Сакара бытуют рассказы об одной ориснице, о трех демонах или о мужском персонаже, предсказывающем судьбу. Этот факт, как они полагают, свидетельствует не только о вариативности представлений, но и о неустойчивости традиции и о смешении демонологических воззрений [Сакар: 250].

Подобная картина различного бытования поверий о демонах судьбы характерна и для других болгарских и славянобалканских ареалов [ЕКЗ6 1: 75].

Определить ареалы более сильной или слабой сохранности представлений об орисницах и о соответствующей обрядности довольно трудно. Выскажем предположение, что не на всей территории Болгарии комплекс поверий и обрядов, связанных с демонами судьбы, получил одинаковое развитие. Возможно, в некоторые регионы знания об орисницах пришли из фольклора (песен и сказок), поэтому обрядовой практики там не фиксируется.

При этом вера в то, что судьбу (*орисия*) человеку предсказывают при рождении, очень сильна и составляет «общebolгарское» знание, свойственное не только сельской культуре. Мотив пророчества при рождении последовательно поддерживается лексикой и фразеологией, входящей в словарь литературного языка, которая апеллирует к МП (*орисия, така съм орисан* и мн. др.) и имеет широкое распространение.

К семиотическим оппозициям, являющимся ключевыми в поверьях о пророчествах орисниц, относятся: добро–зло, счастье–несчастье, богатство–бедность, молодой–старый, жизнь–смерть, здоровье–болезнь и др. Эти значения кодируются через цветовую гамму; реалии (пищу, растения, одежду, орудия труда и пр.); обстоятельства времени и места; действия, а также словесные формулы. Важно отметить, что мотив непреодолимости рока, предсказания постоянно сопоставляется с идеей случая, особенно в фольклорных произведениях (ср. ниже: случайный гость в доме во время родов и др.).

Способность орисниц предсказывать не в последнюю очередь обусловлена тем, что они, по поверьям, связаны с иным миром. Во всех имеющихся в нашем распоряжении материалах прослеживается хтонический характер орисниц (невидимость⁴; способность проникать в дом сквозь стену; безобразный вид, распущенные волосы). Лишь самые старые люди или маргинальные персонажи (повитуха, роженица) могут слышать (или увидеть) орисниц; в ритуалы, приуроченные к их приходу, включаются компоненты похоронно-поминальной обрядности и гадания, толкования сновидений. Особо развит и проработан в представлениях об орисницах и их пророчествах мотив смерти. Обычно предсказывается неестественная, скоростижная и преждевременная смерть (т. е. речь

⁴ О невидимости как характерной черте принадлежности к «тому свету» на материале балканских родин см. [Цивьян 1990: 181; Плотнокова 2002: 149–150].

идет о посмертной судьбе новорожденного как потенциального «заложного» покойника, умершего не своей смертью⁵ — утопленника, висельника, пропойцы, убитого молнией⁶); гибель от хтонических животных (змеи, волка, жабы и др.); гибель от воды и в колодце (о колодце в связи с погребальной обрядностью см.: [Седакова О. 2004: 73, примеч. 5]; о колодце как канале связи с потусторонним миром см.: [Валенцова, Виноградова 1999: 539]). Одежда орисниц — всегда белого или черного цвета — соотносится с традиционными балканскими цветами траура.

Комплексность и неоднородность материала, имеющего языковое, фольклорное и этнографическое воплощение, обуславливает трудность его описания и анализа. Существенными для нашего анализа являются лексические данные, с них мы и начнем подробную характеристику демонов судьбы.

Терминология. Система болгарских терминов, обозначающих демонов судьбы, включает в себя как славянскую, так и заимствованную лексику, конкурирующую по своей распространенности с исконной. Этот факт, как мы уже отмечали, является типично балканской чертой болгарского лексикона.

Славянские именованья демонов (*наречници*, *суденици*, *рожделници* и др.) существуют в болгарском языке параллельно с заимствованиями из греческого, которые включаются в синонимические, антонимические, полисемические, ассоциативно-символические, народно-этимологические и другие связи в рамках словарного состава. Свод южнославянских терминов демонов судьбы в их ареальной привязанности дается в монографии А.А.Плотниковой [Плотникова 2004: 243–249, карта II-3–7]. Нашей целью является анализ лексики с точки зрения балканского характера словаря традиционной культуры (генезис, существование «своего» и «чужого», семантическое развитие на болгарской почве). В качестве иллюстрации приводится карта распространения терминов демонов судьбы на территории Болгарии в середине XX в. по архивным материалам Ст. Романского [Ркс], см. карту 9.

Ряд лексических обозначений МП у балканских народов непосредственно соотносится с античными богинями судьбы *мойрами*. Так, греческий по происхождению термин *мири* (в новогреческой огла-

⁵ О заложных покойниках и об умерших не своей смертью см. [Зеленин 1994: по указателю; Седакова О. 2004: 40].

⁶ Следует отметить амбивалентность статуса убитого молнией — от праведника до грешника [Белова 2004: 281].

совке) встречается у болгарских каракачан [Пимпирева 1995: 47], известен этот термин в Македонии и в Албании [Ркс 374; Зечевић 1965: 1221].

Самый распространенный болгарский термин *орисници* восходит к новогреческому *ορίζω* ‘предсказывать’ [МЕРР: 386; БЕР 4: 922–923]⁷. Это заимствование хорошо освоено в различных диалектах, адаптировано к морфологическим и фонетическим законам болгарского языка, известно оно среди болгар диаспоры (Молдова, Украина), а также в вост. Сербии и Македонии. Словообразовательное гнездо от новогреческой основы весьма развито и включает в себя прежде всего существительные со значением лица в различных диалектных вариантах. *Хурисници* [Сакар: 250]; *одурисница* [Ркс 305]; *урисници* [Ркс 4]; *орисци* [Ркс 185]; *уресници* [Ркс 272]; *вресници* [СБНУ 1963/51]; *улисници* [Шулева 2004: 183]; *одурисници* [Стакевцы]; *орисняк*, *юдорисници* [БЕР 4: 923] — это неполный список как с точки зрения лексем, так и с точки зрения их географии.

Однокоренной глагол со значением ‘пророчествовать, предсказывать судьбу’ также частотен и зафиксирован в разнообразных формах: *орисвам/ориша*, *орисувам*, *врысам*, *урисвам*, *одурисам* [БЕР 4: 922; Ркс 305]. ‘Судьба’ обозначается существительными, образованными от этой же заимствованной основы: *орис*, *орисия*, *уресия* [БЕР 4: 923], однако встречаются эти лексемы не так часто, более употребительны страдательные или действительные отглагольные конструкции (*Така съм орисан* («Так мне предсказано») или *Така са ми писали орисниците* («Так мне написали орисници»), см. ниже).

Рум. *ursitoare*, *ursitele*, *ursitori*, *ursoiace*, как и болг. *орисница*, считаются заимствованием из новогреческого (*aurisi*, от греч. *ορίζω* [DEXL: 1001]). У румын также известно обозначение судьбы (чаще несчастливой) через терминологию МП — рум. *ursita*.

В болгарском языке второй по распространенности термин демонов судьбы — славянское *наречници* [Ркс 185; Родопи: 33; Пир.: 385] (*реченик*, *реченици* (Трынский край [Узенева 2004а: 346; Родопи: 33]); *раченици* [Пир.: 385]; *речници*, *наречни* [Родопи: 33]; *уричница* [Мильов 1991: 55]; *уручници*, *уречница*, *уричници*, *наръчници*, *наръчница* [Сакар: 250; Ркс 23]; *уричници* (загорцы), *уришници* (тронки) [Странджа:

⁷ Из узкодиалектных заимствований отметим болг. *имармена* из греч. *ἑμάρμενη* ‘богиня судьбы’ [БЕР 2: 70], зафиксированное, вероятно, в пункте с греческим населением. Ср. также диал. (ю.-зап. болг.) *имармена* ‘судьба’ от *μείρομαι* ‘получать в удел’, *εἶμαρτο* ‘суждено быть’, суш. *ἡ εἶμαρμενη*, подобно *μοῖρα* ‘судьба, рок’ [Вайсман 1899/1991: 790].

266]; *нарешиници, нарѣчници* [Родопи: 33; Пир.: 385]; *нарешиници* [Ркс 276]). Словообразования от *реч* в различных огласовках и с различными префиксами (*наричам, вричам, обричам* и др.) — это перформативы, обозначающие сакральную речь, оформленную ритуально и связанную с действием, «речения, обращенные в будущее». *Наречници* — это не только предсказательницы судьбы при рождении, но и исполнительницы различных обрядов, связанных с гаданиями о замужестве (*наречница* ‘Еньова буля’), и ворожей, гадалки. (Подобное развитие смежных значений известно румынам: *ursitoare* — ‘демоны судьбы’ и ‘гадалки’ [РРС: 1512].) Ср. существительное *нареч* ‘благопожелание повитухи при первом купании младенца’ [Стойчев 1965: 217], что коррелирует с представлениями об особом статусе повитухи и о действенности ее слов.

Обозначения демонов судьбы, встречающиеся у болгар, известны и другим балканским народам. Так, термин *наречници*, типичный для южных регионов Болгарии, распространен и у македонцев. Термин *суденица* (и его варианты), который имеет узколокальное распространение на территории Болгарии (Кюстендильская обл.; Ловечский край [Лов.: 361]), является названием демонов судьбы в Сербии, Черногории и Хорватии, где он явно доминирует. *Одурисница* (и ее варианты) — типичный термин для южной части болгарско-сербского пограничья. Румынское заимствование *урсоайка* — в Ново Село Видинской обл. у банатских болгар — начало изоглоссы, распространяющейся далее на север Балкан. Интересно, что в отличие от других славянских традиций (словенской, хорватской, чешской) дериватов от *род-* в качестве обозначений демонов судьбы (хорв., слов. *rojnica*) в болгарском мифологическом лексиконе обнаружить практически не удалось, ср. лишь единичное *рождедлици* [ЕБ: 169] без указания места.

Судьба как *орисия*. Итак, *орисницы* являются провозвестниками будущего жизненного пути новорожденного, а это требует особого внимания к мифопоэтической концепции судьбы и сопряженных с ней понятий удела (участи), счастья, удачи и др., о чем уже шла речь в главе 1 (в разделе об удаче *късмет*) и вновь пойдет в следующей главе при обсуждении матримониальных и фертильных мотивов в родинах.

Комплекс сведений о магической связи рождения ребенка и его судьбы достаточно неоднороден и противоречив, как уже отмечалось во вступлении и в первой главе. Характерная особенность болгарской концепции судьбы — это вера в то, что как человек *орисан* после рождения, так и проживет жизнь. Отмечается, однако, что *орисницы* предсказывают неодинаково, «как неодинаковы пальцы на одной руке: ведь сколько людей, столько судеб» [Ркс 14].

В паремиологическом фонде болгар самыми устойчивыми являются фразеологизмы, объясняющие все события, а также несчастья и невезение в жизни человека преимущественно предсказанием демонов судьбы в младенчестве: *Така го е ориснала орисницата* («Так его орисала орисница») [Ркс 96]; *Тъй го орисали орисниците* («Так его орисали орисницы») [БНТ: 12, 450–451]; *Тай гу урисала урисницата, ни може да са размине* («Так его орисала орисница, нельзя этого избежать») [Ркс 219]; *Тешка му е била орисията* («У него тяжелая орисия») [Ркс 128]; *Такава му била орисията* («Такая у него <была>⁸ орисия») [Ркс 339]; *Такава е орисията* («Такая орисия») [Ркс 272]; *Како да прай тъй гу урисъли урисниците* («Что делать, так его орисали орисницы») [Ркс 139]; *Тъкава муй уристъ* («Такова его орис») [Ркс 239]; *Така съм орисан* («Так меня орисали»), *Тъй му било писано и орисано (на главата)* («Так ему написано и орисано (на голову)») [БНТ 12: 427–428, 450–451]; *Таку му било писану* («Так ему написано») [Ркс 302; Ркс 325]; *Писано, разписано не може* (букв. «Написанное нельзя отписать») [Странджа: 266]; *Що ти е написано, не може да бъде отписано* (букв. «Что тебе написано, не может быть отписано») [Младенов Н. 1993: 45]; ср. серб. *Писала ми суђеница такој на трећи вечер* («Написала ему так суденица на третий вечер») [СЕЗБ 24: 414] и др.

Судьба и предопределенность сценария человеческой жизни — это тема особая, мы касаемся ее в этой главе лишь в той мере, насколько это соотносится с представлениями об орисницах как о предсказательницах судьбы. Обычно об орисницах вспоминают, интерпретируя трагические события — преждевременную кончину, гибель, безбрачие, бесплодие супругов и другие отклонения от нормы. В причитаниях нередко упрекают орисницу, считая ее виновницей смерти близкого и несчастливой жизни: *Черна ни орисница орисала, Мамо, нас, мамо, орисала, мила мамо, най-напред бате зарови и много сълзи ти проля. Но халал го стори на Бога другите да сме живи. И другото ми братче почина. Сама останах. С кого на гробища ще ида на твойта мама къща?* («Черная орисница орисала нас, мама, орисала, милая мама! Сначала старшего брата ты похоронила и много слез пролила. Но Господь устроил так, что мы были живы. Потом и другой мой братец умер. Я осталась одна. С кем же мне пойти на кладбище, к моему, мама, дому?») [Ркс 176].

⁸ Использование пересказывательных (несвидетельских) глагольных форм в этих паремиях коррелирует со спецификой (амбивалентностью) мифологической информации — воспринимаемой и как достоверная, и как недостоверная.

В отличие от греков, у болгар, сербов и македонцев нет прямых и последовательных указаний, что орисницы отвечают за всю жизнь человека и появляются в самые важные моменты — на свадьбе и при расставании души с телом. Сохранились лишь единичные свидетельства, что у каждого человека есть своя орисница, которая приходит к нему на свадьбу [Лов.: 383] и в момент его смерти [Ркс 15]. Так же изолированно стоит информация о том, что орисницы могут «писать» судьбу (*орисват*) взрослым [Ркс 349].

В фольклорных текстах упоминается, что раньше каждый человек знал свою судьбу (*напреш се е знаело*), поэтому в одном из рассказов молодуха на следующий день после свадьбы надевает черное и объясняет своему мужу: *...мене са орисници орисали трекијо ден да умрем* («...орисницы мне предсказали смерть на третий день <после свадьбы>») [Йовева, Стоева-Груева 1995: 75–77].

Ниже мы постараемся обобщить, что же именно, по народным представлениям, предсказывают орисницы, что входит в понятие *орисия*. Прежде всего, нередко встречается поверье, что каждый ребенок должен быть наделен судьбой (ср. *всяко дете трябва да е обречено* («каждый ребенок непременно должен быть обречен») [Ркс 146]), иначе, если демоны судьбы его не найдут, он сразу умирает [Троева-Григорова 2003: 162], или, наоборот, поскольку ему не «назначена» смерть, никак не может умереть, ведь человек умирает тогда, *когато го е орисала орисията* («когда ему предсказала орисница») [Ркс 7]. В с. Зверино, Врачанско, распространено выражение: *Човек умира само тогава, когато му е писано, орисано* («Человек умирает только тогда, когда ему предназначено орисницами») [Ркс 34]. О несчастливых людях говорят: *За теб нито Бог е записал, нито орисница е дошла* («Тебе Бог ничего не написал, да и орисница к тебе не приходила») [Шипково].

Параллельно с верой в обязательность предсказания весьма распространены и поверья о том, что демонов судьбы лучше не впускать в дом, где находится младенец, в связи с чем совершаются обряды ритуального обмана орисниц и сокрытия ребенка.

Зафиксированы свидетельства о том, что различают «белую» и «черную» судьбу (*бяла и черна орисия*). При этом роптать на свою несчастливую судьбу — грех [Ркс 302], хотя спорадически такие указания встречаются и даже зафиксированы тексты проклятий орисниц⁹ (см. ниже).

⁹ Подобное поверье и соответствующий меморат мне удалось записать на греческом о. Скирос. Информантка рассказала мне, что на долю ее дяди выпали тяжелые испытания (болезнь, гибель детей, ранняя смерть жены) и он часто ругал свою судьбу (греч. *Τιχτή*). Однажды она явилась ему во сне и за-

Судьба в народных воззрениях предстает как жизненный путь, основные этапы которого и предсказывают орисницы: *первая дет се ражда* («о том, как родится») (т. е. «младенческую» судьбу), вторая — вступление в брак (невесту и жениха, место [Мицева 1994: 33]) и третья — продолжительность жизни (и обстоятельства смерти [Сакар: 263]). Здесь интересна славянская интерпретация числовой симметрии: три демона и три события (рождение — свадьба — смерть), отчасти повторяющая античную троичность средиземноморской мифологической концепции судьбы.

Орисницы предсказывают и то, каким станет новорожденный, когда вырастет (пьяницей, богатым/бедным и др.) [Ркс 256], что придется ему пережить ...*какво ще пати, какво ще мине през главата* («что ему предстоит выстрадать, что ему выпадет») [Ркс 188]. Даже заболевания — например, оспу, корь — объясняют пророчествами орисниц: *Да ть фати баба Шарка — како нареди наръшницата* («Заболеешь ли оспой — это уж как распорядится орисница») [Миналото 2003: 208]. Ср. и объяснение информанта в ответ на вопрос «Что вы имеете в виду, когда говорите *писано ти е?*»: ...*како да премине през главътъ, значи тва ти е писано да си мине. Да съ ударши, тва си е писалката* («...что с тобой случится, значит, это тебе написано, так произойдет. Убьешься, значит, так написано») [Там же: 208].

Представления о судьбе сочетаются с поверьями об удаче и везении (см. главу 1). Так, в некоторых регионах полагают, что именно орисницы наделяют участью, ср. *Орисниците определят късмета и съдбата* («Орисницы определяют и удачу, и судьбу»); *Детето се ражда без късмет, късмета го определят урисници* («Ребенок рождается без участи, ее определяют орисницы»); *Орисниците делят късмет* («Орисницы делят везенье») [Ркс 4; Ркс 59; Ркс 309; Ркс 327; Ркс 248]. Зафиксировано и поверье, что орисницы бродят по дворам и домам и дают людям *късмет* и отбирают его [Ркс 264]. Этот свод представлений антонимичен поверьям о том, что каждый человек уже рождается со своей участью, поэтому о невезучем говорят: *Роден без късмет* («Родился без удачи») [Ркс 327].

Орисия, судьба воспринимается как данность, ср. комментарии информантов и поговорки: *Каквото орисниците орисват и Господ не се карацисва* («В то, что предсказывают орисницы, не может вмешаться и Господ») [Ркс 248]; *Що напише орисницата, и Господ не*

претила жаловаться на свою долю (инф. Е. П., Скирос 2004, соб. зап.). Известны, однако, греческие проклятья в адрес персонифицированной судьбы: *Μοίρα μου χαϊμένη* [Abbott 1969: 119].

отписва («Что напишет орисница, того Господь изменить <переписать> не может»); *Урисниците како наречат на тречуту ноч и како напишат у големуту книгу, и Господ не може да отпише* («Что скажут в третью ночь орисницы и как напишут в большой книге, того и Господь изменить [переписать] не может») [БНТ 11: 380].

Некоторые фольклорные тексты повествуют о том, что человек может избежать трагических событий (преимущественно гибели), если кто-либо из близких (обычно это невеста, которой суждено жить мифическое число лет — 100 или 500, поделится с ним годами своей жизни [БНТ 11: 380; БНТ 4: 285]). И еще один сюжет, связанный с «исправлением» пророчества, — сестра погибшего на свадьбе брата обращается за помощью к ангелам, они возвращают его душу, и он оживает — представлен в балладе, опубликованной в сборнике болгарского фольклора [БНТ 4: 282], ср. и былички со счастливым исходом в конце этой главы.

Фаталистические взгляды на судьбу следует рассматривать в контексте родинной обрядности. Появление человека на свет, семантика первого, начала способствует развитию не только пассивного прогнозирования будущего, но и попыток повлиять на него. Близкие новорожденного, участники празднования родин, исполняя различные обрядовые действия, связывают их в определенной степени с посещением демонов судьбы. Представления об орисницах и их предсказаниях гармонично вписываются в прагматику родин и соотносятся с ее основными компонентами (апотропеическими, гиластическими, прогнозирующими и гадательными, продуцирующими и другими магическими действиями). Немало ритуальных действий обусловлено восприятием орисниц как демонов, злых духов.

Орисницы как демоны. Тема рождения и родов добавляет к мифологическим исследованиям демонов судьбы целый комплекс архаических представлений о ребенке и его матери и обуславливает выполнение строго регламентированных действий, адресатами которых нередко выступают орисницы. Уязвимость и особый статус новорожденного и роженицы, как находящихся на грани жизни и смерти, на пограничье двух миров [Толстая 1990: 99–101; Цивьян 1982: 117–121], усиливают охранительную и отгонную семантику магических действий и ритуалов, связанных с демонами судьбы, которых иногда именуют обобщенным термином *дявули* (родоп.)

Орисницам приписываются демонические атрибуты — у них огромные головы, взлохмаченные волосы [Ркс 219], длинные зубы, они пере-

двигаются, как змеи [Ркс 15], из уст вырывается пламя [СБНУ 1956/47: 254–255].

У болгар также распространено верование, что орисницы покрыты перьями и у них есть крылья, ср. проклятье, которое адресует «своим» орисницам рассердившийся на горькую судьбу человек: *Перата да ги укапят на моите орисници* («Чтоб у моих орисниц все перья выпадали») [Ркс 221].

Полагают, что орисницы живут вечно (вариант: рождаются вместе с ребенком [Лов.: 286]). Места обитания, упоминаемые в дефинициях этих МП, свидетельствуют об амбивалентности их восприятия и безусловной хтонической составляющей в их образе. Демоны судьбы живут на краю света [ЕБ: 55–56], на небе вместе с солнцем; в раю с Богом; в горных пещерах; в лесных зарослях; полагают, что у орисниц свой «тартар» [Ркс 103; Маринов 2003/1 (1): 253; Лов.: 286].

Орисницы в системе балканских МП часто контаминируются или смешиваются с другими персонажами, поскольку различия между сходными по какому-либо признаку демонами, согласно материалам XIX–XXI вв., нивелируются. Например, из-за близости внешнего облика орисниц и самодив, осознаваемого носителями традиции, нередко происходит смешение этих МП (ср. описание орисниц: *млади и хубави като самодиви* «молодые и красивые, как самодивы» [Ркс 115; Ркс 334] или *орисниците това са самодиви* «орисницы — это самодивы» [Ркс 287])¹⁰. Способность предсказывать судьбу в некоторых селах приписывается самодивам. В с. Русаля (Велико-Тырновская обл.) запрет вывешивать пеленки во дворе мотивируется тем, что *Самодиви ходят да орисват* («Ходят самодивы и орисват <вредят>»¹¹) [Ркс 115]. То же характерно и для Ловечского края, где уже в момент родов, как полагают, вокруг дома бродят и орисницы, и самодивы [Лов.: 361], и для Странджи, где в роли орисниц упоминаются *две юди, три самовили* («две юды, три самовилы») [Странджа: 266]. В фольклорных балладах судьбу предсказывают *юди-самодиви* [БНТ 4: 641]. Считается,

¹⁰ Орисницы и самодивы нередко упоминаются в этнографических описаниях вместе и вне контекста родин. Так, если ткацкий станок находится во дворе, его нужно накрыть, чтобы его не крутили орисницы или самодивы [Ркс 264].

¹¹ *Орисвам* означает «навредить, нанести ущерб», обычно при этом подразумевается демоническое воздействие на человека, в результате чего он сходит с ума, заболевает или умирает. Запреты выходить ночью на улицу объясняются именно этим глаголом: *Ще те орише нещо* («с тобой может случиться что-то очень плохое») [Равна].

что орисницы могут забрать ребенка [Ркс 271], подменить или задушить его (поэтому его охраняет пожилая женщина) [Ркс 289]; если ребенок плачет ночью, полагают, что его душат орисницы [Ркс 15], и т. д.

Запрет роженице смотреться в зеркало объясняется тем, что в него смотрятся орисницы, и из-за этого она может заболеть. Известные запреты обращения с зеркалом (о мифологии зеркала см. подробно [Толстая 1994в]) в родинной обрядности имеют разнообразные мотивировки, связанные преимущественно с демоническим вмешательством или испугом (роженнице не позволяют видеть свое отражение, поскольку «ее лицо временно утрачивает свою свежесть и покрывается пятнами» [Ркс 350]). Ср. песню о молодой женщине Марийке, которая перехитрила свою мать, не позволившую ей посмотреться в зеркало после родов, и попросила таз с водой, чтобы умыться; увидев свое отражение в воде, она тут же умерла [Ркс 30]:

Марийка мами думъши:

— Дай ми, мамо, йуглидалу

Да съ Мърийкъ йугледъ,

Да съ види бялу лице,

Бялу лице, черни йочи...

Мамъ Марийки думъши:

— Сино¹² Мърийо, Мърийке,

Ни съ, сино, йугледувъй,

Чи си, сино, рудит 'ълкъ,

Рудит 'ълкъ с мъшку дите.

Мърийкъ мами думъши:

— Дай ми, мамо, злат 'ън лиен'

Да си йучите йумийъ».

Мамъ й дади злат 'ън лиен'.

Ни си йучити йумиль

Най съ нъд вудъ йугледъ:

Бялу лице пужълтялу,

Черни йочи путьмнели,

Тънки вежди йукапъли.

Щом съ Мърийкъ йугледъ

И съз душа ръздили.

Говорит Марийка маме:

— Дай мне, мама, зеркальце,

Посмотреться мне, Марийке,

Лицо белое увидеть,

Лицо белое, очи черные...

Говорит мама Марийке:

— Дочь Мария, Марийка,

Не смотришь, дочка, в зеркало,

Ведь ты, дочка, родильница,

Родильница с маленьким сыном.

Говорит Марийка маме:

— Дай мне, мама, золотой таз,

Чтобы я глаза омыла.

Дала ей мама золотой таз.

Не глаза Марийка омыла,

А в воду посмотрелась:

Белое лицо пожелтело.

Очи черные потемнели,

Тонкие брови повыпадали.

Марийка в воду посмотрелась

И тут же с жизнью рассталась.

[Ркс 30]

¹² Сино как обращение и к сыну и к дочери встречается в некоторых диалектах болгарского языка [БЕР 6: 654] и в других балканских языках, см. [МДАБЯ 6, карта 99].

Темпоральные рамки прихода орисниц (вскоре после появления человека на свет) обуславливают их сопоставление с демонами родин — болг. *лехуси*, *нави* (этим термином именуется демоны судьбы в зап. Болгарии на пограничье с Сербией) и духами различных болезней. Известно, например, описание родинных демонов через орисниц: *...лоусите — жени подобни на зли орисници — смущават детето да плаче през ноцта* («...лоуси — женщины, напоминающие злых орисниц, беспокоят ребенка по ночам, заставляют его плакать») [Ркс 158], ср. также зап.-болг. *нави* вм. *наречници*, серб. *бабице* вм. *суђенице* [СЕЗБ 24: 413]. Смешение свойств и терминов МП распространяется и на демонов судьбы мужского пола. Так, в Пловдивском крае предсказатели судьбы уподоблены злым духам *жинове* [Плов.: 303].

В области Пазарджика (с. Крали Марко) *улисници* идентифицируются как демоны, насылающие болезни. Считается, что тот, кто пройдет вслед за ними по дороге, когда они идут к младенцу, заболеет [Шулева 2004: 186–187]. Опасаются также, что на третий день орисницы могут «дать» ребенку эпилепсию, поэтому сразу после рождения его лечат: надрезают кожу на шее и капают кровь в рот со словами: *Кога си видиш тила, тогай да те фане болест* («Когда увидишь свой затылок, тогда заболеешь») [Бояджиева 1931: 209].

Народно-христианские воззрения. Орисницы обладают не только чертами МП, вписываются они и в народно-религиозный контекст: сближаются со святыми («орисницы — это святые») [Бояджиева 1931: 209], ассоциируются со Всевышним или обозначаются через христианскую терминологию. В Родопах орисницы именуется *госпудьова работа* («Господне дело»); *Богови речници* («Божьи посланницы») [Родопи: 33].

Как уже отмечалось, широко распространены поверья, что будущее ребенка целиком зависит от предсказания орисниц. Параллельно с этим полагают, что будущее ребенка зависит от Божьей воли, и многочисленные речения об орисницах сосуществуют в народном дискурсе с высказываниями наподобие: *Така му било от Бога писано* («Так ему Богом написано»); *Така му е от Бога наредено* («Так ему Богом определено»); *Божя воля* («Божья воля») [Кепов 1936: 56]¹³. На-

¹³ Ср. в этой связи метафорическое высказывание информантки из с. Шипково в нарративе о своей несчастливой судьбе (осталась сиротой, вышла замуж за вдовца и т. д.): *Бог те е записал на едно буково листе* («Бог записал тебя на буквом листочке»), а не в тетради или в книге, что, видимо, символизирует основательность и благополучие [Шипково].

родная философия допускает и противоречивые, и взаимодополняющие поверья, соединяя божественное и демоническое. Так, рассказывают, что именно Бог диктует орисницам судьбу новорожденного [Ркс 272] или дает им наставления, какому ребенку какую судьбу дать [Ркс 302]. Ср. и такой вариант: первая орисница предсказывает добро, вторая — зло, а третья напоминает, что предсказал Господь Бог [Ркс 353].

Считается, что орисниц посылает Бог [Ркс 88; Ркс 99], он же определяет жизненный путь — продолжительность жизни, женитьбу, обстоятельства смерти и т. д. В Самоковско полагают, что орисницы предсказывают плохое, а Бог записывает в тетради хорошее [Ангелова 1948: 241]. Существует поверье, что долей наделяет Бог, а орисницы устанавливают продолжительность жизни [Ркс 284]. Они каждый день сообщают Богу (у сербов в этой функции выступает *Усуд*), сколько детей родилось, и спрашивают о судьбе каждого. Орисницы приходят к Богу (у сербов к *Усуду*), и в зависимости от того, что у него стоит на столе (скромное или обильное угощение), определяется будущее ребенка (богатое, среднее или бедное существование). Поэтому недовольные своей судьбой люди говорят: *Кой знае какво е правил Госпуд кугату съм съ раждал, та съм толкус злучест* («Кто знает, что делал Господь Бог, когда я родился, что я такой несчастный») [Ркс 221]. С этим же связана ритуальная практика обильных угощений в день прихода орисниц (см. ниже).

Встречаются поверья, причисляющие к «творцам судьбы» Богоматерь, святых и ангелов: считается, что посылают орисниц к новорожденному Богородица и Господь Бог [Родопи: 33]. Рассказывают, что на третий вечер приходит Богородица, или Богородица посылает орисниц [Сакар: 250, 263; Родопи: 33], или три орисницы — это Иисус Христос, Богородица и св. Петр [Ркс 211*], ангелы [Вакарелски 1935: 318]. Ср. и представление о том, что у каждого ребенка есть *ангелче* ‘ангелок’ (на 40-й день после зачатия он отправляется к Богу, и там определяется, как пройдет жизнь ребенка) [Ркс 251], и албанское обозначение предсказательниц судьбы — *sentî* ‘ангелы’ [Зечевић 1969: 1219].

Хронотоп пророчества. Время. Орисницы посещают ребенка вскоре после его рождения [Родопи: 33]; в 1-й день [Родопи: 33; Ркс 69; Кепов 1936: 56; Ркс 327; Ркс 289]; во 2-й [Ркс 305]; иногда в первые три дня [Ркс 19], но чаще всего на третий день [Лов.: 286; Странджа: 266; Ркс 1; Ркс 302; Ркс 313]. Согласно единичным свидетельствам, орисницы приходят до 9-го [Ркс 176] или 40-го дня (смешение с опасным, нечистым периодом в силу восприятия орисниц как злых демонов) [Ркс 349; Ркс 180].

Уникальным является свидетельство из зап. Болгарии (Берковский район), где в канун Нового года трижды призывают орисницу, раскачивая фруктовые деревце и произнося заклинание: *Фиданче, аз тебе клатя, ти да клатиш гората, гората да клати небето. На небето ли е, на земята ли е в гората ли е, под земята ли е моята орисница, тази нощ да дойде да се видим с нея* («Деревце, я раскачиваю тебя, чтобы ты раскачало лес, а лес раскачал бы небо. На небе ли, на земле ли, в лесу ли, под землей ли моя орисница, пусть придет этой ночью повидаться со мною»). При этом нельзя упоминать воду, чтобы «орисница не утонула при переходе через реку» [СБНУ 1905/21: 47]. Кроме очевидной связи с мифологемой мирового древа, здесь важны темпоральные аспекты этого ритуала. Как известно, Новый год приходится на период святок, «нечистых, некрещеных дней», когда активизируется нечистая сила и все демоны (ср. интерпретацию святочного периода как момента слияния нижнего и верхнего миров, божества и человека [Попов 1989: 57]). Кроме того, у славян бытует поверье, что в Рождественский (вариант — Крещенский) сочельник открывается небо и все желания сбываются. Описанное выше обращение к ориснице можно сопоставить также со следующим фольклорным мотивом: бедняк отправляется на поиски своей орисницы (как вариант — персонифицированной судьбы, счастья, доли и т. д.).

Приходят демоны судьбы всегда ночью (после полуночи [Ркс 2; Ркс 262], до первых петухов [Шулева 2004: 187]). Мотив ночного появления особенно существен для характеристики орисниц как демонов, ведь, как известно, время действия МП — это именно темное время суток. Однако важно еще и древнегреческое восприятие мойр как богинь Ночи [ER: 1999], поскольку, как уже отмечалось, демоны судьбы у всех балканских народов обнаруживают значительное сходство с древнегреческими.

Место. Здесь существенна оппозиция внутренний–внешний. Орисницы остаются во дворе (у открытого окна или двери [Ркс 327]; у порога [Странджа: 366]) или проникают в дом. Они стоят у очага или приближаются к ребенку и матери: встают вокруг его колыбели [Ркс 256], наклоняются над младенцем [Ркс 173; Ркс 185], садятся у изголовья материнской кровати [Лов.: 361]. Они качают колыбель и предвещают ребенку гибель [Тетово: 47].

Внешний облик МП и категория добра–зла. Орисниц чаще всего бывает три, реже две или одна [Ркс 210]. В Ловечском крае полагают, что, когда рождается ребенок, множество орисниц и самодив бродят

вокруг дома, а в дом заходят только три орисницы [Лов.: 361]. У болгар, сербов и македонцев, в отличие от греков и румын, орисницы не называются именами собственными. Обычно они сестры [Ркс 8] или состоят в другом родстве.

Сведения о внешности орисниц противоречивы: отмечается их уродливость или, напротив, необыкновенная красота. В некоторых описаниях сообщается, что у орисниц выпученные глаза, взлохмаченные волосы, в других же, наоборот, — красивые черные глаза, длинные густые волосы (в соответствии с болгарским фольклорным стереотипом красоты). Описания демонов судьбы обычно неполные и совмещают в себе портретные, возрастные и другие характеристики [Ркс 108; Ркс 219; Лов.: 360; Ркс 49; Ркс 185]. Приведем для примера информацию о трех орисницах, зафиксированную в Котленском крае: первая — с русыми волосами, красивая, молодая; вторая — черноглазая, третья — старая [Ркс 324].

Неодинаковы и указания на возраст орисниц. Три демона представляют три основные возрастные категории — молодая, средних лет и старуха [Ркс 264; Ркс 270]. В разных болгарских селах указания на возраст колеблются — от молодых девушек до древних старух, ср. и такие противоположные сведения об орисницах: три молодые красивые, на головах венки [Ркс 173; Ркс 343] — три тощие старухи, которые всё знают [Ркс 248; Ркс 14; Ркс 188].

Дифференцируются демоны судьбы и по «душевым» качествам: доброта—озлобленность. Необязательно три орисницы маркированы одинаково¹⁴. Так, например, в с. Осенец Разградского района считают, что одна орисница — молодая и добрая, а две — старые и злые [Ркс 110]; в с. Кръвеник близ Севлиево, наоборот, две орисницы молодые и добрые, а одна — старая и злая, именно ее предсказание сбывается, она дает злую судьбу (*зла орис*) [Ркс 7; Ркс 55; Ркс 229]. Очевидно соответствие привлекательного облика и молодости доброте (добрые орисницы молоды и красивы, злые же — безобразные старухи). Корреляция признаков «молодой—красивый—добрый» в оппозиции к ряду «старый—безобразный—злой» носит обязательный характер, это общее место в описании орисниц (см. подобное наблюдение о русалках и других женских мифологических персонажах — [Виноградова, Толстая 1994: 91]). Молодые—добрые обычно злого не предсказывают [Ркс 257]. Впрочем, указания на возраст и внешность мо-

¹⁴Наличие среди орисниц и добрых, и злых соотносится с мотивом выбора и наделения участью, с семантикой судьбы как присуждения и приговора.

гут отсутствовать: «бывает, что приходят злые орисницы, тогда ребенок будет бедняком, больным, рано умрет» [Ркс 347].

Настроение орисниц может меняться в зависимости от обстоятельств рождения ребенка, способных повлиять на его судьбу. В с. Перушица Пловдивского края полагают, что если ребенок родился в добрый час, то и орисницы добрые, если же он появился на свет в «недобрые дни» — в пятницу или в святки (*поганските ноци*) — орисницы злые [Ркс 95]. Отмечается и маркированность рождения в святки: такому младенцу предвещают смерть на свадьбе [Мицева 1994: 34–35] (Михайловград.). Кроме того, орисниц может рассердить несоблюдение полагающихся родинных ритуалов (см. ниже).

Обычно описание демона начинается с возраста и внешности, затем уже следует характеристика его «душевных» качеств. Встречается и иная последовательность: информант из с. Зверино Врачанской обл. преподносит сведения в противоположном порядке — орисницы, предсказывающие добро, — молоды и красивы, злые пророчества произносят старые и злые демоны [Ркс 34].

Если описываются одеяния орисниц, то фигурируют два цвета: белый и черный. Чаще упоминаются белые одежды [Ркс 55; Ркс 256; Сакар: 263] (у македонских арумын демоны называются поэтому *albe*; у румын «белые и красивые» — это эпитет урситоар [Кабакова 1989: 134]), реже черные [Ркс 158; Ркс 228; Плов.: 303; Ркс 327]. В Страндже демоны судьбы в черном, но на голове у них белые платки [Странджа: 266]¹⁵, а в Тетово они во всем черном — с головы до ног [Тетово: 47].

¹⁵ Черные одежды орисниц соответствуют многочисленным реализациям метафоры «черный — несчастливый, трагический» в контексте родинной обрядности и представлений о судьбе и жизненном пути. Это эксплицировано в болг. *чернило* «судьба» (см. главу 1); ср. также выражение *черно чернило* («горе горькое») и особенно контекст его употребления в рассказе Л. Стоянова: *Ех, тъй ти било писано, черно чернило да теглиш* («Эх, значит, так тебе было на роду писано горе горькое по свету мыкать») [БРФР: 617]. В этом же ряду примеров следует отметить распространенный в Болгарии запрет на использование черной ткани для пеленания ребенка и пословицы, объясняющие его горькую судьбу нарушением этого запрета: *С черен повой (пояс) ме е повила майка ми* (букв. «Черными лентами обвязывала меня мама») [ФРБЕ 2: 366]), то же и в отношении третьего лица: *Увивала гу е майка му с чрн повой* («Пеленала его мать черными лентами») [Ркс 353]. Ср. также представления о рождении в несчастливый «черный» день (болг. о неудачнике: *Роден е в черен вторник; на черен петък, на черната събота* [ФРБЕ 2: 257]) и т.д. Черный цвет не входит в цветовую палитру ребенка: в дом, где есть младенец, запрещается приносить посуду черного цвета, чтобы «не чернел» ребенок [Ркс 348].

Единичны свидетельства о демонах судьбы — мужчинах; по мнению исследователей, в Болгарии такие представления характерны преимущественно для Странджи и районов, где есть переселенцы из Фракии [Георгиева 1983: 137; Мицева 1994: 12; см. также Плотникова 2004: 243–249, карта II-3–7]. В с. Ресилово близ Дупницы распространено поверье, что на третий вечер три седобородых старца (*уричници*) приходят к новорожденному и предсказывают ему будущее [Ркс 183; Плов.: 303]. В южн. Фракии появляется один *наръчник*, по народным представлениям, это ангел [Вакарелски 1935: 318]. *Наръчник* — демон судьбы и в Родопах, он приходит и встает у печной трубы в доме [Троева-Григорова 2003: 161]. Подобные представления о МП мужского пола охватывают и юго-западные пограничные районы (с. Гега в окрестностях Петрича) [МДАБЯ, зап. Е.С. Узеновой]. В с. Църква Софийской обл. полагают, что пророчествуют двое мужчин — *урисниците*, которые живут возле Бога в раю [Ркс 79], то же в Родопах [Троева-Григорова 2003: 162] и в некоторых селах диаспоры [Кирсово]. В Македонии (Скопская котлина), согласно поверьям, к девочке приходят суденицы женского рода, а к мальчикам — мужского [СЕЗБ 24: 414].

С осторожностью можно говорить об ареальном распространении поверий о демонах судьбы мужского пола — это юг и запад Болгарии. Л. Раденкович указывает на некоторые ареальные границы деления МП по признаку пола и в то же время полагает, что мужские персонажи — это инновации [Раденковић 1999: 37]. Возможно, демоны судьбы в облике мужчин — это и развитие представлений о южнославянском *Усуде*, следы которого в болгарской традиции не обнаружены, можно лишь предполагать, что его функции с распространением христианства перешли к Богу и святым (ср. многочисленные восточнославянские былички о приходе Бога или святых в дом роженицы и об их пророчествах).

Зрительный и звуковой коды. Оппозиция видимость–невидимость демонов тесно связана со звуковым кодом, который выражается, в частности, в том, возможно ли их услышать и как именно орисницы пророчествуют (шепчут, молча пишут и др.). Соположение этих оппозиций типично для многих МП [Плотникова 2002: 149]. К этим категориям добавляется временное противопоставление: настоящее–прошлое. Нередко информанты сообщают, что в былые времена мать могла слышать, видеть орисниц и разговари-

вать с ними [Ркс 219] или что раньше, когда люди были добрые, они могли слышать и читать предсказания [Ркс 210; Ркс 270]¹⁶. На эту тему в с. Овчарово записан следующий рассказ: *...едно време майка чула, така кво казали на детето, че же го вземат, и тя почнала да плаче. А наречницата сетненка казала: «Же правиме вече да не се чува, майката да не може да чуи» («...однажды мать услышала, что сказали про ребенка, что они его возьмут, и начала плакать. А наречница потом сказала: „Теперь мы будем делать так, чтобы не было слышно, чтобы мать не могла услышать“»)* [Сакар: 250]. Другое объяснение бытует в Ловечском крае: *Едно време хората виждали и чували орисниците и като разбирали, че животът им ще е тежък преставали да работят и да се грижат за себе си. Затова Господ им наредил да станат невидими и хората да не чуват тяхната орисия* («Раньше люди видели и слышали орисниц и, когда узнавали, что у них будет тяжелая жизнь, переставали работать и заботиться о себе. Поэтому Господь им приказал, чтобы люди их не видели и не слышали, что они предрекают») [Лов.: 286].

Разнообразная информация о возможности увидеть и/или услышать демонов судьбы укладывается в следующие комбинации (1. невидимы, неслышимы; 2. невидимы, слышимы; 3. видимы, неслышимы; 4. видимы, слышимы):

	Зрительное восприятие	Слуховое восприятие
1	–	–
2	–	+
3	+	–
4	+	+

Иногда эти качества выступают изолированно: прежде всего отмечается невидимость демонов, ср.: *Орисниците са от Бога, а кой може да го види?* «Орисницы от Бога, а кто может Его увидеть?» [Вакарелски 1935: 318; Ркс 264].

Представления о том, можно или нельзя услышать орисниц, противоречивы даже в пределах одного села [Плов.: 303]. Наряду с утверждением, что орисниц никто не слышит [Ркс 1] или они молчат

¹⁶ Апелляция к прошлому, когда люди были иными и имели другие отношения с демонами, является типичным зачином или концовкой меморатов и быличек; встречается сравнение настоящего с минувшим и в других фольклорных и этнографических текстах.

[Ркс 7], записаны многочисленные былички и нарративы, иллюстрирующие поверье, что пророчество можно услышать и увидеть [Ркс 353]. Возможность видеть и/или слышать орисниц ограничивается рядом лиц: только мать (она не спит, чтобы услышать) [Ркс 322; Ркс 188], ее старшие дети, повитуха, свекровь. Случайному гостю в доме удастся узнать судьбу младенца, которая касается и его жизненного сценария (обычно в сказках). Полагая, что постояльцы услышат пророчества, после рождения ребенка никому не отказывают в ночлеге [Ркс 176]. Известна и практика приглашения на ночь двух-трех девушек, чтобы они узнали прорицание, поскольку сама роженица — грешная и слышать не сможет [Ркс 264]. Видеть и слышать орисниц может человек, рожденный в субботу, который распознает демонов и духов и знает их языки (см. ниже и главу 8). Верят, что услышать орисниц могут все, кто находится возле роженицы [Лов.: 361].

В Ловечском крае полагают, что увидеть орисниц может только мать (а после тяжелых родов и узнать пророчество). Это поверье иллюстрируется рассказом-воспоминанием об одной знакомой, которая после тяжелых родов увидела, как в комнату входят три высокие женщины с черными волосами — орисницы. Самая младшая была почти девочкой, а старшей было около 40 лет. Они сели у изголовья роженицы и стали разговаривать, словно ее не было в комнате. Первая хотела взять ребенка; вторая — мать и ребенка; третья же предсказала, что умрет только мать, а ребенок будет жить счастливо и безбедно. Действительно, через три дня мать умерла, а ребенка усыновили состоятельные, добрые люди из соседнего села [Лов.: 361–362].

Еще один меморат повествует о том, что пророчество, которое впоследствии сбылось, услышала повитуха. Первая орисница предсказала, что дитя умрет от болезни в 21 год; вторая дала более трагический вариант: вырастет, женится, родится и у него ребенок, а его укусит бешеная собака, и он укусит свою жену и умрет. Третья орисница предсказала, что новорожденный, когда вырастет, повесится. Всю жизнь прятали от него предметы, которые он мог бы использовать для этого, но однажды нашли его повесившимся на короткой веревке [Ркс 185].

Для того чтобы узнать пророчество, в ночь прихода орисниц с роженицей ночует ее мать [Ркс 88], а домашние специально прячутся и внимательно прислушиваются ко всем звукам [Вакарелски 1935: 318], ср. указание на то, что орисницы шепчут [Ркс 123].

Встреча с орисницами (в доме, в лесу) и подслушанное пророчество составляет сюжетную основу многих фольклорных произведе-

ний. На поверьях о том, что ни услышать, ни увидеть орисниц нельзя, строится ритуально-магическая практика третьей ночи, относящаяся, в частности, к интерпретации сновидений и запретам на сон-бдение. Существуют и определенные регламентации речевого поведения молодой матери и ее родственников. Всю ночь молчат и соблюдают тишину, чтобы не рассердить МП [Ркс 307; Ркс 326; Ркс 333]. В Севлиеградской обл. орисниц считают очень глупыми, не способными запомнить собственные пророчества, поэтому, чтобы их не запутать и избежать недобрых предсказаний, в доме этой ночью не разговаривают [Ркс 229]. В Асеновградской обл., наоборот, стараются говорить больше и только о счастливом и приятном [Ркс 284]. Сербы молятся Богу в ночь ожидаемого прихода судениц [СМР: 279].

Сон-бдение. Сон в силу своей символической многоплановости — важная составляющая представлений об орисницах. Сон служит одной из метафор смерти, частого мотива пророчества орисниц; кроме того, сон принадлежит магическому полю «гадание, узнавание», что так важно в контексте направленности прорицания на будущее. Явление орисниц, по рассказам, происходит во сне или в полусне, в пороговом состоянии между сном и бдением.

Верят, что судьбу ребенка мать может узнать во сне [Ркс 259; Ркс 279], поэтому увиденные в ночь прихода орисниц сны считаются вещими и подвергаются тщательному толкованию [Ркс 57; 118] (добрый сон — к добру, и наоборот [Ркс 221; Ркс 334; Ркс 347]). Рассказов о пророческих снах, связанных со временем прихода орисниц, множество. Так, одной матери приснилось в третью ночь, что ее ребенок будет немым, и это впоследствии подтвердилось [СБНУ 1963/51: 214].

Ритуальные рекомендации и запреты, связанные с проведением третьей ночи — времени прихода орисниц, — различаются на территории Болгарии. Мы вновь сталкиваемся с противоположными по своей мотивировке мифологическими правилами. По одним поверьям, роженица должна спать, поскольку орисницы, увидев неспящего и полагая, что их прорицание услышано, предсказывают: «Кто расскажет, тот умрет вместе с ребенком» [Ркс 177], ср. также: лишь когда мать засыпает, орисницы пророчествуют [Ркс 131]¹⁷. По другим поверьям, — и подобная практика имеет более широкое распространение в Болгарии, — в эту ночь запрещается спать, нужно следить, чтобы и мать не уснула,

¹⁷ При этом как только скрипнет дверь, мать должна проснуться, чтобы «ребенок был ловким и быстрым в любой работе» [Ркс 131].

иначе орисницы могут сделать что-нибудь плохое [Ркс 180]. Полагается бодрствовать повитухе или свекрови, чтобы услышать предсказание [Ркс 281]. Запреты могут выражаться условной конструкцией: «Если мать и тот, кто ночует с ней в комнате, бодрствуют и горит огонь, орисницы будут добрыми, если же огонь погашен и все спят — они рассердятся» [Ркс 88; Ркс 123; Ркс 181].

Запреты на сон чаще всего встречаются там, где считают, что в эту ночь снятся вещие сны. Однако некоторые информанты указывают на то, что спать нельзя именно из-за того, что сны сбываются: если роженице приснится плохой сон, тогда и судьба ребенка будет несчастливой [Ркс 256; Ркс 328]. У румын урситоары отличаются тяжелым характером: чтобы порадовать их, не гасят свет и стараются не спать [Кабакова 1989: 144].

Ритуальное проведение третьей ночи в доме роженицы гарантирует приобщение и других людей к пророчествам, «добавление» им того, что не было получено при рождении. Так, незамужние девушки приходят провести эту ночь возле колыбели, чтобы орисницы вспомнили бы и о них и дали им хороший *късмет* [Ркс 221; Ркс 324]. Судьбу (в данном контексте жениха) девушки могут увидеть и во сне [Сакар: 263; Ркс 86]. В некоторых регионах девушки для этого молча оставляют возле ребенка фартук, платок и ложатся за дверью [СБНУ 1892/7: 145; Ркс 324].

В контексте поверий о судьбе (*орисия*) как синониме смерти и представлений о «пограничном» состоянии роженицы явление (приход) орисниц во сне — частый мотив быличек. Так, известны нарративы о том, что, приняв приход орисниц за сон, роженица рассказывает об увиденном и погибает тут же, оставляя младенца сиротой [Лов.: 317]. В фольклорных балладах также встречается мотив прихода и пророчеств орисниц во сне (например, песня о сне, предвещающем гибель молодых родителей в поле от молнии и сиротство их дочери [СБНУ 47: 254–255] и др.).

Действия орисниц. Аналогии «жизнь — нить» и, соответственно, «пророчество — прядение» представлены в языке и культуре болгар исключительно редко. Нам удалось найти лишь несколько свидетельств, в основном из архивных материалов. Фольклорный (может быть, даже литературный) характер носит следующая запись: русая орисница собирала солнечные лучи и подавала их второй, которая из них пряла нить и предсказывала судьбу, а самая старая держала ножницы и отрезала (букв. «отсекала») нить [Ркс 324]. В этом плане

глагол *отсека* 'отсекать, отрубать, отрезать' [Ркс 256] передает окончательный характер предсказания (ср. другие глаголы судьбы [Толстая 1994б: 143]).

Элементы этой мифологемы усматриваются в указаниях на то, что орисницы — три сестры, сидя возле младенца, играют с клубком, разматывая нить жизни [Ркс 8]; приходят с веретеном [Ркс 228].

У южных славян не обнаружено параллелей к греческим представлениям о том, что счастливые люди получают судьбу из правой руки мойры, а несчастливые — из левой ('Η Μοῖρα μου με βάρησε με το ξερβί της χερί «Моя Мойра дала мне судьбу из левой руки»). Единично свидетельство, что, пеленая младенца в день прихода орисниц, ему оставляют свободной правую руку для предсказания судьбы (болг. *Да наричат на нея*, букв. «Чтобы на нее <руку> произносили предсказания») [Ркс 286].

Семантика суда, как и судьбы («суженого»), у болгар представлена весьма бледно. В описании действий орисниц этот мотив отсутствует, он эксплицирован лишь в высказываниях типа *Така ми е съдено* («Так мне суждено») [Ркс 14], в отличие от других южных славян, у которых судьбой распоряжается Усуд и суденицы.

Самыми распространенными «способами» предсказания судьбы являются устное или письменное прорицание¹⁸. Мотив «орисницы пишут судьбу» широко представлен в паремиях (см. выше), в песнях и сказках, в поверьях и ритуальной практике (ср. указание на то, что демоны судьбы пишут что-то на букву О (*орисия*) [Ркс 270]), а также и термины *писарица* 'демон судьбы' [Младенов 1969: 264] и *пиши́ла* 'предсказание' [БД 2: 236]. В этнографических описаниях и фольклоре болгар демоны судьбы изображаются с атрибутами письма: карандашом и бумагой (тетрадь, книгой), которые в некоторых регионах специально для них оставляют у колыбели ребенка [Странджа: 366; Ркс 287]. В с. Тишевица, Врачанско, кладут мел и дощечку, обращенные к востоку, чтобы орисницы предсказали доброе. Повитуха (свекровь) говорит: *Тиа урисници си знаат работата, та помогнат да порасне, да се ожени навреме, да стане голям юнак да печали и да иде на ад-жильк* («Эти орисницы свое дело знают, пусть помогут, чтобы замуж вышла вовремя <девочка>, стал богатырем, зарабатывал и паломничество совершил <мальчик>») [Ркс 353].

¹⁸ Единичны представления о том, что орисницы, предсказывая, кропят младенца водой, в которой оставлен базилик (к их приходу специально приготовленный). Затем эту воду выливают туда, где никто не ходит [Ркс 279].

Имеются указания, что орисницы одновременно говорят и пишут [Ркс 210]. У. Дукова считает мотив «написания судьбы» поздним балканизмом, развившимся на основе архаических воззрений внутри балканского языкового союза [Dukova 1984: 38].

В Самоковском районе, где вера в пророчества орисниц очень сильна, ребенка сразу после родов поднимают вверх, чтобы ему меньше «написали» (орисницы пишут, только пока он на земле). Тот, кто находится с матерью в третью ночь, не должен спать, иначе они будут долго писать. Зависимость между «количеством» написанного орисницами и «количеством» страданий эксплицирована во фразеологизмах: *Ногу [много] му писале* («Много ему написали»); *Ногу му орисувале* («Много ему орисали») [Ангелова 1948: 187, 241]. Тот же временной параметр (но уже связанный с устным предсказанием) присутствует в объяснении, почему повитуха спешит обрезать пуповину: *...наречниците да му нарекат нещо лошо* («...чтобы у наречниц не было времени предсказать плохое») [Родопи: 33].

Особенно разработанным является мотив «орисницы спорят о судьбе новорожденного». Ссоры и окончательное решение — обязательная часть всех упоминаний об этих МП. Они никогда не соглашаются между собой, долго ругаются перед тем, как вынести окончательный приговор [Ркс 326]. Обычно, если предсказывается гибель, трагизм идет по нарастающей — начинается со смерти в младенчестве, а заканчивается пожеланием, «чтобы плакали два дома» — т. е. гибелью на свадьбе. В трагических пророчествах всегда указывается возраст, при этом последняя орисница дает больший жизненный срок, но избирает случайную смерть. Приведу типичную «беседу» орисниц. Первая говорит: «Давай заберем ребенка сейчас», другая: «В три года», третья: «В девятнадцать лет пусть погибнет от укуса змеи, спрятавшейся под камнем». По преданию, сбылось последнее предсказание [Ркс 339]. Действительно, чаще всего решающее слово остается за последней, самой старшей (у сербов и греков решение принимает младшая). Однако есть и иные варианты: побеждает то первая, которая предвещает бедствия, то вторая, которая предсказывает добро, то третья, которая присоединяется или к первой, или ко второй [Кепов 1936: 56]. В с. Червен Бряг, Дупница, рассказывали, что есть добрые и злые *наречници*, поэтому они всегда спорят [Ркс 326]; в Белоградчике полагали, что демоны судьбы в основном злые [Ркс 339]. Поскольку предсказания орисниц различаются, младенцу дают три разных имени, чтобы, принимая окончательное решение, они не поняли, о каком ребенке идет речь [Ркс 353].

Содержание предсказаний, с одной стороны, четко фиксировано (см. ниже о фольклорных сюжетах), но, с другой стороны, в них все же остается свобода для вариаций. Как уже отмечалось, с судьбой, предсказанной орисницами, всегда соотносятся драматические события (гибель, инцест, убийство и др.). Из пророчеств со счастливым исходом часто встречается свадьба. Вот одна из подобных версий, записанная в с. Василловцы Ломской округи. Первая орисница сказала: «Пусть он сейчас умрет», вторая: «Нет, пусть вырастет и тогда умрет, чтобы мать страдала (болг. *изгори*)». Третья оказалась самой доброй и свое предсказание произнесла в виде благопожелания: «Пусть вырастет на радость всем. Пусть будет красавицей, кровь с молоком, чтобы заставляла страдать (*изгори*)¹⁹ парней» [Ркс 347].

В обозначенных выше мотивах спора имплицитно присутствует семантика выбора из трех возможностей, принятия решения. Представления о судьбе как о жребии с действиями орисниц связываются редко. В Родопах рассказывают, что наречницы определяют судьбу, вытаскивая разноцветные бобы из сосуда. Если последнее зерно черного цвета, ребенок будет всю жизнь несчастлив [Родопи: 33]. Ср. также следующую обрядовую практику: у кровати матери раскладывают предметы, символизирующие благополучие, а также различные занятия и профессии, чтобы у орисниц был выбор (*да има какво да орисат* («чтобы было что напрогочить»)) [Ркс 5]; о «подсказках» орисницам см. ниже.

Доказательством посещения орисниц служат внешние знаки на ребенке: демоны судьбы оставляют следы и метят младенца. Глаголы, которыми обозначаются действия демонов, символичны в контексте народных верований: *наплюли*, *попарили* («плюнули», «обожгли», «ошпарили»). Считается, что на носу ребенка [Ркс 79, Ркс 326; Сакар: 250], между бровей [Капанци: 272] или на подбородке (это предвещает долгую жизнь [Ркс 211*]) остаются ранки, точки; появляется сыпь на лице (*наплюто*) [Плов.: 303] и вокруг рта [Бояджиева 1931: 209], краснеет нос [Пир.: 473], на теле видны небольшие пятнышки, напоминающие ожоги [Вакарелски 1935: 318], или родинки, ср. *Уричньоко гъи уричал и три бенчета им турал на носо* («Уричняка (демон судьбы) им предсказывал судьбу и на носу оставлял три знака <наподобие

¹⁹ Глагол *изгори* ‘заставить страдать’ здесь имеет разные коннотации: применительно к матери это подразумевает смерть, а к молодым людям — любовь (об этом термине в контексте судьбы см. подробнее в главе 1, а в контексте матримониальной перспективы — в главе 6).

родинок>») [Котова 2002: 9]. Трогать эти знаки, отметины (болг. *бенка, белег, дамга*) нельзя [СБНУ 2002/62: 260].

Упоминается и о том, что предсказания пишут на лбу (сращение лобных костей принимается за пророчества орисниц [Кепов 1936: 56; Ркс 256; Ркс 23]), на черепе [Ркс 325]. Представление о том, что орисницы пишут на голове [Ркс 270], соотносится с пословицей: *Що е писано на глава, на камин не оди* («Что написано на голове, на камень не перейдет») [Ркс 188], ср. в этом плане и фразеологизм *минава му през главата* («что ему приходится пережить, испытать») [ФРБЕ 1: 584] и вариант: *Много ми е минало през главата* («Много горя испытать на своем веку») [БРФР: 120]. Зафиксированы в болгарском языке многочисленные фразеологизмы, в которых голова является тем местом, на которое «выпадают» ('приходят', 'сваливаются' и т. д.) все несчастья (болг. *Дошло му до главата; струпа му се на главата* («Упало, свалилось ему на голову»); *оби му се о главата* («ударилось об его голову») [МБТР: 427]; *имала глава да тегли* ('пришлось голове пострадать') [Геров 1: 215] и др.); ср. рус. *на свою голову* 'себе на горе'.

Понять знаки судьбы, оставленные орисницами, не может никто [Ркс 108; Ркс 270]. В некоторых селах верят, что пророчество можно прочитать [Троева-Григорова 2003: 164], но это под силу лишь тому, кто обладает ведовскими знаниями и умениями (например, человеку, рожденному в субботу [Ркс 123]); делается это через три года после смерти при ритуальном промывании костей [Ркс 210].

Обрядность. Амбивалентности восприятия демонов судьбы соответствует и противоположная по направленности ритуальная практика: их или не пускают к младенцу, отгоняют, обманывают, или, наоборот, ждут и встречают.

Превентивная магия и обереги. Как уже отмечалось, в народных представлениях орисницы соединяются или смешиваются с другими женскими мифологическими персонажами — самодивами и специфическими демонами родильной обрядности и духами болезней. От орисниц, как и от других злокозненных демонов, пытаются уберечься, соблюдая определенные правила и рекомендации. Так, женщины рожают на сене с особыми травами, которых будто бы боятся самодивы, колдуньи и орисницы [Ркс 306]. Повитуха следит, чтобы ребенок не упал на землю, считая, что таким образом она защищает его от злых *наречниц* [Родопи: 33]. Ср. и странджанскую практику: повитуха сразу после появления ребенка начинает произ-

носить благопожелания, чтобы опередить и предотвратить плохие предсказания орисниц [Странджа: 266].

Много запретов связано с нежеланием, чтобы орисницы узнали о появлении новорожденного и вошли в дом. Так, мать не выходит после заката солнца во двор, чтобы в комнату не проникла орисница [Дечева 1931: 434]; мать и ребенка не оставляют одних, чтобы их не *орисала орисница* [Ркс 349]. Молодая мать старается не уснуть первые три дня и ночи, чтобы не пришли орисницы [Ркс 86]. По вечерам муж не задерживается на улице и, войдя в дом, должен запереть дверь, не пуская орисниц (наоборот, в Ловечском крае для орисниц оставляют входную дверь открытой, считая, что они все равно преодолеют любые препятствия) [Лов.: 287].

При защите от орисниц используются традиционные обереги (подробнее об оберегах см. [Виноградова, Толстая 1989; Левкиевская 2002] и др.), которые помещают перед дверью, на пороге, у кровати роженицы, у колыбели младенца и у очага. В некоторых селах южн. Фракии от орисниц у порога перед входной дверью разводят огонь, в дверь втыкают петушиное перо [Вакарелски 1935: 319; Странджа: 264]. Кровать роженицы загораживают бердом [Ркс 86]; возле ребенка оставляют кочергу, чеснок [Ркс 286], деготь, метлу [Ркс 271], железную цепь [Ркс 300]. Используются и другие апотропеические предметы: матери и младенцу в кровать кладут герань [Ркс 335]; под подушкой ребенка в течение семи дней лежит погашенная свеча [Ркс 146; Ркс 259]. Под подушку матери кладут части ткацкого станка [Ркс 334; Ркс 180; Ркс 264].

Известны и традиционные приемы защиты от демонов, основанные на неспособности МП считать: кладут венки в качестве оберега, чтобы орисницы не смогли сосчитать цветки и не предсказали ребенку злую судьбу [Ркс 149]; перед очагом рассыпают льняное семя [Ркс 335]; обсыпают кровать матери просом [Ркс 349]. В Страндже верят, что демоны судьбы боятся черепах, поэтому, полагая, что шкурка чеснока напоминает панцирь, кладут возле ребенка чеснок [Странджа: 266].

Ритуальный обман. Особые ритуалы совершали в том случае, если в семье уже умирали дети: новорожденного на третью ночь переносили в другой дом, а в люльку вместо него помещали какие-либо орудия труда [ЕБ: 55–56; Бояджиева 1931: 209; Ркс 326; Ркс 339]. У македонцев в окрестностях Охрида свекровь рассыпала пепел от печки до двери и на нем отпечатывала следы ступней младенца со словами: «Когда придут искать тебя *наречници*, пусть по твоим следам подумают, что ты в загоне для овец, и сюда не приходят» [Китевски 1996: 127].

Если дети в семействе «не держатся», умирают, то мальчику прокальвают ухо и вдевают, как девочке, серьгу — чтобы обмануть орисницу [Ркс 54; Ркс 79; Ркс 108; Ркс 109]. Известны и другие действия, призванные перехитрить, запутать пророчиц, повторяя одно действие трижды: ребенку дают три имени, приготавливают три пеленки, три раза в младенца плюют, три раза опоясывают [ЕБ: 55–56].

Согласно Л. Йордановой, в Ямбольской обл. рассказывали, что одна женщина прожила 100 лет, поскольку орисницы не определили ей судьбу (*защото не била орисана*). Ее мать обманула демонов судьбы, положив в колыбель вместо нее запеленатую часть сохи, а рядом — сушеные яблоки [Йорданова 2004: 25].

Гиластические и продуцирующие ритуалы. Значительный блок представлений и обрядовых практик связан с верой в то, что приход орисниц отменять нельзя и не следует. В домах, где появился младенец, зажигают свет, чтобы орисница знала, куда идти [Ркс 318]. К приходу демонов готовятся, их ждут, к их посещению приурочивают умиловительные и продуцирующие, основанные на магии начала, обряды. Третий день и особенно третья ночь отмечены множеством запретов и рекомендаций, о чем уже частично шла речь выше. Считается, что, если рассердить орисниц, пострадает не только ребенок, но и мать [Ркс 257].

Основная прагматика связана с положительными свойствами действий и предметов: «светло», «тепло», «чисто», «обильно», «сыто», «одето», «благоприятно», «щедро» и др., чтобы, с одной стороны, вызвать расположение орисниц, а с другой стороны, «запрограммировать» будущее ребенка на всю жизнь.

В доме должно быть убрано, одежда матери и ребенка должна быть чистой [Ркс 353; Ркс 265]. Самим орисницам также оставляют котел с горячей водой, кладут для них гребень [Ркс 185]. Ладан, а также базилик, герань и другие цветы, оставленные для орисниц, призваны «создать хорошее впечатление о семье» и вызвать у орисниц доброе расположение духа [Ркс 23; Ркс 259].

Первый и третий дни после рождения ребенка — время исполнения многих обрядовых комплексов, связанных с почитанием Богородицы и повитухи, празднованием родин, при этом часть ритуальной деятельности призвана задобрить демонов судьбы. Так, оставляют необрунным или специально накрывают праздничный стол с вином и яствами, медом, орехами, ставят свечи и т. д. (это известно большинству балканских народов) [Ркс 333; Ркс 181; Ркс 185; Ркс 19]. Гиластическая направленность в данном случае буквально сливается с

продуцирующей. Так, считается, что, если накрыт богатый стол, орисницы добрые и «напишут» добрую судьбу, если бедный — злые и предскажут несчастья [Ркс 181; Ркс 14]. То же известно и во Врачанской обл. — на стол ставят всего понемногу, веря, что ребенка таким образом наделяют всем тем, что лежит в эту ночь на столе [Ркс 313]. Нередко угощения помещают возле кровати роженицы или кладут в колыбель младенцу [Ркс 309; Ркс 312].

Непрерывной частью угощения является хлеб, обычно не имеющий специального терминологического обозначения. Нам известен лишь один термин — *орисана пита*, это лепешка, которую кладут на стол в ночь прихода орисниц (а под подушку ребенку кладут хлебец) [Ркс 328]²⁰. Выпечка хлеба для орисниц сакрализуется: тесто замешивает специально приглашенная для этого девочка с живыми родителями. Действия с хлебом и их функциональная направленность весьма разнообразны: преломление, адресное предназначение кусков (специальных булочек), помещение на стол, в кровать, под подушку матери и ребенка, под иконы и т. д. В сев.-зап. Болгарии у очага ставят стол с хлебом и зажигают три свечи. Демоны судьбы произносят приговор (*орисия*), гасят свечи и уходят [Ркс 305].

В Ловечском крае специально выпекают хлеб, разламывают и съедают его в то время, когда, по поверьям, орисницы находятся в доме [Лов.: 286]. Кусок хлеба кладут в изголовье колыбели (или под подушку ребенку, а сверху на нем оставляют карандаш) [Ркс 140]. Количество хлебов (булочек) различается. К примеру, в с. Маломир, Ямболско, выпекают много хлебов — до 40, особенно для первенца или мальчика [Ркс 109]. Лепешки, намазанные медом, раздают соседям и родным, чтобы задобрить орисниц [Ркс 55; Ркс 88; Ркс 264]. В этом обычае важны два момента: во-первых, мед как традиционное угощение демонов и, во-вторых, ритуальная раздача, являющаяся важной частью обрядов жизненного цикла. Кусок сладкой булки дают повивальной бабке [Ркс 59; Ркс 279].

Обилие угощений, обязательность хлебных приношений мотивируется не только желанием задобрить орисниц, но и тем, чтобы ребенок никогда не был голодным (ср. фольклорный мотив зависимости судьбы человека и его богатства от обилия трапезы Бога в день появления на свет). Кроме еды, оставляют предметы, символизирующие богатство:

²⁰ Полисемию хлеба в обрядах отмечают многие исследователи. В данном случае хлеб — это и жертва орисницам, и символ жизни и благополучия, и символ самого ребенка, его развития.

в третью ночь ставят стол с угощениями и золотом, серебром, чтобы судьба была *берекетлия* (плодовитой) [Ркс 319]. Нередко оставляют и деньги, их кладут под подушку ребенку вместе с лепешкой [Ркс 2]. Во многих областях зафиксированы сведения, что в ночь прихода орисниц в люльке младенца лежат золотые или серебряные монеты (с двоякой мотивировкой — для орисниц и для того, чтобы у ребенка всегда водились деньги, когда он вырастет [Ркс 153; Ркс 181]); серебро в мешочке [Сакар: 263]; кольца, серьги [Ркс 287]; кошелек отца [Ркс 180]. Золотые монеты опускают ребенку за пазуху [Странджа: 266].

Другой важный аспект будущего благосостояния ребенка — это его одежда. Новорожденный обязательно должен быть одетым в эту ночь [Ркс 307; Ркс 326; Ркс 353]. Повсеместно соблюдается запрет на черный цвет в младенческих одеждах [Ркс 353]²¹. Цветовая символика здесь достаточно прозрачна (см. выше). Представления об одежде младенца различаются в деталях: так, к приходу орисниц младенца одевают в рубашку отца, матери, повитухи [Ркс 97]. Известно и специальное изготовление обрядовой рубашки с опаленными краями или с прожженным для головы отверстием [Ркс 210] (здесь явно усматривается параллель с похоронной обрядностью). Рубашку, использованную для прихода орисниц, затем выбрасывают, а к седьмому дню подготавливают новую [Плов.: 473]. Мотивировки действий также неодинаковы: рубашку взрослых людей надевают на младенца для того, чтобы он стал крепким, сильным [Ркс 97] и чтобы привязался к родственникам. Особенно существенно следующее объяснение использования рубашки взрослого: «чтобы впоследствии ребенок не пах» [Ркс 374]. В свете этой мотивировки облачение ребенка к приходу орисниц можно рассматривать в ряду других действий, направленных на приобщение ребенка к социуму и миру «своих», болгар (например, в контексте ритуального «соления» младенца), а также на приобщение к миру православных через совершение крещения и имянаречения (ср. в этом плане указание на то, что к приходу орисниц нужно пригласить будущего крестного отца, т. е. договориться о крещении [Добруджа: 271]).

В южн. Фракии на младенца надевали рубашку отца, а подвязывали рубаху поясом матери и при этом приговаривали: *Айде бакальм, да му наръчат какво кя пати* («Пусть скажут, что ему придется выстрадать») [Вакарелски 1935: 318]. В Страндже независимо от пола на ребенка надевают мужскую рубашку [Странджа: 266]. Встречается, однако, и дифференциация по полу: девочке надевают рубашку матери, а маль-

²¹ Сербы стремятся, чтобы на ребенке все было белого цвета [СЕЗ6 24: 414].

чику — отца, «чтобы был крепким и сильным» [Добруджа: 271; Ркс 180]. Чтобы ребенок был работящим, к приходу орисниц нужно подготовить новую рубашку, сшитую после его рождения [Ркс 153; Пир.: 312].

Единично сообщение о том, что ребенок в ночь прихода орисниц должен спать голым, при этом повитуха намазывает его жиром и дегтем [Пир: 473].

Через оставленные возле ребенка предметы и некоторые действия орисницам как бы «подсказывают», из чего состоит благополучие ребенка, какие умения ему необходимы [Ркс 353]. Так, чтобы он вырос работящим, под люльку кладут орудия труда (мальчику — топор, под голову — перо, чтобы был ученым [Ркс 180]; девочке — иглу, ножницы, части ткацкого станка [Ркс 66; Ркс 181]). Рядом с колыбелью оставляют зеркало — для того чтобы ребенок впоследствии не был стеснительным. Три раза качают люльку с младенцем, чтобы он был спокойным [Ркс 153], и т. д.

Гостеприимная встреча демонов судьбы, угощения, дары — это не только жертва, но и компонент продуцирующей и инициальной магии, когда успешное начало призвано обеспечить ребенку счастье и благополучие на протяжении всего жизненного пути, это и программирование его способностей, свойств и черт характера.

После посещения орисниц. На следующий день после судьбоносной ночи над ребенком читают молитвы — или в церкви, куда его носит мать [Ркс 57], или в доме, где устраивают угощения «для здоровья младенца» [Ркс 140]. В Радомирском районе записано интересное свидетельство о том, что приглашают трех женщин (аналогия с тремя орисницами, ср. албанский термин для демонов судьбы *të tri grat* — «три женщины») и угощают их [Ркс 15]. Если мать услышала недоброе предсказание, она наутро несет в храм подарок Богородице [Глов.: 303].

Таким образом, в соответствии с народным восприятием демонов судьбы выстраивается целая система ритуальной практики и магических действий, связанная с посещениями орисницами новорожденного:

— отгонная или охранительная магия (направленная на то, чтобы демоны вообще не пришли, или на то, чтобы уберечь ребенка от их пророчеств);

— в случае прихода орисниц — гиластическая магия, чтобы вызвать их расположение; инициальные и продуцирующие обрядовые акты, чтобы положительное начало имело продолжение в будущем; а также различные гадания и толкования снов.

Демоны судьбы в фольклоре. В конце этой главы вкратце остановимся на отражении специфики демонов судьбы и их предсказаний в болгарском (балканском) фольклоре — сказках²², балладах, быличках и меморатах. Мотив сбывшейся судьбы широко представлен в болгарском фольклоре. Мы обращаемся к фольклорным материалам не с целью текстологического анализа (исследования такого рода на материале южнославянского фольклора см. [Ангелов 1936; Богданова 1975; Мицева 1994; Мицева 1997; Раденковић 2001; Якушкина 2001а; Якушкина 2001б; Петреска 2002; Ановска 2002]), а лишь для создания более полной картины народного восприятия демонов судьбы. Трагические мотивы явно доминируют, и драматизм пророчеств получает поэтическое выражение при помощи типично фольклорных приемов удвоения, гиперболы, использования символики числа и т. д.

Часто встречается прием удвоения, усиления горестных обстоятельств: смерть в день свадьбы (чтобы две семьи — и жениха, и невесты — оплакивали погибшего), одновременная гибель братьев-близнецов [СБНУ 6: 110]; контраст: смерть в радостный день — день шестнадцатилетия, в канун великих праздников — Пасхи и др. [БНТ 4: 282]. Сюжет «смерть невесты во дворе жениха как сбывшееся предсказание демонов судьбы» нередко присутствует в песнях; иногда сыну предсказывается, что в день свадьбы умрет не он сам, а его невеста (см. главу 7 о повторе), чтобы плакал жених и все родные [СБНУ 1956/47: 254]. Записаны рассказы о двойных предсказаниях — отцу в младенчестве, а потом его детям-близнецам. Первая *орисия* — касающаяся судьбы отца, — невзирая на споры орисниц, предполагала богатую счастливую жизнь. Но когда подросший мальчик женился (на принцессе, по предсказанию демонов судьбы) и у него родились дети-близнецы, пророчество орисниц обрекло детей на раннюю смерть — они умерли, когда им было два месяца [Мицева 1994: 39].

В сказках об орисницах используется традиционная символика чисел 3 и 9. В некоторых текстах наблюдается временная симметрия. Так, невеста умирает на третий день после свадьбы — подобно приходу орисниц на третий день после рождения ребенка. Усилению трагизма способствует включение деталей свадебных и послесвадебных ритуалов: свадьба в воскресенье, поход невесты за водой к колодцу в понедельник и внезапная смерть во вторник [Йовева, Стоева-Груева 1995: 75]. Часто повествуется о гибели ребенка в три года (по материалам Ркс, в с. Монастирище,

²² Сказки о пророчестве (*орисия*) в «Каталоге болгарских сказок» входят в более широкий раздел «Сказки о судьбе» [КБП № 930–934].

Годечко, услышали предсказание орисниц, что ребенок умрет в три года, *нека да узнае маця, че синь е чувала* («пусть мать хотя бы узнает, что растила ребенка»), и предсказание сбылось [Ркс 308] и др.

Если предсказывается свадьба не в родном селе, обязательно упоминаются поиски невесты в девяти селах. То же число фигурирует в сказках и быличках о рождении ребенка в семье, где девять лет не было детей, или в семье, где было девять девочек и наконец родился сын.

Трагизм усугубляется неправдоподобностью обстоятельств гибели, когда все возможности, казалось бы, учтены и предусмотрены (ср. смерть от капли воды, змея в тапочке или в грозди винограда [СБНУ 47: 254–255; Вражиновски 1995: 60]).

Количество сюжетов о пророчествах при рождении и последующих событиях вполне обозримо, кроме этого можно говорить о жанровой закреплённости некоторых наиболее частых мотивов. Так, преимущественно в сказках встречается мотив поиска несчастливым человеком своей орисницы (или персонифицированной судьбы, удачи); ср. сказку о встрече пахаря на поле с орисницей соседа [Ркс 330], а также сказку, в которой Господь Бог в облике седобородого старца благословляет бедняка на кражу украшений у демонов судьбы (*нареченици*) и избавляет несчастного от горестной судьбы [Кепов 1936: 204–205].

В одной сказке персонаж Орисница идентичен восточнославянской Доле: бедняка учит его орисница, чтобы на вопрос «Чье это?» он никогда бы не отвечал «Мое». Он последовал ее совету и очень быстро разбогател. Но вот однажды он сказал «Мое», и все его имущество сгорело.

Известные сюжеты — «попытка уничтожить будущую невесту (будущего жениха)», «смерть на (в) колодце» — представлены в прозаических жанрах и бытуют в разных селах как сказка, быличка или меморат. Таков рассказ о том, как торговец, случайно заночевавший в доме, где рожала женщина, услышал пророчество, что через 15 лет он женится на родившейся девочке. Так и случилось — торговец никак не мог жениться, пока не оказался, опять же случайно, в том доме [Ркс 305].

Мотив сбывшегося предсказания о женитьбе героя и его богатом наследстве (вопреки всем препятствиям: сажанию на кол, выбрасыванию его в воду и др.; ср. болг. *Найден* и греч. *Ναίδις* [Ркс 305; Abbot 1969: 131]) весьма разработан и представлен во многих текстах ²³.

²³ Интересно текстологическое сопоставление сюжетов о предсказаниях судьбы в фольклоре славянских и неславянских народов. Так, общеполканские сказочные сюжеты о Найдене и об орисницах, о предсказании гибели невесты (жениха) от укуса змеи находят параллели в фольклоре восточных

Сюжет «смерть на (в) колодце» до сих пор бытует в болгарских селах в виде меморатов и быличек об односельчанах. Чаще всего рассказывается о смерти юноши или девушки в день шестнадцатилетия на крышке колодца (ранние полевые материалы болгарских фольклористов [Ркс 87; Ркс 45], а также записанные нами в с. Кирсово в 1983 г. и мн. др.).

«Смерть на свадьбе» — этот сюжет известен всем фольклорным жанрам, в которых упоминается пророчество орисниц. Он доминирует в балладах (известных всем южным славянам, в том числе и в Бессарабии [НП 1: 186, 187, 617]). Жених/невеста гибнут от укуса змеи; падают замертво во дворе, рассказав о пророчестве орисниц; погибают в воде (при переправе через мост, от капли воды и пр.) [СБНУ 1923/35: 106; Ркс 272]. Редкими в Болгарии являются сюжеты о смерти от волка (распространенные у других южных славян; см.: [Раденковић 2001; Valjavec 1890: 90–91]) и от льва [Мильов 1991: 55]. Иногда встречаются указания, что человека уничтожает сама орисница. Известен следующий сюжет: сестра, знавшая о предсказанной брату смерти на его свадьбе, видит, как орисница превращается в змею и жалит его [Ркс 328]. Ср. в этом контексте слова демонов судьбы у колыбели младенца (обычно их произносит первая орисница): *Да го вземем сега* («Давай заберем его сейчас»), где *вземем* («заберем») означает «унесем на тот свет».

В балладах предсказание о смерти передается через вещий сон. Так, невеста Радка в день свадьбы видит сон, рассказав который умирает:

<i>Три жени три орисници</i>	Три женщины, три орисницы,
<i>И тия ми зеха китката,</i>	Взяли они у меня свадебный букетик,
<i>Дету е Радка правила.</i>	Тот, что Радка сама делала.

[Ркс 270]

Встречаются и такие темы, как инцест (мать выходит замуж за сына) [Хайтов 1958: 226; НП 2: 1266, 1267]; убийство разбогатевшего сына матерью [Ркс 270; Ркс 192]. Смерть от молнии [СБНУ 1956/47: 254–255] — частый мотив у других народов [Brednich 1964: 182] — в Болгарии не так распространен²⁴.

народов. Рассказы о предсказанной гибели на крышке колодца известны восточным славянам.

²⁴ Похоже, что этот сюжет у болгар практически единичный — в сборнике народных песен, где он приводится, нет ссылок на идентичные мотивы (хотя к другим песням они даются).

Уникален сюжет о следующем предсказании орисниц, записанный в виде былички: первая орисница предсказала, что новорожденная, когда вырастет, станет попадьею, вторая — царевной и третья — развратницей. Мать рассказала об этом дочери, и девушка повесилась. Однако земля ее не принимала, потому что ей была уготована иная судьба. Тогда трое парней перешагнули²⁵ через ее могилу и *орисия* исполнилась [Ркс 270].

Встречаются и другие былички о предсказанной необычной смерти, которые единичны в своем роде. Так, нам известен только один рассказ о предсказании смерти от лягушки (жабы) (с. Широки Дол, Самоковско), который передается как услышанный от бабушки: «Ребенок вырос, косил в поле, увидел жабу, замахнулся на нее косой и отрезал себе голову» [Йовева, Стоева-Груева 1995: 81].

Поздние записи свидетельствуют о расплывчатости мотива «предсказанную судьбу изменить нельзя». Так, в с. Шипково я записала меморат о том, как сестра информантки после родов услышала, что она сама (мать) умрет, когда дочь еще будет маленькой, что и случилось. Однако там же записан рассказ о том, что роженице пришлось, что дочь умрет в 16 лет, но этого не произошло [Шипково].

Наказания знавшим приговор орисниц и пытавшимся его изменить также носят фольклорный характер исполнившегося заклатья: человек окаменеваает, мгновенно расстаётся с жизнью, теряет способность видеть и слышать и т.п. Ср.: золовка, которая смогла спасти племянника от укуса змеи и рассказала об услышанном при его рождении пророчестве, превращается в камень [Ркс 313]; дядя жениха, убивший змею на свадьбе, тут же падает замертво на землю, поскольку пытался противостоять судьбе [Лов.: 361]; сестре, услышавшей при рождении брата пророчество орисниц, удалось спасти его от укуса змеи, но та своим ядом выжгла ей глаза [Кепов 1936: 240–241].

Другой, «бытовой» тип наказания можно услышать в меморатах. Так, информантка, объясняя, почему она такого маленького роста, рассказала, что при рождении брата увидела орисниц и услышала, как они сказали: *Тоя, шчо е чул нгова, шчо сме орисвале, сѐ толкав да си остане* («Тот, кто слышал наше предсказание, пусть останется таким же») [Йовева, Стоева-Груева 1995: 81].

Необходимо отметить специфику функционирования фольклорных произведений об орисницах и о пророчестве при рождении. В одном селе

²⁵ Перешагивание через могилу девушки в данном контексте символизирует половую близость.

сказки могут сосуществовать с быличками, меморатами и исполняться в виде песен, в зависимости от региональных представлений о МП, а также и от личных знаний информантов. Личный опыт, передаваемый в форме нарративов, не всегда соотносится с мотивами гибели и иногда имеет менее трагический характер. Так, в Горной Оряховице рассказывают, будто бы мать видела орисницу, державшую в руках кошелек, и слышала предсказание: будет богатым, но уедет далеко от матери и они не будут видеться. Когда сын вырос, стал садовником и уехал на заработки в Россию, откуда не вернулся [Ркс 256]. В этом же селе записана волшебная сказка о том, как заночевавший купец услышал предсказание — девочка вырастет и станет царицей. Действительно, девушка впоследствии вышла замуж за царя [Там же].

Е. Мицева отмечает краткость пересказов сказок в виде быличек. Приведем запись сказки из с. Хлябово (Сакар) с сюжетом о смерти жениха на свадьбе (КБП: № 934А):

Орисниците орисали едно момче, че на сватбата ще се удави. Момчето пораснало. Напраши сватба. Казали му кво казали орисниците, но той не искал да знай. Отишъл на кладенеца и седнал, на рекъл: «На, тъй ще седна, на нека се удава!» Хубуу, ма капака кривнал и той паднал в кладенеца. Доде го извадят, той са удавил.

Орисницы предсказали одному мальчику, что на свадьбе он утонет. Мальчик вырос. Устроили ему свадьбу. Ему поведали, что предсказали орисницы, но он и знать не хотел. Он пошел к колодцу, сел и сказал: «Вот, я так сяду, пусть и утону!» Так, но крышка наклонилась, и он упал в колодец. Пока его выгаскивали, он захлебнулся.

[Сакар: 401]

И последнее, о чем неоднократно говорилось в этой главе, — уверенность в невозможности отмены пророчества — в сказках постоянно подтверждается. Завершающей фразой фольклорных произведений является одна из паремий, приведенных выше: *Така му било писато, орисано* («Так было написано орисницами»). Приведу пример сказки, в которой св. Илия, ночевавший в доме в день прихода орисниц и знавший об их пророчестве, просит Бога оживить погибшего на свадьбе жениха. Тот отказывается: *Ми така оресала орисницата, кво можем да напраим по-нататък — нищо* («Так предсказала орисница, что мы теперь можем сделать — ничего») [СБНУ 2002/62: 153; КБП: № 934А; 934В]. Ср. также сказку о султানে, который хотел помочь бедняку, но последний все время умудрялся пройти мимо своего сча-

ства (богатства). Финалом сказки служит пословица: *Гдето го е орисала орисницата нито султана нито Господ може да му помогне* («Где напророчила орисница, ни султан, ни Господь Бог не может помочь человеку») [Ркс 20].

Однако иногда фатального исхода удается избежать, что отражает противоречивость традиционных взглядов на судьбу. В некоторых селах отмечают, что в одной из сказок об орисницах говорится, как «субботняя» дочь услышала предсказания орисниц при рождении брата. Ему было суждено погибнуть от укуса змеи на свадьбе в далеком селе. Услышала она и то, что вылечить его можно водой, взятой оттуда, откуда встает солнце. Рассказала матери, окаменела, но брат ее спасся сам живой водой и спас ее [Ркс 14].

Еще один вариант чудесного спасения подсказан самими демонами судьбы. Мать услышала, что ее сын умрет от укуса змеи, которая упадет на него с потолка. Спасти его, по словам демонов судьбы, можно было следующим образом: во время свадьбы мать должна быть все время рядом с сыном и в руках у нее должны быть нож и доска для разделки теста. Действительно, в церкви с потолка на жениха упала змея, но мать разрешила ее тем ножом, который у нее был при себе [Даскалова 1995: 51].

* * *

Восприятие демонов судьбы и отражение их в болгарском фольклоре сложилось под влиянием многих факторов — как лингвистических (народная этимологизация и усвоение заимствований, терминология МП в общей системе мифологической лексики и т.д.), так и экстралингвистических (симбиоз с родинным циклом обрядов и соответствующими воззрениями на новорожденного и его мать).

Поверья о демонах судьбы поддерживаются устойчивостью фольклорных сюжетов. По архаичным моделям воспроизводятся и более современные нарративы, относящиеся к XX в., ср., например, рассказ, записанный в области Сакара. Три орисницы приходят в дом к новорожденному, отец которого на войне; первая предлагает забрать ребенка, вторая — мать, а третья — отца. И действительно, отец погибает на фронте [СБНУ 2002/ 62: 260–261].

Современная лингвокультурная ситуация в Болгарии характеризуется устойчивостью и регулярной воспроизводимостью паремий о судьбе с упоминанием орисниц. Таким образом, балканский мотив о предсказании судьбы при рождении остается существенным компонентом в болгарской народной модели мира.

ГЛАВА 6

МАТРИМОНИАЛЬНЫЕ И РЕПРОДУКТИВНЫЕ МОТИВЫ

Брак и потомство в свете судьбы. — Брачные мотивы в родинах. — Пол и брак. — Матримониальная прагматика. — Ритуальная кража. — Моделирование деталей будущего брака. — Родины и свадьба: обобщение.

МОТИВЫ ФЕРТИЛЬНОСТИ

Внебрачный ребенок и моральные аспекты. — Бесплодие. — Причины бесплодия и плодовитости. — Магия фертильности. — Восточноболгарский ритуал *клинене*.

Появление человека на свет сопрягается с комплексом идей о судьбе, который включает в себя, помимо представлений об участи и доле, более конкретные сведения: прежде всего о продолжительности жизни и характере смерти, а также о вступлении в брак и наличии потомства. Эти идеи увязываются с народными представлениями о супружеской жизни и наличии детей как о норме¹, правильном исполнении жизненного сценария. Рождение ребенка в семье — это своего рода формула нормы, важная социокультурная составляющая жизни взрослого человека, которая моделируется уже в родильной обрядности. Безбрачие, отсутствие детей в семье или дети вне брака — это аномалия, проявление несчастливой судьбы или результат нарушения установленного порядка празднования родин, а также воздействия ряда случайностей, обстоятельств.

Брак и потомство в свете судьбы. Судьба, по народным представлениям, сложное переплетение предопределения и в то же время результат случая, человеческих поступков и исполнения/неисполнения необходимых ритуалов (семейного, календарного циклов). В балканский «текст» судьбы входят идеи о том, что жизненный сценарий для новорожденного «пишут» Бог, Богородица, святые покровители и/или мифологические

¹ Ребенок должен быть «как все», что на лексическом уровне передается через болг. диал. выражения *кат ората* («как люди») [Ркс 19]; *като свето, катосвешен* («как весь мир») [Котова 2002: 214].

персонажи. В свете этих представлений брак, муж (жена), дети — от Бога, ср. болг. *Женидбата е от Бога дадена* («Брак Богом дается») [Кепов 1936: 75]. Пресвятая Богородица также распоряжается матримониальной и репродуктивной перспективой новорожденного (см. главу 4).

Представления о том, что «всё от Бога», что Богородица помогает супругам и молодым матерям, у балканских славян, в том числе и у болгар, дополняются хорошо сохранившейся верой в демонов судьбы (см. главу 5). Балканославянские демоны судьбы (*суденици*, *орисници*, *наречници*) сразу же после рождения младенца определяют ему жизненный сценарий, в котором свадьба и появление детей — центральные эпизоды.

Во многих традиционных культурах судьба является синонимом смерти, безвременного ухода из жизни. В предсказаниях демонов судьбы соединяются мотивы свадьбы, смерти и рождения, т. е., по удачному выражению С. Ю. Неклюдова, происходит компрессия жизненного пути. Так, во многих сказках и быличках об услышанных пророчествах разрабатывается сюжет «гибели на свадьбе». В других текстах, соединяющих рождение с браком, повествуется о «женитьбе поневоле» и о невозможности избежать предсказанного демонами судьбы выбора брачного партнера.

В фольклоре восточных славян, где поверья о демонах судьбы не так отчетливо выражены, как у южных и частично западных, будущее новорожденного могут показать Бог или святые, являющиеся в дом под видом нищих, а увидеть — повитуха, родственники, случайный гость и т. д. Фольклорные тексты на эти темы в основном повествуют о времени и характере смерти, а не о вступлении в брак и семейной жизни, хотя сюжет «гибель жениха/невесты на свадьбе» имеет по крайней мере общеславянское распространение.

Разновидностью концепта судьбы, которая также вводит в родины матримониальные идеи, является болгаро-македонское, отчасти сербское понятие *късмет* (*кисмет*, *к'смет*, *касмет*). Эти лексемы и их синонимы (*ризик* и др.), кроме общей семантики 'удача, доля, везенье, судьба', имеют и более узкое значение и связаны у южных славян преимущественно с замужеством (подробнее см. в главе 1). Множество фразеологизмов и устойчивых народных выражений, соотносящихся со свадебной обрядностью, построено на этом концепте.

В представлениях русских *судьба* также может быть синонимом *жениха* [Белозерье 1997: 68–69], т. е. сужение семантики слова, видимо, носит универсальный характер и основывается на стереотипном восприятии брачного партнера как «заданного» от рождения, когда и определя-

ется жизненный путь. Показательны в этом плане паремии, например, из сербской традиции: *Без суђења нема венчања* («Без судьбы нет венчания»); *Бог убио ону другу, која љуби туђа љубљеника, а не чека свога суђеника* («Пусть убьет Бог ту девушку, что любит чужого, а не ждет своего суженого») [Влајинац 1975: 42, 108]; или из русской: *Суженого ни обойти, ни объехать*; *Всякая невеста для своего жениха родится* [Даль 1984/1: 282]; *Суженый урод будет у ворот* [Иваницкий 1890: 62] и др.

Итак, идея «суженого, ряженого» входит в более широкое понятие судьбы, обмануть которую, казалось бы, невозможно. Но независимо от того, что судьба уже «назначена» при рождении, несмотря на определенный фатализм, именно обряды родильного цикла призваны изменить ее, обеспечить позитивный жизненный сценарий. Это относится и к матримониальной и репродуктивной сферам, поскольку основной заботой родителей является женить (выдать замуж) своих детей, чтобы у них был свой дом (болг. *да задомят челядта си* «женить своих детей»), ср. *Еднаж да задома и него, па тогај да умра* («Вот женю его, тогда уж и умру») [Кепов 1936: 76].

Брачные мотивы в роднях. Вступление в брак — первый этап и основное условие «нормального» развития жизненного сценария, поэтому мы начнем с анализа матримониальных мотивов в родинной обрядности. Эти мотивы характерны в большей или меньшей степени для всех славянских традиций, однако наиболее ярко и эксплицитно связь замужества/женитьбы с выполнением ритуалов, приуроченных к рождению ребенка и его развитию, прослеживается у южных славян. Этот аспект свадебного кода в роднях специально не исследовался, нам известна лишь работа Ст. Яневой [ЕКЗБ 1], в которой анализируется матримониальная символика родинных хлебов.

Между тем брачные мотивы характерны не только и не столько для хлеба в роднях. Матримониальные и фертильные перспективы младенца занимают значительное место во многих компонентах родильной обрядности. Рождение ребенка заставляет родителей и окружающих как бы перенестись в будущее и запрограммировать ситуацию брака в зависимости от пола младенца: женитьбу для мальчика и замужество для девочки. В народной афористике новорожденные сын или дочь квалифицируются как будущие жених или невеста (соответственно отец или мать). В устойчивых выражениях на эти темы часто присутствует терминология свадебного обряда (обозначающая лиц, реалии, акты), ср., например, распространенное у болгар поздрав-

ление с новорожденным *Честит ви зет* («Поздравляем с зятем»); *Мома в люлка, дар в дисаги* («Девочка в колыбель, приданое в суму») [Славейков 1972: 294]².

Пол и брак. В свете матримониального будущего мальчик — заместитель отца, продолжатель рода, ср. болг. формулу оповещения о рождении сына: *На бацата заместникът пристигна!* («Родился помощник (букв. заместитель) отца») [Мильов 1991: 70]. Новорожденная девочка — это уже потенциально «чужое», отдаваемое (ср. *выдать замуж*). Отдается прежде всего имя (серб. *Женско дете — туђо име* («Дочь — чужое имя»)) и счастье (серб. *Женско је дете — туђа срећа* («Дочь — чужая удача»)). Кроме того, девочка как невеста не приносит в родительский дом, а уносит из него: болг. *Женското не доноси, а износи* («Женщина не приносит, а уносит») [Там же], она помогает чужому дому: *Чужда кџицовница* («Чужая хозяйка») [Ркс 19]. Перспектива выдачи девушки замуж (т.е. отделения, отчуждения) выражается и при помощи ряда других символов или прямых именовании «чужого» — еды, одежды, дома: серб. *Ђевојка је туђа робалкост/вечера/кућа* («Девочка — чужое платье / чужая кость / чужой ужин/дом») [Влајинац 1975: 17]. Не задаваясь целью дать исчерпывающий список паремий, комментирующих рождение ребенка женского пола, отметим, что они существуют во всех славянских языках, ср. пол. «Девочка — чужая скотинка» [РРОО: 8]; рус. *Родилась девка — на радость соседке* [Науменко 1998: 65]. В. И. Даль приводит народные афоризмы, содержащие краткие жизненные программы для воспитания дочери и сына: *Дочь — чужое сокровище. Холь да корми, учи да стереги, да в люди отдай; Сына корми — себе пригодится; дочь корми — людям снадобится* [Даль 1984/1: 299]. Итак, мальчик с рождения считается в доме хозяином и обозначается через категорию «своего», «внутреннего», тогда как девочка — «чужая», «гостья»: *Женската рожба е гостенка* («Дочь — гостья»)³ [Ркс 5]. Дочери даже не идут в счет: если говорят «Двое детей», значит, два сына [Ркс 174].

² Ср. идентичную турецкую пословицу, известную на Балканах: *Kiz kundakta, çeyiz sandikta* («Девочка в колыбель, приданое в сундук») [БНМ: № 1246].

³ Ср. рус. диал. *Мальчик родится на подмогу, девочка — на потеху; С сыном дом наживешь, с дочкой — остатки проживешь; Растить дочку, что лить в дырявую бочку* [Русские 2003: 502].

Оппозиция внутреннее–внешнее реализуется и в обрядовых действиях. Например, поляки зарывают плаценту мальчика в пределах дома, под столом и в других местах, «чтобы был хозяином», а послед девочки — под порогом, чтобы быстро вышла замуж [РРОО: 11–12]. В Словакии повитуха подносила новорожденную к окну со словами: «Возьми ее, возьми!», будто бы предлагая ее жениху [РРОО: 36].

Половая дифференциация, по мнению некоторых исследователей [Байбурин 1991], не столь свойственная родильным обрядам, видимо, получает особое значение именно в перспективе матримониального будущего, с чем связаны и многие магические действия, направленные на моделирование и улучшение «мужской» и «женской» доли.

Матримониальная прагматика. Брачная тематика разрабатывается в родинах по следующим направлениям:

1. Обязательность замужества/женитьбы.
2. Выработка сценария ухаживания и свадьбы (временные, пространственные и некоторые другие координаты).
3. Моделирование счастливого брака.
4. Предотвращение смерти в семье, вдовства и повторного брака (см. главу 7).

Для того чтобы ребенок вступил впоследствии в брак, чтобы он стал желанным брачным партнером, в младенчестве стараются запрограммировать и такие качества, как привлекательная внешность, рабочие и профессиональные навыки, морально-нравственные характеристики.

У южных славян на обеспечение брака нацелены развернутые праздничные комплексы, различающиеся по своей приуроченности. Матримониальную направленность наряду с другими прагматическими компонентами обряда имеют женские праздники по случаю рождения ребенка и праздник первых шагов ребенка (см. главу 9). Локальным обрядом (северо-восток Болгарии), в котором доминирует брачная тематика, является ритуальная кража младенца, известная в двух разновидностях (*кражба* и *заложки*). Роль этих ритуалов в разворачивании жизненного сценария можно определить так: если будет X, то будет и Y. В случае затруднений с созданием семьи эта формула получает обратное прочтение: безбрачие считается последствием невыполненных родинных ритуалов (если нет Y, значит, не было и X), и преодоление этого состояния возможно лишь при помощи «возвращения в детство» и совершения необходимого обряда.

В праздновании родин с точки зрения брачной символики центральными могут быть различные акты, преимущественно — выпекание

хлеба в доме роженицы (болг. *погача, тита, богородник* и др.) [Кепов 1936: 75–76] или обрядовое посещение с угощениями (болг. *понуда, повойница*; серб. *бабине, повојница*) (подробно см.: [Плотникова 2004: 145–162]). Мотивировка обряда выпекания хлеба по случаю рождения младенца прозрачна: *Както се събират да я ядат, така ще се надварят и момите (момците) за детето като порасне* («Как все собираются вместе, чтобы съесть праздничный хлеб, так пусть соперничают девушки (парни) между собой, когда вырастет ребенок») [Кепов 1936: 75–76]. По народным представлениям сербов, «грех не участвовать в повойнице... в ней кроется секрет замужества» [Требјешанин 2000: 100].

Множество рассказов-быличек повествует о том, как пришлось праздновать родины или отмечать первые шаги старым холостякам, поскольку их матери в детстве не сделали это. Напомним лишь характерный для меморатов мотив чуда (быстрога замужества — мать еще не успела выпечь хлеб, приезд незнакомого гостя издалека [Ркс 86; Ркс 262; Соф.: 203; Кепов 1936: 55]). Среди ритуалов, направленных на «подталкивание» холостяков к браку, следует отметить календарно приуроченные детские праздники для взрослых. Так, в Болгарии старые холостяки в день свв. Афанасия и Антона праздновали *Пръстанулка* (обряд по случаю первых шагов), полагая, что их матери забыли это сделать в нужное время, поэтому им никак не удастся жениться [АЕИМ № 771 II, окр. Благоевградски, р-н Гоце Делчев, зап. Р. Дражева].

Ритуальная кража. Обрядовым комплексом, имеющим прямую матримониальную направленность, является ритуальная кража младенца, распространенная на северо-востоке Болгарии. Когда ребенку исполняется год, родственницы матери уносят его из дома, переодевают во все новое, плетут венок из герани для украшения головы, через плечо вешают сумку с хлебом. Мать, обнаружив ребенка в чужом доме, одаривает тех, кто его унес [Ркс 20]. Если это мальчик, его ставят на бочку вина, а если девочка — рядом с ней кладут веретено, чтобы они «вовремя вступили в брак», а также спорадически — «для здоровья». Нередко родители устраивают угощение у себя в доме, приглашая повитуху, кумовьев и близких родственников [Лов.: 366; Василева 1993; Добруджа: 371; Капанци: 175]. В Провадии та девушка, которая «украла» ребенка, впоследствии на его свадьбе становится главным действующим лицом после крестной матери [Ркс 180]. К этому ритуалу приурочены и гадания о будущей профессии ребенка, идентичные тем, что выполняются во время празднования по поводу первых шагов ребенка (см. главу 9 и карту 10).

Обряд *залагане*, *заложки* зафиксирован в тех же ареалах (правда, в Добрудже только у части населения — в этнографической группе гребенцев), что и ритуальная кража ребенка, и иногда считается ее вариантом. У капанцев обряд распространяется только на мальчиков [Капанци: 175; Добруджа: 271]. В его состав входит имитация рождения ребенка: та женщина, которая спрятала младенца, протаскивает его через рубаху сверху вниз (подобные действия совершаются также в ритуалах с новорожденным в семьях, где «не держатся» дети, в случае болезни ребенка и др.).

Семантика обрядовой кражи и ее разновидности (*залагане*, *заложки*) представляется весьма архаичной в свете матримониального будущего ребенка. Отделение ребенка от матери — первый шаг на пути к предстоящей самостоятельной, взрослой жизни в браке. Очевидны параллели со свадьбой — терминология ритуала *залагане*, *заложки* коррелирует с названиями старших свадебных чинов *залогня*, *заложник*, *заложница* [МБТР: 732–733], ср. значение полисемичного глагола *залагам* (и его возвратной формы *залагам се*) в свете брачной символики ('давать, закладывать; ручаться' [Героу 2: 84–85; БЕР 1: 595; БЕР 3: 454–455]). В ритуалах кражи также используются реалии свадебного обряда (венки, угощение вином, ракией и др.) и дублируются его акты (переодевание, одаривание).

Кража, умыкание невесты без ее согласия — один из распространенных фактов патриархальной жизни, о котором хорошо помнят в болгарских селах в наши дни [Равна; Шипково]. Уход девушки в дом жениха без разрешения родителей, минуя помолвку, отделение от своего дома считается свершившимся браком, который потом оформляется и ритуально. Такой тип замужества нашел отражение в фольклоре, особенно в песенном жанре. Свадьба *убегом* (болг. *приставане*) может совершаться и по желанию невесты, по договоренности (даже с инородцами, ср. баллады «Пристанала на циганин» [СбНУ 1923/35, № 317]; «Девочка пристава на турчин-потурняк» [СбНУ 1983/57, № 968]). Обширный корпус фольклорных песен-баллад построен на сюжете кражи девушки [СбНУ 1942/43, № 148, 199], в том числе представителями других конфессий — турками, татарами, евреями, цыганами [СбНУ 1923/35, № 377; СбНУ 1942/43, № 206–208; СбНУ 1956/47: 75, 80, 81]⁴.

⁴ Известны и песни, где брак с иноверцем воспринимается как судьба, ср. макс.:

Моделирование деталей будущего брака. Если следовать перечню обозначенных выше аспектов брачной тематики, то первому пункту (обязательность создания семьи) соответствуют преимущественно крупные южнославянские ритуальные комплексы (родины, празднование первых шагов и пр.) и восточноболгарский обряд кражи ребенка. Матримониальные идеи в родинной обрядности восточных и западных славян не так эксплицитны и не сконцентрированы в единые комплексы, как у южных. Они вплетаются в обрядовую канву славянских родин в виде пожеланий, полуритуальных повседневных актов, магических действий, поверий и примет. Но подобная дисперсность брачных аллюзий характерна и для южных славян. Так, у всех славян принято покупать и надевать на новорожденных девочек украшения, чтобы избавить их от одиночества в будущем и обеспечить им счастливый брак. В Болгарии женщина, замешивавшая праздничный хлеб, дарит новорожденной браслет [Ркс 142]; подобно этому, в Польше до первого купания надевают на палец девочки кольцо [Simonides 1988: 31].

Общеславянскими являются и словесные формулы-благопожелания, произносимые преимущественно на крестинах, в которых описывается именно взрослая жизнь в браке и с потомством: в Болгарии *Да порасне, да се ожени, да остарее, да побелее, да отгледа внуци и правнуци* («Пусть вырастет, пусть женится, постареет, поседеет, воспитает внуков и правнуков») [Пир.: 384]; *Да ѝ живу, да ѝ здраву, да му играим на сватбата* («Пусть будет жив-здоров, чтобы нам потанцевать у него на свадьбе») [Коруев 1984: 183]; в Сербии *Ајд да си нам жив и здрав, да дочекаш да те ожене (удају)* («Будь жив-здоров, дождишь, пока тебя женят (выдадут замуж)») [СЕЗБ 1948/58: 264]; в Белоруссии *Видзили мы пыд хрястом, дай же Бог видзець пыд вянцом*; в России *Судил Боже его видеть под крестом. Суди, Боже, его видеть и под венцом!* [Шейн 1887: 8; Науменко 1998: 85, 90]. Подобные пожелания высказываются и при первой стрижке ребенка, ср. болг. *Дай, Боже, дека настригвам да*

*Бисеро, шчерко Бисеро,
Не фатай Турчин побратим,
турска је вера невера,
и тебе ќе те потурчат,
турска невеста да станеш...
— Ако је, мајко, писано,
турска невеста да стана...*

Бисера, дочка Бисера,
Не бери турка в побратимы,
турецкая вера — не вера,
и тебя сделают турчанкой,
невестой турку станешь...
— Если мне, мама, <на роду> написано,
стать невестой турку...

венчавам, дека турям ножница — там да турям зелени венци («Дай, Боже, там, где стригу, венчать, куда кладу ножницы — туда класть зеленые венки») [Йорданова 2004: 39].

Воссоздание ситуации выбора, обилие ухажеров также было целью некоторых действий с новорожденным и служило объяснением обертывания новорожденного мальчика в женскую рубашу, а девочки — в мужскую. В родинах уделяется внимание и ситуации оговаривания, обсуждения молодоженов: так, по болгарскому поверью, появившийся на свет ночью женится незаметно, т. е. без сплетен и пересудов [Ркс 219].

Некоторые действия в родинном комплексе связываются с будущим поведением сватов. После приготовления обрядовых хлебов для родин болгары гасили угли, обозначая окончательность действия, невозможность повтора, чтобы впоследствии сваты не возвращались с отказом [Родопи: 148]. Многие обрядовые акты основаны на параллелизме (формулы «Как... так», «Сколько... столько»), а в основе мотивировок лежит полисемия или народно-этимологическая магия. Например, когда «пищит» вода, подогреваемая для купания младенца, в Габрово говорят: *Тъй ше пищат момчета/момичета* («Так будут пищать (стонать) парни/девушки <из-за N>») [СБНУ 1891/5: 112], ср. также *просо* — *просить* (в значении 'сватать'), *пита* (хлеб на родине) — *питам* ('интересоваться, сватать') и др.

Темпоральные параметры будущей свадьбы, представленные в родинах, многочисленны и различаются в зависимости от пола ребенка. Для девочки стремятся смоделировать ситуацию быстрого брака, тогда как для мальчика этот показатель не так важен. Мать после рождения дочери не залеживается, встает скорее, чтобы девушка не засиделась дома, и, наоборот, лежит в постели дольше, родив сына, чтобы тот был привязан к дому. По тем же причинам спешат с выпечкой хлеба для дочки, приглашением гостей на родины (чтобы так же «бежали» за подросшим парнем/девушкой [Ркс 326]), быстро съедают принесенные угощения [Ркс 6; ЕКЗБ 1: 107]. «Спешка» распространяется и на крестины: девочек крестят на 35-й день, чтобы быстрее выходили замуж, а мальчиков на 40-й [Ркс 93; Ркс 118].

Временной аспект может выражаться через пространственный, чему способствует полисемия болгарского прилагательного *дълъг* ('длинный' и 'долгий'): так, запрет при пеленании ребенка использовать слишком длинные ленты у болгар мотивируется тем, что ребенок долго останется неженатым [Ркс 211*; Ркс 6; Ркс 308]. О старом холостяке говорят: *С дълъг повой е повито* («Спеленут был длинным свивальником») [Ркс 308].

Счастливый брак ассоциируется с обилием угощений, принесенных на родины (*понуда* [Ркс 54]; *бабине* [ГЕМБ 1936/11: 48]). Несчастье в браке, вдовство предрекают в тексте родин ситуации повтора, удвоения. Так, на юге Болгарии считается, что, если младенец, отнятый от груди, вновь вернется к грудному молоку (так называемый «повторенный»), он впоследствии женится дважды [Родопи: 138; Пир.: 387]. Число *два* также оказывается негативно окрашенным: если у новорожденного две макушки — значит, он овдовеет и женится вновь (подробнее см. главу 7).

Комментируя этот материал, следует отметить, что в матримонильной магии есть универсальные моменты, не дифференцируемые в зависимости от пола младенца. К ним можно отнести ритуалы с общей интенцией обязательного вступления в брак и избежания одиночества. Половая дифференциация привносит некоторую детализацию в обрядовое программирование обстоятельств женитьбы/замужества. К тому же рождение дочери более прочно ассоциируется с последующим вступлением в брак, очевидно в связи с тем, что в народной трактовке женская доля — это прежде всего замужество и материнство.

Стремление моделировать внешность ребенка, проявляющееся в магических действиях, также имеет гендерные аспекты. Для девочки и для мальчика по-разному расставляются акценты, в основном в соответствии со стереотипными, фольклорными эталонами «женской» и «мужской» красоты. Стремятся, чтобы у девочки были хорошие волосы, красивые глаза и брови, стройный стан и др. Программирование «мужественности», в частности наличие в будущем бороды и усов, — обязательная часть обрядовых актов для мальчика⁵. Подобно этому в зависимости от пола новорожденного различаются магические действия в ро-

⁵ Отсутствие растительности на лице мужчины в традиционной культуре маркируется негативно. Такой человек обозначается на Балканах специальным термином *кьосе* ‘мужчина, у которого не растут усы и борода’, его жена именуется *кьосевица* (от перс. *kūse* через тур. *köse*, ср. хорв. *čose*, *čosa*, алб. *qose*, арум. *chiose* [БЕР 3: 246]). Отмеченность безбородого мужчины фиксируется в представлениях о том, что встреча с ним не предвещает добра: *Да те чуе Господ от кьосе, от куц и от сляп* («Да бережет тебя Господь от безбородого, хромого и слепого») [МБТР: 1124]. Ср. также пословицы: болг. *Сичко ще бѣде, сал на кьосето брада не ще поникне* и синонимичная серб. *Све ће бити до у њоце брада* («Всё будет, только у безбородого борода не вырастет») [БНМ: № 2163].

динах (обрезание пуповины, действия с последом и др.), что продиктовано необходимостью сформировать профессиональные навыки согласно разделению на «мужской» и «женский» труд в семейной жизни.

Родины и свадьба: обобщение. Необходимо отметить еще несколько моментов, связывающих родины со свадьбой. Так, наблюдается своего рода преемственность участников обряда — крестные ребенка нередко становятся кумовьями (главными действующими лицами) на его свадьбе. Крестины в народном сознании коррелируют со свадьбой — считается, что если девушка первым крестит мальчика, то она скоро выйдет замуж. Ср. и следующий факт: в Скопской Котлине, возвращаясь с крестин девочки, все участники обряда заходили в дом, где есть просватанные девушки, чтобы и новокрещеная впоследствии вышла замуж [СЕЗБ 1939/54: 419].

Родинная практика и обрядность в определенных случаях устанавливают родство между детьми. Так, «молочные» брат и сестра (у которых была одна кормилица в младенчестве), а также брат и сестра «по кресту» (крещенные в одной купели), согласно народно-правовым нормам, не могут вступать в брак. Поэтому стараются следить за тем, чтобы крестить детей одного пола.

Множество факторов соединяет родины и свадьбу, позволяя усмотреть в ритуалах, связанных с появлением ребенка на свет, его взрослую жизнь, и в частности вступление в брак. Помимо временных этапов, народных понятий о норме ритуальной жизни в ее согласованности с нормой повседневной жизни (обрядовые комплексы родин, крещения, первых шагов и др.), существенную роль играют и некоторые магические действия, приметы и верования, идентичные любовной магии. Эти действия основываются на народной этимологии, реализуя желанный комплекс представлений, преимущественно акционального кода («просить», «желать», «плакать», «вертеться», «прилипать» и т. д.), нередко в переносном значении глаголов 'любить, быть влюбленным'. Моделируются также позитивные обстоятельства свадьбы: «однократно», «быстро», «удачно», «недалеко», «незаметно», «без повторов» и др.

Балканской спецификой можно считать тесное увязывание праздников по случаю рождения ребенка или этапов его развития с последующим вступлением в брак и особые архаические обряды кражи, умыкания ребенка для того, чтобы тот впоследствии не остался без брачного партнера.

МОТИВЫ ФЕРТИЛЬНОСТИ

В родинах намечается «перескакивание» через один шаг во взрослой жизни ребенка — через вступление в брак — к рождению детей. Мотив репродуктивности вписан в родильную обрядность, он реализуется вместе с брачными идеями (как воплощение формулы нормы «ребенок в семье») и независимо от них — как фертильность, способность к деторождению. Уже говорилось, что стремлением к норме — т. е. своевременному вступлению в брак и обеспечению потомства — обусловлены многие магические действия родин. Представления о норме/аномалии семейной жизни и материнства (отцовства) отражены во фразеологизмах, пословицах, песнях и быличках.

Внебрачный ребенок и моральные аспекты. Согласно представлениям о норме, ребенок должен родиться в семье, после венчания молодых. Если же младенец появляется на свет до замужества, вне брака, при долгом отсутствии мужа или же у вдовы, это определяет судьбу матери, ее родных, всего рода, села⁶. Не случайно так много матримониальных мотивов вплетается в родинную обрядность — это одновременно проявление заботы о том, чтобы, когда младенец станет взрослым, у него (у нее) не было бы незаконных детей. В дочери с самого рождения пытались укрепить, в том числе магическими способами, моральные принципы, чтобы она не стала легкомысленной и сберегла девственность до венца. У болгар повитуха старалась принять девочку так, чтобы та не коснулась земли (пола), в противном случае, когда она вырастет, будет «гулящей» [Добруджа: 167]. Подогревая воду для купания, ее не доводили до кипения, иначе в будущем у ребенка будет «кипеть кровь»⁷, т. е. он станет распутным [Ркс: 158]. Метафора «жар — любовь — распутство» реализуется в тексте родильной обрядности и в связи с датой рождения (зачатия). Так, в зап. Болгарии распространено поверье, что тот, кто зачат (или рожден) в «горячие, горящие» дни (*горещияци, горещияци* и др. — 15, 16, 17 июля), связанные с почитанием огня, отличается

⁶ Этнографический сюжет «девушка-мать» на полесском материале описан подробно Г. И. Кабаковой [Кабакова 2001: 154–156].

⁷ Болг. фразеологизм *кръвта (ми) ври* обычно характеризует ребенка или молодого человека как «беспокойного, находящегося в постоянном движении; с буйным нравом» [ФРБЕ 1: 543].

особым, «горячим» темпераментом⁸, ср. фразеологизмы *Сглобена, сградена у горецини* («Сделана/зачата в горячие дни») [ФЕ: 294–295]; *Родена на горецьяк* («Родилась в горячие дни») [Ркс 228]; о развратных женщинах: *Кой е сграден на горецьяк — му гори измежду краката докѣде пѣпле по земята* («Кто зачат в „горячий“ день — у него горит между ногами, пока он по земле ходит») [Фн АИФ III. 1990, с. Георги Дамяново, Михайловградско, зап. Ф. Бадалановой]. В эти дни супруги стараются воздерживаться от половых контактов. Беспутство считается в народе великим грехом, но если известно, что человек был зачат в «горячие, горящие» дни, то это грех не его, а родителей. Некоторые считают, что это судьба — болг. *орисия*, предсказанная, правда, не *орисницами*, а Богом, предопределяющим участь (*късмет*) ребенка: *Чула съм за една жена от Слатина. На нѡй цел живот те така гѣзо ѝ горел за мъже. Ама она си не е виновата жената, оно такава орисията. Що Господ така е дал — кога да се роди човек, он си се роди с късмет... кой е роден на горецьяк — он си пати, гѣзо му гори и дено, и ноцта, и нема отърване, та ако ще да стане на 100 години* («Я слышала об одной женщине из Слатины. Вся жизнь она за мужчинами бегала. Но женщина эта не виновата, это такая судьба. Это Господь так устроил — когда человек рождается, он рождается с участью... кто рождается в „горячий“ день, он страдает, у него зад горит и день, и ночь, и нет конца этому, даже если 100 лет человеку будет») [Фн АИФ I–II. 1990, с. Говежда, Михайловградско, зап. Ф. Бадалановой].

⁸ Ср. магию, построенную на метафоре «любовь — огонь, пламя, горение»: в «горячие» дни девушки собирали траву *горецьяк*, *да горт ергенте по тях* («чтобы парни сгорали от любви к ним») [Фн АИФ I. 1988, с. Боровци, Михайловградско, зап. Ф. Бадалановой]. В с. Говежда Михайловградской обл. из травы *горецьяк* девушки вили венки, через который надо было посмотреть на возлюбленного, и тогда его сердце «воспламенится» [Фн АИФ I–II. 1988, с. Говежда, Михайловградско, зап. Ф. Бадалановой]. Интересна в этом плане болгарская терминология, образованная от *гор-*: *изгор* ‘любовник’; *изгора*, *изгорница* ‘возлюбленная; красавица, по которой сохнут юноши’; *изгорник* ‘то же о парне’, а также песни о безжалостной девушке-красавице [СбНУ 1983/57: № 503, 504, 506, 507]). Эта лексика часто встречается в фольклоре, где эксплицирован образ любви как огня и влюбленный уподобляет себя растениям, измученным засухой: *Момиче, момиче... изгорях за тебе като лен за вода, като босилек за роса* («Девушка, девушка... истомился я по тебе, как лен по воде, как базилик по росе») [МБТР: 856].

Рожденные в «горячие» дни очень привлекательны для противоположного пола: *Ако е мома, че горат ергените по нея! Ако е ергенин — че горат момите по него* («Если это девушка, парни будут сгорать от любви, если же парень — то девушки») [Там же, зап. Ф. Бадалановой].

В случае появления на свет незаконнорожденного (*копеле*)⁹ его мать подвергается испытаниям. Поскольку сохранять в тайне такое рождение запрещалось, повитуха сажала роженицу на осла задом наперед и возила по селу [Странджа: 263], ср. с наказаниями «нечестной» невесты после первой брачной ночи. Матери незаконнорожденного не позволяли даже взглянуть на младенца, отдавали сразу в другую семью [Ркс 205*]. «Девушка с ребенком» нередко обозначается бранной лексикой (см. подробнее: [Кабакова 2001: 154–155]). Это универсальное правило выполняется и в болгарской традиции, однако здесь нередко используется терминология заимствованная, неславянская, без прозрачной внутренней формы слова, ср. родопск. диал.: *ажидия, брантия, мастия, сюрзун, урустия* и др. [Родопи: 119] (см. главу 1). Поверья и былички, связанные с рождением внебрачных детей (иногда их убийством), включают в себя описания сопутствующих несчастий в селе. Встречается подобный сюжет и в болгарских песнях, ср. балладу о девушке-матери по имени *Дочка*:

<i>Де съ е чуло ѝ виделу,</i>	Где это видано и слышано,
<i>Сред зимъ гърмел да гърми,</i>	Чтобы посреди зимы гром гремел,
<i>Сред зимъ пу Иванууден?</i>	Посреди зимы, на Иванов день?
<i>Дъли е, боже, нъ дубро?</i>	— К добру ли, Боже, это?
<i>Ни билу, боже, нъ дубро:</i>	Нет, не к добру это:
<i>Дочкъ ми мума убъвъ</i>	Дочка, девушка-красавица,
<i>Бис мъж е рожбъ дубилъ...</i>	Без мужа ребенка родила...

[СБНУ 1956/47, № 157]¹⁰

Бесплодие. Кроме стремления предотвратить в будущем появление ребенка вне брака, в родинах программируется обязательное рождение детей, но уже в семье. Сравнительный анализ имеющихся данных

⁹ Внебрачный ребенок, по поверьям, отличается красотой и способностями, особым везением, ср.: *Копелетата са късметлии. Това е вярно. Затова казват: «Фърлила го майка на смет, ама родила с късмет»* («Незаконнорожденные дети — везучие. Это верно. Недаром говорят: „Мать его бросила на помойку, но родила со счастливой долей“») [инф. М. М., София 1993, соб. зап.].

¹⁰ Вариантом знамения с небес служит кровавый дождь, см. примеч. к этой песне.

из разных областей Славии подтверждает, что за универсальным воззрением на деторождение как на основную цель брака и естественное, природное предназначение женщины (супругов) в каждой традиции стоит уникальный комплекс терминологических обозначений, поверий, обрядов и фольклорных текстов. Отсутствие детей воспринимается как несчастливая судьба супругов, горе, зло для дома, для всего рода и наказание, опасность для села.

Названия бесплодной женщины, бездетных супругов у всех народов, в том числе и у болгар, составляют обширную тематическую группу и частично основываются на архаических представлениях о причинах бесплодия. Растительные и животные коды мотива «неполноценности», «пустоты» бездетных эксплицированы и в болгарской (балканской) лексике (*ялова* 'бесплодная'; *празна* 'пустая'; *касърка* — существительное ж.р. от *касър* 'мул'). К ним добавляется и представление о «мужской» физиологии женщины (*с мъжско сърце*, т. е. 'с мужским животом'; уничтожит. *машкарана* 'мужик').

Множество славянских паремий комментируют отсутствие детей в семье, ср. образность болгарских пословиц: *Семейството без деца — бунар без вода* («Семья без детей — колодец без воды») [Мильов 1991: 55]; *Има ли челяд, има и сполука* («Будут дети, будет и удача») [Там же]; *Къща без деца — огин да я гори* («Дом без детей — пусть огонь его спалит») [Лов.: 350]; *Къща без деца не е пълна* («Дом без детей не полон») [Родопи: 119]¹¹ и мн. др. О бездетной семье нередко повествуется в болгарском фольклоре, ср. песню: *На чузди двори, Павльо льо, дечинки плачат, на наши двори, Павльо льо, ягънца бляят* («В чужих дворах, Павел, детки плачут, а в нашем дворе, Павел, ягнята блеют») [Родопи: 119; СБНУ 1983/58: № 1013, 1014]. Частым мотивом болгарских баллад является убийство мужем жены из-за того, что она не может родить ему детей (иногда по наущению матери или других родственников). Узнав, что убитая была беременной (обычно мальчиком, близнецами), муж кончает жизнь самоубийством [СБНУ 1932/35: № 134; СБНУ 1956/47: № 161].

Предотвратить или излечить бесплодие (и таким образом способствовать правильности жизненного сценария взрослого человека) призваны многие ритуальные действия и вербальные формулы [Плотникова 1995]. Они построены на использовании универсальных символов фертильности и репродуктивности, но получают различную де-

¹¹ Ср. укр.: *Хата с детьми — базар, а без них — кладбище* [Украинцы 2002: 308].

тализацию в разных традициях и, кроме того, демонстрируют неодинаковую сохранность в современной культуре.

Люди, находящиеся в браке, но не способные стать матерью, отцом, имеют в народных воззрениях низкий статус. Наоборот, высокий статус получают родители, обеспечивающие продолжение рода. В плане болгарской (балканославянской) специфики интересным представляется факт терминологизации деторождения как удачи, счастливой судьбы, известный западноболгарской и македонской фольклорным традициям и не встречающийся в других славянских языках. Это заимствованная из греческого лексема *ризик* ('судьба, удел, счастье') (см. подробнее главу 1), ср. народную песню, записанную Ст. Верковичем в Серской области (Греция):

<i>Снаха доведе, керка одведе,</i>	Сноху привела в дом, дочь отдала.
<i>Снаха доведе, ризик нимала,</i>	Сноху привела, а счастья у той не было,
<i>Ризик нимала, чедо не добила,</i>	Счастья не было, ребенка не родила,
<i>Не е добила, не е одревила,</i>	Не родила и не отвечала ¹² ,
<i>Не е одревила девет години.</i>	Не отвечала девять лет.
<i>Дур на десета дете добила,</i>	Лишь на десятый год дитя родила,
<i>Добила и одревила.</i>	Родила и ответила.

[Веркович 1966: 87–88]

Еще один известный нам болгарский термин, обозначающий бездетную женщину как 'не имеющую удачи', — *несрятна* [БЕР 4: 625], видимо, следует рассматривать как оценочную экспрессивную лексему, имеющую очень узкое распространение (район Кулско).

Причины бесплодия и плодовитости. Теперь вернемся к вопросу, от чего (от кого), согласно болгарским народным представлениям, зависит наличие/отсутствие детей в семье.

Считается, что появление детей, их количество¹³ «записано» в судьбе каждой женщины. При этом многие в Болгарии полагают,

¹² Здесь имеется в виду обрядовое молчание (*говее*) молодой невестки в доме свекрови (в течение 9, 40 дней или до определенного календарного праздника). В данной песне невестка «не отвечала» свекрови до рождения первого ребенка.

¹³ Многодетность также считается нарушением нормы и обозначается терминами и фразеологизмами, ср. болг. диал. *родвачка* 'многодетная' [БД 8: 303]; *сакалеткина* 'рожающая каждый год' [Котова 2002: 211]; *Тази пак ражда делник и празник* («Эта рождает и в будни, и в праздник») [Ркс 300]; *Що е зараждала петък и събота* («Что это она стала рожать и в пятницу, и в субботу») [Ркс 324].

что рождение детей, как и вступление в брак (см. выше), зависит от Бога и Богородицы, но при этом причины бесплодия более детализированы, чем безбрачие. Бесплодие, как уже отмечалось, — это Божье наказание. Бог не дает детей дурным женщинам [Ркс 188]; тем, кто ворует [Ркс 271]. Распространенное в Болгарии поверье о том, что дети — от Бога, не получает терминологического воплощения (ср. яркие русские примеры: *Бог не сшил <детей>* [ТКУ: 101]; *Богом не данная* [СОВК: 13]).

Представления о роде, наследственности играют важную роль в мотивировках развития у младенца определенных качеств, и в том числе многодетности. Родовые особенности (болг. *рода, джинс, сой, корен, влака*) наследуются¹⁴, поэтому уже при сватовстве думают о юноше и о девушке как о потенциальных родителях здоровых/больных, хороших/плохих детей. Полагая, что «редко случается, чтобы из дурного рода хороший человек вышел», запрет жениться на понравившейся сыну девушке мотивируют следующим образом: *Момичето може да е добро, ама виж им джинса... Едно дете да имаши, ще се метне на джинса* («Девушка, может, и хорошая, но род плохой... Будет ребенок, пойдет в их род») [Лов.: 341]; ср. отказ, зафиксированный в северо-западном регионе Болгарии: *Онаа нема а ти вземеш, оти ни ѝ неела влакѣта* («Эту ты не возьмешь <в жены>, у нее род нехороший») [Ркс 353].

Отметим здесь и веру в то, что один человек воздействует на репродуктивную судьбу другого. Способностью повлиять на деторождение обладает повитуха. Совершая магические действия с плацентой, она лишает родившую женщину возможности вновь зачать, может даже вызвать смерть и роженицы, и ребенка [Лов.: 350]. Знахари, недруги и недоброжелатели в силах навредить супругам и обречь их на несчастливую жизнь без детей¹⁵. Считается, что в семье не бывает потомства из-за вредоносной магии во время свадьбы и венчания, направленной на лишение молодых их репродуктивных функций (бол-

¹⁴ Ср. пословицу *Куче от сой и жена от жинс или корен избирай* («Собаку выбирай по породе, а жену — по роду и племени») [Ркс 21].

¹⁵ Ср. севернорусские материалы: о бездетной женщине, 12 лет состоящей в браке, говорили: *Такой грех с самого венца*. Существовало и объяснение, как это делается: «Перво-наперво как подаст поп свечку и она разгорится, возьмут и опустят вниз концом, будто бы и ненарочно. Эдак три раза... Как станут водить кругом, тут нужно, чтобы кто-нибудь да погасил с приговором: „Огня нет, и детей нет“» [Русский Север 2001: 577].

гарские представления об «испорченных» женихе и невесте — *завързан, завързана* [Кепов 1936: 93] — сохранились до сих пор). Опасаясь порчи и сглаза на свадьбе, тщательно выполняют все запреты и рекомендации, предписанные народной традицией. Верят, что если не пригласить на свадьбу слепого музыканта, у молодых родятся слепые дети [Михайлова 2006: 139].

В этом же плане можно рассматривать проклятие, которое в народной традиции считается одной из причин бесплодия супругов, рождения у них уродов, неполноценных детей или смерти их детей в раннем возрасте. Особенно страшно проклятие матери, отца [Ркс 267; Ркс 188], свекрови, крестных, оно распространяется на три поколения [Шипково]. Проклятые и появляющиеся у них дети заранее считаются несчастливymi во всем [Ркс 173]¹⁶. Репертуар болгарских проклятий велик, в них используются предметный, растительный и другие коды: *Дете да не роди (види)* («Чтоб ребенка не родила»); *Люлка да не люлее* («Чтоб колыбель не качала»); *Да цъфне па да не върже* («Чтобы зацвела, но плод не завязался»); *Дано без деке устанъш* («Чтоб ты без детей осталась»); *Дано авлеть (челяд) ни видиш* («Чтобы ты детей не увидела»); *Да ти са забурави имету* («Чтобы имя твое забылось») [Родопи: 119].

Информанты приводят множество быличек, повествующих о том, что проклятия матери, произносившей их не задумываясь, сбывались. Так, рассказывают, как в одном селе в семье родился немой ребенок, в чем винили его бабушку (мать отца), которая в свое время прокляла своего сына за то, что женился не на той, которую выбрала ему она [Ркс 91]. Некоторые тексты повествуют о том, как мать прокляла сына за то, что он после женитьбы отделился, и в результате его семья осталась бездетной [Лов.: 350, примеч. 1]. Сбывается и проклятие оставленной невесты: парень женился на другой, и все его дети умирали в младенчестве [Там же, 373, примеч. 11]. Ср. проклятие, с которым в македонской песне обращается к невесте ее бывший возлюбленный: *Род родила колку врба грозђе* («Чтобы ты родила столько детей, сколько верба дает винограда») [Пенушлиски 1980: 168]; то же и в болгарской родопской песне: *Плод да туснеш... като върба грозде* («Чтобы ты плодоносила, как верба родит винограда») [Кепов 1936: 221].

Интересна в этом плане песня о проклятой материю в детстве Яне, которая вышла замуж и никак не может родить ребенка. Текст материнского проклятия включает в себя развернутую формулу невозможного:

¹⁶ Ср. рус. сюжет севернорусских быличек В 4 «Сила материнского (отцовского) проклятия: мать (отец) проклинает детей» [МРВС: 313].

*...Да ми порастнеш тина голема
да си га майка бре да ожени,
яла от сърце чедо да не стигнеш,
дури да не идеш на Църно море,
тина дур да не чуеш камен ка
свири,
камен ка свири, мрамор ка пее,
мрамор ка пее, риба как вreveи!*

*...вырастешь ты у меня большая,
выдаст мама тебя замуж,
а ребенка ты родить не сможешь,
пока не пойдешь на Черное море,
пока не услышишь, как свистит
камень,
как свистит камень, как поет мрамор,
как поет мрамор, как рыба говорит!*

Узнав об этом проклятии, муж ведет Яну на Черное море, они собирают целебные травы, и невозможное становится возможным:

*Как е никнала хубава Яна
Да си набере до църна метла,
Та е дочула камен да свири,
И е дочула мрамор как пее,
и риба как вreveи!
И машко ѝ дете заиграло...*

*Нагнулась красавица Яна
Нарвать черной травы,
И услышала, как свистит камень,
И услышала, как поет мрамор,
и как рыба говорит!
И зашевелился в ее чреве мальчик...*

[Веркович 1966: 365–366]

Соединение несчастливой, бездетной «взрослой» судьбы с проклятием — специфика болгарской (балканославянской) традиции, где этот фольклорный (речевой) жанр очень развит и в наши дни считается действенным способом нанесения вреда.

Вера в роль обстоятельств и случай вполне сочетается с представлениями о природной «заданности» репродуктивной судьбы. Обстоятельства рождения (время, лунная фаза и др.) связываются с будущими репродуктивными способностями младенца во многих славянских традициях¹⁷. Согласно болгарским поверьям, в году есть три дня, когда во всем свете не идет дождь. Если в эти дни родится ребенок, он будет бесплодным [Ркс 45].

В жизненный сценарий взрослых включаются эпизоды, которым народная традиция приписывает влияние на способность к деторождению, здоровье ребенка, на его свойства и качества. Подобные случаи нельзя

¹⁷ Ср. восточнославянские поверья о том, что рожденный на меже, когда «один месяц сошел, а другой еще не взошел» [Радзіны 1998: 127], будет бездетным; польское представление о том, что появившиеся на свет в августе не будут иметь детей, и др. см. [Кабакова, Толстая 1995]. Наоборот, человек будет многодетным, если родился в полдень [Радзіны 1998: 79]. См. также польские материалы по этой теме в [Кабакова 2001: 81–82].

предусмотреть в родинах, но некоторые моменты входят в свод правил общего знания, им придают особое значение, избегая их или, наоборот, используя в продуцирующих целях. Так, например, мотив встречи, существенный для всех народных традиций, важен и для поверий о «поворотах» в судьбе родителей. В Болгарии, как и в других славянских странах, широко распространено поверье, что, если две невесты на пути к церкви встретятся, они останутся бесплодными [Славов 1994: 105]¹⁸. Встреча и первый встречный — основные моменты в ритуалах «продажи», «выбрасывания» и именовании новорожденного в семьях, где «не держатся», «не стоят» дети, с целью изменить несчастливую судьбу родителей¹⁹ [Толстая 1992; Толстая 2002].

Магия фертильности. Тема репродукции как «квинтэссенции семейного счастья» особенно ярко проявляется в свадьбе. Т. Ю. Власкина выделяет в свадебном комплексе три группы вербальных и акциональных элементов, направленных на фертильность молодоженов (обрядовые действия и благопожелания, апотропеические манипуляции и магические действия) [Власкина 2004: 18]. Мы добавим еще такие компоненты, как терминология (*детки* — «свадебные пряники») и мантические обряды — гадование и интерпретация примет. Для всех славянских традиций характерна развитая продуцирующая магия²⁰, имеющая целью появление детей в молодой семье, рождение и мальчиков, и девочек, программирование их внешности, способностей и характера²¹. Самый типичный и

¹⁸ Если встретятся две матери грудных младенцев — дети умрут [СБНУ 1892/7: 128], ср. *знос, зносини* у восточных славян [Кабакова 1994].

¹⁹ Таких историй записано немало. Рассказ жительницы с. Равна: *Сестра ми Катинка е фърлена. Намери я баба Катинка и я кръсти. И тя оцеля, след туй и яз се родих. Родителите ни бяха много щастливи* («Мую сестру Катинку так „бросили“. Ее нашла бабушка Катинка и крестила. И она выжила, а потом и я родилась. Родители были счастливы») [Равна].

²⁰ На Русском Севере знахарь перед свадьбой мыл невесту, заговаривал и завязывал на поясе несколько узелков, «чтобы столько сынов она родила в браке» [Русский Север 2001: 511]. Отправляя дочь к венцу, мать втыкала в ее рубашку иглу без ушка (для облегчения родов), так, чтобы игла прошла 9 раз и, соответственно, в семье родились девять сыновей [Там же: 542].

²¹ На свадьбе, а также после рождения ребенка супруги совершают обрядовые действия, призванные оттянуть срок беременности. Здесь используются мотивы завязывания, запираания, закрывания, погашения огня и др. Много подобных магических «контрацептивных» действий зафиксировано у сербов

«прозрачный» пример продуцирующей магии — это участие ребенка (детей) в свадебных ритуалах [Плотникова 2004: 170–174]. Имеется обширный этнолингвистический материал, демонстрирующий эксплицитные и имплицитные репродуктивные мотивы при подготовке к свадьбе, в самом свадебном обряде (с кульминацией во время первой брачной ночи), в полуритуализованном поведении молодых в первые годы совместной жизни до зачатия.

Поведение беременной связывается с будущей способностью ребенка произвести на свет здоровое потомство. Женщина в положении не должна прикасаться к иголке без нитки — мальчик родится без полового члена, девочка будет страдать гинекологическими заболеваниями (болг. *защито, количево*) [Родопи: 123], ср. также следующий болгарский запрет: если у беременной на одежде висит нитка, ее не обрезают, чтобы в утробе не лишиться ее сына полового органа [Сакар: 58]. Будущей матери не позволяют поднимать тяжести — у ее сына будет грыжа, а также неразвитые половые органы [Ркс 336]; ходить по земле, разрытой кошками и собаками, иначе у ее детей будут *клин* (боли в желудке, проблемы с развитием мочеполовой системы) [Ркс 119]. Если же у родившегося ребенка наблюдаются такие проблемы, верят, что его мать, будучи беременной, ходила по пустырям и терновнику [Ркс 79].

Уже с рождения младенца в повседневный уход за ним входили магические действия по обеспечению репродуктивных способностей (воду от первого купания новорожденного выливали под плодовое деревце, чтобы у него потом были дети [Ркс 179] и мн. др.) или превентивные действия от бесплодия. Строго следили и за празднованием родин и за «правильным» выполнением всех обрядов, сопровождающих этапы взросления ребенка.

Восточноболгарский ритуал *клинене*. Особого внимания заслуживает локальный восточноболгарский превентивный обряд *клинене* ('заклинивание') младенца. Сразу же после рождения, на праздновании родин или когда ребенку исполняется год его заговаривают от болезней живота и мочеполовой системы [Сакар: 256; Капанци: 176, 301; Ркс 49; Василева 1993; Петрова 1990: 229]. Полевые записи подтверждают веру носителей народной культуры в действенность этой практики: *От това, че не беше заклинета като малка, казват. Малката ми дъщеря три години деца нямаше, а след туй се роди едно, друго* («Говорят, из-за того, что в младенчестве

[Требешанин 2000: 53]. Интересные приемы магической регуляции деторождения см. [Власкина 2004: 20–21].

не заговаривали <у женщины детей нет>. У моей младшей дочери три года детей не было, а потом один родился, потом и второй») [Равна].

На всей территории Болгарии (а также в Македонии и вост. Сербии) известны народно-медицинские ритуалы лечения «клиньев» в случае появления определенных (весьма разнообразных) симптомов. Эта болезнь считается опасной, ср. болг. проклятие: *Клинове да те хванат!* («Чтоб ты „клиньями“ заболел!») [Дабева 1937: 30]. Не все заболевания связаны с расстройством мочеполовой системы, однако представления о связи «клиньев» с фертильностью многочисленны и не ограничиваются северо-восточным регионом Болгарии. Хотя ритуальный комплекс превентивного «заклинивания» детей для плодovitости на остальной территории страны не зафиксирован, этнолингвистические сведения, демонстрирующие широкие возможности вербального кода через дериваты *клин-*, позволяют реконструировать структуру и семантику этого архаичного фрагмента картины мира. Один термин (вариант: одна основа), в данном случае *клин-*²², оказывается сквозным в словаре традиционной культуры, кодируя разные области народного знания, порождает словесные тексты (от кратких до длинных) и программирует ритуальную деятельность. Сложность заключается в том, что одним термином (или его дериватами) обозначаются различные болезненные состояния (см. ниже *сърце*) и, наоборот, одно заболевание может иметь разные названия (ср. *клинаво* = *песъчево дете* [Родопи: 73]).

В «Энциклопедии болгарской народной медицины» (София, 1999) заболеваниям, обозначаемым терминами-дериватами от *клин-*, посвящены две статьи: «Клини» и «Клинава жена» (автор М. Георгиев), есть и статья о лекарственном растении «Клинавиче» (автор С. Папазян-Таниелян). И. Тодорова-Пиргова в своей монографии «Баяния и магии» (София, 2003), исследуя народные формы лечения от болезни *клин*, приходит к выводу, что этот термин преимущественно обозначает желудочные заболевания и бесплодие у женщин²³. Согласно

²² В восточнославянских языках более востребованной оказалась огласовка *кол-*, хотя и в болгарском языке эта основа иногда встречается: *колец* как *развитъп* = *сърце* [МБТР: 1052], а также *кол:* а) внезапные боли в животе и б) диал. месяц, прекращение месячных (*Едната била трудна от три кола...* («Одна женщина была беременна три месяца»)); *колчец* 'лекарственная трава, которую давали пить женщинам, чтобы у них родились сыновья'; *количава билка* = *клинава билка* [МБТР: 1048; 1054, 1055–1056].

²³ *Клине* как заболевание детей и женщин, действительно, нередко встречается в этнографических описаниях, см., например, [СБНУ 1956/47: 454] и др.

М. Георгиеву, *клини* — это преимущественно детская болезнь²⁴, локализованная в области паха. Автор статьи отмечает, что заболевание *клини* смешивается с другими недомоганиями — расстройством менструального цикла, желудочно-кишечными заболеваниями, конвульсиями и даже эпилепсией [БНМед.: 179].

Кроме собственно медицинского деления по характеру болезни, как видим, выделяются и группы пациентов: это младенцы (независимо от пола), мальчики, девушки, женщины и мужчины. Такое половозрастное деление весьма существенно, поскольку нередко болезнь именуется определенным образом на основании того, кто болен. Видимо, в результате обобщения (пациент — и мальчик, и девочка, т. е. любой ребенок) *клинаво дете* означает ‘младенец, испытывающий любое недомогание (боли в животе, грыжа, недержание мочи, дефекты половых органов, сыпь, эпилепсия)’²⁵ и просто ‘часто плачущий ребенок, которого надо заговаривать от плача’ [Ркс 20]. Обобщение мы наблюдаем и в других случаях. В некоторых употреблении прилагательное *клинав* относится к мужчине, у которого желудочные колики, и к тому, у кого не может быть детей. Для девушек *клини* — это преимущественно расстройства менструального цикла, для женщин — бесплодие, а также любые типично женские

²⁴ В Сербии (Лесковац) и Македонии (Гевгелия, Прилеп) также известна детская болезнь *клини*, от которой заговаривают с использованием ритуального омовения и забивания (выбрасывания в реку) колышков, гвоздей [Раденковић 1996: 86, 97, 105; Радовановић 1997: 60, 78]. Ср. также многочисленные народные приемы избавления от детской болезни *клини*, описанные М. Цепенковым [СБНУ 1900/16–17: 54]. Л. Петрова приводит 15 записанных ею в селах способов лечения, многие из которых основаны на магических действиях с кленом (болг. *клен*, явно по омофонии с *клин*) [Петрова 1990: 230–234]. Ср. в этом плане *кленав* ‘ребенок, у которого наблюдается расстройство желудка’ и *кленясвам* ‘заболеть расстройством желудка’ от *клинясвам* ‘то же’; в [БЕР 2: 433, 434] объясняется это как сверхстарательность. Похоже, этот случай как раз указывает на широкие возможности вербального кода и увязывания термина заболевания со способом лечения (использованием клена).

²⁵ О трудностях диагностики заболеваний у младенцев пишет Л. Петрова в статье о народной медицине в сев.-вост. Болгарии. В этом регионе, где сохранился превентивный ритуал *клинене* для новорожденных, известна и болезнь *клини* — это и желудочные (вздутие живота, колики), и мочеполовые расстройства (паховая грыжа, недержание мочи, аномалии или неразвитость половых органов) [Петрова 1990: 230–231].

аномалии, связанные с рождением ребенка: выкидыш, преждевременные роды и даже исчезновение грудного молока (не случайно в этом плане выделение статьи «Клинава жена» [БНМед.: 178]).

Обратимся к лингвистическому материалу и суммируем основные значения народно-медицинского термина *клин* и его производных. Имеющиеся в нашем распоряжении данные распадаются на две большие группы:

1. Заболевание живота, желудка.
2. Заболевание мочеполовой системы.

Эта классификация условна, поскольку в народной анатомии живот (обозначаемый разными терминами) — это все внутренности человека. Нередко боли в животе не конкретизируются: разные заболевания кодируются одним общим термином. Так, например, болг. *сърце* ‘сердце’ в диалектах — ‘живот, желудок’ [Котова 2002: 229]; ‘аппендицит, язва, стенокардия и др.’ [БД 9: 325], ср. и устойчивое выражение *на гладно сърце* ‘натощак’ (обычно с пометой «народное» [РСБКЕ 3: 369]), ср. серб. *срдобоља* ‘дизентерия’ [Јацановић 2001]²⁶. *Сърцебол* — ‘общее название внутренних болезней’ [БНМед.: 398], и, соответственно, фраза *Боли ме сърце* может означать, что человек испытывает боли или в сердце, или в животе. У женщин *долно сърце* — это ‘матка и детородные органы’, в связи с чем выражение *рожба от сърце*, встречающееся в фольклоре и в клишированных словесных формулах (проклятиях), переводится на русский и как ‘рожденный от сердца’, и как букв. ‘рожденный из матки’. Ср. также сербскую песню о беременной девушке:

Неко нам је шћерку обљубио, Кто-то дочь нам обесчестил,
Јер Гроздани нашој срце расте. Ведь у нашей Грозданы живот растет.

[Ђорђевић 1990: 24]

При всей условности выделения двух тематических групп, мы все-таки попытаемся упорядочить эту лексику. Так, к первой группе (желудочные заболевания) относятся:

²⁶ В народных эпических песнях, собранных Вуком Караджичем, эта болезнь упоминается неоднократно:

А Бог пусти тешку болезању, И послал Бог болезнь тяжелую,
Болезању страшну срдобољу, Болезнь страшную, дизентерию,
Те помори и старо и младо. И уморила она и старых, и молодых.

[Караџић 1953: 1]

1. Желудочные колики у младенцев: *клин* — ‘колики’ (Смолян, Пирдоп) [БЕР 2: 452].
2. Грыжа [Тодорова-Пиргова 2003: 297–303] (это заболевание может входить и во вторую группу).
3. Желудочное заболевание у взрослого: *клинав*, *клинвя* — испытывающий боли в животе [МБТР: 1032; БЕР 3: 453].

Вторая группа связана с репродуктивными способностями человека, с расстройствами мочеполовой системы. В нее входят и названия половых органов, и терминология особых болезненных состояний.

1. *Клин* — ‘яички’, двойств. число (синоним болг. *мъде*), ‘мошонка’ [БЕР 3: 451], серб. диал. *клин* ‘пенис’ [Златковић 2001б: 25]²⁷.
2. *Клино* ‘заболевание половых органов у детей’ [СБНУ 10: 332]; то же и в макед. *клинови* [РМЈ 1: 333]²⁸.
3. *Клинчаво дете* — ‘мальчик с маленькими тестикулами’ [Јациновић 2000: 224] (зап. Сербия, между Дриной — от Любови до Малого Зворника)²⁹.
4. *Клинове* — у мужчин — боли в паху, у женщин — в пояснице; *клиня* — сильные боли внизу живота при менструации, расстройство цикла [БЕР 3: 453–454].
5. *Клинаво дете* — ‘ребенок, страдающий ночным недержанием мочи’; *клиня* ‘лечить от недержания мочи’ [Лов.: 367].

²⁷ Возможно, в связи с этим серб. *клинац* ‘гвоздь’ вторым значением имеет ‘мальш’ [Толстой И. И. 1982: 210], видимо, мальчик. Именование по половому признаку некрещеных младенцев через обозначение гениталий — распространенное на Балканах явление (см. главу 1), ср. также серб. диал. *клинья* ‘ребенок’ [Митровић 1984: 149].

²⁸ См. подборку материала, представленную М. Георгиевым, в которой перечень разновидностей *клинове* велик. Лексика отражает традиционные оппозиции свой–чужой («болгарские», «легкие», и «турецкие», «тяжелые»); культурный–природный (с преобладанием второго члена «собачьи», «кошачьи», «ослиные»); сухой–мокрый («сухие» и «водяные»). Различается и их этиология: «от Бога», «по наследству», «от ветра», «от слив» и др. [БНМед.: 179]. В восточносербских заговорах упоминаются «железные», «ледяные», «сухие» и «водяные» *клин* [Радовановић 1997: 60].

²⁹ В случае рождения *клинчаво* отец отправляется в другое село, там находит деревянный клин, которым расщепляют дрова. Этим клином мать замешивает тесто и печет калач на огне, в котором клин сжигают. Хлеб дают ребенку и считают, что болезнь «уходит» [Јацановић 2000: 224].

6. *Клинава жена* — ‘бездетная женщина, молодая мать, у которой пропало грудное молоко’ [БЕР 3: 454]; бездетная женщина, «у которой 77 с половиной „клиньев“» [Ркс 330], *клинава жена* ‘бесплодная’ (Банат) [СБНУ 1963/51: 210].
7. *Клинаво* — менструация, сопровождаемая болью в животе [Ркс 323].

Фитонимическая лексика служит важным источником для выделения второй группы и для ее гендерной мотивации. Так, лечебные травы для избавления от болезненного состояния у взрослых бывают соответственно «мужскими» и «женскими»: *Мъжски клине* (*Astragalus glycyphyllus*), *Мъжско клинче*, *Мъжка клинова/клинава трева*, *Мъжско клинавиче*; *Женска клинава/клинава трева*, *Женско клинавче* и др. От пола ребенка зависит и выбор растения для лечения от «клиньев»: девочку заговаривают под тутовым деревом (болг. *черница* — существительное женского рода), мальчика — под боярышником (болг. *злог*) [Петрова 1990: 231].

Этимологические и фольклорно-этнографические данные дают дополнительные основания для выделения этих групп заболеваний. Так, *клин* в значении ‘боли в животе’ связаны с древним представлением народов о том, что острые предметы проникают в тело и тем самым причиняют боль, ср. о.-слав. **kl-inъ* от **kolti* ‘колоть’, ср. также рус. *колики*.

В свою очередь, **kolti* родственно лит. *kálti*, *kalù* ‘ударяю молотом, кую’; лтш. *kālt*, *-ļu* ‘бить, колотить’ [Фасмер 1: 296; БЕР 2: 451–454], что соотносится с архаическими идеями о «делании ребенка»³⁰ и о младенце как «выкованном», «сделанном», «слепленном», «сшитом», «собранном», «вырубленном» и др. К этой лексике (с учетом ее этимологических истоков) добавляются пословицы *Клинава жена деца не ражда* («Больная „клиньями“ женщина детей не родит»); *Клинав мъж деца не клини* («Больной „клиньями“ мужчина детей не делает (мастерит)») [МБТР: 1032]. Мотив «изготовления» ребенка часто встречается в народных песнях:

<i>Николо, младо дулгерче...</i>	Никола, юный плотник...
<i>Златаре ле те лејаја,</i>	Ювелиры ли тебя из золота отлили,
<i>Терзии ле те кроија,</i>	Портные ли тебя скроили,
<i>Та си толку јубаво?</i>	Что ты такой красивый?

[Пенушлиски 1980: 159–160]

Таким образом, в терминах *клин* и его дериватах выделяются две основные семантические доминанты. Одна — ‘острое, колющее’

³⁰ Ср. в этой связи *молотить* ‘future’.

(подобное клиньюм, деревянным гвоздям) — имплицитно представлена в субстантиве. Отсюда *клини* ‘грыжа’, ‘желудочные колики’, ‘любые острые боли’³¹ в соответствии с архаическими представлениями о симптомах, причинах и этиологии болезни. Второй семантический блок базируется на предикативе, на действии (*клиня* в широком значении ‘мастерить, чинить, забивать клинья’) и связан с репродуктивными способностями человека и «деланием» младенца.

Для всесторонней характеристики мотива фертильности в словообразовательном гнезде терминов от *клин*- важна структура и семантика ритуала «заклинивания» новорожденного. Магические действия, которые производятся с ребенком до 40-го дня и имеют целью его/ее полноценное развитие как мужчины/женщины (отца/ матери), состоят в символическом «доделывании»: «выпекании» (самая старшая женщина в доме трижды подносит новорожденного к горящему очагу на подносе для выпечки хлеба) [Лов.: 367]; разогревании (в пах ребенку прикладывают три³² нагретых камня или грецких ореха) [Капанци: 176]; передаче «мужских» или «женских» качеств вместе с лечебной травой (*клинява трева*) [Василева 1993; Капанци: 301]. Один из самых частых народно-медицинских способов лечения от «клиньев» — вырезание из дерева клина и дальнейшее его уничтожение (выбрасывание в реку, сжигание и др.) — соотносится с пословицей «Клин клином выбивают», известной многим славянам, ср. болг. *Клин клин избива* [МБТР: 1032]; макед. *Клин со клин се избива* [РМЈ 1: 333].

Итак, матримониальные и репродуктивные мотивы в болгарской (а также сербской, македонской) родинной обрядности наряду с универсальными общеславянскими, европейскими чертами имеют определенную балканскую специфику. Забота о нормальном развитии жизненного сценария взрослой жизни включает в себя обязательное празднование родин (первых шагов), на востоке Болгарии исполне-

³¹ Единичное *клини* в значении ‘причина невезения человека’ [Тодорова-Пиргова 2003: 297–303] можно рассматривать как метафору (ср. рус. *заклинило*) в контексте представлений о *везении* как о движении и (болг. *кога му върви на човека*), которое может быть остановлено, закрыто препятствием. Ср. рус. диал. *клинить* ‘идти неудачно’: *Дело клинит* [СРНГ 13: 297].

³² Символика числа три здесь может интерпретироваться через свадебное пожелание *Тази година двама, догодина трима* («В этом году вдвоем, в следующем — троим»), ср. рус. *Лечь вдвоем, а встать троим*.

ние ритуала обрядовой кражи (*кражба, заложки*). Фертильным способностям новорожденного в его будущей взрослой жизни также посвящен восточноболгарский ритуал *клинене*.

В случае нарушения нормы взрослой жизни — безбрачия или бесплодия — народная практика призывает как бы повернуть время вспять, к рождению и соответствующей обрядности. Уже говорилось, что родины и первые шаги празднуются для своевременного вступления в брак и, если холостяцкая жизнь затягивается, исполняют ритуалы *повойница* или *процъпалник*. То же наблюдается и с репродуктивной темой: если в семье нет детей, считают, что родители не выполнили полагающихся ритуалов, и повторяют их уже в качестве лечения бесплодных (*клинене бездетки*). Таким образом, корректное соблюдение норм традиционной родинной обрядности обуславливает правильность жизненного пути человека.

ГЛАВА 7

МОТИВ ПОВТОРА

Первый и второй. — Вдовство и повторный брак. — Сиротство. — «Повторенный» ребенок. — Вторник.

В этой главе речь пойдет о повторе как важном балканском мотиве в языке, фольклоре и обрядности болгар. Этот мотив, базирующийся на семантике основы *втор-*, связан с представлениями о трагизме жизненного сценария, а также о маргинальности (демоничности) и отмеченности человека в силу ряда обстоятельств. Мотив повтора, удвоения как нежелательного эпизода судьбы обслуживается специальной лексикой, фигурирует в многочисленных болгарских поверьях и магических действиях и безусловно носит ярко выраженный балканский характер. Некоторые верования и магические акты, строящиеся на повторе и удвоении, известны и другим славянам, но у болгар они детализируются и переносятся на сходные ситуации. Часть представлений и ритуальных актов — негативное восприятие вторника, соотнесение некоторых повторных действий в рамках обрядовых комплексов с вдовством или сиротством (= вторым супругом или родителем после смерти первого) — вообще не встречается у славян вне Балкан.

Мотив повтора прослеживается преимущественно в переходных обрядах и связан с узловыми моментами жизненного сценария — рождением, вступлением в брак и смертью. Мысли о возможной смерти супруга и вдовстве (повторном браке), об утрате родителей и сиротстве (появлении вторых, неродных отца и матери) во многом определяют ритуальное и повседневное поведение болгар. Кульминацией исследуемого мотива служит запрет повторно (после ритуала отлучения) давать младенцу грудь. Повторное вхождение в определенный статус (грудного ребенка), возвращение «назад», как считается, или влечет за собой развитие у ребенка демонических свойств, или предрекает ему сиротство, раннюю смерть супруга (супруги) в будущем. Вторник объединяет в себе все эти поверья и запреты, демонстрируя разнообразные проявления негативной маркированности повтора.

Мотив повтора неравномерно представлен в балканских народных традициях. Болгарские материалы дают наибольшую концентрацию и разветвленность этих представлений (см. карту 11). Параллелями к части из них служат данные из восточно- и северносербских, македонских и греческих регионов. Важную роль в развитии этого мотива сыграло романское, а также ориентальное, турецкое влияние (см. ниже), которое на славянской почве было подкреплено народной этимологией дериватов от *втор-*.

Первый и второй. Семантика и символика повтора невозможна без анализа признака *второй*, которая раскрывается через контраст с *первым*, ведь и повтор подразумевает наличие начала, *первого*. Если *первый* имеет универсальные прямые и переносные значения во всех традиционных культурах, то *второй* развивает символические аллюзии в обрядности и народных представлениях значительно реже, и география этих коннотаций ограничивается в основном ареалом Балкан. *Второй* в болгарской и шире — балканославянской традиции является одним из существенных признаков, пронизывающим целый ряд ритуально-магических комплексов. Можно сказать, что на концепте *второго* строится четко очерченный, компактный фрагмент народной культуры болгар, хорошо поддающийся реконструкции даже на современных этнолингвистических и фольклорных материалах.

Первый обладает значительно большей сакральной и семантической нагрузкой, чем *второй* (подробнее о *первом* см. [Валенцова, Седакова 2004]). *Первое* — основа всего, образец, и поэтому все *первое* в жизни человека получает особую интерпретацию, обставляется специфическими ритуалами и связывается с его будущим. Первое омовение новорожденного отличается от повседневного купания, а первое обертывание — от последующего пеленания [Седакова 2004а; 2004б]. И далее — первое кормление грудью, первое помещение в колыбель, первое облечение, подпоясывание, первый зуб и первый шаг, первое слово, первая стрижка, первая самостоятельная работа — все это составляет целую систему символики первых действий в обрядности славян. *Первенец* наделяется особым статусом, иногда только с ним связываются ритуальные действия, не распространяющиеся на последующих детей, ему дается особое имя и предоставляются особые права в семье и обществе.

На языковом уровне признак *второй* может входить в семантику существительных, глаголов, количественных числительных, наречий. Для *второго* это будут однокоренные болг. *вторник, повтарям, по-*

вторен, повторно. Второй как сема вычленяется и в неродственной лексике: *два* (см. подробнее: [Топоров 1988]), реже *чифт* ‘два, пара’. Поскольку *два* разлагается на составляющие — *первый* и *второй*, *второй (другой)* как признак просматривается в существительных *едномесечета* ‘одномесечники’ [Толстой 1995а], *едноденчета* ‘однодневники’ [Ркс 305] или *близнаци* ‘близнецы’. *Второй* включается в характеристику состояния (вдовство) и лица (сирота), особенно разработанную тему в болгарской традиции. Для *второго* в подобных контекстах важна проекция в будущее, временная перспектива.

Семантическая составляющая *второго* — *второй* как *другой* — находит выражение в обрядовой прагматике. Корни *втор-* и *друг-* в славянских языках нередко являются полными синонимами, их значения совпадают: рус. *второй* = *другой* [СРНГ 5: 231–232]; *по-второму* = *по-другому* [СРНГ 27: 266]; словен. *drugi* ‘второй’ и т. п. *Второй* как *другой*, равный или в чем-то идентичный *первому*, представляет опасность или подвергается ей. *Вторыми* могут быть родившиеся в один месяц или день недели, во временном диапазоне 40 дней друг от друга; близнецы; люди, обладающие одинаковым статусом (невесты, молодые жены, беременные, кормящие матери). Именно поэтому считается плохим знаком, если одна беременная увидит *вторую*, то же самое относится к кормящим матерям, детям, невестам и др. Богатая превентивная обрядность направлена на то, чтобы подобные встречи не повлекли за собой смерть или болезни, или, как в случае с *едномесечета*, чтобы после смерти одного уберечь *второго*¹.

В Пиринском крае при встрече двух свадебных процессий прячут невест; если же они посмотрели друг на друга, им нужно обменяться предметами из железа или бросить через плечо виноградную лозу [Пир.: 403]. Позиция *второго* отрицательно маркирована в коммуникативных ситуациях: так, если *второй* опередит своего собеседника, он добавляет фразу: *Ти по-жиф кье бидеш от мене* («Ты проживешь дольше меня») (макед., Велес) [СБНУ 1900/16–17, II: 230]. *Второй* в противовес *первому* находится в худшем положении. У всех славян распространено представление, что встреча двух невест, беременных, кормящих матерей, детей на крещении в церкви грозит для них неприятными последствиями. У южных славян большей опасности подвер-

¹ Из множества ритуальных действий, призванных уберечь «одномесечников» от смерти, отметим следующий, репрезентирующий признак повтора, удвоения: им дают плоды от *пофторки* (яблони, давшей плод *второй* раз в году) или яйцо с *двумя* желтками [Лов.: 271].

гается *второй* человек. Невеста, увидевшая другую свадьбу перед церковью *второй*, оказывается уязвимой [Пир.: 403; Лов.: 388; Стакевцы]. В течение 40 дней избегают встреч и молодые женщины, венчавшиеся в один день [Ркс 303]. Рассказывают, что после встречи двух кормящих матерей ребенок *второй* женщины ослаб и разболелся — его силы отобрала для своего младенца та, что увидела другую *первой* [Ркс 97]. Кормящие матери при встрече должны обменяться предметами (булавками, иголками) или нитками из одежды, обувью, чтобы ни у одной из них не пропало молоко [Ркс 211*] и их дети не плакали по ночам [Ркс 170], ср. восточнославянские *зносины* в [Кабакова 1999].

Появление *второго* нежелательно и в других регламентированных ситуациях. Так, рождение *второго* ребенка со слишком коротким интервалом после *первого* считается плохим предзнаменованием для последнего, которого именуют *пуднесену*², и, чтобы избавиться от болезней и несчастливой судьбы, сразу после появления на свет этого *второго* купают в святой воде [Ркс 283].

Признак *второй*, как уже говорилось, получает значимость благодаря тому, что есть *первый*. *Второй* служит элементом для выстраивания иерархии, причем в некоторых ситуациях абсолютно немаркированным. Если *первый* ребенок в семье (рус. *первенец*; серб. *првенац*; болг. *първенче*, *първак* и имена собственные — болг. *Първан*; серб. *Прван*) принимает активное участие в обрядовой жизни социума и выполняет особые функции (как и *последний* ребенок, также получающий специфические наименования — болг. *изтърсак*, *истрисина* [Стакевцы]; *дирното* [Лов.: 317] и мн. др.), то никаких особых обрядовых действий со *вторым* ребенком не наблюдается. Подобно этому только в первый раз родившая женщина последовательно обозначается специальным термином — *първескиня*, *първостинка* [Узенева 2001а: 143]; *първоротка*³ [Митровић 1984] и др. Первородящей приписывается способность лечить людей от самых разных болезней: ее молоко считается целебным и им поят больного. Очень показательна мотивировка этих действий: *Както тя ражда за първи път, так и болестта да бъде за първи път и да не се повтаря* («Как она родила

² Видимо, в значении ‘близкий’ от глагола *поднеса* ‘приблизить’ [БРС: 461].

³ Подобная терминология относится и к домашним животным, ср. на примере сербской лексики: корова, отелившаяся первым теленком (*првотелкиња*), овца (*првенка*), свинья (*првопрасица*) и пр. Соответственно именуется и первый приплод — первая телка (*првка*), первый теленок, ягненок (*првко*) и др. [Златановић 1998; Митровић 1984].

в первый раз, так и болезнь пусть будет в первый раз и пусть больше не повторяется») [Ркс 23]. Спорадически (хотя и редко) встречаются и термины для *вторых* родов, *второго* приплода (*вторинка* — ‘женщина, родившая второго ребенка’ [Ркс 203]), а также для третьих и последующих рождений. Здесь *второй* выполняет функции счета, перечисления.

Второй, таким образом, может ограничиваться порядково-числительным значением: «тот, что следует за первым в ряду предметов или явлений»: *Первый и Второй Спас*; *първа, втора кадилка* ‘первая, вторая обрядовая трапеза с каждением’; *второ Възкресение* — ‘вторая служба на Пасху’; *вториче* — ‘обрядовое посещение тестя зятем во вторую пятницу после свадьбы’ [БЕР 1: 197]; *второто гостуване* ‘посещение молодой женой своих родителей после ритуала *повратки*’, *вториче* ‘второе обрядовое посещение тестя’ [МБТР: 367]; *втори годеж* ‘вторая помолвка’ и др.⁴

Иногда, однако, и в счетном значении *второй* получает дополнительную семантику и становится синонимом *нового*. Согласно единичным свидетельствам, демоны судьбы *орисници* приходят к человеку дважды. После рождения (на 3-й или 7-й день) они предсказывают жизнь до вступления в брак, а во *второй* раз — в субботу перед свадьбой — определяют новый сценарий жизни, уже замужней. И в эту ночь, как и после рождения ребенка, запрещается спать, а то не услышишь пророчества демонов судьбы [Лов.: 383].

Второй как равнозначный *первому* встречается в некоторых фразеологизмах, ср. рус. «Она мне вторая мать». У болгар это значение вписывается в обрядовый контекст: знахарка, лечившая ребенка от эпилепсии, становится ему «второй матерью» [Ркс 103]).

В обрядности *второй* в противовес *первому* может характеризовать более развернутый ритуальный комплекс. Так, в родинах *първа пита* («первый хлеб») — это небольшое угощение только для домашних сразу же после рождения ребенка, а *втора пита* — это уже торжество, на которое приглашают много гостей и устраивают большое застолье. *Первый* выступает здесь как подготовка, репетиция второго, знак, констатация произошедшего события, тогда как *второе* — это уже праздник.

Вдовство и повторный брак. В иерархической организации мира *второй* нередко получает негативную оценку, поскольку подразуме-

⁴ В некоторых регионах Болгарии совершается характерное для южных славян *второе* погребение (*разкоп, разкопаване*) [Пир.: 417]; об обряде «вторичного погребения» подробнее см. [Толстая 1999в].

вает исчезновение, уничтожение *первого*. Как уже отмечалось, это распространяется на узловы́е моменты жизненного цикла, обряды перехода, пограничные периоды в жизни человека. Здесь существенным является тот факт, что болг. *повтарям* имеет прозрачную внутреннюю форму и обозначает именно ‘делать что-либо во *второй раз*’. Поэтому *повтарям* в языке традиционной обрядности обрастает целым рядом магических ритуальных практик, имеющих целью предотвратить вдовство и повторный брак. Интересно, что повтор — вдовство — один из мотивов в определении жизненного сценария для новорожденного демонами судьбы (см. главу 5): *Да пофтори (жена му да умре, а той да остане сам с две деца)* («Пусть он „повторит“ (жена умрет, а он останется один с двумя детьми)» [Кепов 1936: 56]).

Боязнь расторжения помолвки и как следствие — *второго* сватовства продиктован народный запрет парням и девушкам есть принесенную домой с поля несъеденную пищу (*да повтарят*) — иначе расстроится («повторится») помолвка [Ркс 98]. Чтобы в новом доме не было повторных браков, при первом вхождении в него стараются разжечь огонь в очаге *первой* веточкой. В ритуалах свадебного комплекса рекомендуется отсекать деревце с *первого* удара, чтобы у жениха и невесты не было *второго* брака [Родопи: 211]; возвращаться со свадьбы стараются другим путем, «не повторять путь», чтобы молодожены *не повтаряли*, т. е. чтобы у них не было *второго* брака [Плов.: 228].

Мотив нежелательности *второго* брака, т. е. смерти одного из супругов, особенно развит в болгарской обрядности. В этом контексте *первый* коррелирует со сферой жизни, а *второй* — со смертью. Подобная оппозиция релевантна для родинной обрядности, что эксплицировано в многочисленных рекомендациях по исполнению ритуалов, призванных противостоять смерти в тех семьях, где дети «не держатся». Так, во фракийских болгарских селах при рождении младенца 40 семейных пар, состоящих в *первом* браке, собирают по монете. Кузнец выковывает из собранных монет обруч, через который проносят новорожденного, и серьгу, которую ребенок носит до вступления в брак [Ркс 281].

Терминология венчавшихся дважды маркирует их положение: *повтория* ‘вторая жена’, ‘второй брак’ [Ркс 301]; *повторец* [Ркс 339], *пофторко* (как прозвище) ‘мужчина, женатый во второй раз’ [Кепов 1936: 273; Ркс 339]⁵; *повторка* ‘женщина, вышедшая замуж во второй раз’

⁵ *Пофторко* — это и прозвище человека, который ест два раза подряд, имеющее резко негативную окраску. Ср. примету: кто берет добавку (= *вторую порцию*), тот будет женат дважды [Ркс 34; Ркс 174], а также запрет есть

[БЕР 1: 197]); ср. и лексику с более определенной семантикой: *второженец*, *второженка* [Там же]; *преженен* [Там же: 536]. (Отметим наличие болг. юго-зап. диал. термина *супра* 'вторая жена' [Ркс 348], не встречающегося в известных нам словарях болгарского языка.) Дома́, где люди состоят не в первом браке, при исполнении многих ритуалов обходят стороной: например, после очистительной молитвы матери [Кепов 1936: 58] или в случаях, когда собирают предметы и пищу для лечения или для каких-либо других целей. Например, для выпечки свадебного каравая *меденик* в районе Ямбола муку берут в трех семьях, но дома, где есть *повтория*, не посещают [Ркс 301]. Женатый вторым браком не имеет права совершать первую стрижку ребенка [Сакар: 265]. Наоборот, люди, не пережившие «повторов», обладают положительными магическими свойствами, их роль очень важна в обрядовой жизни социума. Свадебное деревце может украшать только женщина в *первом* браке (*неповторила, първо венчило*), то же относится к причесыванию молодой и многим другим обрядовым действиям [Пир.: 398, 401]. Только в дом, где супруги состоят в первом браке, должна заходить молодая мать после очистительной молитвы [Кепов 1936: 58].

На «том свете» *второй* брак «не учитывается», он не имеет продолжения: считается, что там «вторые» не будут вместе (*На она свят вторите няма как да се съберат* («На том свете вторые супруги не будут вместе»)) [Ркс 209*]). *Второй* муж соединяется с *первой* женой, а его *вторая* жена идет к своим родителям или остается в одиночестве. Верят также, что, если вдовец женился на девушке, на «том свете» она будет служанкой у первой жены [Ркс 258]. Считается, что повторный брак вообще нехорошее дело (*нефелна работа*), а люди, женившиеся во *второй* раз, — неудачники и неудачницы (ср. пословицу: *Повторките не са берекетлии (спорни)* («Женщины, состоящие во втором браке, удачи и плодородия не приносят»)) [БНТ 12: 358]). После смерти тех, кто женился дважды, не одевают в венчалные одежды, особенно женщину, которая вышла замуж за вдовца. Верят, что, если ее похоронить в той одежде, в которой она венчалась, она будет одна, как кукушка, — ни с родителями, ни с мужем. Этим обусловлен тот факт, что за вдовца обычно выходит замуж вдова, чтобы и у нее была пара на «том свете» [Лов.: 229]. *Второй* брак обычно заключался не только без особых торжеств, но и в определенные периоды ка-

обед дважды, чтобы *да не повтори* («не овдоветь») [Ркс 328]. Ср. также поверье: если у ребенка в руках два куска хлеба, он останется сиротой [Ркс 34].

лендаря [Пир.: 81]. Кроме соблюдения ограничений, требовалось исполнение некоторых ритуальных актов. Накануне венчания вдовец обязательно ходил на могилу жены, просил у нее прощения, спрашивал разрешения на брак и совершал обряд поминовения — поливал могилу вином (водой) [Лов.: 411].

Сиротство. Признак *второй* в народной традиции болгар предполагает трагическое развитие событий и связывается со смертью не только мужа (жены), но и родителей, т. е. с сиротством. Сиротство — важная тема в народной картине мира. Стремлением сохранить семью целой, уберечь ребенка от несчастливой судьбы сироты объясняются многие ритуалы или их детали. Первым, кого приглашают посмотреть на новорожденного, должен быть ребенок, у которого живы родители, чтобы младенец не остался сиротой [Милов 1991: 72]. С этой же целью обрядовый хлеб на родинах выпекает девочка (девушка) с живыми родителями [Ркс 179] и т. д. Сирота, ассоциирующийся со смертью, — нежелательный участник многих обрядов. Так, в новом доме он не может разжигать первый раз огонь [Ркс 328]. С другой стороны, именно сирота выбирается на ключевые роли в обрядах вызывания дождя, поскольку считается, что он может разжалобить Всевышнего (и/или другие силы) и остановить засуху. О сиротстве см. статью [Богданова 1998]. Ряд примет, по народным поверьям, свидетельствует о том, что младенец в будущем останется сиротой и/или будет жить с мачехой (*втора майка*) или отчимом (*втори баща*). Болгары интерпретируют наличие второй макушки по-разному, но доминирует негативная оценка: ребенку в будущем придется похоронить кого-либо из близких (или родителей, или супруга) [Ркс 339]. В одних областях считают, что ребенок останется сиротой [Ркс 207*; Ркс 6], в других — женится дважды: *Две булки или две майки ще има* («У него будут две жены или две матери») [Ркс 219; Ркс 334; Родопи: 129]⁶. Кроме мотива смерти, нежелательного удвоения, повторения событий, две макушки указывают на то, что ребенок будет нервный и злой [Ркс 208*; Ркс 335]; *повтарян при бозаене* «вернувшийся к грудному вскармливанию» [Ркс 308] (см. ниже) будет злой и к тому же несчастный [Ркс 210*].

⁶ Встречается, однако, и позитивная интерпретация такого строения черепа у ребенка — он будет особенно счастливым, удачливым [Тетово: 73; Стоянов 1970: 152; Ркс 91; Ркс 105; Ркс 296 и др.]; очень умным, одаренным [Ркс 79]. *Второй*, таким образом, означая удвоение, может иногда иметь и положительную символику.

«Повторенный» ребенок. Еще один сюжет народной культуры — представления об опасности повторного кормления ребенка грудью после того, как его уже отлучили от груди, — имеет повсеместное распространение на территории Болгарии и оформляется как многоплановый текст. Он фиксируется у многих славян⁷ и других народов Балкан⁸ и шире — Европы, однако у болгар запреты и представления, связанные с грудным вскармливанием, сохранились до наших дней, о чем свидетельствуют экспедиционные записи последних лет. Строгий запрет до сих пор соблюдается в болгарских селах: по словам информанта, повторно давать ребенку грудь (*поврачане на сису*) — это «великое зло», «грех» [Стакевцы]. Приведем для иллюстрации рассказ информантки из с. Копривлен, р-н Гоце Делчева, где представления о нежелательности «возвращать» ребенка к груди выражены в категорической форме и подтверждаются сведения о том, что «повторенный» в селе — лицо маркированное:

...Нва го кааха прибиваване, нали нивяс така, прибиваване. Прибизай ли го дятето, сетне кой прокълне, фаща му съ клетвата. Той нва е страшен човяк, сетне, нег да ни гу срещниш. Срещата му е била лоша и много чуаха хората да ни съ прибизай дете, речеш⁹ ли, че го отбийш, Край, отбиаш го, реве не реве, ко ще да побесней, како

⁷ У украинцев запрещается «повторять грудь» — ребенок будет слабопамятный, тупоумный [Яшуржинский 1893: 77], «недобрый на глаз» (*буде глазливе, урочливе, погане на очи, на перехід, на стрічу*) [Украинцы 2002: 320]. Белорусы полагают, что дети, которым мать вторично дает грудь, будут *вредные на глаз, глазные*; станут отбирать молоко (*ведьма буде*) [Левкиевская 2001: 382, 392]. Чехи и словаки считают, что такой ребенок может стать демоном — морой [РРОО: 43].

⁸ Ср. материалы из сев. Греции (с. Эратира, округ Козани) в записи Т. и В. Зайковских: дважды отлученный от груди ребенок именуется *ὁ δευτεροβύζαγμέν* (букв. ‘покормленный грудью во второй раз’). Считается, что такой ребенок может сглазить: *γυρτύνει* — букв. ‘разрушает, уничтожает’ [Зайковская, Зайковский 2001: 172]. По сообщению К. А. Пономарченко, в южн. Греции (острова Родос и Карпатос) подобных верований не зафиксировано [Пономарченко 2001: 192].

⁹ Глагол *река* имеет здесь особую мифологическую нагрузку. Кроме семантики ‘сказать, решить’ в этом случае актуализируется архаическое представление о слове как о поступке, совершенном действии. Ср. болг. термин «повторенного» *заречено дете* [Ройдева 1998: 256].

ще да прай. Казаха, чи «мари, тѣй жена е прибизана, чуайте съ от нехи, чи е прибизана». Тва е най-страшното, прибизаната, тва е най-лошото. Ъм случуа съ, случуь ти съ и ти казуьт, онъз е прибизана, затуй прокълнаа хората.

...Это называлось *прибизаване* («повторное кормление»), да, так, *прибизаване*. Если начнешь после отлучения от груди снова кормить ребенка грудью, потом, если он проклянет кого-нибудь, его проклятье будет сбываться. Это страшный человек, с ним лучше не встречаться. Встреча с ним несчастливая, поэтому люди очень следили за тем, что, если решишь («скажешь»), что прекращаешь вскармливание, грудь не давай. Все, конец, отлучишь от груди, плачет не плачет, да даже пусть заходится от плача, что угодно пусть делает. У нас говорили: «Эй, эта женщина „повторенная“, берегитесь ее, потому что она такая, *прибизана* („повторенная“»)). Это самое страшное, «повторенная» — самое плохое. Иногда с тобой что-нибудь случится и тебе говорят, вот, она «повторенная», поэтому людей проклиняет.

[Миналото 2003: 207],

зап. В. Цуцумановой и Д. Киряковой

Подобные рассказы известны и в других болгарских селах. Так, в с. Равна бытует выражение *То не става да се повтаря* («Повторять не годится»), там же записана быличка о том, что один человек сглазил маленькую девочку и она онемела на всю жизнь. Впоследствии родственники девочки вспомнили, что сглазивший был «повторенным» (*той е просукал, повторил да сучи* («ему вновь дали грудь после отлучения») [Равна]). Запрет давать ребенку повторно грудь строго соблюдается и в других регионах Болгарии, где это действие называется *прехраня, нуфторя* [Соболев 2001: 272]. Показательна мотивировка нежелательности возврата к материнской груди, зафиксированная в родопском селе Забырдо: *Ще стане сюртюк, паратико и че е без късмет* («Станет подлецом, бездельником, ему не будет в жизни удачи») [Илиев 1973: 131]. Лексика, использованная в этой фразе, относится к балканизмам, различающимся, однако, по своей распространенности на территории Болгарии. Если *късмет* — это заимствованное слово-концепт, вытеснившее многие славянские слова, означающие судьбу, удачу, удел (см. главу 1), то грецизм *паратик* (*παράτιθημι* ‘оставлять’) — диалектное слово, характерное преимущественно для областей Родоп и Странджи [БЕР 5: 67]. В Родобах же используется и другая балканская лексика для описания свойств человека, вернувшегося в детстве к груди после отлучения: *къхпеларин* (‘развратник’);

чифтелия [Родопи: 138] (*чифт* ‘два, пара’ от тур.-перс. *çift* [РЧДБЕ: 990] + суффикс *-лия* со значением лица). В этом ряду родопских обозначений «повторенного» интересным представляется термин *назар*. БЕР и другие словари болгарского языка не дают этого слова, однако весьма вероятно, что это турцизм, передающий распространенное поверье о связи возвращения к грудному вскармливанию с дурным глазом: ср. тур. *nazar* ‘взгляд’; *nazari deĝmes* ‘сглазить’; *nazara gelmek* ‘подвергнуться действию дурного глаза’ [БТРС: 672]¹⁰.

В названиях ребенка, которого мать после перерыва стала вновь кормить грудью, акцентируется представление о повторе: *повторено дете*, *повтаран*, *повтарана* [Геров 4: 66]; *повторан* [БЕР 1: 197]; *повторак*, *пофторак*, *повтораче* [Плов.: 218; Сакар: 265], *повторче* [Тетово: 84]; *повтарак* [Узенева 2001а: 143; Узенева 2006: 291]; *заповторено* [БНМ: 315]; *повтарано на сисата* [Стакевцы]; *повторен на сиса* [Ркс 339]; *повторил да цица* [Ркс 251]; *повтарян при бозаене* [Ркс 308]; *пръбизян* [Ркс 131]; *прибизян* [Сакар: 265]; *прибизан* [Миналото 2003: 207] (болг. диал. *бозая*, *бизая* заимствовано из греческого, ср. однокоренной синонимичный термин *ὁ δευτεροβυζαγμέν*).

Другой ряд синонимов (западноболгарских и сербских) обозначает ‘возврат’ к пройденному этапу: болг. *повърнат да бозае* [Ркс 174]; *повратениче* [БЕР 5: 41]; серб. *повратњак* [Требјешанин 2000: 131]; *повртеник* [Живковић 1987]; *поврчан на сису* [Крстић 1997: 123]; *поврачано на сису* [Стакевцы]. Повтор осмысливается как *второе* вхождение, возвращение в исходный статус (в данном случае грудного ребенка), что, согласно архаической системе взглядов, является недопустимым.

Сукльо, *сукла*, благодаря пейоративным аффиксам (*-льо*, *-ла*), применимым именно к детям (ср. *пикльо*, *пикла* от *пикая* ‘мочиться’), отражают негативное отношение к таким людям. То же констатирует и термин *пурдотин* ‘повторенный’ [БНМед.: 315], в других контекстах имеющий значение ‘плохой, проклятый’ [БЕР 5: 858], см. главу 1. Лексемы *захранено*, *прехранено*, *закърмено*¹¹, *подзето*, *тирсало* [БНМед.:

¹⁰ В этнографической литературе встречается слово *назар* и его дериваты, например *назарлък* ‘оберег от сглаза’ [Йорданова 2004: 19]. Известно, что в Турции эти обереги (в форме глаз синего цвета) очень распространены и именуются *nazar*.

¹¹ Имеются этнографические свидетельства о том, что *закърмено*, *подсукано дете* — это ребенок, которого мать, подумав, что беременна вновь, перестает кормить грудью, а узнав об отсутствии беременности, возвращает к грудному вскармливанию. О таком человеке сообщается, что у него дурной

[БНМед.: 315] фиксируют нарушение (превышение) нормы — «перекормленный», а термин *бабичево* — возможно, связь с демонами (от *бабици* — ‘духи болезней’, ср. в этом плане поверье о том, что ребенок, слишком долго вскармливаемый грудью, превращается в змея или приобретает сверхъестественную силу [Равна]).

На Балканах эти представления до сих пор являются устойчивым, легко воспроизводимым фрагментом картины мира¹². Человек «повторенный», как уже говорилось, получает особый статус в социальной среде. Таких людей знают в селе, от них прячут детей и приплод скота. Они не могут быть участниками праздничных обходов села — лазарками, сурвакарами, колядчиками и полазниками [БНМед.: 315]; выступать в роли сватов [БМ: 269]; выполнять ритуальное бритье жениха [Сакар: 287]. Если «повторила грудь» девочка, когда она вырастет, ей не разрешается заплетать и расплетать косу на свадьбе, замешивать свадебный хлеб, вить венки, выпекать хлеб для новорожденного и др. [СБНУ 1954/48: 379]. При первом засеве и в некоторых других обрядовых и необрядовых ситуациях стараются избегать встреч с людьми «повторенными» — от сглаза, несчастий [Ркс 179; Родопи: 211; Соболев 2001: 380].

Возврат к грудному молоку, восстановление разорванной связи с матерью приводит к тому, что ребенок подвергает опасности окружающих или самого себя. Единичны сведения о том, что «повторенный» ребенок обладает сверхъестественной силой¹³. На территории Болгарии явно доминируют представления, что от «повто-

глаз [Ркс 314] и встреча с ним в пути предвещает несчастье (например, падение с лошади) [СБНУ 1905/21: 1]. Чаще термин *закърмено дете* не имеет отношения к повтору: это обозначение ребенка, которого мать, не зная о своей беременности, продолжала кормить. Здесь скорее реализуется мотив *второго* и *другого*. Поэтому существует строгое предписание забеременевшим кормящим матерям сразу же отлучить ребенка от груди [Ркс 179].

¹² У торлаков Сербии запрещается давать ребенку грудь после того, как его отняли от груди, даже если перерыв составил всего один день [Крстић 1999: 123].

¹³ Согласно поверьям Варненской обл., для того чтобы ребенок развил свои сверхъестественные способности, родители должны совершить ритуальные действия. В первую субботу марта нужно убить змею и привязать ее к сосуду, в котором взбивают масло. «Повторенный» ребенок и так исключительно сильный, но если у него есть в доме такая змея, то ему не страшны никакие силы, в том числе и колдовские. В частности, никто не может отобрать плодородие с его полей в летний Иванов день (болг. *Еньовден*) [Ркс 327].

ренных» людей исходит опасность. Во многих других областях Болгарии (а также в Черногории, Герцеговине, Боснии, Македонии) полагают, что у них будет дурной глаз (*зареклив човек ќе стане* [Узенева 2001а: 143; Узенева 2004б: 287; Родопи: 139; Ркс 54; Ркс 8; Ркс 310; Ркс 330; Ркс 251; Добруджа: 272]), они способны портить людей и скотину [Пир.: 387], причем этот сглаз самый сильный [Ангелова 1948: 290]. Иногда уточняется, что «повторенный» может урочить, посмотрев глаза в глаза [Ркс 308]. Если не прочитат над пострадавшими заговоры, у них будет болеть голова, поднимется температура, их будет тошнить, они могут умереть; у них не будет удачи [Ркс 303]. Слюна, плевков — действенное средство от сглаза в данном случае: например, пострадавший должен съесть кусок хлеба, на который плюнул сглазивший (Странджа). В районе Бяла Слатина сплевывают, если на них взглянет «повторенный» [Ркс 312], а в округе Петрича, перед тем как поглядеть, опасный человек должен сам сплюнуть [Ркс 174].

В Македонии считается, что «повторенный» будет опасен не только своим взглядом, но и словом («у него будет поганый глаз и поганый язык» [Китевски 1996: 181]). Во многих регионах Болгарии верят, что в «повторенных» вселяется нечистый, который при встрече с людьми или животными наносит им вред: переворачивает телегу, убивает скотину и др. [Ркс 83; Равна]. В Добрудже полагают, что после смерти такой человек превращается в вампира [Добруджа: 272].

Согласно родопским поверьям, младенец, которого вернули к грудному вскармливанию после отлучения, станет неудачником, ворм [Илиев 1973: 131; Родопи: 138]; будет подвержен сглазу [Ркс 7]; вырастет злобным, лживым, непостоянным [Ркс 99]; его проклятья будут сбываться [Родопи: 139]. В некоторых селах убеждены, что его ожидает *второй* брак [Пир.: 387; Родопи: 139] или он останется сиротой [Ркс 219; Плов.: 218; Сакар: 265]. Проклятья матери, если они направлены на ребенка-повториче, обязательно сбываются [Ркс 263; Ркс 283].

Нарушение правил грудного кормления равнозначно вредоносной магии, вследствие этого у ребенка развиваются демонические свойства (ср. сербские поверья [Требјешанин 2000: 131]). Небольшой этнолингвистический комментарий позволяет увидеть, как в ритуалах отлучения от груди моделируется невозможность возврата, повтора пройденного этапа младенчества, как символически закрепляется темпоральная граница между двумя этапами развития

ребенка¹⁴. Ритуал спорадически получает терминологическое обозначение, например *лачка* (Разлог [СБНУ 1954/48: 379], корень *лъч-лач-* и его дериваты обозначают ‘разъединение, отчуждение’ [БЕР 3: 565–566], ср. рус. *раз-лука* и др.), и имеет в некоторых регионах статус праздника: младенца купают, одевают в нарядную одежду, кормят грудью досыта [Ркс 336], угощают хлебом соседей [Ркс 20]. Особенно релевантны темпоральные параметры праздника, которым всегда придают важное значение. Отнимают от груди в день, воспринимаемый как завершённый (в субботу — конец недели (*Мерака на детето за бизката да се крати* («Чтобы желание сосать грудь уменьшалось»)), или в праздничный, особенно торжественный день (например, в Юрьев день [Даскалова 1995: 63]; в тот же день, когда ребенок родился, и пр.), или в «легкий» день — понедельник, среду, пятницу [Плов.: 217]. Смотрят и на положение луны — делают это в полнолуние, новолуние, «чтобы младенец не тосковал и не плакал» [Ркс 258; Плов.: 317; Ркс 303]; на убывающем месяце (*свърната месечина*), чтобы у младенца исчезло («свернулось») желание сосать грудь [Сакар: 265]. Не рекомендуется отнимать ребенка от груди во *вторник* («чтобы избежать повтора») [Гунев 1992: 314]. Сам факт отнятия от груди стараются держать в тайне (макед., см.: [Китевски 1996: 181]).

Прекращение грудного вскармливания воспринимается как один из существенных моментов взросления, поэтому его транспонируют на всю жизнь и на посмертную судьбу, ср. мотивировку запрета на отлучение ребенка от груди во время поста: *Детето ще е постник и на тоя, и на оня свят* («Ребенок будет вести постный образ жизни и на земле, и на том свете») [Плов.: 217].

Специальные обрядовые действия призваны обезопасить ребенка от возвращения к грудному вскармливанию: последний раз мать дает грудь на колоде для рубки дров (чтобы «отрубить» желание сосать грудь); ребенка переводят через порог и слегка ударяют (в зап. Болгарии и Македонии мать делает это грудью [Ркс 258; Ркс 273; Китевски 1996: 181] палкой для стирки белья, скалкой [Сакар: 265] или железными щипцами [Стоянов 1970: 153; Ркс 329]). Ребенка шлепают (со словами *Тръш! Тръш!* — «Хлоп! Хлоп!»), отсюда и термин отлучения

¹⁴ Есть и другие семантические составляющие этого ритуала — например, пожелания, чтобы у ребенка жизнь была «полной» (для этого отлучают от груди при полнолунии [Ркс 115; Ркс 303]); чтобы он никогда не испытывал голода [БНМед.: 295] и т. д.

от груди *отръшкване* [БНМед.: 295]); производят резкие движения — толкают, подпихивают (ср. в этом плане лексику, обозначающую отнятие от груди: болг. *отбивам*, букв. 'отбивать'); захлопывают дверь [Ркс 87]. Имеется единичное свидетельство из района Бяла Слатина, что ребенка ударяют по заду ключами, чтобы запереть молоко [Ркс 330].

В день отлучения от груди его кормят специально приготовленной или просто взрослой пищей: яйцом (повсеместно в Болгарии), хлебом. Мать сначала дает ему в последний раз грудь, но иногда кормят взрослой едой и натошак [Ркс 14]. Известен и такой ритуал: мать трет яйцо о зад ребенка, затем печет яйцо и дает ребенку его съесть: *да забрави кърмата, както кокошката забравя яйцата* («чтобы забыл о грудном молоке, как курица забывает о яйцах») [Ркс 141; Ркс 272].

Ребенку дают также предметы, символизирующие самостоятельную жизнь, — вешают ему на плечо сумку (куда кладут орехи, чтобы его отвлечь) [Ркс 336; Ркс 301]; девочке красят помадой губы, пудрят ее [Ркс 303], имитируя «взрослую» жизнь.

Особенно важны в ритуале отлучения от груди действия с хлебом. Мать выпекает на своем грудном молоке лепешку или калач [Лов.: 361; Ркс 305; Ркс 20; Вакарелски 1935: 323] (то же у сербов [Требјешанин 2000: 141–142] и македонцев [Китевски 1996: 181; Ристик 1995: 73]), катит этот хлеб к порогу (или, наоборот, от порога к очагу, *да не изнася* («дабы не выносил из дома»)) [Ркс 329; Ркс 19; Ркс 2]), бросает через голову младенца, чтобы тот схватил его и съел. Выпечку украшают базиликом [Ркс 305], мажут медом, «чтобы ребенок был „сладким“» [Ркс 339; Ркс 258]. В этих действиях и благопожеланиях эксплицируется противопоставление «сосать/жевать» (*бозаялям*). При этом хлеб рассматривается как заместитель материнской груди (не только молока), отсюда побудительное выражение перед выпеканием хлеба для отлучения ребенка: *Айде та му месиме питка да се занимава, да не сака да бозае* («Давай испечем ему лепешку, чтобы он ей занимался и не просил грудь») [Ценкуловски 1978: 59], или указания на хлеб: *Там ти е майката* («Вот там твоя мать») [Лов.: 361]; макед. *По лепчево да трчаш, по млеково да не трчаш* («Бегай за хлебом, а за грудным молоком не бегай») [Ристик 1995: 73].

Ритуальные действия сопровождаются словесными формулами, в которых констатируется факт отлучения от материнской груди, переход в иной статус: *Досега си бозало, отсега ще ядеш* («До этого момента ты сосал грудь, теперь будешь есть»); *Няма вече цица, има коко*

(«Нет больше груди, есть яичко») [Странджа: 267]. Применяются и различные императивные глагольные формы: *Върви на своя хляб* («Иди к своему хлебу») [Ркс 275]; *Айде си земи ония работи* («Давай, возьми эти вещи») [Сакар: 265; Вакарелски 1935: 323]; *Айде тръчо тръчо, да пасеш телци* («Беги-беги пасти телочек») ¹⁵ [Даскалова 1995: 63–64]; *Търч, коза, на планина* («Беги, коза, на гору»); поздравительные благопожелания: *Нека ти е наздраве лачка* («Поздравляю тебя с отлучением от груди и желаю здоровья»). Невозможность возврата, повтора фиксируется «формулами невозможного»: *Когато си видиш дупето, тогава да потърсиш нянка* («Когда увидишь свой зад, тогда снова захочешь грудь») [Ркс 258]; *Когато тая туртица се върне, тогава ти да се сетиш да сисаш* («Когда эта лепешка вернется, тогда и ты вспомнишь о материнской груди») [Ркс 305]; *Когато колачето се върни и ти тогава да видиш бизе* («Когда калач вернется к тебе, тогда ты увидишь материнскую грудь») [Ркс 86]. Пока ребенок тянется за хлебом, мать сцеживает ему молоко на затылок и говорит: *Като видиш това млеко, тогава да се сетиш за бозане* («Когда увидишь это молоко, вспомнишь о груди») [Ркс 336]; *Когато се обърнеш да видиш тила си, тогава да посакаш от мака млеко* («Когда ты обернешься и увидишь свой затылок, тогда захочешь материнского молока») [Ркс 347].

Отлучение от груди включает и игровые моменты (бег, катание хлеба) с прибаутками: *Търкул детенце* («Кати, дитятко») [Ркс 340]. По тому, как быстро ребенок потянется за хлебом, гадают — легко ли он будет ходить [Ркс 213]. Гадания о будущем ребенка, идентичные гаданиям в составе празднования первых шагов (см. главу 9), зафиксированы в некоторых областях южн. Славии, например в Македонии (Кичево) [Ристик 1995: 74].

У всех славян существуют особые формы запугивания ребенка, чтобы он не просил грудь. Матери помещают себе за пазуху шерсть, щетку, кроличий хвост, колючие, сильно пахнущие предметы, окрашивают грудь в черный цвет (сажей, дегтем, краской), натирают острым перцем, горчицей. Женщины зашивают на себе рубаху, втыкают иглу и слегка покалывают ребенка, если он тянется за молоком [Ркс 2],

¹⁵ Упоминание телят не случайно в этой формуле, оно имплицитно отсылает к противопоставлению «грудное, т. е. младенческое молоко — коровье, т. е. взрослое молоко». Ср. также клишированный отрицательный ответ на вопрос, кормит ли еще мать ребенка грудью: *Ами, изкарах го в телците* («Нет, я его отправила к телятам») [Ркс 19].

а также издают устрашающие звуки, пугают ребенка «бубой» [Ркс 9; Ркс 354; Буковинова 1995: 253]; «букой», «медведем», «кошкой», «собакой», съевшими ночью грудь [Раденковић 2000: 148; Равна; Ркс 336; Соболев 2001: 345; Илиев 1973: 131]. Стремясь отлучить младенца от груди, матери прячутся в своем доме или на несколько дней перебираются в другой.

Повторение, возврат после перерыва, возобновление, *второй* «заход» возбуждаются не только в отношении кормления грудью, но и во многих других ситуациях, особенно связанных с ритуально регламентированным поведением. Например, если женщина, соблюдающая траур, забудет повязать черную косынку, ей уже не разрешается носить траурную одежду [Стакевцы] ¹⁶.

Вторник. Еще одной особенностью преимущественно болгарской культуры в контексте общеславянской является негативная оценка вторника как *второго* дня недели [Толстая 1999б]. Л. Раденкович связывает восприятие вторника с *другим (вторым)*, с возвращением назад, с повтором и, соответственно, с хтоническим миром, с миром мертвых [Раденковић 1996]. Особое отношение ко вторнику как к «нехорошему» дню известно и другим балканским славянам и неславянам (у румын вторник — это мифологический персонаж [Gorovei 1915: 2148; Кабакова 1989: 133, 143]) ¹⁷, европейским народам (особенно средиземноморским) ¹⁸, но все же такой последовательно отрицательной характеристики, как у болгар (частично македонцев и восточных сербов), не отмечается ни в одной славянской традиции.

¹⁶ Ср. в этом плане ценную информацию о повторе, возобновлении обряда после перерыва в календарной обрядности сербских торлаков, за которую я благодарю сербского коллегу Деяна Крстича: если в доме на Рождество однажды не зажгли обрядовое полено *бадняк*, возвращаться к этой традиции уже нельзя.

¹⁷ Вторник считается несчастливым днем в островной Греции (инф. Е. К., Скирос 2004, соб. зап.), в Албании [Elsie 2002: 254]. Исследователи отмечают, что в восприятии мусульманок вторник — неудачный день [Garnett 1891: 298]. Вероятно, османское владычество на Балканах оставило следы в оценке дней недели (тем более что о роли народной этимологии в случае со вторником как днем повтора в турецком языке говорить нельзя).

¹⁸ Ср. распространенное испанское поверье, эксплицированное в свадебной обрядности (при выборе дня бракосочетания) и в пословице «Во вторник не вступают в брак и не отправляются в путь», известное и другим романским народам (итальянцам и французам) [Красновская 1989: 118; Кожановский 1989: 152].

Вторник, по болгарским (частично сербским и македонским) поверьям, — самый несчастливый день недели, это день путаницы и беспорядка (*сбъркатия*). Если в каждом дне недели есть один «опасный» (*хаталия*) час, то во вторник их два [Сакар: 239]. Все начатые дела окажутся неудачными, все придется начинать заново или переделывать [Ркс 211*]. Этот запрет распространялся на крупные (постройку дома, колодца и др.) и мелкие (обувщики не делают заготовок для новой обуви [Ркс 302]) работы.

В этот день действует множество запретов на домашнюю работу. Нельзя стричь овец, стирать шерсть, шить и раскраивать одежду для живых людей; особенно опасно изготавливать пеленки. Если женщина решится ткать во вторник, ей, согласно предписаниям, нужно сесть, обнажив зад [Лов.: 177].

Этот день предназначен для гаданий и колдовства, день «не-чистый» — кто заболевает, может умереть. Вторник воспринимается как день тяжелый¹⁹, влекущий за собой повторы, связанные со смертью (ср. *вторник-уморник* [Лов.: 166]). Следующие правила ритуального поведения служат иллюстрациями этих позиций. Если день св. Георгия выпадает на вторник, закваску, которая хранится в каждом доме и используется для повседневной выпечки хлебов, изготавливают заново («день тяжелый»). Если день омовения роженицы приходится на вторник («день мертвых» по центрально- и восточно-болгарским поверьям), его переносят на среду. Если 40-й день, когда молодая мать должна идти на очистительную молитву, выпадает на вторник, ритуал переносят на среду [Лов.: 208]. Во вторник («день повторов») не идут сватать, чтобы избежать повторного брака [Ркс 99; Ркс 180; Пир.: 392].

Запреты (даже мыться) объясняют не только потенциальными неудачами в работе, но и угрозой утраты супруга. Если мужчина во вторник побреется, а женщина расчесет волосы, — они овдовеют (зап.-болг.; макед.) [Ркс 306; СбНУ 1892/7: 139]. В Страндже супруги в первом браке не начинают работу из боязни овдоветь [Странджа: 222], а в Русенской области запрещены все работы с мотивировкой *Защото съ повтаряло* («Потому что последуют повторы» <может умереть муж или жена>) [Тетово: 70]. В Дупнишко и мужчины, и женщины отме-

¹⁹ На примере информации из села Стакевцы видна контаминация дней праздничных и опасных. Так, по сообщению Цветы Марковой (1920 г. р.), ее мать никогда не разрешала детям мыть голову во вторник, объясняя, что это день праздничный, и если его не почитать, то будет болеть голова.

чали 12 вторников — первый вторник каждого месяца — и старались не заниматься в этот день какой-либо важной работой [Кепов 1936: 134].

Вторник в народных представлениях связан со смертью и выполнением ритуалов поминальной обрядности. Полагают, что именно во вторник ткнут мертвые [Лов.: 174, 228]. В этот день стирают одежду умерших (по прошествии 20 дней после смерти), а также скатерти, полотенца после поминок. Вторник — день, когда пожилые женщины изготавливают себе и мужьям одежду для погребения [Там же: 230].

Особенно следует отметить отношение ко вторнику как ко дню, отведенному для мертвых, зафиксированное у болгар-мусульман и турок, проживающих в Болгарии. В районе Гоце Делчева (с. Дыбница) турки не моются во вторник, считая, что в этот день вода желтая²⁰ и ее можно использовать только для покойников [Миналото 2003: 141]. В отличие от православных болгар (см. ниже), мусульмане считают, что во вторник умирают безгрешные люди: *Ето този човек е себаплия, няма грехове* («Вот этот человек добродетельный, у него нет грехов») [Там же]; подробнее о концепте «добраго дела» см. [Якушкина 2002a]. Представления о вторнике, характерные для помаков и турок Болгарии, по мнению информанта (который задавал этот вопрос муфтию), не распространены в Турции, и в священных книгах мусульман об этом ничего не говорится ([Миналото 2003: 141–142], зап. А. Лазаровым и В. Барбутовой). В Турции, однако, известно выражение *Sali sallanır* ‘вторник качается, шатается’. Основанное на омофонии и народной этимологии, это словосочетание отражает (порождает?) комплекс представлений о том, что вторник — день неустойчивый и неблагоприятный для осуществления важных дел. (За эту информацию благодарю доцента Университета г. Анкары (Турция) Хюсейна Мевсима.)

Рождение во вторник повсеместно рассматривается как несчастливое [Стоянов 1970: 150], оно предвещает раннюю смерть [Лов.: 412] (то же и у македонцев [Ристик 1995: 64]), тяжелую жизнь, сиротство [Гунев 1992: 309; Ркс 4; Ркс 21; Плов.: 216; Сакар: 239]. Верят, что рожденные во вторник будут всю жизнь болеть [Пир.: 382]. О неудачнике говорят *Родил се е на черен/џрн/арждаф вторник* («Родился в „черный/ржавый вторник“» — первый вторник Великого поста) [Стакевцы; Ркс 339; Ркс 347]. В Грузии (Шумадия) полагают, что

²⁰ Желтый — постоянный эпитет при описании покойника в Болгарии. Запрет беременной ходить на похороны мотивируется тем, что она родит желтого младенца; см. подробнее [Седакова 2001б].

невезучим будет тот ребенок, что родился в девятый по счету вторник после Рождества [СЕЗБ 1948/58: 256]. Термином (*вторничъв човек*) обозначается у болгар диаспоры человек, появившийся на свет во вторник, он будет непостоянным, как и его счастье [СБНУ 1914/29: 109, Бессарабия] (здесь возможна аналогия с болгарским определением *вятърничав* ‘ветренный’). В Сврлиге (восточная Сербия) рожденные во вторник подобны рожденным в субботу — они наделяются сверхъестественными способностями, видят демонов, при этом они защищены от злых духов и им не могут напакостить *вештици* [Васић 1995: 99]²¹. Подобные представления для Болгарии описывает Е. Крыстева-Благоева, отмечая, что таким детям дают имена «сильных» святых, чтобы обеспечить им надежное покровительство свыше [Кръстева-Благоева 1999а: 76–77]²².

Негативно маркирована у православных болгар и смерть во вторник. В Ловечском крае считают, что в этот день недели умирают грешники. Кроме того, в подобных случаях ожидают «повтора»: за одним покойником последуют еще двое [Лов.: 412].

У восточных и западных славян вторник не имеет негативной оценки. Это «легкий», «мужской» день, он вовсе не связан с представлениями о смерти или несчастьях. Русские полагают, что вторник, как четверг и воскресенье, — удачные дни для женитьбы и начала семейной жизни [Логинов 1993: 22]. У белорусов тот, кто родится во вторник, счастлив [Никифоровский 1897: 81], он будет трудолюбивым, старательным и долго проживет [Радзіны: 78–79]. У русских хотя и существует выражение *вторник-повторник* [СРНГ 27: 266], все же «неудачными» днями считаются другие, ср. *понедельник-бездельник* [Там же].

Итак, *второе* (несмотря на то что *первое* или, скажем, *последнее* более нагружено семантически) как признак, свойство, характеристика играет в традиционной культуре болгар весьма важную роль, поскольку апеллирует к идее нежелательного, опасного повтора и/или возвращения. Отсюда развивается синонимия представлений, ср. родопскую аналогию — способностью к сглазу обладают либо дети, начавшие сосать грудь *повторно* после того, как их отлучили от груди, либо женщины, вступившие во *второй* брак [Родопи: 23]. Объединяет «повторенных»

²¹ Смежность южнославянских представлений о вторнике и субботе описана в монографии Л. Раденковича [Раденковић 1996: 171–174], подобные пересечения в восприятии этих двух дней недели зафиксированы у румын [Цивьян 2005: 128].

²² Кызылбаши в Болгарии называют детей, родившихся во вторник, *Салих/Салиха* (от тур. *Sali* ‘вторник’) [Банкова 2005: 44].

(вступивших во второй брак и тех, кого после перерыва вернули к грудному вскармливанию) и Д. Маринов, указывая на их маркированность: «Такие люди исключены из участия во многих обрядах и народно-религиозных обычаях» [Маринов 2003/1 (1): 235].

Повтор, удвоение, *второе* в болгарской культуре имеет устойчивые, постоянно воспроизводимые координаты, связанные с ущербностью, обездоленностью, болезнью, смертью и загробным миром, аномалиями и демоническими свойствами. Дериваты от *втор-* служат метафорическим обозначением смерти, последующего сиротства и/или вдовства. Эти представления концентрируются вокруг переходных обрядов и периодов, когда человек находится в особом с точки зрения народного мировоззрения состоянии. Негативная семантика *второго* усиливается в символическом языке обрядности (вторник, повторный брак, «повторенный» ребенок и др.), и все *второе* в жизни человека становится синонимом несчастливого и трагичного. В народной традиции выработано много магических приемов, направленных на то, чтобы избежать нежелательных повторов.

Мотив повтора, эксплицированный в языке и культуре болгар, является специфической интерпретацией идеи магической связи рождения и судьбы. В ряде ситуаций повтор, *второе* апеллирует к будущему и предопределяет ход событий или, наоборот, объясняет трагические события жизненного сценария взрослого человека фактами родинной обрядности (рождением во вторник, возвратом к грудному вскармливанию и др.).

ГЛАВА 8

«СУББОТНИЕ» ЛЮДИ

Терминология. — Мифология субботы. — Обобщенный портрет «субботнего». — «Субботний» ребенок как Божий дар. — «Субботний» как несчастье. — «Субботние» и сглаз. — Краткие выводы.

В предыдущих главах неоднократно говорилось о том, что обстоятельства рождения человека определяют некоторые его качества и жизненные перипетии. В числе болгарских представлений о связи дня рождения младенца с особенностями его характера комплекс поверий о появлении на свет (иногда и зачатии, крещении) в *субботу* следует рассматривать как яркий балканизм. Выше шла речь об особом отношении к людям, рожденным во вторник (глава 7), но если говорить о дне рождения, пожалуй, наиболее устойчивым является отмеченность субботы вообще или нескольких суббот в году (в святки, на масленичной неделе, в канун Пасхи и некоторые другие) как определяющих специфические свойства новорожденного и обстоятельства его судьбы¹. Мифологическая оформленность, обрамление быличками и переплетение с демонологическими сюжетами — характерная черта текста «субботнего» рождения. Это еще один небольшой фрагмент болгарской, балканославянской и шире — балканской картины мира, который и является предметом нашего рассмотрения в этой главе.

У балканских народов (славянских и неславянских — арумын, албанцев, греков) «субботние» дети с точки зрения их поведенческой и культурной роли считаются маргиналами, им приписываются сверхъестественные способности. Полагают, что, когда такие дети вырастают,

¹ Эти поверья относятся не только к людям, но и к животным (особенно к собакам, а также к коровам, волам и лошадям), которых очень ценят (они действительно, по информации XIX в., стоили дороже [Маринов 2003/1 (1): 237]). Много быличек рассказывают о собаках, способных распознавать нечистую силу и защищать людей от нее [Младенов Н. 1993: 52; Ркс 140; Ркс 183; Вражиновски 1995: 135 и др.]. При этом «субботними» считаются собаки, родившиеся или о щ е н и в ш и е с я в субботу [Геров 5: 314]. Упоминаются «субботние» псы в народных песнях и заговорах (см. ниже).

они начинают видеть духов болезней и демонов (важно, что эти мифические персонажи — типично балканские) и вступают с ними в контакт. «Субботный» человек, по поверьям, защищает дом, село от нечистой силы и даже уничтожает некоторых демонов. Нередко отмечается, что рожденный в субботу наделен недобрым взглядом и способен «портить» людей и скот. В некоторых регионах представления о «субботных» иные: говорят, что они становятся постоянным объектом сглаза, болезненны, неживучи, несчастливы, одиноки, по ночам их мучают кошмары.

Исследование ареалов распространения и концентрации рассказов о «субботных» людях показывает, что в северных областях полуострова представления о маркированности появления на свет в субботу фиксируются редко, тогда как в южных регионах их число возрастает и они становятся разнообразнее. Если в Румынии такие поверья почти неизвестны², то на территории всей Болгарии и Македонии, значительной части Сербии и Черногории и особенно в Греции³ (в том числе островной) и у греков на Кипре рождение в субботу считается знаковым событием.

Сведения о рождении в субботу иногда носят этнографический характер — их можно извлечь из описаний родинных обрядов, а в экспедициях услышать в ответ на вопрос о символике дня, когда младенец появляется на свет. Кроме того, подобная информация содержится в рассказах и быличках о мифологических персонажах, среди действующих лиц которых упоминаются люди, рожденные в субботу. Диалектные словари нередко не только фиксируют наличие термина, но и добавляют некоторые содержательные элементы к образу «субботного» человека, особенно если в словарной статье приводится контекст употребления лексемы. Этнографические, фольклорные и лингвистические данные, собранные воедино, позволяют представить рождение в субботу как интерпретацию, объяснение жизненного сценария и поведенческих ролей «субботного». Этот небольшой фрагмент «текста рождения» весьма разнообразен, отдельные мотивы «разбросаны» по территории Болгарии и других балканских стран. Объединить эти данные и представить их в географи-

² Хотя суббота у румын имеет сходные с болгарскими мифологические коннотации (см. ниже).

³ Греческие пословицы и фразеологизмы характеризуют неудачника, дурного человека как «рожденного в субботу». (За эту информацию благодарю проф. Д. Ф. Яламаса.) Напротив, в греческой части Кипра верят, что «субботный» младенец обладает исключительным, сверхъестественным везеньем (инф. М. К., Тала, Пафос 2001, соб. зап.). На греческом острове Скирос верят, что Господь Бог лучше слышит молитвы того, кто родился в субботу, *Σαββατογινόμενος* (инф. Е. П., Скирос 2004, соб. зап.).

чекском ракурсе (см. карту 12) позволяет специальный вопросник (см. Приложение), который использовался нами в экспедиционной работе.

Терминология. Рожденные в субботу именуется преимущественно по названию дня: болг. *съботник* [Ркс 14]; *саботник* [Стоянов 1970: 150; Котова 2002: 211; БД 9: 318]; *събутник, събутниче* [Ркс 120]; *съботниче, съботничав* [Капанци: 171]; *съботник, съботянка* [Лов.: 353]; *съботничаво* [Плов.: 216; Ркс 54; Ркс 354]; *съботничев* [Ркс 327; Ркс 333; Ркс 175]; *съботничево* [Ркс 21]; *суботничав* [Ркс 49]; *суботарник* (болг., макед.), *суботник* [Ркс 185]; серб. *суботан* [Требјешанин 2000: 83]; *суботъан, суботъак* (Тимок), *суботъак суботъак, суботаръц* (Заглавак) [Плотникова 2004а: 133]; греч. *σαββάτιανοι* и др. Формы среднего рода здесь не случайны — это не грамматическое сочетание со словом *дете*, потому что и взрослого человека (мужчину, женщину) именуют таким образом, а особый термин для обозначения человека с демоническими свойствами (ср. *повторено*). Встречаются и другие термины, в которых эксплицирован не день рождения, а приобретенные благодаря этому качества: *дждаджия* ‘ведьма’ (болг., из тур. *cadı* ‘старуха, ведьма’ [БЕР I: 353]), *вампирджия* ‘вампир’ (болг., макед.) способны победить демонов. Данные полунарицательные-полусобственные имена — своеобразные мифонимы, они закрепляются за человеком на всю жизнь, обозначая его выделенность в социуме. Это иногда подчеркивается и материальным знаком — вдеванием мальчику серьги, которую он носит до женитьбы (Добруджа; болгары южн. Бессарабии)⁴.

Мифология субботы. Доминирующим в представлениях об особых свойствах «субботного» и оказывающим на них самое сильное влияние является восприятие субботы как дня мертвых, последнего и несчастливого дня, отчасти дня нечистого, подобного святкам⁵ («нечистым, поганым дням»). Суббота — *мъртвешки, мъртвѣски, мртвачки ден/дан* ‘мертвый день’ [Равна; Ркс 219; БМ: 349–350; Шипково; СЕЗб 1939/24: 410], ср. общеславянское устойчивое восприятие субботы как дня поминовения усопших⁶, оформленное подобным образом и церковным кален-

⁴ Ношение мальчиками серьги, правда, известно у болгар и в других случаях, например, если ребенок рождается в семье, где умирали младенцы, или если он *посмърче*, т. е. появился на свет после смерти отца [Ркс 54].

⁵ Параллель между субботним и святочным рождением следует рассматривать в контексте народных представлений об этих днях. И суббота, и «нечистые дни» обнаруживают тесную связь с миром мертвых [Попов 1989].

⁶ Суббота — день обязательного посещения кладбища и поминовения усопших у балканских славян. До сорока дней «свежую» могилу посещают

дарем⁷. Интересна восточномакедонская интерпретация субботы: «субботним» снятся мертвые, поэтому и говорят «мертвая суббота» (зап. П. Христов от Й. Янакиевой, 1925 г. р., с. Караорман, Штипско).

Рекомендации и запреты, распространяющиеся на субботу, соотносятся с оппозициями счастье–несчастье, добро–зло, жизнь–смерть [Толстая 1999б: 96; БМ: 349–350]. В субботу нехорошо идти сватать («Будущая жизнь супругов не заладится») [Пир.: 392]; давать что-либо взаймы [Сакар: 162]; нельзя шить и кроить одежду — кто ее будет носить, рано умрет [БМ: 349–350; СбНУ 1901/9: 122]. Подобные поверья о субботе распространены и в Румынии и обнаруживают параллели со вторником, опасным и неудачным днем. В субботу не начинают никакую работу, в том числе не пашут (не будет урожая); не отправляются в путь и т. д. [Gorovei 1915: 3406; 3407; 2144; 2145].

Мотив особого зренья, приписываемого рожденным в субботу, усматривается в некоторых ограничениях: так, запреты на стирку и мытье в субботу объясняются тем, что в противном случае на «том свете» мертвым попадет мыло в глаза [БМ: 349–350], ср. румынский запрет белить дом в субботу — иначе «замажешь» глаза (уста) мертвым [Gorovei 1915: 3409]. Суббота оказывается маркированной и в представлениях о нечистой силе. По болгарским поверьям, вампир неподвижен только в этот день [БМ: 46], а по сербским — именно в субботу активизируются все демоны [Раденковић 1996: 172]. Защищенность «субботних» объясняется у сербов тем, что нечистая сила охраняет их день рождения (серб. [Требјешанин 2000: 83]), у болгар же — тем, что их охраняют девять сестер (явно демонического происхождения) [Сакар: 239].

Обобщенный портрет «субботнего». «Субботнему» человеку на Балканах приписывают множество характеристик, которые варьируют от положительных до отрицательных и нередко снимают традиционные оппозиции: хороший–плохой, счастливый–несчастливый, здоровый–больной, живой–мертвый, праведный–грешный, а также: человеческое–демоническое, культурное–природное и др.⁸ Даже по внешнему виду (бледные, с

каждую субботу. По прошествии одного года со дня смерти справляют календарные поминки, чаще всего несколько суббот в году.

⁷ Суббота на масленицу (*Бяла събота*) воспринимается как хороший день, однако тот, кто рождается в этот день, становится *съботник* [СбНУ 1914/28: 178; Ркс 185].

⁸ В некоторых регионах рожденным в субботу приписываются одновременно и положительные, и отрицательные черты характера и свойства: разумность, смелость, жадность, злость и т. д. [Ркс 99; Ркс 296].

нездоровым цветом лица) они отличаются от «обыкновенных» людей [Лов.: 353]. Статус рожденного в субботу зависит от тех способностей, которыми его наделяют согласно местной традиции, и может быть полярным — его воспринимают как демона, как обычного «профессионала» или почти как святого. Такой человек обладает даром оборотничества — может превращаться в змея (болг.) [БМ: 349–350], а сербы верят, что рожденная в субботу девочка станет ведьмой [Раденковий 1996: 172]. От ярко выраженных демонических свойств до обычных человеческих «слабостей» — таков набор характеристик «субботных» людей.

«Субботный» ребенок как Божий дар. В некоторых регионах (зап. и центр. Болгария, вост. Сербия, Подгорица, Тимок и др.) появившегося на свет в субботу ребенка встречают с радостью [Ркс 395; Ркс 128; Ркс 83; Ркс 99] как своеобразного защитника дома, человека-оберега, врага злых сил [БД 9: 318]. Семья, где есть «субботник», почитается всеми [Ркс 309]. Этот факт отмечал в своем исследовании «Народная вера» известный болгарский этнограф Д. Маринов: «На такого ребенка смотрят в семье с радостью и уважением, и поскольку такое <рождение> случается нечасто, воспринимают его как Божию благодать, распространившуюся на эту семью. Это важно и для села, поскольку „субботный“, особенно если это мальчик, — благо для всех. „Субботные“ в селах встречаются очень редко» [Маринов 2003 1 (1): 237].

«Субботный» человек обладает особым зрением и слухом. Только он может распознать нечистую силу — почти всех балканских мифических персонажей: вампира [Ркс 327], караконджолу (*каракончо*) [Лов.: 353; Ркс 19], плитеника (*пльтеник*) [Ркс 102; Ркс 305; Ркс 347], таласыма (*таласъм*) [Ркс 83], самодив [Моллов 1988: 73; Ркс 14], орисниц (*реченици*) [Ркс 123], дракоса, колдунов и ведьм [БМ: 349–350]. «Субботный» видит и души умерших [Ркс 185]. Узнает «субботный» персонифицированные болезни: чуму, оспу, рожу [СБНУ 1892/7]; дифтерит (болг. *лошо гърло*), коклюш (болг. *магарешка кашлица*), другие детские заразные болезни, связанные с кожными высыпаниями. Его защита может распространяться не только на один дом, но и на все село [БНМед.: 396; Плотникова 2002] благодаря тому, что в дом (село), где есть «субботные», нечистая сила и болезни не заходят (ср. «чума не зашла лишь в тот дом, где в семье было два „субботных“» [Ркс 108]), а колдуны и недобрые люди не могут навести на односельчан порчу [Маринов 2003/1 (1): 237]⁹. Видимо, вера в сверхъестественные за-

⁹ Ср.: в дом, где есть «субботные» собаки, не могут проникнуть заразные болезни:

щитные способности ребенка, рожденного в субботу, обуславливает тот факт, что в некоторых селах его клали между молодыми в первую брачную ночь, чтобы уберечь их и от вступления в интимные отношения, и от порчи [Селнички 1993: 184].

«Субботний» защищает людей и вне села. Отправляясь в лес за дровами или на мельницу, мужчины в качестве проводника обязательно берут с собой «субботнего», что делает их неуязвимыми при встрече с нечистой силой [БНМед.: 396].

Отмеченность «субботнего» в социуме и фиксация такого рождения в памяти фигурируют во множестве рассказов. Так, былички повествуют о встрече «субботних» с нечистой силой, демонами и мифическими персонажами, об их способности видеть и слышать то, что другие не могут. В разных южнославянских регионах записаны подобные рассказы. Так, в Болгарии «субботняя» женщина видит самодив, танцующих на заброшенной мельнице, и объясняет это временем своего рождения («Я такая, родилась в субботу, накануне Вербного воскресенья») [Мицева 1994: 83–84]. В с. Сливница (Софийская обл.) «субботними», согласно рукописи из архива Ст. Романского ([Ркс 185], запись 1939 г.), считались люди, рожденные в субботу на масленичной неделе. Основная их способность — видеть умерших. Рукопись содержит два рассказа о «субботних», причем особо отмечается, что «эти истории еще свежи в памяти», ср.:

Умрял стар овчар. Неговият заместник — момче беше съботник. Всеки ден виждад духа на стария овчар да седи всреди овците, да ги кара. Хората наоколо наистина са виждали стадото да се движи, прекаравано от някой, но не виждали духа.

Умер старый чабан. Его место занял парень — а он был «субботним». Каждый день парень видел дух старого чабана возле овец, он их пас. Окружающие действительно наблюдали, как стадо перемещается и кто-то его погоняет, но духа не видели.

[Там же]

Героиня другого рассказа — баба Стефаница, тоже «субботняя» (субботничка):

*Имал Караджа кучета,
Кучета съботничета.
Чумата щат си разкъсат,
Не може чума да влезе.*

Были у Караджи собаки,
Собаки, псы-«субботники».
Хотели чуму разорвать,
Не смогла чума в дом войти.

[Геров 5: 314]

Комшийката ѝ умряла и тя видяла душата ѝ да вземе образа на кокошка. След това виждаше кокошката да хвърга парчета вълна от тавана. Бабата извикнала, тя изчезнала.

У нее умерла соседка, а баба Стефаница видела, как та приняла облик курицы. Затем курица стала бросать клочки шерсти с чердака. Баба Стефаница закричала, и курица исчезла.

[Там же]

«Субботний» человек дает советы своим односельчанам в трагических ситуациях. Так, в Ловечском крае (с. Микре) записана быличка о том, как по совету «субботней» женщины жильцы покинули дом, в котором постоянно происходили несчастья (тяжелые болезни, смерть). Оставшись в доме на ночь, «субботняя» женщина зажгла в полночь свечу и увидела тени девушек, пасущих овец и танцующих *хоро*. Утром она объяснила хозяевам, что дом был построен на «самодивском» месте (*самодивско хорище*), и лучше в нем не жить. Вскоре после того как жильцы этот дом покинули, он рухнул [Лов.: 353].

Как видим, композиция быличек такова, что в зачине сообщается о «субботнем», а затем раскрываются его сверхъестественные способности. Иногда информация об особом даре свидетеля событий (и его «субботнем» рождении) дается в конце, ср., например, рассказ о том, что к девочке пришли орисницы и предсказали ей гибель в день свадьбы. Услышать это смогла только сестра новорожденной, потому что она была «субботней» [Ркс 14].

Подобную нарративную структуру имеет и быличка, записанная в с. Левка (Сакар) в 1981 г. Е. Мицевой:

Дядо разправяше приказки. Една вечер отива, късно, било, разправяше той, е така, лятно време, засуши са, че не мож' да втасат да напоят добитъка. Отюва на един кладенец, късничко, га са прибрали другите. Хубо, ма га отишъл, със бял кон, кай, турчин, със фес, пои си коня там. «Къв си, бе, къв си?» Никой не са обадил. И той си млъкнал и си изтеглил, ма нищо не му напраил, де, никой. Та викаше... А бил роден в събота, в събота бил роден, та му викат съботничево и види такива работи.

Дед рассказывал сказки. Однажды вечером идет он, уже поздно, летом, а такая была засуха, что не могли скотину напоить. Подходит к колодезю, поздно уже, все по домам разошлись. Хорошо, идет и видит — турок на белом коне в феске поит своего коня из колодца. «Эй, ты кто? ты кто?» Никто не отвечает. И дед замолчал и ушел, и никто ему ничего

не сделал. Вот рассказывал... А он родился в субботу, в субботу родился, вот его и называют «субботним», он такие вещи и видит¹⁰.

[СБНУ 2002/62, I: 293]

Былички о том, что «субботные» люди видят нечистую силу, записываются исследователями в наши дни не только у болгар, но и у других южных славян. Так, А.А.Плотникова зафиксировала в Заглавке (Сербия) рассказы о человеке, которому все время ночью мерещились то мужчина, то женщина, то индюк с перьями. Это происходило потому, что он рожден в субботу [Плотникова 2002: 143; Плотникова 2004а: 133–134].

Имеются также современные записи из Македонии: «В селе была одна такая, которая родилась в субботу. И она рассказывала, что ехала как-то с мужем на телеге, а перед ними выскочил вампир в собачьем облике. Кроме нее его никто не увидел. Только она — *защото била саботник* („потому что родилась в субботу“)» (зап. П. Христов в 2002 г. от Любицы Велковой, 1924 г. р., в с. Кучичино, Кочанско, вост. Македония).

Широко распространены балканославянские поверья (и былички), что только людям, рожденным в субботу (и еще ряду персонажей — детям вампиров или появившимся на свет после смерти отца), под силу уничтожить вредоносных демонов, особенно вампиров [Abbott 1969: 221]. Специальные обрядовые лица — болг., макед. *светичари* (изгоняющие оборотней при помощи иконы и молитвы, известной только им) и *глогинковци* (протыкающие вампира колом из боярышника — *глог*) — должны непременно быть «субботными» [Ркс 347].

У «субботных» есть и другие роли — ясновидцев¹¹ (они видят будущее, прозорливы, предсказывают болезни¹² и смерть [Лов.: 353]);

¹⁰ Быличка заканчивается вопросом исследовательницы, которая интересуется, идет ли речь о любой субботе или о какой-то определенной. Информантка отмечает, что особым рождением считается любая суббота. Эта запись хорошо иллюстрирует, как рассказывание быличек выводит исследователя в экспедиционной работе на обнаружение дополнительных этнографических данных.

¹¹ Ясновидение определяется временем появления на свет и в других народных традициях. Например, в Шотландии верят, что прозорливы те, кто родится между 12 и часом ночи, а также седьмой сын в семье [Bennet 1992: 10], в скандинавских странах — рожденный в воскресенье. Ср. также любопытные материалы других европейских традиций: во Франции способность видеть духов и предсказать Второе пришествие приписано рожденным в субботу; в Швейцарии в контакт с миром духов вступает человек, появившийся на свет в день Рождества Пресвятой Богородицы [РРОО: 188, 230].

¹² Ср. южнославянские рассказы о «субботных» собаках: они узнают, кто в доме заболел, и начинают протяжно выть. В заговоре от младенческого плача

целителей (для лечения больных используется одежда людей, рожденных в субботу) [Ркс 353]; удачливых кладоискателей¹³.

Восприятие «субботнего» человека как защитника и охранителя накладывает особый отпечаток на ритуальный сценарий его рождения. Если ребенок появляется на свет в субботу, мать должна надеть на него обыденную рубашку, изготовленную в то время, пока длились роды. В течение первых сорока дней ей запрещается есть чеснок и лук (типичные балканские апотропеи, обычно обязательно используемые в родильной обрядности), видимо, чтобы не отгонять нечистую силу и не нарушать связи ребенка с потусторонним миром. В с. Яребичина Варненской обл. ритуальные действия совершают, когда ребенок подрастает: его кормят блюдом (*вълкоядина*), приготовленным из мяса овцы, которую задрал волк, но рана заросла [Ркс 327]. В других случаях такое мясо есть категорически запрещается, особенно беременным.

Крестить такого младенца следует только в субботу, и при крещении ему — в зависимости от пола — надо дать имя *Събчо* или *Събка* (юго-вост. Болгария [Ркс 83])¹⁴. В этом проявляется отмеченность рожденных в субботу, поскольку в Болгарии имена по дням рождения даются преимущественно животным, исключение делается для незаконнорожденных детей [Кръстева-Благоева 1999: 89, 100].

упоминается «субботняя» волчица: *Вълча кучка суботничава през пустоджар бяга, на Стинко плача утнася, та му сън донася* («„Субботняя“ волчица по пустоши бежит, Стинкин плач относит, сон ей приносит») [Ркс 302].

¹³ Единичны данные о том, что девочки, рожденные в субботу на святках или Фоминой неделе, выйдут замуж «убегом» (болгарский термин такой невесты *пристанала*), а мальчики станут ворами, разбойниками [Ркс 54]. Говорят также, что «субботние» дети обладают плохим характером, желают зла близким [Ркс 333].

¹⁴ В Македонии подобные имена (*Суботка*, *Суботин*) дают только родившимся в субботу животным (зап. П. Христов в 2001 г. в с. Долно Гюгянцы, Свети Николско, вост. Македония). Собаки, родившиеся в субботу, считаются особенно злыми, ср. в болгарской народной песне:

<i>А овчар ги лото прокля:</i>	И чабан их злобно проклял:
<i>Ей ви вазе две кошюты,</i>	Ах вы, два оленя,
<i>Две кошюты, сур елена,</i>	Два оленя, быстрых оленя,
<i>Налетете на овчари,</i>	Чтоб навстречу вам чабаны,
<i>На овчари, на ловджици,</i>	И чабаны, и охотники,
<i>На зли псета съботници.</i>	Да злые псы-«субботники».

«Субботный» как несчастье. Согласно другому комплексу представлений, «субботные» дети несчастливы (сев.-вост. Болгария, Шумадия, вост. Македония): не живут долго (макед.), ср. то же и у румын («Рожденные в субботу дети умирают в младенчестве» [Gorovei 1915: 2314]); болезненны ([Лов.: 353]; серб., макед. [СЕЗБ 24/1939: 410]); беспокойны, по ночам их мучают кошмары (им снятся змеи и покойники [Стоянов 1970: 150; Ркс 120]); они могут беседовать с умершими (иногда уточняется: только со своими родственниками [Узенева 2004а: 323]) или слышать их голоса [Лов.: 353]; им мерещатся оборотни [Кирсово]; они становятся пьяницами ([Ркс 196], южн. Болгария). После смерти, подобно некрещеным, зачатые или крещенные в субботу дети превращаются в змеев или демонов. Так, во Враце считалось, что, если ребенок, зачатый и рожденный в субботу, умрет некрещеным, его душа превратится в демона (*устрел*)¹⁵. Днем он будет выходить из могилы и пить кровь людей и скота. Через шесть месяцев он может превратиться в человека и жениться. Но родиться у него будут только вампиры [Петров, Гълъбов 2001: 208].

Эти «субботные» уже не защитники и герои, а мученики (мучители), страдальцы, жертвы. Их родителям следует выполнять определенные действия и соблюдать запреты (например, обязательно стирать по субботам одежду ребенка до достижения им семилетнего возраста; мать не должна ткать по субботам [Сакар: 162]), чтобы уберечь ребенка от предназначенного ему субботним зачатием или рождением жизненного сценария.

Считается, что рождение таких «субботных» — горе для семьи, их нельзя вылечить¹⁶. В связи с этим супруги воздерживаются от половых контактов по субботам, чтобы не родился ребенок, который будет обречен на несчастную жизнь.

«Субботные» и сглаз. Определенный субъектно-объектный шифт приусу «субботным» в такой важной области народных верований, как сглаз. Некоторые уверены, что их взгляд смертоносен для людей и скотины [Ркс 4; Ркс 333]; другие полагают, что рожденные в субботу, напротив, легче всего поддаются сглазу [Равна; Кирсово]. Первое пред-

¹⁵ Идентичная информация была записана в XIX в. Д. Мариновым [Маринов 1984: 317].

¹⁶ Ср. иную информацию из вост. Македонии: одна мать рассказывала, что ее сын *саботничар*, но она водила его в детстве к знахаркам, которые его заговаривали, и он утратил способность видеть мучившую его нечистую силу (зап. П. Христов в 2002 г. в с. Долно Гюганцы, Свети Николско и с. Козьяк, Штипско).

ставление более распространено на территории Болгарии, варьируется лишь сила их сглаза. Так, в с. Драганово (район Горна Оряховица) считают, что тот, кто родился в субботу (с уточнением после обеда), — страшный человек (*котцус*). Его взгляд так силен, что у жертвы могут даже вылезти глаза (*да му се пръснат очите*). В качестве оберега нужно носить что-нибудь красное, способное нейтрализовать первый — самый опасный взгляд «субботнего» [Ркс 176]. Встречаются единичные свидетельства, что «субботнего» никто не в силах сглазить [Ркс 353; Ркс 21].

Краткие выводы. В представлениях о свойствах людей, рожденных в субботу, существенны следующие мотивы, которые нередко соединяются и переплетаются между собой:

1. Мотив **зрения** — видения (видеть нечистую силу, духов болезней и души умерших). Ср. именование рожденных в субботу собак «четыреглазыми» — с черными пятнами под глазами — и их способность видеть вампиров (особенно в Македонии и южной Болгарии [Вражиновски 1995: 135]). Сюда же относятся представления об особом взгляде «субботних» и о сглазе, а также о ночных кошмарах и видениях.
2. Мотив **знания**: «субботние» не только видят, но и распознают колдунов, ведьм, нечистую силу, находят клады. Спорадически встречается мотив **слышания** — они слышат голоса умерших.
3. Мотив **прорицания** — совмещение видения и знания, ясновидение, вещие сны.
4. Мотив **защиты**, оберега — охрана пространства и находящихся в нем людей. Сверхъестественная сила, необыкновенные умения, ум и хитрость.
5. Мотив **борьбы** — способность бороться и побеждать нечистую силу.
6. **Оборотничество** — могут превращаться в змеев.
7. Мотив **греховности** — из-за своих контактов с нечистой силой «субботние» после смерти сами становятся вампирами, караконд-жолами.
8. **Уязвимость** «субботних» — их болезненность, подверженность сглазу, слабость, недолговечность.

Итак, время (день недели) служит основной причиной для развития особых свойств «субботних» людей в балканской картине мира. Зачатие, рождение, крещение — или по отдельности, или в комбинации всех трех событий — привязаны к субботам вообще или к суббо-

там определенных календарных периодов. Эти периоды маркированы как нечистые, «мертвые», время хаоса и разгула нечистой силы (святки вообще или «суббота на святки» — *погана събота*, суббота масляничной недели, суббота перед Пасхой, на Фоминой неделе, перед Юрьевым днем, календарные поминальные субботы).

Рождение/зачатие/крещение в субботу — это знак судьбы, определенный сценарий, которому следует ребенок и его окружающие в течение жизни. Мотивы видения «невидимого», связи с потусторонним миром и миром демонов сочетаются с «нормальным», естественным восприятием «субботных» и их почитанием.

Между тем необходимо отметить по крайней мере еще два обстоятельства. Во-первых, субботнее рождение, диктующее человеку специфические роли, «синонимично» другим значимым компонентам родинной обрядности и ритуалам, связанным с воспитанием детей [Цивьян 1982]. Благодаря некоторому сходству восприятия на Балканах «второго» (вторника, «повторенного» ребенка) и субботы наблюдается синонимия отдельных представлений (сглаз, недолговечность/смерть, несчастье). Ср., например, запреты на работу во вторник и в субботу, а также приметы о первых действиях ребенка¹⁷ (подробнее см. в главе 7). В вост. Македонии верят, что во вторник и субботу рождаются дети, которых мучают кошмары, им видятся умершие и просят их накормить (зап. П. Христов в 2002 г. в с. Долно Гогянцы, Свети Николско), а в зап. Македонии (Кичево) — что рождение в эти дни предвещает раннюю смерть младенца [Ристиќ 1995: 64]. Немало одинаковых свойств (в частности, способность видеть нечистую силу) приписывается «субботным» людям и тем, кто родился на святки [Плов.: 216; Ркс 332].

Почти для всех характеристик, которыми, согласно народным воззрениям, обладают «субботные», можно выстроить подобные ряды. Так, распознавать вампиров, кроме «субботных», могут люди, рожденные в святочный период; появившиеся на свет после смерти отца или матери; те, кого в младенчестве ударили обгоревшей пеленкой [Пир.: 420]. Длинный перечень тех, кто, по народным представлениям, обладает дурным глазом в силу обстоятельств рождения, см. в [Гоев 1992].

Соединение противоположных по оценке свойств «субботных», которое, казалось бы, противоречит логике, вполне органично вписывается в картину мира. Доминирует здесь представления о выделенности человека, рожденного в субботу, о его связи с потусторонним миром и с нечистой

¹⁷ Ср. также болгарскую примету: если ребенок начнет говорить в субботу, он останется сиротой [Ркс 333] — с идентичными поверьями, относящимися ко вторнику.

силой. Конкретные воплощения этих представлений (сверхъестественная сила — болезненность; везенье — неудачливость; способность урочить — податливость сглазу) варьируют и зависят от локальных традиций.

Приложение

«СУББОТНИЕ» ЛЮДИ НА БАЛКАНАХ: ВОПРОСНИК

1. Существуют ли поверья, что человек, а) родившийся, б) крещеный, в) зачатый в субботу, обладает особыми качествами?
2. Какая это суббота (любая, на святки, перед Пасхой или другая)?
3. Как называют такого человека (мужчину, женщину) — *субботник, субботничав* и др.
4. Встречаются ли в селе имена *Събка, Съба* и др.? Связаны ли они с представлениями о людях, родившихся в субботу?
5. Что рассказывают о «субботниках» людях:
 - А. Видят демонов (*караконджовци, самодиви, таласъми, вампири, плътеници, вецици* и др.).
 - Б. Могут побороть демонов. Если да, то как?
 - В. Видят демонов болезней, и из-за этого в их дома не входят эпидемические болезни и духи болезней (*баба Шарка, чума, цървени ветар*)?
 - Г. Снятся ли им кошмары?
 - Д. Разговаривают ли они с мертвыми?
 - Е. Могут ли превращаться в змеев?
 - Ж. Часто ли они болеют?
 - З. Любят ли они выпить, отличаются ли любвеобильностью?
 - И. Обладают ли дурным глазом?
 - К. Легко ли поддаются сглазу?
 - Л. Говорят ли про них, что они не живут долго, несчастливы в жизни?
 - М. Обладают ли даром предвидения?
 - Н. Могут ли лечить?
6. Как относятся родственники к тому, что ребенок рождается в субботу?
7. Какие действия предпринимают, чтобы «вылечить» новорожденного, избавить его от участи стать «субботником» или, наоборот, смоделировать присущие таким людям качества?
8. Известна ли практика вдевания серьги такому ребенку?
9. Есть ли в селе такие люди и что о них рассказывают? (Были ли в прошлом, помнят ли о них?)
10. Как воспринимается рождение животных в субботу?
11. Известна ли практика называть приплод, появившийся в субботу, именами *Събка, Съботан* и др.?

ЧАСТЬ III

РИТУАЛ. ОБРЯД.
ПРАЗДНИК

ГЛАВА 9

ПЕРВЫЕ ШАГИ РЕБЕНКА

Легенды о ходьбе. — Терминология. — Ходьба и речь. — Первые шаги и «взрослая» жизнь. — Магия ходьбы в родинах. — Празднование первых шагов ребенка (*Семантика и прагматика праздника; Ритуальный хлеб; Раздача и угощения; Вариативность структуры; Обрядовые лица; Гадания*). — Славянские параллели. — Лечение «сидяю». — Ходьба задом наперед.

Последняя глава книги посвящена празднику первых шагов, который, логически завершая младенчество, связывает начальные этапы жизни человека со многими аспектами его взрослой жизни, с его последующим движением по жизненному пути. В этом праздничном комплексе болгар удивительным образом переплелись многочисленные славянские и неславянские (балканские) мотивы, отражающие архаическое восприятие человеческой ходьбы и создающие уникальный по своей целостности и разнообразию балканский фрагмент картины мира. Эта глава в большей степени, чем предыдущие, служит иллюстрацией комплексности исследуемых фактов народной культуры. Терминология, словесные формулы, фольклор (легенды, песни, былички и пр.), предметы (орудия труда, хлеб и другие угощения), ритуальные акты и магические действия — все это находит воплощение в празднике первых шагов. Темпоральный, пространственный, зоонимический, пищевой и другие коды ярко представлены в этом балканском обрядовом комплексе и соответствующих поверьях.

Первые шаги ребенка в Болгарии и ряде других балканских стран отмечаются особыми ритуалами и обрядами, образующими развернутый, многосоставный комплекс. Празднование включает в себя выпекание специального обрядового хлеба, приглашение гостей и угощение, а также магические действия, которые демонстрируют удивительную сохранность. Ходьба ребенка является объектом ритуальной практики и мотивом поверий у всех славян, однако праздник по случаю этого события устраивается преимущественно на Балканах. Болгарский (балканский) блок представлений, связанных с умением ребенка ходить, анализируется в широком общеславянском контексте. Такое сопоставление позволяет выявить болгарскую специфику концепта

ходьбы, в котором концентрируются, соединяются воедино многие разрозненные славянские поверья и обрядовые практики. Праздничный комплекс по поводу первых шагов ребенка находит параллели и за пределами славянских земель, у тюркских и других народов Азии.

Ходьба как манифестация человеческого, культурного в противовес демоническому, животному, природному занимает важное место в системе традиционного мировоззрения. Здесь проявляются представления о норме, мере, о «правильности» развития ребенка, о смене статуса [Журавлев 1998].

Легенды о ходьбе. Особенно много поверий, магических действий и фольклорных текстов связано со своевременным овладением навыками ходьбы и первыми шагами ребенка. Собранные воедино, эти сведения позволяют реконструировать единый «мифологический текст» ходьбы, фрагменты которого у славянских и балканских народов не всегда представлены равномерно и актуализируются в различной форме. И славянским, и балканским народам, однако, известна легенда, объясняющая более медленное, по сравнению с животными, развитие ребенка и обретение им самостоятельности. Имеется несколько сюжетов подобных легенд. В этнографических материалах из Ботевграда (Болгария) приводится такой текст:

Господ попитал жената: «Три годин ли ще гледаш детето или ще го оближиш?» Жената му отвърнала: «Три годин ще го гледам, ама не мога да го оближа». Кравата се съгласила, та го облизала, и затва телето проожда веднага.

Господь спросил женщину: «Ты будешь три года нянчить младенца или его оближешь?» Женщина ответила: «Три года буду его нянчить, но облизать не могу». Корова же согласилась облизать своего детеныша, поэтому теленок сразу начинает ходить.

[Ркс 6]

В основе другого сюжета лежит не чувство брезгливости, а жалость матери к своему чаду. Приведем текст легенды «Почему дети не могут ходить тотчас после рождения», записанный в Софийской обл. в конце XIX в. Д. Стойковым:

Веднъж деда Господ искал да испита майката до колку обича рожбата си. Он земал на овцата ягнето и прехвърлил през ереко, овцата мълчи, и ягнето паднало от другата страна на нодзете си, и Господ го благослови и рекъл: «Щом се роди на нодзете да си пада». Оти майка

му не се грижи за него и затова днес ягнето щом се обягни вдигна се и вани да си оди. А кога земал на жената детето и го хвърлил през къщи, она извикала на него и притърчала от другата страна да го хване. Тогай Господ казал: «Нали толку се боиш за него, три годин на ръце да го носиш». Затова като се роди дете, не може да оди, а от после гаче прооди и майките до три години и повече го носят на ръце».

Однажды дедушка Господь решил испытать, насколько мать любит свое чадо. Он взял у овцы ягненка, переброесил его через загон, овца молчит, а ягненок упал с другой стороны загона и встал на ноги, Господь его благословил и сказал: «Пусть как только родится, сразу встает на ноги». Потому что его мать не заботится о нем, поэтому теперь, как ягненок появляется на свет, сразу начинает ходить. А когда <Господь> взял ребенка у женщины и переброесил его через дом, мать побежала, чтобы с другой стороны подхватить его. Тогда Господь сказал: «Раз ты так за него боишься, три года будешь носить его на руках». Поэтому, когда рождается ребенок, он не может ходить сразу, а начинает ходить позже, и матери до трех лет и даже дольше носят своих детей на руках.

[СБНУ 1891/4: 91]

Представляется, что этот сюжет имеет широкое распространение, ср. запись, сделанную в Черниговской губ.: *Бог в образе старичка явился к Еве, когда у нее родился сын, и приказал ей перекинуть дитя через ворота, но матери стало жалко своего дитяти, и она ослушалась повеления Божиего. «Ну, так носись же с ним», — сказал ей тогда старичок. И вот с тех пор дети до году не ходят* [Гринченко 1897: 83]. Не останавливаясь на анализе различных версий этой легенды, отметим только значительную вариативность сюжета (в некоторых вариантах нет отсылки к ветхозаветным временам; Бог сам перебрасывает всех детей через церковь, ограду и т. д.; мать, пожалев сына, подстиляет ему фартук, солому; кроме того, указываются разные сроки физической зависимости ребенка от матери)¹.

Терминология. Способность/неспособность ребенка делать первые шаги в положенное время обозначается определенным лексическим рядом. Так, у южных славян существуют специальные термины со значением ‘начать ходить’, в которых семантику начала передает префикс *про-*: болг. *проходя*, серб. *проходати*, макед. *прооди*. Слово-

¹ Ср. у румын [Gaster 1939: 260]; у сербов [СЕЗБ 29: 95–96; СЕЗБ 14: 108; ГЕМБ 42: 343].

образования от этих глаголов (болг. *проходница*, серб. *проходница*, макед. *прооденче*, *проодено дете* и др.) служат названиями научившегося ходить ребенка, а также обрядовых комплексов и ритуальных хлебов, посвященных первым шагам. Интересно, однако, что в качестве обрядовых терминов доминируют дериваты от корней *стъп-* и *щап-* (в их диалектных фонтических вариантах), см. ниже Индекс и карту 13. Корень *стъп-* точно передает манеру передвижения маленького ребенка, он именно осторожно ступает (болг. *пристъпя*), ставит на землю ступни (ср. ниже о мотиве ступни в ритуалах), а не уверенно, ровно ходит. Созвучные глаголу *стъпам* лексемы *щапам*, *щапукам* (согласно Ст. Младенову, имеющие одинаковую этимологию [МЕПР: 697]) в болгарском языке означают 'ходить неуверенно' (о ребенке) [БТР: 1123; Геров 5: 596]; известен и диалектный глагол *прощипвам* 'начать ходить' (о ребенке) [БТР: 822; Геров 4: 320], но он встречается очень редко. Таким образом, терминология болгарского праздника первых шагов — это по существу «детская» лексика, используемая для описания ребенка или в обращении к нему. Терминология включает в себя семы 'начало' (префикс *про-*) и '<детская> манера ходить' (*щапам*, *стъпвам*). Иногда хлеб не имеет терминологического обозначения [Ркс 265], иногда именуется родовым термином для обрядового хлеба *кравай* [Ркс 173; Ркс 300], повседневного хлеба (лепешки) *пита* [Капанци: 176], или в словосочетании эксплицируется предназначенность хлеба ребенку: *дететум питата* «лепешка для ребенка» [Вакарелски 1935: 322].

ИНДЕКС «ПЕРВЫЕ ШАГИ РЕБЕНКА: ХЛЕБ И ОБРЯД»

Пита за прувърв'ану д'ате [Вакарелски 1935: 322]; *пита за прустъпки* [Вакарелски 1935: 322]; *постапалка* [Цепенков 1972: 72, Велес]; *поступальник* [Странджа: 268]; *постъп* [Василева 1993: 206]; *постъпалник* [Ркс 210*]; *постъпник* [Василева 1993: 206]; *постъпник баница* [ИДР Карнобат]; *постъпнина* [Ркс 49]; *постъпница* [Ркс 324]; *пощипалник* [Плов.: 217]; *пощупулник* [Ркс 45]; *престапулка* [Плов.: 217; Родопи: 140; Вакарелски 1935: 322]; *престапул'ка* [Ркс 174; Родопи: 140]; *престапулка* [ИДР Сапарева баня, Кюстендилско; Ркс 188; Пеев 1991: 95; Ркс 228]; *престапул'к'а (погача)* [ИДР Батановци, Радомирско; Банско; Разложко; Ркс 335; Котова 2002: 190]; *престапулки* [Ркс 309]; *преступилка* [Ркс 8]; *преступулка* [БД 5: 201 Родопско]; *престъпалкъ (пита)* [ИДР Еникьой Харманли]; *престъпалник (пита)* [ИДР Пловдивско; Чомаковци, Белослатинско; Койнаре, Врачанско]; *престъпница* [Капанци: 176; Родопи: 140]; *престъпничка питка* [Добруджа: 414]; *престъпулка* [ИДР Нова Загора; Ркс 329];

Ркс 344; Ркс 262; Тетово: 82; Лов.: 365]; *престъпул'к'а* [Кепов 1936]; *престъпулник* [Ркс 349; Буковинова 1995: 253]; *престъпул'ник* [Вакарелски 1935: 322]; *працапулник* [Ркс 253]; *прецапалник* [Чернев 1982: 170]; *прецепалка* [Родопи: 140]; *прецепалска пита* [Родопи: 140]; *прецъпалник* [Ркс 267]; *пристапулка* [ИДР Тополовград, Бургаско; Бакалов 1992: 186]; *пристапулька* [Странджа: 267; Пир.: 386]; *пристапулник* [Ркс 276; ИДР Неврокоп; Пчеларово; Ркс 260]; *пристъпальки* [Родопи: 140]; *пристъпалник* [ИДР Преслав; Зафирово, Тутраканско; Ркс 306; Ркс 247]; *пристъпник (пита)* [ИДР Ботево, Ямболско; Върбица, Преславско; Кипилово, Сливенско; Върбица, Преславско; Ркс 301; Ркс 2; Ркс 270]; *пристъпулка питка* [ИДР Бояджик, Ямболско; Свиленград; Ркс 175; Ркс 274; Ркс 280; Ркс 284; Сакар: 265]; *пристъпулка* [Василева 1993: 206; Ркс 86; Ркс 141]; *пристъпулки* [Ркс 91]; *пристъпулкъ* [Ркс 59; Ркс 226]; *пристъпулька* [Странджа: 268]; *Пристъпулник питка* [ИДР Межден, Дуловско; Булчино, Айтоско; Ркс 322; Ркс 342; Ркс 280]; *пристъпулн'ък* [Ркс 264]; *пристъпункъ питка* [ИДР Миковци, Шуменско]; *прицапулка* [ИДР Климентово, Варн.; Ркс 266]; *прицапулник* [Ркс 327; Ркс 256]; *прицибулка* [Плов.: 217]; *приципалка* [Плов.: 217]; *приципальки* [Родопи: 140]; *приципална пита* [ИДР Харманли]; *Приципулка* [Плов.: 217; Ркс 239]; *приципулки (пита с мед)* [ИДР Асеновград; Ркс 98]; *прицупална пита* [Ркс 177]; *прицупалник* [БД 5; ИДР; Енина, Казанлышко]; *прицупулник* [Ркс 249]; *прицъпалка* [Плов.: 217; Родопи: 140]; *прицъпалник* [Лов.: 365]; *прицъпулк'а* [Вакарелски 1935: 322]; *прицъпулник (пита)* [ИДР Извор, Бургаско; Балиновци, Габровско; Старо Загорско]; *прицъпулн'ак питка* [ИДР Межден, Дуловска]; *простапулка* [Ркс 183]; *простапул'ка* [Ркс 310]; *простапул-кя* [Кепов 1936, Бобошево, Разложко; Ркс 153]; *простъпалник (сладка питка)* [ИДР г. Попово; Ркс 269]; *простъпалниче* [Лов.: 365]; *проходник* [СБНУ 21: 16]; *проходница* [Ркс 210]; *прохуд'н'ицъ* [Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000: 322, Зарово, Солунско]; *процапак* [СБНУ 21: 16]; *процапалник (пита)* [ИДР Мусина, Павликенско; Тополчане, Сливенско; Енино Казанлышко; Горна Оряховица; Ркс 5; Ркс 181; Плов.: 217]; *процапулка* [ИДР г. Батак]; *процапулька* [Странджа: 168; Попов 1995: 251]; *процапулник* [ИДР Калиново, Велико Тырново; Извор, Бургаско; Сборише, Нова Загора; Ркс 319; Ройдева 1998: 256]; *процапулница* [Ркс 303]; *процопалник* [ИДР Горнооряховско; Хотница, Велико Тырново]; *процопальник* [Плов.: 217]; *процопулка* [ИДР Змейово, Софийско]; *процрапулка* [Лов.: 365; Шипково]; *процупалник* [ИДР Хотница, Велико Тырново; Ркс 8];

процупулник [ИДР Дряново]; *процъпалник* [Ркс 302; Лов.: 365; Моллов 1988: 76]; *процъпал'ниче* [Георгиева 1975: 59]; *процъпна пита* [Родопи: 140]; *процъпулка пита* [ИДР Стара Загора; Лов.: 365]; *процъпулник питка* [ИДР Острица, Ловешко; Великов 1987: 164]; *прустъпалка* [Ркс 131]; *пруцапалник* [Ркс 104]; *пруцопалник* [Плов.: 217]; *пруцупалник* [Ркс 95]; *пруцъпалник* [Ркс 271; Ркс 395; БД 5: 35, Севлиево]; *пуступал'нък* [Вакарелски 1935: 322]; *пустъпалник* [Ркс 221]; *пустъпач* [Василева 1993: 206]; *пустъпулник* [Вакарелски 1935: 322]; *пуцопалник (пита)* [ИДР Овчеполцы, Пазарджик]; *пуцопалник* [Плов.: 217]; *пуцупалник* [ИДР Мыглиж, Стара Загора]; *пуцъпалник* [ИДР Срыбе, Севлиево]; *(За) црапулково здраве* [Лов.: 365]; *цъпалска пита* [Родопи: 140].

У восточных славян терминологизуется как умение, так и неумение ходить. Развитие навыков получает лишь единичные словесные выражения — *хожень, делать ходы* [Даль 4: 556], тогда как отрицательное (или отсутствие желаемого, аномалия) отличается регулярностью обозначений: дитя *не сходится*; ребенок, не научившийся передвигаться самостоятельно, считается больным и именуется в русских диалектах *сидячка, сидяка, сидень, седень, сежень, седун* [Даль 5: 189]. У заонежан детей, не научившихся до полутора лет ходить, называют *седякой* [Логинов 1993: 85].

Восточнославянским терминам типа *сидяка* соответствует болг. *завързано дете* (или *вързано дете* 'завязанный ребенок'). Этот термин передает целый комплекс архаических этнофизиологических и этномедицинских представлений, эксплицированных и в ритуальной практике, и в повседневном обращении с ребенком. Для нашей темы важно наблюдение исследователей (в частности, А. К. Байбурина), что развитие ребенка — это постепенное «открывание», задействование («развязывание») органов (языка, ума и т. д.), которые имеют решающее значение для ориентации человека во внешнем мире [Байбурин 1991: 260]. Оставляя в стороне анализ семантики и магического использования *узлов* и *завязывания* в традиционной культуре славян (см., например, исследование «Узлы и нити в русской народной колдовской практике» [Елеонская 1994: 171–178]), отметим негативную семантику «завязывания» у болгар в соответствующей лексике и фразеологии: *вързан в ръцете* 'безрукий', *вързан в ума и ръцете* 'неприспособленный к жизни', *вързан в краката* 'неуклюжий, не умеющий танцевать' [ФРБЕ 1: 198]. Отсюда и развязывание узлов, рассекание, разрезание «пут» при первых шагах ребенка.

Ходьба и речь. Развязывание языка синонимично рассечению нитей, спутывающих, согласно народным представлениям, ноги младенца. Речь (также и умственные способности) и ходьба в традиционных воззрениях воспринимаются как самые яркие признаки человеческого. Поэтому разнообразные былички о подменьше — *одмина* (и др.)², зафиксированные у многих народов, в том числе славянских и в меньшей степени балканских, интерпретируют неумение ребенка ходить и говорить именно как признаки демонического ([Сумцов 1880: 176; Виноградова 2007; Раденковић 2002; Narváez 1991] и мн. др.).

Согласно народным представлениям, первые шаги ребенка находят­ся в определенной связи с овладением речевыми навыками и с развитием ума: считается, что между ними существует временная последовательность, одно следует за другим. Эта закономерность была замечена еще в древние времена (ср. [Biegeleisen 1927]), следы этих воззрений мы обнаруживаем в верованиях и приметах славян. Болгары полагают, что если ребенок раньше начнет ходить, чем говорить, то он *застъпвал си бил прикаската* («затаптывает свою речь») [СБНУ 1900/16–17: 224; Лов.: 365]. У сербов принято считать, что не по возрасту смысленый или начавший рано говорить ребенок долго не будет ходить самостоятельно [Требјешанин 2000: 210]. Македонцы одинаковыми ритуалами отмечают и первые слова ребенка, и его первые шаги [Ристић 1995: 75].

Первые шаги и «взрослая» жизнь. Итак, первые шаги ребенка представляют собой один из важнейших этапов его развития, начало самостоятельной жизни³. Ходьба, человеческий способ передвижения, особенно в своей начальной стадии, гармонично входит в метафорический ряд обозначения жизни как пути, дороги, по которой

² Интересно, что в болгарской традиционной культуре практически не отражены представления о подменьше. Это маркированное отсутствие известного всем европейским народам демонологического мотива отчасти компенсируется поверьем о том, что ребенок, не способный ходить и говорить, — урод, наказание родителям за их греховность.

³ В Болгарии начало самостоятельного передвижения ребенка — это определенный временной рубеж: он носит обереги, пока не научится ходить [Ркс 102], начавшему ходить уже не дают грудь [Ркс 181]. У русских первые шаги ребенка — важный момент и для связанных с этим младенцем людей: девушка, крестившая незаконнорожденного, выйдет замуж к тому моменту, как он пойдет [Никифоровский 1897: 114].

шагает человек. Возможно, поэтому южные славяне на празднике по случаю первых шагов ребенка гадают о его будущей профессии и связывают этот обряд со вступлением в брак⁴.

В самом понятии ходьба вычленяется множество аспектов, которые, по народным представлениям, оцениваются как желательные или нежелательные во «взрослой» жизни младенца. Применительно к ребенку — это своевременное начало, далее следуют физические показатели передвижения — быстрота, легкость, выносливость, твердость шага, умение ходить прямо и не спотыкаясь⁵ и др. Кроме того, с ходьбой связываются и такие качества, как смелость, бесстрашие (при ходьбе вообще и при переходе мостов в частности), бойкость, ловкость, что отражается в многочисленных словесных формулах, сопровождающих магические действия в праздничном комплексе.

Релевантными являются и эстетические параметры ходьбы — плавность походки, поступи⁶. Интересный материал дает соответствующая лексика, устойчивые сравнения и фразеология: болг. *тихо ходене, назлъм*⁷ *стъпане* ‘тихая походка, кокетливая походка’ [Герев 5: 503]. В болгарских народных песнях нередко описывается походка девушки-красавицы: *Изгорях, дудум, за тебе, за твое кротко ходене* («Исстрадался по тебе я, по твоей тихой походке») [Там же]; *Само се лудо помами по мойто лепо стъване* («Он сам без ума влюбился в мою красивую поступь») [БНПП 5: 16]. Ср. также поэтическое изображение девичьей походки, в котором эксплицированы ключевые поэтические образы передвижения, связанные с животным кодом: *Како еребици ситно ми бързаат* («Короткими шажками, как куропатка, поспешает»); *Краката ѝ туптяха като добра ергеля* («Она топала

⁴ О сексуальных коннотациях глаголов ходьбы см. [Толстая 1994а].

⁵ Ср. *споткнуться, оступиться* ‘ошибиться’ (применительно ко взрослой жизни).

⁶ Походка (как и многое другое в человеке) может быть смоделирована при помощи акциональной и вербальной магии в период младенчества (подробнее о животном, растительном и некоторых других кодах, связанных с «нормой» ходьбы, см. ниже).

⁷ *Назлъм* заимствовано из тур. *nazlim* (образованного, в свою очередь, от перс. *naz* ‘нежность, красота’) и входит в группу однокоренных слов с широким спектром значений в болгарских диалектах, ср. *назлъ* ‘капризный в еде, стеснительный, суетливый’; *назланджия* ‘придирчивый, недовольный человек’; *назландисвам* ‘медлить, противиться, кокетничать’ и др. [БЕР 4: 474–475].

ногами, словно хороший табун лошадей») [Там же: 8–9]⁸; иной образ в рамках животного кода используется у русских — *пльивет лебедушкой*.

Фольклорные тексты отражают и еще один важный аспект народной картины мира — пристальное внимание к темпоральным параметрам. Так, в народной традиции событие, произошедшее в праздник, всегда маркировано положительно, что последовательно отражается в болгарских народных песнях, ср. *Засборвала ми на ден Спасовден, Ми заходила на ден Петровден* («Говорить начала на Вознесение, Ходить начала в Петров день») [Геров 2: 138]. Особое место отводится и пространственному коду в этом фрагменте обрядности: считается, что, если ребенок впервые пошел по направлению к востоку, он будет счастливым [Ркс 317].

Магия ходьбы в родинах. Обозначенные компоненты концепта ходьбы «прописаны» в основных комплексах магических действий. Прежде всего это празднование первых шагов, известное болгарам, частично македонцам и сербам и некоторым неславянским балканским народам (каракачанам, грекам и др.). Второй круг ритуалов и поверий соотносится с народной медициной («лечение сидяк») и реализуется в случае запоздалого развития ребенка; в большей или меньшей степени он известен у всех славянских народов. Кроме праздничного и народно-медицинского комплексов, магические действия могут включаться в состав обрядов, не связанных с ходьбой (крестины, отлучение от груди и др.). Общая картина ритуальной практики довольно-таки расплывчата, идентичные действия «разбросаны» по различным отрезкам жизненного пути ребенка, они могут контаминироваться и изменяться в своей функциональной направленности в зависимости от повода их совершения. Большинство действий и словесных формул имеют продуцирующий и превентивный характер, они устремлены в будущее и направлены на то, чтобы ребенок вовремя пошел и ходил ровно, не спотыкаясь, не падая и не пугаясь; чтобы у него достаточно окрепли ноги, а также кости и поясница (позвоночник).

Забота о правильном развитии ребенка (в данном случае его ног и умения ходить) начинается задолго до его рождения и проявляется в виде запретов и предписаний будущей матери. Южнославянская традиция, например, не рекомендует беременной есть ножки домашних животных (в частности, коз), чтобы у ее младенца впоследствии не трещали суставы [Родопи: 122; Ркс 339; СЕЗБ 1952/68: 17]. Комментарием к этому запрету

⁸ Ср. обозначение быстро и ловко передвигающейся женщины: з.-болг. диал. *препераца* (буквально ‘перепелка’) [БД 9: 303].

служит быличка о девушке, у которой при ходьбе трещали суставы из-за того, как считалось, что ее мать, будучи беременной, нарушила этот запрет [Ркс 270]. Беременной запрещается есть куриные ножки, чтобы у младенца не были слабыми ноги [Ркс 34]. Не разрешается также сидеть скрестив ноги, чтобы у ребенка не заплетались ноги [Моллов 1998: 73]. Верят, что, если переступить через беременную, ребенок станет кривоногим и будет волочить ноги [Ркс 201], нельзя переходить ей дорогу — ребенок будет хромать [Ркс 119]. У болгар-переселенцев в Молдавии женщина должна обязательно сообщить о своей беременности, иначе ее дитя не научится ходить и говорить [Кирсово].

Во время родов и на праздниках по случаю появления на свет младенца также уделяют внимание ногам ребенка и его способности ходить. В Болгарии повитуха, приняв ребенка, слегка шлепает его со словами: *Като вятъра да фърчиш и да не падаш* («Чтобы ты летал, как ветер, и не падал»). У банатских болгар сразу же по окончании родов ребенка кладут на подстилку и волокут по полу, «чтобы рано начал ходить» [Ркс 158]. В окрестностях Пирота (Сербия) для выпекания каравая по случаю рождения ребенка запрещено использовать кукурузную муку, чтобы впоследствии у него не болели при ходьбе пятки [Златковић 1989: 325], а в Ловечском крае хлеб пекут без дрожжей, чтобы пятки у младенца не трескались [Лов.: 362]. Албанцы на третий день после рождения ребенка справляют *поганик*, на который собираются родственники, и обращаются к младенцу с пожеланием: «Пусть у тебя будут крепкие ноги» [Garnett: 36].

В повседневную практику обращения с ребенком также включены элементы акциональной и словесной магии, регламентации, основанные на архаических мифологических представлениях. Известно западноболгарское поверье, согласно которому младенцу нельзя делать пеленки из отцовских штанов — он будет падать и спотыкаться [Маринов 2003/1 (2): 490; Ркс 155; Ркс 15; Ркс 323]. Пеленая ребенка, ему крепко стягивают ноги, чтобы «они не были кривыми и чтобы вовремя начал ходить» [Ркс 305]. У македонцев в окрестностях Охрида не разрешается целовать ступни младенца — иначе, когда он вырастет, будет бояться переходить через мост [Китевски 1996: 129]. В Косериче мать учит ребенка первым словам *камен, јаје* («яйцо»), «чтобы ребенок, когда начнет ходить, не падал и чтобы кости на голове срослись» [ГЕМБ 1984/48: 231]. Специальные стишки-заклинания произносят сербы, обучая умеющего стоять ребенка переставлять ноги: *Право иди... не ломи се... не криши се...* («Иди прямо... не ломайся... не сгибайся...») [СЕЗБ 2: 135]. Используются также и некоторые рациональные приемы народной медицины: например, сербы и болгары

в воду для купания ребенка кладут листья грецкого ореха, растирают ступни, хлещут ноги крапивой [ЕБ: 84]. Не умеющий ходить ребенок воспринимается как *безногий*, поэтому, когда младенец учится вставать, болгары говорят, что «скоро он себе купит ноги» [Лов.: 365].

К крестинам у всех славян приурочены некоторые магические действия, запреты и рекомендации, связанные с будущим ребенка вообще и с его умением ходить в частности. Приглашающий на крестины не должен спотыкаться [Родопи: 138]; в России крестные родители, зайдя за младенцем в дом, не садятся, чтобы ребенок не вырос *сиднем* [Попов 1903: 360]. В Сербии, пока совершается таинство, мать ходит по двору или возле церкви, не останавливаясь, чтобы ребенок хорошо ходил [ГЕМБ 1984/48: 231]. Угощаясь на крестинах курицей (если ребенок девочка) или петухом (если мальчик), тот, кому попадется крылышко, славит: *Както е хвърчала тая ярка, така да хвърчи цял живот и таз мома* («Как порхала эта молодая курочка, так пусть порхает всю жизнь эта девочка») [Ркс 15]. Во Владимирской губ. на крестинах крестная хватает плат, на который принимали ребенка из купели, и, сколько есть сил, бежит на речку мыть его, надев теплой одежды: чем быстрее побежит, тем проворнее будет ребенок [Зеленин 1914: 154]. На крестинах в Белоруссии кума, возвращаясь из церкви, перед тем как переступить через порог, поднимает с земли на ходу соломинку, прутик, щепочку, перекусывает пополам и бросает обе половинки в избу, чтобы дитя скорее начало ходить [Никифоровский 1897: 129]. При входе с окрещенным ребенком в избу все встают, и родные, и гости, чтобы он не был *сидуном* [Там же: 145].

Еще один этап в развитии младенца — отнятие от груди — акцентирует идею ходьбы и самостоятельного передвижения, хотя здесь доминирует мотив удаления, отделения от материнской груди (см. главу 7). В Болгарии при отлучении от груди ребенка заставляют идти или бежать за хлебом, специально для этого ритуала выпеченным. Глаголы движения в императивной форме ‘иди, беги, догоняй’ присутствуют в большинстве словесных формул, сопровождающих эти обряды. У русских мотив ходьбы эксплицирован в благопожеланиях. Так, мать, покормив в последний раз ребенка грудью, дает ему хлеб с солью и говорит: «Дай тебе Бог час от груди отстать и к хлебушку пристать. Пошли тебе Бог семеро ног» [Чарушин 1914: 589].

Забываются о крепости и красоте ног (что особенно важно для «женской» судьбы). Известное поверье, что, если ребенок начнет слишком рано ходить, у него будут кривые ноги, в Болгарии распространяется только на девочек [Лов.: 365].

Празднование первых шагов ребенка. Семантика и прагматика праздника. У балканских славян первым шагам посвящен четко оформленный и хорошо сохранившийся до наших дней⁹ обряд, именуемый *проходница*, *процъпалник* (болг.); *поступаоница*, *поступача* (сербск.); *прооднице* (макед.) (см. Приложение). Идентичный обряд известен грекам [Μαμελη 1976: 255] и каракачанам [Пимпирева 1995: 57]¹⁰. Обязательность празднования этого этапа в развитии человека отражается в целом круге представлений. Если не совершить определенных ритуалов, ребенок не научится правильно, уверенно ходить, будет ползать [Лов.: 365] или, даже если он пойдет, будет спотыкаться и падать, ушибаться [Ркс 45]. Болгары полагают, что и после смерти, на «том свете» человек, которому в свое время забыли устроить подобное празднество, будет ходить спотыкаясь и падая и искать свой хлеб *проходница*

⁹ Обряд известен во многих областях Болгарии и в наши дни. Ср., например, описание *поступульки* у якорудчан: «Мать ребенка раздает хлеб всем прохожим, не говоря ни слова, ничего им не объясняя. Все знают, что делать (разрядка моя. — И.С.). Берут ломоть хлеба, откусывают от него и бегут» [Масларова 1980: 137]. Таким образом, обряд составляет «общее знание» (при этом не пассивное, а активное) этого фрагмента народной культуры, знание, которое не утратилось даже в городской среде. Так, в Софии в 1999 г., находясь в гостях у своей знакомой, я наблюдала, как ее маленькая дочь сделала первый шаг. Мать тут же побежала на кухню печь пирог, чтобы угостить им соседей. Ср. также использование фразеологизма, переносное значение которого основано на традиционной обрядности: *Ще ми месят процъпалник* («Мне будут печь обрядовый хлеб *процъпалник*») — так говорят о человеке, перенесшем тяжелую болезнь, делающем первые шаги, заново обучаясь ходить. Мне встретилось подобное выражение в речи жительницы болгарского с. Равна. После рассказа о том, как она долго и тяжело болела, Вылка Минева сказала: *Трябваше да ми пак правят поступулька* («Пришлось снова печь хлеб *поступулька* для меня») — так в метафорической форме она передала свое состояние, когда ей пришлось заново учиться ходить [Равна].

¹⁰ Обнаруживаются интересные балкано-северокавказские параллели обрядности первых шагов. Так, кабардинцы выпекали три хлеба. Пронесли их между ногами ребенка, «перерезая путь». Этим хлебом угощали соседей и родственников, которые, принимая хлеб, произносили благопожелания ребенку. Ингуши выпекали пирог ростом с ребенком и отдавали его тому, кто первым заметил, что ребенок пошел [Пчелинцева, Соловьева 1996а: 121–122]. Обряды с хлебом известны черкесам, кабардинцам, ногойцам и некоторым другим северокавказским народам, исповедующим ислам [Пчелинцева, Соловьева 1996б: 138].

[Ркс 210]. В некоторых регионах верят, что несоблюдение обрядности может привести к безбрачию.

Через детали исполнения обряда первых шагов интерпретируются и особенности ходьбы взрослого человека: если кто-либо падает (или спотыкается), считают, что при раздаче хлеба кто-нибудь споткнулся или упал [Ркс 301]. В некоторых селах говорят: «Наверное, мать забыла тебе *поцупулник* испечь» [Ркс 45]; *Многу падъш, чи майкъ т'и н'е т'и й сториль прохуд'н'иць* («Ты много падаешь, наверное, мать тебе не справляла *проходницу*») [Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000: 322]. Подобной «забывчивостью» у болгар и сербов объясняется также запоздалый брак или безбрачие.

Кроме конкретных акциональных и матримониальных коннотаций обрядового комплекса, встречаются и более общие, типичные для многих ритуалов и вне контексте родильной обрядности: «для здоровья», «чтобы не болел» [Ркс 256; Ркс 264]. Идея здоровья, отсутствия болезней, оберега от сглаза и испуга передается через некоторые действия. Так, обрядовый хлеб кладут на перекресток, где его и съедают приглашенные женщины («чтобы не болел»). Ребенку, начавшему ходить, плюют за пазуху или в лицо [Ркс 267], ср. символические плевки от сглаза, сплевывание за пазуху при испуге и пр. [СБНУ 1906–1907/22–23: 12; Илиев 1973: 129]. От сглаза на западе Болгарии мальчику повязывают платок, а девочке надевают специальные украшения [Ркс 227] (травестия выступает здесь как разновидность ритуального обмана).

Частое использование сладкого, и особенно меда, при приготовлении обрядового хлеба типа *процупулник* служит жертвоприношением духам болезней. Встречаются и более прозрачные мотивировки использования меда: «чтобы ходил гладко, чтобы его все любили» [Ркс 131], «чтобы все шло в жизни, как по меду» [Ркс 55]. Сладкое, однако, используется в ритуале нерегулярно и неповсеместно. Преобладают подслащенные лепешки или хлеб, намазанный сверху медом, как показывает этнографический и лексический материал (ср. термин *сладка пита* ‘сладкий хлеб’). При этом четкой ареальной картины оппозиция сладкий–несладкий не дает. Обрядовый акт подвергается индивидуальной интерпретации даже в одном исследуемом пункте. Так, две жительницы с. Равна 1926 г. р., имеющие детей-однолеток, дали мне описание соответственно сладкого (намазанного медом) и несладкого хлеба для празднования первых шагов, причем одна информантка настаивала на том, что хлеб нельзя мазать медом, иначе у ребенка «ноги будут прилипать к земле» [Равна].

Многочисленные терминологические обозначения хлеба, обряда и самого ребенка, начавшего ходить, как уже говорилось, сводятся к одной семантической модели в ее многочисленных словообразовательных воплощениях. Мотивы начала (первого шага), ходьбы и ступни (реже ног) эксплицированы не только в терминологии, но и на предметном и акциональном уровнях обряда.

Праздничный комплекс обязательно включает в себя следующие компоненты (обрядовые доминанты):

- выпекание обрядовых хлебов (каравая, лепешек, булочек);
- раздача обрядового хлеба;
- движение (бег, вращение, прыжки) участников и исполнителей обряда.

Дополнительными действиями в праздничных комплексах являются: перерезание пут; прочерчивание пути; уничтожение (изгнание) страха; протаскивание ребенка через отверстие в каравае; произнесение словесных формул — благопожеланий и некоторых других, спорадически фиксирующихся в этнографических описаниях различных регионов Болгарии. Варьируют также исполнители, хотя их круг обычно ограничивается детьми и женщинами. Все акты — и обязательные, и дополнительные — соотносятся с символикой времени и пространства и маркируются разнообразными кодами (преимущественно природными — животным и растительным).

Ритуальный хлеб. Обрядовый хлеб, выпекаемый для праздничного комплекса, имеет разную форму на территории Болгарии. Традиционные лепешки (*нитти, турти, погачи*), караваи (*кравай*), слоеные пироги (*баница*) различаются также по форме, размеру, количеству и предназначению (адресату), по мотивировкам использования конкретного вида хлеба. В районе Старой Загоры выпекают огромный калач с большим отверстием в середине и надевают на ребенка до поясницы (ср. преломление хлеба над поясницей ребенка [Сакар: 265]). Приглашенные дети отламывают себе по кусочку и сразу же разбегаются в разные стороны [Ркс 300; Ркс 173]. Во Фракии мать выпекает три хлеба, один — повитухе, другой — крестной матери и третий — для раздачи соседям [Вакарелски 1935: 415].

Наиболее развернутый (сохранившийся) обряд приготовления хлеба включает в себя целый свод рекомендаций, соблюдение которых придает реалии особую сакральность. Так, хлеб должна выпекать девочка из «полной» семьи (т. е. с живыми родителями). Муку для хлеба берут из трех или девяти домов, где живы все дети; тесто замешивается на «молчаной», «начатой» воде (подробнее о магической «технологии» выпечки обрядового хлеба, в частности календарного, см. [Седакова 1984; Янева 1989]).

Очевидна открытость текста, обрастание основного ядра деталями, коррелирующими с различными позитивными аспектами ходьбы и будущей судьбы ребенка. Имеются сведения, что хлеб замешивают в полнолуние, чтобы жизнь ребенка была «полной», или в новолуние «для роста» [Ркс 326]. В Севлиевской округе хлеб раздают в четверг (*четвъртък*), чтобы ребенок был крепким (*чевръст*) [Ркс 306]. В каравай добавляют *просо*, чтобы начавшего ходить впоследствии *просили* (т. е. сватали). В Родопах просо с этой же целью мать ставит на стол [Родопи: 140]. Для дочери пекут лепешки (*питки*), чтобы о ней спрашивали (*питали*), а для сына — пирог (*баница*), чтобы к нему тянулись (*точат*¹¹) девушки [Ркс 249]. Известны другие случаи этимологической магии и сближения созвучных слов: болгары выпекают пирог *тутманик*, чтобы ребенок при ходьбе не был *тута*в, т. е. неуклюжий, неловкий [Ркс 87].

Ритуальный хлеб отражает мотив ступни¹² и ног: его иногда украшают изображением детской ножки, в некоторых областях Болгарии на свежеспеченном каравае через полотно отпечатывается ступня ребенка [СБНУ 48: 379]; македонцы в Велесе при преломлении хлеба раздают куски хлеба *постапалька* размером с детскую ступню [СБНУ 10: 119].

Раздача и угощения. Раздача кусков хлеба, булочек — ритуальный акт, типичный для болгар (и других балканских народов), который включается не только в родильную, но и в похоронно-поминальную, календарную и окказиональную обрядность. Как межобрядовый акт, раздача, угощение содержит ряд инвариантных семантических признаков социальной и мифологической направленности — оповещение, приобщение, жертва (дар)¹³. Раздача хлеба типа *прощъпалник* соединя-

¹¹ Глагол *точа* в болгарском языке обладает полисемией, на которой и строится в данном случае этимологическая магия. *Точа* применительно к пирогу означает 'раскатывать тесто', другое значение лексемы — 'тянуться' [БРС: 661].

¹² Ср. единичные магические действия, соединяющие семантику первого шага и прагматику моделирования будущего через мотив ступни, зафиксированные в этнографических описаниях из Горной Оряховицы и Карлово. Мать выкапывает во дворе отпечатки ступней при первых шагах ребенка и закапывает их под яблоней, «чтобы ребенок был красивым» [Ркс 333]. Во втором случае мать проводит ножом по земле, вычерчивая ребенку путь, и вырезает следы ступней, чтобы уберечь ребенка от несчастий [Ркс 354].

¹³ Раздача булочек, кусков хлеба, угощение, одаривание — важная и очень насыщенная сфера ритуального поведения, рассматриваемая учеными как символическое надделение участью или в контексте формулы «дар за дар» [Янева 1989: 50; Ристески 1998]. Раздача нередко маркирует основные этапы в развитии ребенка.

ется с движением, что и определяет обрядовое значение действия. Известны два варианта наделения хлебом в обрядовом комплексе на территории Болгарии, различающихся с точки зрения динамики/статике раздающего. Хлеб раздают: 1) обегая соседние улицы и 2) стоя на месте, а бежит (прыгает, вертится) тот, кого угостили. В соответствии с этим празднование первых шагов ребенка отмечается по-разному: выбеганием домашних со двора и наделением соседей хлебом или приглашением гостей в дом для преломления каравая. Раздача сочетается с оповещением и благопожеланиями. Мать, наделяя соседей и родственников хлебом, говорит: *Бягайте, пристъпулка раздавам* («Бегите, я раздаю обрядовый хлеб *пристъпулка*»). Хлеб берут со словами *Голям да порасне* («Пусть растет большим») [Сакар: 265]. В Гевгелии (Македония) мать раздает хлеб на пороге дома со словами: «Йован начал ходить и угощает вас, приходите, посмотрите». Взятый хлеб отвечает: «Дай Бог ему здоровья и счастья, и чтобы вырос большой» [Ђорђевић 1990: 143].

При раздаче хлеба не разрешается пересекать улицу, чтобы девочка, когда вырастет, не вышла замуж в другое село, а мальчик — не взял невесту из дальних мест. Наряду с этим запретом зафиксированы и представления о том, что лучше раздавать хлеб даже в самых отдаленных частях села, чтобы ребенок впоследствии много путешествовал, торговал и учился (г. Панагюриште [Ркс 87]). В Ловечском крае первый дом, в который заходит мать, должен быть на дальней длинной улице и к тому же совершенно прямой, чтобы ноги у ребенка были длинными и прямыми [Лов.: 365].

В Родобах запрещается возвращать хлеб домой, чтобы у ребенка не переплетались ноги при ходьбе¹⁴, при этом кусок хлеба дают собаке, чтобы ребенок был резвым [Родопи: 140]¹⁵.

Мать печет и раздает кукурузу, когда у ее ребенка начинают резаться зубы [Ркс 1] и т. д. Отметим, что раздача и одаривание составляют сердцевину поминальной обрядности (ср. *Паничени задуши* ‘посудные поминки’, когда день начинается с раздачи посуды (мисок, чашек и др.) по крайней мере в три дома «для душ умерших» [Ркс 176; Равна]. Ср. также раздачу лепешек на Вознесение молодой женщиной, вышедшей замуж в течение года, всем женщинам, венчавшимся недавно [Ркс 179], и мн. др.

¹⁴ Ср. лексическую отмеченность особенностей ходьбы: болг. врач. *преплета-на* — прозвище женщины, у которой при ходьбе переплетаются ноги [БД 9: 306].

¹⁵ Абсолютно идентичный ритуал с произнесением словесной формулы: «Бисмиллах-и рахман-и рахим, чтобы он бегал быстро», известен ингушам [Пчелинцева, Соловьева 1996а: 122].

Символика движения. Движение — кульминационный момент обряда, потому что именно его характер определяет основной прагматический смысл ритуальной деятельности. Все участники знают о жестких регламентациях бега: не спотыкаться, не падать, двигаться как можно проворнее и аккуратнее ([Добруджа: 271] и мн. др.). Кроме наиболее распространенной для этого обряда формы передвижения — бега, упоминаются и прыжки [Ркс 266], кручение и верчение вокруг раздающего хлеб, по двору или на улице.

Вариативность структуры. В балканославянской традиции имеется множество вариантов праздничного комплекса по случаю первых шагов ребенка, хотя ключевые компоненты праздника — выпекание ритуального хлеба, его раздача и движение (бег, вращение) — сохраняются всегда. Различаются следующие аспекты: повод (при первых шагах ребенка; когда он хорошо ходит; если развитие задерживается; для взрослых — если не может жениться или выйти замуж); исполнители действия с хлебом (мать, свекровь, повитуха, крестная, дети, посторонняя женщина, известная своей ловкостью); ритуальное поведение матери, крестной, родных, детей и действия с хлебом; место исполнения ритуала с хлебом (в доме, во дворе, на улице); время (обязательно при новолунии, в среду и др.); включение/невключение гаданий о профессии; наличие дополнительных магических действий (разрезание нити, хлестание кизилковым прутиком и т. д.); детали мотивировки (см. выше); приговоры и благопожелания.

Чтобы продемонстрировать вариативность структуры комплекса, проанализируем несколько записей этнографических обрядов из различных областей Болгарии. Обрядность, зафиксированная в Пловдивском крае, имеет следующие формы: 1. Мать выносит столик на улицу и там раздает куски хлеба, смазанные медом (на середину улицы [Ркс 269]); 2. Мать сама обегает соседей и родственников, надевая их хлебом и оповещая их таким образом; 3. В обряде участвуют только дети, вместе с младенцем они обегают дом три раза. Затем девочка и мальчик разламывают над головой хлеб и раздают всем по кусочку, и все разбегаются в разные стороны [Плов.: 386–387]. Если никто не споткнется, ребенок будет резвым и ловким [Ркс 183].

Разновидностью обряда является приглашение гостей [Йорданова 2004: 38] в дом ребенка (*викат гост'е* [Ркс 347]), который начал ходить, и угощение пришедших хлебом. Этот комплекс включает в себя тот же, что и в других вариантах обряда, набор ритуальных актов для «правильной» ходьбы [Ркс 8; Ркс 181; Ркс 309; Ркс 310]. Так, в районе Петрича мать приглашает гостей бегом [Ркс 174]. Перед со-

бравшимися гостями трапеза окуривается, зажигают свечи, хлеб ломают, и мать раздает гостям куски со словами: *На, пристъпулка на нашия N* («На, возьми *пристъпулка* нашего N») [Ркс 280]. Получающий хлеб славит: *Свита Бугуродица да му дава желъзни ноги* («Пусть Святая Богородица даст ему железные ноги») [Ркс 280]; *Бог да го поживи и света Богородица да му помага, юнак (хубава мома) да стане* («Дай Бог ему долгой жизни, да поможет Пресвятая Богородица стать ребенку молодцем (девицей-красавицей)») [Ркс 175]; *Нека детето ти тича леко като перо* («Пусть твой ребенок бегаёт легко, как перышко») [Ркс 180]. Бабушка (повитуха), провожая гостей, ударяет их сзади палкой для отбеливания белья «для здоровья ребенка». Ребенка тоже слегка ударяет и произносит: *Айде, бабо, като вятър да фърчиш, ич да не падаш* («Ну, внучек, летай, как ветер, и никогда не падай») [Пир.: 217]. В некоторых районах обрядовый хлеб раздают в понедельник и среду, мать ударяет ребенка по попе скалкой, чтобы рос высоким, или кругом для разделки теста, чтобы был полненьким [Ркс 395].

На севере и востоке Болгарии совершаются дополнительные действия с хлебом, напоминающие ритуал отлучения от груди (см. главу 7). Мать выпекает лепешку (иногда варит и яйцо) и катит перед ребенком, чтобы он их догнал и схватил руками (Горна Оряховица [Ркс 333; Ркс 181]; Русе [Ркс 5; Бакалов 1992: 186]). Словесные формулы, благопожелания, интерпретации магических действий имеют, однако, совсем иное содержание, чем при переводе ребенка на взрослую пищу. Доминирующей семантикой здесь служат движение и его характеристики. Так, в Страндже приговаривают: *Както се търкалят питката и яйцето, така да търчи детето* («Как катятся лепешка и яйцо, так пусть бегаёт ребенок») [Буковинова 1995: 253], а в районе Велико Тырново — *Както бяга питката, тъй да бяга детето* («Как бежит лепешка, пусть так бегаёт ребенок») [Георгиева 1975: 59]. При этом загадывают: если ребенку быстро удастся подхватить хлеб, он легко научится ходить [Ркс 122]. В области Врацы мать выпекает лепешку, катит ее от порога в дом, обходит с ней очаг и затем дает ребенку [Ценкуловски 1978: 59].

Вариативность действий с хлебом очень значительна. Приведем лишь несколько этнографических сведений из разных областей Болгарии и диаспоры, демонстрирующих разнообразие ритуальных форм обряда. В Пловдивском крае хлеб кладут в солому и сверху помещают дощечку, — по ней, как по мосту, проводят ребенка [Ркс 131]. У болгар-переселенцев в Молдавии хлеб *прештапульник* мать бегом разносит по родственникам, после чего они тоже принимаются бежать и славят:

Да божже, детету да ѝ здраву, да турасни, да гу ужени, да додим на сватба («Дай Боже, чтобы ребенок был здоров, чтобы вырос, женился и мы бы пришли на свадьбу») [СБНУ 1914/29: 112]. В Разложко ребенку надевают на голову венок из цветов и накрывают его огромной корзиной, под которой он находится, пока не раздадут весь хлеб [Кепов 1936: 379].

В ряде сел праздничный комплекс по продолжительности не ограничивается одним днем. Так, в южн. Фракии при первых попытках ребенка ходить выпекают один хлеб, который съедается дома. Затем, когда ребенок станет ходить уверенно, совершают второй цикл обрядов: мать выпекает пять-шесть хлебов, разносит их в дома соседей и родственников [Вакарелски 1935: 415].

Различается обряд, как уже говорилось, и по его приуроченности. Во Фракии ритуалы для годовалого ребенка исполняют в любом случае, независимо от того, пошел он или нет. Интересно, что у сербов иногда *поступаоница* выпекается лишь в том случае, если ребенок не начинает ходить. В Белевацком округе ребенку дают в руку кизилую ветку и мать подзывает его к специально испеченному караваю, приговаривая: *Баци лескови, узми дренови* («Брось ореховые, возьми кизилые») [СЕЗб 14: 133]. (Эта же формула известна в с. Макоцево, зап. Болгария: *Фъргай лесковите, зимай дреновите* («Бросай ореховые, бери кизилые») [Стоянов 1970: 153], и в Македонии [Ристић 1994: 73].) При этом мать катит хлеб вперед, чтобы и ребенок продвигался вперед. Все, кто получает хлеб, славят: *Да му са жлезни ножичките* («Пусть у него будут железные ноги») [Ркс 91], см. выше.

Обрядовые лица. Если говорить об исполнителях и участниках обрядового комплекса, очевидно, что мать в большинстве болгарских регионов является главным действующим лицом. В Ямбольшкой обл. сладкий хлеб *пристънник* раздает бегом, не спотыкаясь, именно мать [Ркс 301]; то же и в Русенской обл. [Ркс 329], в районе Радомира [Ркс 188], Сливена [Ркс 247], Асеновграда [Ркс 274], Тырговиште [Ркс 275] и др. В Ловечском крае мать выпекает хлеб и с ним обходит (или обегает) дома, где есть дети [Лов.: 365]. В Варненской обл. мать бежит вместе с ребенком, чтобы он был резвым [Ркс 327]. В районе Карнобата регламентируется место действия: мать с ребенком бежит из комнаты до дверей и обратно [Ркс 49]. Впоследствии также именно мать считается виновницей безбрачия сына/дочери, поскольку она не выполнила нужных ритуалов в его детстве ([Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000: 322; Пир.: 217] и др).

Ребенок, начавший ходить, является не только объектом, но и субъектом действий. Так, он обязательно должен бежать (иногда вме-

сте с матерью или другими детьми) [Ркс 323; Ркс 271], съесть кусок обрядового хлеба с медом — *Да му върви в живота като по мед* («Чтобы в жизни ему везло», буквально ‘чтобы все шло как по меду’) [Ркс 55; Ркс 267]. В селах Странджа ребенку дают хлеб рано утром, когда выгоняют коров. При этом мать слегка ударяет его сзади и произносит: *Хайде да отиваш с кравите, за да имаш като тях здрави крака* («Давай, иди с коровами, чтобы у тебя были крепкие, как у них, ноги») [Странджа: 267]. Полисемичный глагол движения *вървя* в безличной форме имеет значение ‘везет’, что коррелирует с общей семантикой обряда первых шагов. В целом движение вперед, продвижение (болг. *напредък* означает ‘прогресс, успех’) — существенные компоненты народного восприятия правильного (болг. *прав*), удачного и счастливого жизненного сценария [Толстая 1998а; Якушкина 2002; Седакова 2004в]. Здесь важны устойчивые сравнения, имеющие балканский характер, реализация которых в магических действиях (*върви като по вода*) — случай не единичный (см. главу 3). Образные сравнения часто включаются в словесные формулы: *Да тропти детето като кобила* («Пусть топает ребенок, как кобылица») [Ркс 210] и др.

Особая роль отводится крестным, повитухе, ближайшим родственникам: им предназначается и подносится специальный обрядовый хлеб, а они одаривают ребенка, дают монеты, *да са железни краката на детето* («чтобы у ребенка были железные ноги») [Сакар: 265; Ркс 177].

Гадания. Семантика первого в этом обрядовом комплексе определяет многие магические действия, запреты и рекомендации преимущественно иницилирующего характера (чтобы ребенок не спотыкался, чтобы ходил хорошо, легко, быстро), а также гадания о будущем ребенка, которые распространены на значительной южнославянской территории. Гадания аналогичны тем, что выполняются при отлучении от груди или в обряде пострижин (см. карту 14). На низком столике или на обрядовом караване раскладывают предметы, символизирующие род занятий, и по тому, к какому именно предмету потянется ребенок, судят о его склонностях¹⁶. Обычно загадываются традиционные земледельческие и животноводческие занятия, а также престижные профессии (учитель, священник, военный). Для девочки раскладывают предметы, связанные с рукоделием [Ркс 181; Ркс 141; Ройдева 1998: 269].

¹⁶ Подобные гадания входят в празднование первых шагов ребенка и у северокавказских народов [Пчелинцева, Соловьева 1996а: 121; Пчелинцева, Соловьева 1996б: 138].

В Пиринском крае гадания различаются в зависимости от пола: для мальчика на стол кладут топор, гвозди, нож, кошелек; для девочки — скалку, золотые монеты, ножницы, зеркало. Считается, что мальчик выбирает профессию, а девочка — и удачу в браке, и свойства (если она возьмет монеты, выйдет замуж за богатого, если скалку — будет работящей) [Пир.: 217]. Если же мальчик возьмет деньги, он будет торговцем [Ркс 104].

Гадают не только о профессии ребенка, но и о его характере. В с. Перушница (Пловдивский край) на столике раскладывают деньги, ножницы, серп и по первому прикосновению ребенка угадывают, кем он станет в будущем. Если же ребенок, взяв деньги, не отдает их, считают, что он вырастет жадным [Ркс 95]. В районе Петрича кладут и зеркало; если ребенок выберет его, значит, будет обращать внимание на внешность, а не на работу [Ркс 66].

К гаданиям добавляются иные магические действия продуцирующего и апотропеического характера, не связанные с хлебом и его раздачей. В Пиринском крае перед тем, как направить ребенка к хлебу с разложенными предметами, ему перевязывают ноги красной нитью (явные аллюзии к мотиву пут, сдерживающих ходьбу). Затем эту нитку ребенок носит на руке как оберег [Пир.: 387]. В Провадии мать ножом чертит крест над следом от первого шага со словами: *Всичко лошо да се забие в земята и детето да върви по живо по здраво* («Все зло пусть уходит в землю, пусть ребенок ходит и будет живым и здоровым») [Ркс 180]. Иногда разрезают воображаемую веревку (*кюстек*), будто бы связывавшую ребенка ножки [Ркс 275]. Для этого приглашают соседку, которая, разрезая нитку или соломинку, приговаривает: *Ха със здраве и да е честито. Голямо да пораснеш* («Ну, будь здоров и счастлив. Расти большой») [Соколов 1991: 237].

Ритуальные действия *проходницы*, которыми отмечается новый этап в эволюции «человеческого» в ребенке, являются центральными в магии ходьбы у южных славян, однако они составляют лишь часть целостной архаической системы взглядов на передвижение («взрослым», «культурным», «человеческим» способом).

Славянские параллели. В восточно- и западнославянской традиционной культуре нет специального праздничного комплекса, посвященного первым шагам ребенка; здесь совершают лишь отдельные магические действия, связанные с этим событием. Нередко эти действия изоморфны приемам народного лечения «сидяк», но используются они тогда, когда ребенок начинает ходить своевременно, а не задерживается в развитии. Их основа также формирует представле-

ния о путях, связывающих ребенка, о необходимости прорубания пути и укрепления ног. Кроме того, ряд действий направлен на избавление от страха и приобретение некоторых человеческих качеств (бойкости, смелости, ловкости и др.).

Мотив пут и препон, которые сдерживают ребенка и не дают ему ходить, является у славян самым распространенным¹⁷. У белорусов зафиксировано поверье о том, что еще в материнской утробе ножки ребенка перевязаны невидимыми путами, оттого он и не может ходить тотчас после рождения, подобно животным. У иных детей эти путы крепче — такие дети дольше не ходят, тогда нужно «разрезать путцы и ослобонить дитя». Это делается следующим образом: к головке младенца привязывается кудель, и мать прядет как можно более длинную и толстую нитку, делает из нее «путо», которым обвязывает ножки и, поставив ребенка на ноги, одним взмахом ножа перерезает «путо» промеж ног [Никифоровский 1897: 30]. Так же и у русских северо-западного края, когда ребенок делает первые самостоятельные шаги, мать или кто-либо другой берет нож и проводит им между ножек ребенка со словами: «Разорвитесь, путы!» [Шейн 1887: 17]. У русских в Заонежье при первом самостоятельном шаге мать или свекровь совершала магические действия, призванные помочь ребенку научиться ходить: ножницами «чикали» над полом между его ног, как бы перерезая невидимые путы и называя при этом его по имени. Иногда с помощью ножа, щепки или просто указательным пальцем чертили три креста на полу перед ребенком, приговаривая: «Дай Бог тебе ноженьки», мотивируя эти действия следующим: «Чтобы у ребенка страха не было»; «Чтобы ходил уверенно»; «Чтобы ходил быстрее». На Русском Севере, рассекая путы, приговаривали, прогоняя страх: «Уходи, страсть, уходи!» [Русский Север 2001: 627]. Кроме мотива рассечения пут, исследователи отмечают здесь мотив прорубания магического пути-дороги [Логоинов 1993: 85]. Поляки, заметив первые шаги ребенка, чертят перед ним прямую линию, чтобы он всегда шел прямой дорогой и не сбивался с пути [Compendium 1981: № 1602].

Если в витебской Белоруссии ребенок своевременно делал первые шаги, то первая заметившая это женщина должна была немедленно провести ножом между ножками ребенка три раза, чтобы окончательно освободить его от длинных «пуцыв» [Никифоровский 1897:

¹⁷ Празднование первых шагов ребенка, сопровождаемое выпеканием хлеба и разрезанием пут, известно туркам и гагаузам [Серебрякова 1979: 40; Куроглу 1980: 33].

32]. Украинцы, заметив первый самостоятельный шаг ребенка, ставили его на порог, проводили ножом или руками по полу между ног, приговаривая: «Розв'язую тобі пута» [Украинцы 2002: 320]. У русских крест-накрест перерубали топором или ножом пространство между его ногами [Успенский 1993: 182]. Подобные действия известны и у болгар-переселенцев. Мать режет ножницами воздух со словами: *Аз ти режа твоите спонки* («Я разрезаю твои пути»). Уничтожение преграды сопровождается другими магическими действиями: мать снизу от земли дует на птичье перышко и приговаривает: *Как тази перушина върви напред, тъй и ти да вървиш напред* («Как это перышко летит вперед, так и ты иди вперед») [Кирсово].

У южных славян ритуал *проходница* также дополняется магическими действиями, призванными избавить ребенка от пут. В Македонии и Сербии (иногда в Болгарии) при первых шагах ребенка «рассекают след» металлическим предметом — монетой или ножом [ГЕМБ 21: 350; Требјешанин 2000: 210]. В Гевгелии через некоторое время после ритуала *поступаонца* ребенку *сече му се сопка* («рассекают путь»). Для этого перевязывают ноги новой бечевкой, и когда, сделав первый шаг, ребенок падает, его подхватывают и стремительно бегут. Домочадцы льют перед ними воду, приговаривая: *Куту вода брз да буде* («Пусть будет быстрым, как вода») [СЕЗБ 1927/40: 121]. Воду в этих же целях используют и греки, когда ребенок первый раз выходит из дома [Μαμελη 1976: 255]. В Болгарии также выливают перед детьми воду, чтобы все шло гладко, как по воде [Соф.: 203; Ркс 296; Странджа: 267–268].

С ходьбой ребенка связаны и некоторые другие обрядовые моменты, например ритуал испытания ребенка на «прочность» шага у белорусов Витебской губ. Когда начинающего «ходы» ребенка впервые выносят во двор, кто-либо из старших детей несет перед ним курицу и отпускает ее на землю вместе с ребенком. Если «дитя погонится за курицей, желая поймать ее, и не упадет сразу же, — это явный знак, что оно прочно стало ходить» [Никифоровский 1897: 32].

Внимание уделяется и частым падениям ребенка. У заонежан существуют специальные приговоры для этих случаев: *Господи, благослови и спаси, чтобы ушиба не было* [Логинов 1993: 85]. Сербы в Бачке полагают, что, если ребенок падает, когда ходит, нельзя пугаться, — он не убьется, *јер му св. Богородица подметне јастук да се не угрува* («так как св. Богородица ему подбросит подушку, чтобы он не ушибся») [ГЕМБ 1932/7: 84].

Если же, начав ходить, ребенок спотыкается, стремятся магическим образом прекратить спотыканье, для чего берут пояс отца, уда-

ряют по нему дважды топором на пороге дома и бросают его ребенку. Используют и портянки отца, которые кладут на покрытый полотном теплый свежеепеченный хлеб и затем перевязывают поясницу ребенка. Это повторяют до тех пор, пока дитя не перестанет падать [Родопи: 141]. В южн. Фракии от спотыкания избавляются следующим образом: ребенку перевязывают ноги, кладут его на порог и резакон разрубаят веревку; это действие считается очень эффективным [Варкарелски 1935: 321].

Кроме того, ребенку дают нести дрова, разрубленные на пороге дома, заставляют обойти вокруг дома, чтобы у него был твердый шаг [Странджа: 267–268]. Из этих дров разводят три небольших костра — один у себя во дворе и два — у соседей [Кирсово], ср. идентичные действия у сербов как один из методов лечения «сидяк»: огонь разжигают со словами *Како ово бреме брзо горело, тако N брзо ходио* («Как быстро разгорелись эти дрова, так пусть быстро ходит ребенок») [СЕЗБ 20: 267]. Интересная практика существует в родопских селах: маленькую вязанку дров стягивают кизилевым прутиком, который потом также кладется в костер. Ребенок встает на разделочную доску для хлеба, мать перерезает кизилевый прутик и дрова рассыпаются. На этих дровах мать выпекает хлеб, который должен съесть только ребенок [Родопи: 140].

Лечение «сидяк». У всех славян народные методы лечения «сидяк» аналогичны действиям, приуроченным к первым шагам ребенка, и в их основе лежит та же система мифологических представлений об анатомии и развитии человека. Разрушение преграды символическим рассечением, разрубанием воздуха перед ребенком либо действительным разрезанием или развязыванием нитей, узлов является самым распространенным в народе способом вызова «ходов».

В Московской губ. верили, что ребенок долго не ходит из-за того, что у него ноги спутаны, а распутать их может только бабушка (повитуха). Для этого она ставила ребенка напротив себя на пол и обыкновенным ножом чертила на полу крест. Затем она проводила ребенка по полу, продолжая «перерезывать ноги». Бабушку одаривали подарками со словами: «Дай Бог (Ивану) смелость и бойкость» [Степанов 1906: 231]. Ср. также болгарский способ «лечения» не умеющего ходить ребенка: старик, сидя на пороге, развязывает 14 узелков на поясе [Кирсово]. Здесь интересна аналогия с погребальной обрядностью, во многом, как уже отмечалось исследователями, коррелирующей с родинами и последующими ритуальными действиями с ребенком (ср. развязывание узлов на одежде мертвеца, «чтобы он не спотыкался на том свете»).

Преградой может служить и страх, который тоже уничтожают разрезанием, разрубанием¹⁸ и т. д. Действия сопровождаются ритуальными диалогами («Что режешь? — Страх» [Ркс 227]) или приговорами. Например, в зап. Болгарии мать рассекает топором воздух перед ребенком со словами: *Ай да ми оди, я съсеко страът* («Давай, ходи, я разрубила страх») [Ркс 123; Соф.: 193]. Множество интересных действий, связанных с ходьбой ребенка, приводится в книге С. Милёва о традиционной культуре сел в окрестностях болгарского города Трын. Так, мать и отец выводили ребенка во двор и поворачивали лицом на восток. Мать держала ребенка, а отец три раза «рассекал» тень ребенка, приговаривая: *Тебе стра (името), мене — не* («Ты, имярек, боишься, а я нет»). Или отец три раза ударял топором по земле перед ребенком и за ним, спрашивая: *Страо ли режем?* («Мы режем страх?») Мать отвечала: *Страо* («Страх») [Мильов 1991: 82]. Подобная практика существует в районе Перника — между ног ребенка клали длинную соломинку и по три раза спереди и сзади отрубали топором маленькие кусочки со словами: *Сечем ти стра, праим ти път да одиш* («Рассекаю тебе страх, прорубаю тебе путь, чтобы ты пошел») и *Мечка стра, детето не го е стра!* («У медведя есть страх, а у моего ребенка нет!»). Мать вела ребенка навстречу солнцу левой рукой, а правой накрест ударяла по земле топором, повторяя три раза: *Беж стра на пазар — насеко ти* («Убегай, страх, на базар, я тебя разрубила») [Там же].

Разрубают страх и у сербов: в пятницу в новолуние до восхода солнца ребенка выводят к дровам во двор, собирают веточки, связывают их и перебрасывают через его плечо. Дома ветки кладут на порог, и мать помогает ребенку перерубить их топором таким образом, чтобы часть упала в дом, а часть — на улицу. При каждом ударе топора посторонняя женщина спрашивает: *Шта та сечеш?* («Что ты рубишь?») Мать отвечает трижды: *Сечем страх да М. ходи, да проходи, да се ослободи* («Разрубаю страх, чтобы М. ходил, чтобы он начал ходить, чтобы освободился») [Ђорђевић 1990: 144].

Ритуалы уничтожения страха (или «развязывания» ног с помощью топора) не начавшего вовремя ходить ребенка (или при первых его шагах) известны в Кочево (Македония). Сажают дитя на порог и замахиваются топором со словами: *Страот ти го пресеков, нозете не* («Твой страх я отрубил, а ноги — нет»). Зафиксирован и ритуал перерубания связанных веточек, сопровождаемый словесной формулой:

¹⁸ В с. Шипково причиной того, что ребенок долго не может начать ходить, считают его раскормленность, излишнюю тяжесть.

Како се одвежат овија, така и нозете да ти се одвежат («Как развязали эти <ветки>, так пусть развяжутся твои ноги») [Ристић 1994: 73].

Уничтожение страха, изгнание, отсылка (на базар, к медведю, другим животным) — частые приемы народной лечебной магии — сочетаются с запугиванием ребенка. Так, у сербов мать и дядя ребенка подводят его к дровянику, где дядя, размахивая перед собой топором, спрашивает: *Ће да одиш?* («Ты будешь ходить?»), а мать отвечает: *Ће оди* («Будет») [Требјешанин 2000: 210], ср. известный ритуал «запугивания» фруктовых деревьев в целях получения урожая на Рождество или в другие календарные праздники.

Кроме магического рассекания (пут, страха) и прорубания, прочерчивания пути в акциональный ряд лечения «сидяк» входят: обегание (бег), обнос (ношение), вождение, таскание, обсевание, хлестание и др. Нередко эти действия производятся не изолированно, а сочетаются друг с другом, дополняют мотив «разрубания» и используют ключевые для народной культуры реалии, символизирующие рост, развитие, крепость. Сопровождающие их вербальные формулы, как мы уже отмечали, обычно эксплицируют функциональную направленность ритуала. У сербов Косерича, чтобы ребенок начал ходить, на Рождество до восхода солнца мать ребенка или тетя водит его около очага или в саду вокруг молодого фруктового деревца и символически бьет прутиком, чтобы он испугался и пошел [ГЕМБ 1984/48: 231]. В Новгородской губ. один человек ведет ребенка за ручки, а другой — каждый пройденный им шаг перерубает топором [Герасимов 1898: 19]. У белорусов Витебска, «если дитя долго не ходит, мать приносит в подоле рубашки с гарнец гладышей из пересохшего ручья и, разметав их по избе на пространстве трех шагов, водит дитя по ним, *покулицька яно ни змордушца*» [Никифоровский 1897: 29]. Вождение распространено и у русских: по току на Пасху [Сумцов 1880: 82] или в будни через поле с посыпанием каждого шага конопляным семенем [Максимов 1903: 306]. Разновидностью вождения может быть сажание детей на ниве: у русских Новгородской губ. и у белорусов, если есть опасность, что ребенок останется *сидуном*, родители выносят его на только что вспаханное поле и, посадив на землю, обсевают коноплей [Герасимов 1898: 19]. Белорусы при этом гадают: если взойдет конопля, дитя в то же лето станет ходить, не взойдет — надолго останется у *сидунах* [Никифоровский 1897: 29]. Русские при первом севе сажают ребенка на вспаханное поле, обсевают кругом и говорят: *Ты, овес, расти, а ты, имярек, ходи!*

У сербов Косова Поля ребенка, запаздывающего в развитии, при новолунии до восхода солнца сажают на лопату и трижды обносят

вокруг дома [СЕЗб 7:180]. Русские трижды обегают вокруг дома, неся ребенка в мешке. Эти действия сопровождаются ритуальным диалогом: «Что несешь? — Сидяку. Надо ему ходить» [Успенский 1993: 180]. Подобные приемы зафиксированы у болгар диаспоры [Кирсово] и в зап. Болгарии. Ребенка сажают в мешок, его взваливает себе на плечи посторонняя женщина и три раза обходит с ним дом. За ней следует мать с топором в руках, повторяя угрозу: *Беж стра — сечем* («Убегает страх — я тебя посеку») [Милюв 1991: 82]. Этот ритуал распространен и в Метохии: мать три раза обносит ребенка в мешке из грубой шерсти [Требјешанин 2000: 210].

В магии и мифологии ходьбы используются самые различные природные и культурные коды. Особое значение здесь приобретает хлеб и все, что связано с его выпеканием. Хлеб, символизирующий в традиционной культуре славян жизнь, в данном контексте соотносится с развитием ребенка. Явная параллель развития ребенка с выпеканием хлеба прослеживается во многих магических действиях и представлениях. В Белоруссии, чтобы ребенок быстрее окреп и начал ходить, его рекомендуют чаще сажать на дежу или на стол, куда обычно ставят теплый хлеб [Романов 1891: 304]. Если дитя долго не говорит и не ходит, его сажают на дежу, когда из нее вынут тесто, а потом моют над этой дежкой руки водой, которой смазывали испеченный хлеб, и приговаривают: «Как мои хлебы кисли, так и ты, моя дитятка, кисни (полней), как мои хлебы всходили, так и ты ходи» [Успенский 1993: 182]. Известно также употребление предметов для выпечки хлеба в обрядовом комплексе *проходница*: в районе Казанлыка мать легонько ударяет ребенка ниже пояса доской для разделывания теста [Ркс 395], ср. требование, чтобы ритуальный хлеб был хорошо пропечен («для укрепления спины» ребенка). На Русском Севере ребенка, не начавшего ходить, «перепекали» — «сажали на теплое помело, которым предварительно подметали в теплой печи» [Русский Север 2001: 628].

С перепеканием коррелирует и «варка» ребенка, которую имитируют в том случае, если он не начинает вовремя ходить. В Македонии ребенка сажают в котел и ставят на очаг. Мать, обойдя дом, заходит в него и спрашивает оставшуюся с ребенком женщину: *Какво вариш?* («Что ты варишь?»). Та отвечает: *Варим суво да стане сирово* («Варю сухое, чтобы стало сырым») [Требјешанин 2000: 210].

Из реалий, символизирующих постоянное вращение и быстрое движение и поэтому использующихся в магии ходьбы, отметим веретено и серб. *коленик* (прутик или палочку, на которые наматывается пряжа). Ребенка до восхода солнца сажают на *коленик* верхом и три раза обводят

вокруг очага со словами: *Коленика врчи, наше дете трчи* («Пусть палочка вращается, пусть наш ребенок бежит») [Ђорђевић 1990: 144]. В Сербии девушка трижды обходит вокруг очага с веретеном в руке, повторяя: *Како ово вретено врче, тако мало М. трче* («Как это веретено крутится, так пусть маленький М. бегаёт») [Требјешанин 2000: 209] и мн. др.

Символика локусов также важна в магии ходьбы. Кроме очага и стола сакральным местом (и не только в магической практике, связанной с ходьбой) является порог (дома, церкви). У поляков не умеющего ходить ребенка трижды переводят через порог [Biegeleisen 1927: 182], в России водят детей от стола к порогу и обратно. Прутик, положенный под порог церкви до начала службы (так что все через него переступают), при выходе поднимает тот, кто первым его заметит. Дома этим прутиком ударяет ребенка, приговаривая: *Устај лијени на гољени!* («Вставай, лентяй, на ноги!») [Требјешанин 2000: 210]. Многие магические действия совершаются во дворе, возле дровяника, в поле, в церковном дворе.

Важны и темпоральные параметры ритуалов. Так, в Лесковце и Груже «лечение» приурочивают к праздникам *Врачеве* (29, 30 июня, 1 июля) или ко дню св. Варфоломея (11 июня). У сербов Болевацкого округа приемы народной медицины соотносятся с ритуалами праздничного комплекса в честь святого-патрона семьи (южносл. *слава, светец*). Как и при выборе покровителя, зажигают три свечи, посвящая их Пасхе, Юрьеву и Николину дням. Выбранная ребенком свеча и, соответственно, праздник становится «славой» [ЕБ: 147]. Приглашая священника для исцеления ребенка, сербы выбирают приход с помощью трех свечей, символизирующих три храма. Ребенок дотрагивается до одной свечи, и его ведут в соответствующую церковь, чтобы ему там прочитали молитву [СЕЗб 1909/14: 133].

Среди разнообразных методов лечения «сидяк» и продуцирования ходьбы отметим и следующие. В Софийском крае в пищу ребенку добавляют пепел от сожженных копыт скотины [Соф.: 193]. «Сидяк» моют отваром из соломы, набранной из трех чужих домов [Успенский 1993: 180]. У болгарских каракачан мать ребенка, который долго не начинает ходить, садится перед домом в воскресенье и прядет три белые нити. Нарушение воскресного запрета на работу вызывает у всех проходящих недоумение, и они должны трижды спросить ее, почему она прядет в этот день. Мать трижды отвечает: «Чтобы ребенок начал быстрее ходить» [Пимпирева 1995: 57].

Желанием разогреть ноги объясняется целый ряд действий, записанных этнографами: в русских деревнях богатые люди ставили

ноги ребенка в водку, чтобы быстрее начал ходить [Зеленин 1914: 331]. В Софийском крае растирали ноги детей свиным жиром или ракией с добавленным в него отваром из нароста на шиповнике [Соф.: 193]¹⁹. При лечении «сидяк», как и при первых шагах ребенка, произносятся словесные формулы, в которых упоминаются «железные», «золотые», «кизиловые» ноги (ребенка символически хлестают кизиловыми веточками) и др. Мотив крепких ног присутствует у всех славян и неславянского населения Балкан в многочисленных благопожеланиях ребенку — на родинах, крестинах и в другие моменты.

Крепость спины, как уже отмечалось выше, считается необходимым условием развития у детей навыков ходьбы. У капанцев в магических целях используется черепица: ее стирают в порошок и, насыпав в полотно, обвязывают им поясицу ребенка [Капанци: 308], ср. поверье, что дети, которые носят пояс, начинают ходить раньше [Ркс 328]. Отмечен ритуал выпекания хлеба *крстче* (болг. 'крестик', 'крестец') и его раздача соседям, когда ребенок начинает самостоятельно вставать на ноги [Ркс 173]. В болгарской диаспоре в Молдавии ребенку обвязывают поясицу шерстью или растирают спиртом со словами: *Бог на помощ, на добър час, Господ да ти отпусне жилите да проходиш* («С Божией помощью, в добрый час, пусть Господь отпустит тебе жилы, чтобы ты начал ходить») [Жирсово].

Ходьба задом наперед. В заключение упомянем об одном поверье, связанном с ходьбой ребенка и известном в виде приметы, рекомендации или запрета. Речь идет о нарушении правил человеческой ходьбы: передвижение ребенка не вперед, а назад, спиной, всегда отрицательно маркировано в народных представлениях. Так, примечают, если первые шаги сделаны не вперед, а назад, это плохой знак. Вера в то, что ходьба задом предвещает несчастья, широко распространена у болгар [Ркс 131], сербов, хорватов (у словенцев — смерть отца или матери [Orel 1944: 275]). В Польше, России, южн. Украине, Белоруссии, Чехии, Словакии ребенку запрещают ходить спиной, так как полагают, что за этим последует смерть матери или что мать будет мучиться

¹⁹ Растирание ног, особенно ступней, коленей младенцев до года известно многим народам — ирландцам, немцам и др. [Compendium 1981: № 1598, 1602–1607]. Англичане считают, что ребенок, родившийся вперед ногами, может впоследствии стать хромым. Чтобы избежать этого, младенцу, лишь только он появится на свет, натирали ступни и голени лавровыми листьями [Radford 1961: 157].

в аду [Biegeleisen 1927: 183; Романов 1891: 314, Compendium 1981: № 5423]. Параллель между движением назад и копанием могилы (себе или ближайшим родственникам) известна чехам [Compendium 1891: № 26924, 27106]. Подобное мистическое значение придают ходьбе не-славянские народы — литовцы, латвийцы, немцы, исландцы и др. У евреев считается, сколько шагов сделал ребенок назад, столько лет будет в аду, а у немцев — на столько шагов он приблизился к собственной могиле [Biegeleisen 1927: 183; Compendium 1891: № 26924].

* * *

Рассмотренный в данной главе небольшой фрагмент народной культуры болгар, соотносящийся с ходьбой и первыми шагами ребенка и отражающийся в фольклоре, обрядах, народной медицине, позволяет сделать вывод об универсальности некоторых представлений (например, о наличии пут, преграды и о необходимости прорубания ребенку пути; о мистическом значении ходьбы спиной, назад и др.), известных многим европейским народам. С другой стороны, каждая конкретная этнокультурная традиция обладает специфическими чертами (например, празднование *проходницы* и соотнесение этого обряда с последующей брачной жизнью известны только у балканских славян). Различия и сходства обусловлены в значительной степени, как нам кажется, контактами с соседними народами (что особенно существенно для Балкан) и перекрестными заимствованиями фрагментов обрядности. Кроме того, важную роль играет язык со своим набором клишированных сравнений, со своим словарем — основой для этимологической магии, строящейся на полисемии слова или на звуковом сходстве лексем.

Весьма существенным семантическим компонентом обрядового комплекса являются испытания: прежде всего на твердость шага, устойчивость, на прочность спины и костей, на наличие некоторых трудовых навыков. Сама ритуальная практика, сопровождающая празднование первых шагов ребенка и лечение «сидяк», направлена на уничтожение препон на жизненном пути ребенка, на его нормальное развитие и постепенное вхождение в жизнь. Предусматривается также своевременное и «правильное» вступление в брак (в родном, а не в чужом селе), моделируется удачливая и «сладкая» жизнь, крепкое здоровье и общее благополучие.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

БОЛГАРСКИЙ РОДИННЫЙ ОБРЯД В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПИСЯХ

В приложении представлены отрывки из полевых записей, сделанных в разное время в пяти болгарских селах метрополии и диаспоры. Публикуемые материалы по родинам отражают обрядовую практику преимущественно 30–50-х годов XX в. Они служат иллюстрацией к основному тексту книги и содержат интересные (а порой уникальные) сведения о балканской лексике и тематике в языке и культур болгар.

Локальные версии родин содержат общие моменты. Так, во всех селах отмечены народные объяснения появления родимых пятен (*белег, нишан*) у младенцев, представления об удаче (*късмет*), поверья об орисницах. Зафиксированы также рассказы о ритуале соления младенца, праздновании родин и почитании Богородицы. Повсюду особое внимание уделяется выбору имени и предполагается наличие связи между принципом имянаречения и судьбой младенца. Хорошо сохранилась вера в силу сказанного слова (проклятия) и сглаза, до сегодняшнего дня используют народные приемы лечения младенцев от испуга.

При этом обрядность демонстрирует и региональные различия. Особенно ценными в этом контексте являются описания ритуальной кражи и «заклинивания» младенца (с. Равна), почитание беременными св. Симеона (с. Равна и с. Кирсово).

В задачи публикации не входит выявление и обозначение диалектных особенностей говора, поэтому фонетические и морфологические черты местного наречия отражаются непоследовательно. Специфические черты «сертского» говора однако проявляются в с. Равна, а в с. Кирсово хорошо заметны русизмы.

В развернутой форме описаны родинный обряд и околородинные представления сел Равна, Шипково и Кирсово. В с. Равна работа велась в рамках проекта Малого диалектологического атласа балканских языков и с этой целью заполнялась этнолингвистическая программа [Плотникова 1996]¹. В с. Шипково

¹ Этнокультурные и диалектные особенности с. Равна представлены в работах [Седакова 1998а, 1999а, 2001а].

проходила экспедиция в рамках изучения сел и общин Болгарии (ДИОС) и в результате удалось составить довольно полную картину родин, а также фрагментов свадьбы, направленных на репродуктивные возможности молодых. Запись из с. Кирсово относится к 80-м гг. XX в., когда в селе было много информантов, отчетливо помнивших многие детали родин и прекрасно их описавших. Небольшие по объему сведения из с. Хирево записывались в Софии. Информантка, прожившая в столице четыре десятилетия, воспроизвела запомнившиеся ей с молодости компоненты родинных представлений, в том числе поверья об удаче внебрачных детей и о символике рождения в определенный день недели. Краткие материалы из с. Рогачево даны учительницей начальных классов (самой образованной по сравнению со всеми другими информантами), эти сведения в концентрированной форме отражают балканские мотивы в болгарском родинном тексте и содержат весьма специфический вариант сюжета о предсказании судьбы.

Сведения по родинному обряду, как это видно по публикуемым текстам, редко представляют собой связное повествование. Чаще это ответы на мой вопрос или отдельные идеи, которые комментируются поверьем, быличкой или историей из собственной жизни моих собеседниц. Исключением служат рассказы Д. Русевой (с. Равна) и И. Н. Куратовой (с. Кирсово) — женщин, которых можно отнести к категории «знающих». Односельчане при мне обращались к ним с просьбами снять порчу, вылечить ребенка от испуга и в ряде других подобных случаев.

В квадратных скобках приводится вопрос, который я задавала для поддержания беседы на тему родин. В угловых скобках содержатся мои пояснения или краткие дополнения, чтобы было понятно, о чем идет речь. В конце каждого текста дается имя рассказчицы в той форме, как она сама себя представила, и краткая информация (год рождения, образование).

Всем информантам, поделившимся со мной своими знаниями, а также организаторам экспедиций я выражаю глубокую признательность.

1

с. Равна, Варненская обл., България. Запись 1997 г.

Като нямало родил'ни домове, която ше ражда, носели да й турят. Ше имат бебе, ше имат бебе! Временна е. Носели са слама, може би затуй са носели: нали Исус Христос той там е раждан в кошерята.

При родилката слагава метлъ, слагава дилао, то вардело от орисниците, дето ходят да орисват. И тъй било значи. Родилката сама не оставева, като ше излиза, там при бебето метлъта и дилао. Там седит до 40 дена.

На луусата с червено конче на главата кат се свързи, тъй седи, то е против уруки. На бебето тука връзвава му червено конче на ръчичките. Също и на луусата, с малко восьък се завъртява до 40 дена. И като мръкне вече не я пушат да излиза, не я пушат да излиза. Пелените още със слънце прибират. Дето прострято всичко се прибира със слънце.

Първата вечер не оставят сама лухусата, защото орисниците отивали и орисията, значи, булката не се оставя. Орисниците предвиждат какво ше му се случи през целия живот. Те си приказват, за писане няма. Първата казала еди какво, другата друго. Нали има пясен така. Първата каза: «Да вземем», втората също, пък третата каза: «Да порасне, че два дома да разплачем». Каквото е орисано, туй казват ставало.

[Кой може да ги чуе?]

То не се чува. Бабата стои при булката. Кат се роди дят'то нея вечер бабата там, тя не се маха, при булката седи. Бабата... сабалем на третио ден булката я вдигали. Виж сега, тя се лежи. На третио ден я дигат: бабата над коритото — стоплят вода, залива отгоре и казват вече: «Бабата я дигнала, бабата я дигнала, вече може да оди». Това много важно било едно време. И тугас пушчала мляко както трябва.

Виж. До три дена никой не идва. След три дене вече отиват на понуда. Опичат си питка, обезателно ошаф, не сливовица, компот, а ошаф се казва. И отиват, дават й. Тя с бакърчето, дето й занесът, пие, отчупва си от питката, дето й занесът, носят по една паница ядене. Туй. Пак на бебето обезателно върлят орехи. И викат: «Да стане песнопой!», «Да стане песнопойка!» Аз се пак не съм си изгубила ума, сящам се по малко. Като идеш на понуда, обезателно носиш орехи и ше хвърлиш на люлката, да стане песнопой или да стане песнопойка, понеже орехите дрънкат, кат ги фърлят, казват.

[Друго нещо да правят с бебето?]

Друго нещо за бебето нищо не правят. Да стане червендалесто, мажат го с вино.

Като си с месецо на понуда не се отива. И да иде на леглото ѝ въобще не се опира. Дигала си млякото — дигала си млякото. Въобще няма да се опира до леглото дете лежи. Щото едно време простирали дюшеци и там са лежали. Отсетне зема да има легла. Ако иди значи, бебето мож да стане мъндърлично. «Мари, да не си с мясецо!», — викаха.

Бременната може сичко да яде. Ама не може — не бива едно пиле да заколи. Даже мъжъ ѝ не дават да заколи добитък. И жената — тя пиле, пък мъжът ако жената е временна, овен да не коли. На Симеон-новден да не ряжем — край!

Като кажеш <че си бременна>, кай, ставало приказливо бебето. Ако не каже, не било приказвало. Кат кажела оште тугас, ставало приказливо дят'ту.

Като мръдне, на когото погледнеш първи, на него ше мяза. Смъквало, вземало му характеро. Каквото е бил той, и то ставало таквос. А, тъй.

И пак като тръгне бебето, месят питка. Кого срещнеш най-напред', подаваш му и като него бърз ставало. Медена питка правивме. «Мари, правивте ли му престапул'ка?» — казват тъй.

Едно вряме кат станели на колку мясеца децата краждали ги. Тъй вече като поотрасне малко дят'то. Майката като отиде някъде, отивали, грабвали и тя сетне отива да откупува. И като откупуват, слагат петало, слагат пари, слагат — три работи беше туй — парче хляп ли беше? А, книга. Дят'то на което посегне най-напред', ако вземе пари — богат, друго. Петалото — то нали намериш ли петало, Казват, вземи, то носело късмет'ъ.

Викали са и мъжо бия. Като нали не се ражда лесно дят'то, викали са, нека влязе и мъжо. Мене ме карава да се опъвам — не се ражда дят'то — свързвали два чумберя. Викат: «сега-сега». «Улови се, улови се, разтягай се», — и се ражда вече.

С таквоз було, облячено в було, туй було го прибирали, изсушават го, дигат го, като отивали мъжето на вуйна: «Мари, дай ми малко було», закръпвали отгоре им, куршум да не ги засяга.

Бабино дяте — нищо не са правили, фърляли го.

Пъпчето като падне, вземат го, турят го в книга, тъй да стане учен. И по-рано тъй. Или в училище — да стане учено.

Кръщаването — кръстницата отива, взема си едно сапунче, взема си един пешкир' взема си друго какво беше... и във тъз кърпа детето го дават на кръстницата. Най-напред кат извади дят'ту от казанче, де-

ту ѝ къпи попо, турят ѝ в кръстницата във кърпата и туй е, значи. «Еврейче го взеу, българче ти давам». Три пъти го потапя във водата и сетне дават на кръстницата и кръстницата го дава на майката. На гладно сърце се отива на кръщане, щели да го болят ушите.

[Кой закърмя детето?]

Самата майка го закърмя.

[Какво правят, ако не се задържат децата?]

На свекървата ми детето тъй: едно, второ, трето умират кат се ражда. Туй първото дете остана вече го вземат и го фърлят някъде и първи който го намери най-напред' става му кръстница и го кръстят на неговото име и се задържало детето. Баба Тинка е кръстена тъй. И се задържат децата.

<Детето> На баба, на дядо го кръстят. Някой кат се родит, да кажем, на някой свят празник. На Атанасовден ли шее, на Йордануден. То си иде с името, мари, то си иде със името, казват, и кръщават го точно тъй: Цветница — Цветко.

Ако са родени в един месец, трябва да се насади едно дръвче.

Кат види «И-и, зъпче има!» и майката подава иглъ на тъс която види пръв зъпчето. Остри зъпченца да стават — майката ѝ дава иглъ на тос, който пръв види. Зъпчето като падне, вземат го в една хапка хляп, завиват го и го фърлят на керемидите и казват: «Дядо Господи, аз ти дадох кокален, ти ми дай желязен». Тъй.

Кат отбиват дят'то, питка не се прави. Четка слагат да се убодe и да се дръпне. Който просуква втори път, все урочасва. Един казал: «Е, че е хубаво детенце!» Не минаха и 24 часа, онемя детето. Тъй и пораснало няма. Чух, че той е просукал, повторил, значи.

Имаше една акушерка, баба Невена се казваше. Вдигнала дят'то кат се руди и каза: «Виште, каа, красавица! Дупе да му ядете! Дупе да му ядете!» — значи, не ѝ хващат уруките. <Други думи:> «Фу, фу. Машалла, убаво дят'то!» «Кокошките го срали» — да не урочасва.

За уруки пукат въгеле. Вземат еднъ паница да има пъстро — червено, зелено, вземам с дилао жар, ше речеш, тъй, тъй на съдинка ше наричаш кой го е видял, джизнеш, ако пици много — значи, от него е урочасало. Трима човека наричаш, и сетне — ама има малко босилек тъй и сетне ше ѝ фърлиш върху кокошките. Вземаш кату туй, дадеш на дятету, омият му очичките, ръчичките, да дадат мъничко да го куса и другото — айде върх кокошките, ше ѝ фърлят. Уруките там да отиват.

<Лечение от плача> Върлят му плач. О боже, що не питала баба Яна, Бог да я прости, фърлеше плач. Що не съм попитала думите как са. Аз тези нешта чектисвам. Която жена знае, тя има метлъ, в кьро има

такива метлички розовички, там правят с тас метличка нещо, и кат му омият учите вече не плаче. Вярвали са хората и имало е полза, значи.

Магия са правили. Кръщена вода фърлили срещу нашта врата и аз почнала съм да плача. След туй мама ходела по бабите да ми баят.

Жълт парцал тури на лицето на дят'ту — да мине жълтеницата.

Мундърлък — децата стават мундърличеви, изприпват, лекуват ги с дърво мундарлък. Пък пършел дето му стават на гльвѣта — нали майките трябва да го исчешат.

Ако пак се разболя някой, палят три свяшти: иното за курбан, второто да я арижат ли, трето... какво беше третото? Която свяшт изгори най-напред, това което е обrekli, правят го — или курбан ше му околят, или ше арижат — третата свяшт запалят за един ден определят да му палят свяшт — на Марин ден ли, на света Бугродица ше определят един ден да му палят свяшт на черквата. Туй изпъл'няват — която свяшт изгори първа. Който сутринта дойде най-рано у тяу — на него го аризват. Той е късметя. На него го аризват. [И той не може да се откаже?] А-а, не се отказва, приемат го.

Перевод

Когда не было роддомов, той, что собиралась рожать, все ей носили <разные вещи>.

Она беременная (*Ше имат бебе, временна*). Приносили солому, может, потому, что Иисус Христос на соломе родился в яслях.

Рядом с роженицей (*родилка*) клали метлу, железные щипцы, — это охраняло от орисниц, которые ходят и *орисват*. Так вот, значит, было. Роженицу не оставляли одну. Если она выходила во двор, возле ребенка оставляла метлу и щипцы. Так до 40 дней.

На голову роженице (*лууса*) привязывали красную нить — от глаза (*от уруки*). Младенцу на ручку завязывали красную нить. И роженице воском красную нить прилепляли, до 40-го дня не снимали. Как стемнеет, роженицу из дома не выпускали, не выпускали. Пеленки со двора снимали и вносили в дом до захода солнца. Все, что было вывешено на улице, снимали и вносили в дом.

В первый вечер роженицу одну не оставляют, потому что приходят орисницы, судьбу (*орисия*) предсказывают, описывают, что с ребенком в жизни случится. Они говорят, не пишут. Одна одно скажет, другая — другое. Есть и песня такая. Первая <орисница> сказала: «Давай возь-мем», вторая сказала: «Пусть подрастет», а третья сказала: «Пусть вырастет, чтобы плакали два дома». Что предсказывали, то и случалось.

[Кто их может услышать?]

Никто их не слышит. Повитуха находится возле матери. Ребенок как родится, повитуха остается с матерью, не уходит. На третий день рано утром бабка поднимала (*вдигала*) роженицу. Смотри, вот она лежит. А на третий день ее поднимают. Повитуха греет воду, моет ее теплой водой над корытом и после этого говорят: «Бабата я дигнала вече», повитуха ее подняла, значит, уже может ходить. Это было очень важно раньше. Тогда и молоко приходило (*туцала мякно*), как нужно.

Первые три дня никто не приходил в дом. А потом приходят проведывать (*на понуда*). Женщины пекут хлеб, обязательно варят компот из сухофруктов (*ошаф*), а не только из одних слив (*сливовица*). Приходят к роженице, дают ей. Она пьет компот из той миски, что ей принесли, отламывает кусок хлеба, ест всё, что ей принесут. Так. А ребенку обязательно бросают грецкие орехи (*орехи*). Бросают и кричат: «Да стане песнопой!», «Да стане песнопойка!» («Пусть станет певцом», «Пусть станет певицей!»). Я еще не выжила из ума, вспоминаю, как было. Когда идешь проведывать, обязательно несешь орехи. Бросаешь их в колыбель, чтобы ребенок хорошо пел. Ведь орехи гремят, когда их бросишь, вот и бросают их с этим пожеланием.

[Что еще делают с ребенком?]

Больше ничего с ребенком не делают. Чтобы был румяным, мажут щеки красным вином.

Если у тебя *mensis*, не ходи проведывать ребенка. А если пойдешь, до постели роженицы нельзя дотрагиваться. От этого, говорят, молоко у матери может исчезнуть (*дигала си мякото*). Раньше кроватей не было, роженица лежала на матрасе, кровати позже появились. Если «нечистая» женщина придет, ребенок будет прыщавым (*мъндарличаво*). Спрашивали: «У тебя нет месячных?»

Беременная все может есть. Нельзя резать птицу. Даже ее мужу запрещается резать скотину. Женщина кур не режет, а мужчина, если его жена беременна, — барана. В Симеонов день нельзя ничего резать!

Если расскажешь <о беременности>, ребенок будет говорливым. Если никому не скажешь, что беременна, ребенок не начнет говорить во время. Если скажешь с самого начала, будет разговорчивым.

Когда начнет шевелиться, на кого первого посмотришь, на того походить будет, даже характером (*смъквало му характеро*). Какой этот человек, таким и ребенок вырастет.

Когда ребенок начнет ходить, пекут хлеб. Кого первого встретишь на улице, даешь ему, ребенок будет таким же быстрым, как этот человек. Хлеб (лепешку) мажем медом. «Вы пекли ему хлеб *престанул'ка?*», — спрашивают женщины.

Раньше как ребенку несколько месяцев исполнится, как подрастет немного, его крали. Мать отойдет куда-нибудь, а ребенка уносят. Она потом идет его выкупать. Когда она его выкупает, кладут подкову, кладут деньги, кладут — три предмета клали, еще что-то — кажется, кусок хлеба, нет, книгу. Смотрят, к чему потянется ребенок. Если деньги возьмет, будет богатым. Подкова ведь приносит счастье. Если найдешь на улице, нужно подкову взять — на счастье: «Возьми, она приносит удачу (*късмет 'а*)».

Во время родов звали даже мужа. Если никак ребенок не выходит, зовут мужа. Меня заставляли тужиться — ребенок не выходит — связали два платка. Говорят: «Сейчас-сейчас»; «схватись, схватись, вытянись», — и тогда дитя рождается.

Если родится в сорочке (*було, облячено с було*), эту сорочку убивают, высушивают и когда мужчины идут на войну, просят кусочек сорочки: «Дай мне кусочек рубашки», зашивали в одежду кусочек, чтобы пули их не задели.

С последом (*бабино д'ате*) ничего особенного не делали, выбрасывали его.

Когда пуповина отпадет, ее брали и клали в книгу, чтобы ребенок стал образованным. И раньше так было. Или бросали в школьный двор, чтобы выучился. На крестины когда идут, крестная (*кръстницата*) берет с собой мыло, полотенце, берет еще что-то... и на это полотенце ей дают младенца. Прежде всего как вынут ребенка из купели, кладут ей на полотенце. «Взяла еврея, даю тебе болгарина». Три раза опускают его в воду, а затем дают крестной, а та — матери. На крестины нужно идти натошак, чтобы у ребенка не болели уши.

[Кто в первый раз кормит ребенка грудью?]

Начинает кормить грудью сама мать.

[Что делают, если в семье не держатся дети?]

У моей свекрови так с детьми было было: первый ребенок умирает, второй, третий, и наконец берут новорожденного и кладут на дорогу. Кто его первым найдет, тот будет крестить (*кръстница*). Крестим (*кръщаваме*) по имени нашедшей, и ребенок остается в живых. Бабушку Тинку так крестили. И дети выживают.

<Ребенку> Дают имя деда, бабки. Если кто-то родится на святой праздник, например, в день св. Афанасия (*Атанасовден*) или *Йордановден*, говорят, что младенец пришел на этот свет со своим именем («То си иде с името, казват») и дают ему соответствующее имя. На Вербное воскресенье (*Цветница*) — *Цветко*.

Если дети родятся в один месяц, <но в разные годы>, нужно <между ними> посадить дерево.

Увидят, что прорезался зуб («А-а, зубок появился!»), и мать дает иглу тому, кто первым увидел. Чтобы зубы были острыми, мать дает иглу тому, кто увидел. Когда молочный зуб выпадет, его прячут в кусок хлеба, бросают на крышу со словами: «Дедушка Господь, я тебе дал костяной зуб, а ты мне дай железный!». Так.

Когда отлучают от груди, хлеб не выпекают. Прячут за пазухой щетку, чтобы укололся и боялся. Кого во второй раз начнут кормить грудью (*просуква втори път*), после того как уже перестали, он урочит (*урочасва*) маленьких детей. Один человек сказал: «Ох, какой красивый ребенок!» Не прошло и суток, ребенок онемел. Так и остался немым на всю жизнь. Я слышала, что тот, кто сказал, был «повторенным».

У нас была повитуха, ее звали Невяна. Как младенец родится, говорила: «Посмотрите, какая красавица! Ешьте ей з...у! Ешьте ей з...у!», чтобы не сглазить. <Другие формулы от сглаза ребенка:> «Тьфу-тьфу! Машалла, чудесный ребенок! Чтобы куры на него нас...ли».

<Лечение от сглаза> Бросают горячие угли, берут миску, обязательно пеструю, чтобы были красный, зеленый цвета, беру щипцами горячие угли. И говоришь, кто его видел, бросаешь уголь, если громко шипит, значит, этот человек сглазил. Трех людей называешь, а потом кладешь в воду базилик. Затем бросаешь этот цветок к курам. А водой промываешь глазки ребенку, ручки. Дают ребенку попить этой водички, остатки выливают к курам. Чтобы туда сглаз уходил.

«Бросают плач». Почему я не расспросила бабушку Яну, Царствие ей небесное, она «бросала плач»? Почему я не узнала у нее, какие слова нужны? Мне эти вещи даются. Женщина, умеющая бросать плач, делала метелку из розового полевого растения наподобие метлы, что-то там делала, потом глаза промывала ребенку, и он больше не плакал. Люди верили, вот и польза была.

Порчу наводили. Однажды нам под ворота вылили воду, в которой крестили ребенка. Я маленькая была, начала плакать. Тогда мама ходила к знахаркам, чтобы меня заговаривали.

Чтобы желтуха прошла, на лицо ребенку кладут желтую тряпку.

Если у детей сыпь выступит, их лечат при помощи дерева *мун-дарлък* <?>. А если на голове перхоть, мать должна это вычесать.

Если ребенок заболевает, зажигают три свечи: одну — для оброка (*курбан*), другую для «дарения» (*аризване*), третья... Для чего же третья? Та свеча, что первой сгорит, то и делают, что обещали, — или курбан, или ритуал *аризване* совершают, да, а третья свеча — это для того, чтобы в определенный день ставить свечи — в день св. Марины

или на Успение Богородицы, определят един ден, когато в църкви стават свещи за здравие на детето. И правят това, което обещаваха, каква първа свеща догорит. Кой първи дойде в дома — е му «дарят» детето. Това е негово щастие (*късмет*). [А не може да откаже?] Не, не може, задължително се съгласява.

Информант Донка Чанева Русева, 1925 г. р., 5 кл.

Имаше баби. Нашите деца аз например роди с баба. И двата ми деца. Със бабата. Баба викахме. Баба Бойка беше, тя почина, бе. Тя ни бабува.

Росанка я кръстихме на бабата по името.

Работихме много, тогиз дядо стане, хич не се пазехме.

Бездетни — и туй то. Нищо не правят. Лекуват се. От това било, че като малка не беше заклинета, затова няма. Моята малка дъщеря три години нямаше, сетне стана едно, стана и друго.

[Някой да ви е разказвал откъде идват децата?]

Никой не зна нищо. Не казват, не знаят как се ражда, даже как стават децата. Срам ни беше да кажем.

[Забранявали ли ви да спите с мъжа си срещу големите празници?]

По Великите четвъртъци на църква ще ходиш, няма такава. Ще спиш с мъжа си, само... Чувала съм. Не съм чула да кажат не бива на други празници. Вижда само едно време като станела децата, отделно спяха до 40 дни. Като си лауса.

[Как викахте на бременната?]

Ще прави бебе.

[Криехте ли, че си бремена?]

По-убаво да не го криеш. Ако го криеш, не приказвало.

[На кого трябва да кажеш?]

На мъжа си и толкоз. Срам ме е да кажа на свекървата.

[Ако вземеш нещо скришно?]

Туй не било хубаво. Туй е вярно. Едно време като откъсна нещо, ягода ли, череша ли, не знам, викаха ми, че не бива.

[Разрешават ли на бременната да яде слепените плодове?] Майка ми казваше: «Не яж, ще да не станат две».

[Какво още се забранява като си бремена?]

За коленето съм чувала, че не бивало, да се коли кокошка.

[Как са раждали?]

Мъжът ми отиваше за баба. Бабата слага корито. На леглото, слама нямаше. С първото дете трябва веднага да даде да сучи. Два-три дена

стои на леглото. Лаусата едно време не бивало да се оглежда, да се чеше. Като мръкне, няма да излиза вече. Докато не е заседнало слънцето ше оди. Нощя не бива да оди. Като стане 40 дни, отиваме на черквата да си четем. Като там свършим, отиваме у майка ми. На кърпата лаусата носи алтънче и чесънче. Детето на шапката има сложено алтънче.

[Има ли случаи дете да се роди с булото?]

Да, от туй було слагаме някаде да запазва човека от куршуми. Зашиваме парченце под яката. Моят мъж отиде на фронта, девет месеца е изкарал и се върна жив и здрав, запази го булото.

[С пъпчето какво правят?]

Пъпчето като падне ше й вземем и ше й сложим някъде. На голямата сложихме на прелцата. Тя стана чифчийка да преде. Пък на малката й турихме у книгата, пък се изучи. Нейната вуйна е учителка и ни каза «Ше й сложите нейнио пъп в книгата». Все тъй слагаха.

[Понуди правихте ли?]

Голями понуди правихме. На третио ден близките си викахме: лелини, какини. Идват и носят по една питка. За детето не се носи нищо. Сега носят, пък тогаз не носихме. Ние правихме голямо кръщане, тогиз носехме. Правихме кръщане бързо, до 14 дни. Тогиз носят вече всички, навръзваме на една връв. Който дойде, превърля там, превърля: чорапки, терлички... Дар дават.

[Пари за сън дават ди?]

Пари дават, ами да. «Ай да му дадем паричка, нека да спи» или му турим някой бялег да не очасва — от кърпа съм откъснала едно конче и съм сложила до клавиъта му спи, под възглавницата.

[Кой избира името?]

Едно време майката, бащата не се месева. Никой не съобщава името. Отиват и записват както кръстникът каже.

Ше ти разкажа за орисниците:

На третата вечер бабата трябва да отиче при бебето, дет бабувала, да спи. Оная вечер се пазева, че уж ходели орисниците. Затуй трябвало да не се спи нея вечер. Бабата трябва да седи будна.

[Как изглеждат орисниците?]

Жени, ама кой ги е виждал, бе? Някои казват: Тъй го орисала орисницата, казват, умрял.

[Какво значи късметлия човек?]

Голям късмет е имал — оженил се уж за по-богатичка. Никой не знае, от раждане ли е това или от Господя. Все таквоз.

[Какво правят, ако детето не проходи навреме?]

Ами, по-пълничко, думаме, не може да върви.

Кат пристъпи, той вече пристъпа, значи, трябва да му подадем питка, медена питка подаваме. И като вземеш колкото парченца ще вземеш и ще бягаш, да бяга и детето. Да кажем, бягам до комшийката и ще думам: «Бягай, мари, бърже бягай!»

[Ако се спънеш?]

Щяло да става спънато, щяло да бяга и да се спъва. А понякога казват, че щял да работи лошо, агневетата не му растели.

[Защо една жена няма деца?]

Не са я заклинили — туй е причината. Казват, че не е била заклинета, затуй няма. За заклиняне мър ходихме при един мъж да я заклиняме дъщерята.

[Защо не може да се ожени един човек?]

А, защо. Де да знам. Още не му е излязъл късмета. Кът му излезе късметя, ще се ожени.

[Как са отбивали децата?]

Кат го отбиваме детето, нищо не правиме. Ще превържат гърдите и тъй. То не става да се повтаря. Нашата Жека искаше да сучи, аз сложих една четка.

Зъбче като поникне — игли раздават, да станат бодливи като игли. Който забележи най-напред и на него трябва да се даде иглата. Като падне зъбчето, хвърлят го на керемидките: «Господи, аз ти фърлям кокален зъб, ти ми дай желязен зъб».

Като боледуват децата от баба шарка, даваме да пият от червено вино. Да се затоплят и да им избият пъпките по-бързо.

С какво ще закърмиш детето, цял живот ще обича най-много. Баба ми с яйце ме закърми, та най-обичам яйцата.

Перевод

Повитухи (*баби*) были. Я, например, своих детей рожала с повитухой. Обоих детей. Повитуху звали Бойка (*баба Бойка*), она уже умерла.

Росанку <внучку> назвали в честь бабушки.

Мы много работали. Забеременеешь, всё равно не бережешься.

Бездетные женщины — и всё. Ничего не делали. Они лечились. Говорят из-за того, что в младенчестве ее не заговаривали (*не беше заклинета*), поэтому детей нет. У моей младшей дочери три года детей не было, а потом один родился, потом и второй.

[Вам рассказывали, откуда дети берутся?]

Никто ничего не знал. Никто нам не рассказывал. Стыдились говорить об этом, как рожают, как ребенка «делают», никто не знал.

[Запрещали спать с мужем накануне больших праздников?]

В Великий четверг в церковь ходишь, тогда нельзя. Спишь с мужем, но без этого... Я слышала. О других праздниках не слышала. Вот только как ребенок родится, <муж с женой> спали отдельно. Пока роженица (*лауса*).

[Как называли беременную?]

Говорили, «у нее будет ребенок» (*Ше прави бебе*).

[Беременность скрывали?]

Лучше не скрывать. Если скрываешь, ребенок говорить не будет.

[Кому надо было сказать?]

Мужу скажешь, и всё. Свекрови стеснялись говорить об этом.

[Можно было что-нибудь тайком брать?]

Это нехорошо. Это точно. Тогда говорили, если сорвешь тайком что-нибудь, клубнику, черешню, — плохо, нельзя.

[Сросшиеся фрукты можно было есть?] Мама говорила: «Не ешь двойные ягоды, родишь двойняшек».

[Что еще запрещалось беременной?]

Резать кур нельзя, — так я слышала.

[Как роды проходили?]

Муж шел за повитухой. Она подставляла корыто. <Лежали> на постели, кроватей не было. Первому ребенку нужно было сразу давать грудь. Роженица (*лаусата*) лежала два-три дня. Нельзя в зеркало смотреться, расчесываться. Как стемнеет, из дома выходить нельзя. На 40-й день шли в церковь на очистительную молитву (*да си четем*). После церкви отправлялись к матери. На платке у роженицы была пришита монетка, а у ребенка — на шапочке.

[Бывает, что ребенок родится в сорочке?]

Да, кусочек сорочки (*було*) хранили, считалось, что такого человека пуля не возьмет. Под воротник зашивали кусочек. Мой муж 9 месяцев на фронте был, вернулся живым и здоровым, потому что у него была сорочка зашита.

[С отпавшей пуповиной что делали?]

Когда пупок отпадет, кладем его в специальное место. Старшей дочери пуповину я положила на прялку. Она стала рукодельницей. А младшей положили в книгу, она выучилась. Ее тетка, учительница, нам посоветовала: «Положите в книгу». Все так делали.

[Родины устраивали?]

Праздновали рождение (*големи понуди*). На третий день родственниц собирали, тети, сестры приходили. Все приносили по лепешке. Ребенку раньше ничего не приносили. Теперь приносят, а тогда не носили. Крестить старались поскорее, до 14-го дня. На крестины уже все несут

подарки ребенку — крестный, приносят и дарят, все на веревке развешивают. Кто приходит, вешает на веревку — носки, рубашечки... Подарки делают (*Дар дават*).

[А деньги для сна дарят?]

Да, деньги оставляют. «Дадим ему денежку, пусть спит». Или оставляем какой-нибудь знак (*бялег*). Можно от платка нитку оторвать, ему под головку, под подушку положить — от сглаза (*да не очасва*).

[Кто выбирает имя?]

Раньше мать выбирала, отец не вмешивался. Имя не сообщают. После того как запишут имя, только тогда.

Расскажу тебе об орисницах. На третий день повитуха должна ночью быть возле ребенка. В эту ночь соблюдали всякие предосторожности, потому что приходили орисницы. Спать не разрешалось. Повитуха должна была бодрствовать всю ночь.

[Как выглядят орисницы?]

Женщины это, но кто их видел-то? Люди говорят: «Такую судьбу ему орисницы написали — говорят, вот он и умер».

[А об удачливом (*късметлия*) что говорят?]

Вот ему повезло (*бил голям късметлия*), женился на богатой.

Никто не знает, откуда удача берется — с рождения или от Господа Бога.

[Что делают, если не начнет ходить вовремя?]

Говорим, полненький, ходить не может. А как начнет первые шаги делать (*пристъна*), печем ему хлеб (лепешку), мажем медом и даем ему. Каждый отламывает по кусочку и пускается бежать, чтобы и ребенок бегал. Бегу к дому соседки и говорю: «Беги, беги, быстрее беги».

[А если споткнешься?]

И ребенок спотыкаться будет, будет бегать и все время спотыкаться. Некоторые говорят, что будет плохим работником, ягнята расти у него не будут.

[Почему все же у женщины детей не бывает?]

Ее не «заклинили» — в этом и причина. Говорят, ее не «заклинили», поэтому детей нет. Мы ходили к одному мужчине, чтобы дочку «заклинили».

[А почему люди не женятся?]

Ну почему. Откуда я знаю? Говорят, еще не судьба (*още не му е излязъл късмета*). Когда будет судьба (*кат му излезе касмета*), тогда и женится.

[Как от груди ребенка отучали?]

Ничего мы не делали. Первяжешь грудь, и всё. Когда от груди отнимешь, снова кормить начинать нельзя. Нельзя повторять (*То не става да се повтаря*). Моя Жека <дочь> просила грудь, но я ей не дала.

Первый зуб как появится, тому, кто первый заметил, дают иглу — чтобы у ребенка зубы были такие же острые. Кроме того, раздают (*раздават, подават*) иглы соседям, родственникам. Как первый зуб выпадет, бросают на крышу, на черепицу. «Господи, я тебе бросаю костяной зуб, а ты мне дай железный зуб».

Если болеют корью (*баба Шарка*), даем теплое красное вино, чтобы сыпь скорее прошла.

Какую взрослою еду дашь в первый раз, человек всю жизнь больше всего это любить будет. Меня бабушка яйцом первый раз подкормила, так я до сих пор яйца очень люблю.

Информант Мария Добрева Митева (Златева), 1919 г. р., 3 кл.

<Речь младенца> Като видиш ластовичката, да плюеш вътре бебето в устата, да приказва като ластовичката пее. Като видиш по марта ластовичката най-напред: «Дайте на бебето устата, та като ластовичката приказва», — викат. Някой по-рано проговорва, то както върви.

<Стрижка> Не ги стрижава по-рано.

<Ритуальная кража> Като почне с ръчички нещо да взема, някой роднина ли, комшия ли като влязе в къщи взима бебето, майката без да й види. Тя го краде, краде. Майката сетне отива да я черпи с плодове, ракийка. Който откраде бебето, майката го дари — дарява ги, дава подаръци — дрешки, това-онова. Някои които не открадяха бебето веке жаба трябвало да хване да открадне, който не е бил крал. Например, сега ако искаш да открадеш някое бебе, пък или не можеш да го откраднеш, жаба ше си хващаш. Затуй сяки един чилиак породнински трябва да открадне. Същото и с кръщенето. Ако не си кръщала бебе на този свят, на оня свят щяла да кръщаваш жаба.

<Бородавки> Аз съм чувала — не давава децата да си мият ръцете в кокошчевото корито, че ставали брадавици. «Дръпни се оттука, че ше ти станат брадавици», — викаха. Да не отива да се цапа детето, затуй ги лъжат. На моя внук ръцете му били станали с брадавици, избили. Тука в село една баба с една игла, с един конец, някаква вода взема и по заранта брадавиците изчезнава. Одихме на една баба и тя с кълчища, взема кълчища, върза-върза. Ах като отидох, тя каза: «Утре пак ше дойдеш». Ут кълчищата конопени, тя навсякъде накъса, накъса, накъса дребни-дребни въженца, кат й свърза така, прави едно,

прави на брадавички, казва едни някакви думи, сама му на детето на ухото казва и с туй нещо го излекува.

<Серьги> На ена годинка на момичевата обици слагавме — с игла с мас им дупчим ушите.

<Испуг> Ако детето насън се стряска, две жени го преобръщат срещу слънце до три пъти — от уплаха. Да не е уплашено, да не се стряска.

Ако се уплаши, чертаят на дуваря сянката на детето, изгарят страха: ще го туриш срещу сянката му и ще палиш слама така, ш пръстга ще махнеш от стената. Показва се знак на дуваря — кой е заплашил.

От уплаха още леят куршум, дят е ако се стрясне, почва да се вълнува, да не спи.

Перевод

<Речь младенца> Как увидишь в марте ласточку, плюнь ребенку в рот, чтобы заговорил, чтобы говорил так красиво, как ласточка чирикает. Как увидишь ласточку в марте: «Дай ротик, чтобы говорил, как ласточка». Некоторые раньше начинают говорить, кто как.

<Стрижка> Раньше <детей> не стригли.

<Ритуальная кража> Как <ребенок> начнет ручками тянуться к предметам, кто-нибудь из родных или соседей берет ребенка из дома так, чтобы мать не увидела. Крадут его, крадут. Мать потом идет угощать фруктами, ракией <того, кто украл>. Она дарит подарки (*дарява ги*) — одежду и другие вещи. Говорят, что тот, кто не украдет ребенка на этом свете, на том свете будет лягушек красть. Например, ты хочешь украсть ребенка, но не можешь, значит, будешь красть лягушек. Поэтому каждый человек должен по-родственному младенца украсть. То же самое с крещением. Если на этом свете крестников не будет, на том свете человек будет крестить лягушек.

<Бородавки> Я так слышала, что детям не давали мыть руки в корыте, откуда пьют куры, — иначе бородавки на руках выступают. «Отойди отсюда, а то бородавки появятся», — говорили. Ну чтобы ребенок еще и не пачкался, поэтому им так говорили. У моего внука вдруг столько бородавок на руках выросло. В селе *баба* лечила от бородавок — брала иголку, нитку, воду и что-то шептала. Наутро бородавки исчезали. Мы пошли к ней, она разорвала конопляную веревку на мелкие кусочки. Навязала узелков вокруг бородавок и все что-то шептала ребенку на ухо, потом велела еще раз прийти. И вылечила его.

Девоичкам около года прокалывали уши — брали иголку с красной нитью и мазали нить свиным салом.

<Испуг> Если ребенок ночью вздрагивал, пугался, его переворачивали, лицом к солнцу две женщины, взяв за руки. Если испугается ребенок, его ставят к стенке, чертят угольком контур и в тени от стенки сжигают солому. Со стены соскребешь еще и глины. На стене показывается знак — кто его напугал.

Еще от испуга свинец топили и выливали. Ребенок если испугается, начинает беспокоиться, спать перестает.

Информант Велика Йорданова Георгиева, 1910 г. р., 2 кл.

2

с. Хирево, Габровская обл., България. Записки 1993 г.

В съседното село Дамяново е имало две близначета. И двете неми — майка им е шила дрешките на Погребалната събота преди Великден и им зашила езиците.

Ако бременната шие на себе си — ше зашие акъла.

Ако остава яденето от полето върнато, детето да не яде — че ше забравя.

Близначетата се раждат към войната.

Като почина сестричка-близначка, идва едно момиче, мерят я с пръчка. Пръчката дават на момичето: «Давам ти я за сестричка».

Ако не се държат децата. «Мойта вуйна е фърлила сина си на улицата. Една възрастна жена минава, взема го и го кръщава на своето име: *Анна — Ангел*. И той живял дълъг живот».

За дните на седмицата, в който се роди бебе:

Вторникът е лош, но има един хубав час.

В неделя роден — ще обича гостите.

В петък — търговски ден, ще търгува.

Понеделник, сряда — хубави дни.

Ако детето се роди с два, три върха — късметлия.

Назад се роди с дупето — няма да е късметлия.

Роди ли се през деня — ше е нахапен, упорит.

Пролетта ли се роди — ше е умно дете.

Ако се роди на Ивановден, Васил, се кръщава на деня.

Понудата — това е първата пита, празнуват. Като излизат, оставят съдовете, оставят по нещо, нишка, за сън.

Ако си бременна и се удариш, кръв да потече, не пипай, ще има белег детето. Една роди детето с белег на бузата — като не пазила бременността.

Дошле три орисници и казали, че като навърши 16 години, ще се удави в кладенеца. Родителите затворили кладенеца. А то умряло върху капака.

Празна люлка не се люшка, не знам защо.

След като окъпеш бебето в коритото, туряш му пръст в устата и тъй го изваждаш от водата, да му се изправи главичката.

Майката прокълна децата си: «Дано се чувате, а да се не видите», сега децата живеят далече един от друг.

Копиле ако удуши жената, град ще побие селото.

Копилетата са късметлии, това е вярно. Нали казват: «Майка го фърлила на смет, та го родила с късмет».

Перевод

В соседнем селе Дамяново жили две близняшки. Обе были немые. Их мать, будучи беременной, шила им одежду в Великую субботу накануне Пасхи и «зашила» им языки.

Если беременная шьет на себе одежду — зашьет ребенку ум.

Если с поля приносят оставшуюся еду, ребенок не должен ее есть — будет все забывать <у него будет плохая память>.

Близнецы родятся к войне.

Если умрет сестричка-близняшка, придет девочка, измерит <умершую> веточкой. Эту веточку давали оставшейся в живых со словами: «Даю тебе ее в сестры».

Если «не держатся» дети. Моя тетя «бросила» новорожденного сына на улице. По улице прошла пожилая женщина, нашла его и крестила ребенка «своим» именем: <она была> Анна, <мальчика назвали Ангел>. Он прожил долгую жизнь.

О днях недели, в которые родится младенец:

Вторник — плохой день, но в нем есть один хороший час.

В воскресенье <родится> — будет любить гостей.

В пятницу — торговый день, торговлей заниматься будет.

Понедельник и среда — хорошие дни.

Две, три макушки у младенца — будет удачливым (*късметлия*).

Если родится вперед ногами — невезучий.

Родится днем — нахальный, упрямый.

Если ребенок родится весной — будет умным.

Если родится в Иванов день, в Васильев день, крестят в честь дня <дают имя святого>.

Понудата — первый обрядовый хлеб и праздник <после рождения ребенка>. Уходя с праздника, гости оставляют посуду, оставляют по нитке от платья, «для сна».

Во время беременности, если разобьешься и потечет кровь, трогать нельзя — у ребенка будет родимое пятно (*белег*). Одна женщина в селе родила ребенка с родимым пятном на щеке — значит, не береглась.

Пришли три орисницы и сказали, что как ему <ребенку> исполнится 16 лет, утонет в колодеце. Родители услышали и забили колодец. А ребенок умер на крышке колодца.

Пустую люльку качать нельзя <объяснения не помнит>.

Из корыта после купания мать доставала ребенка, засунув ему большой палец в рот, чтобы исправлялась головка.

Мать прокляла своих детей: «Чтобы вы слышали друг друга, но не виделись», — и теперь дети разъехались, живут далеко друг от друга.

Внебрачного ребенка (*копиле*) если мать убьет и закопает, — град побьет село.

Незаконнорожденные дети — везучие. Это верно. Недаром говорят: «Мать родила его с удачей и выбросила на свалку».

Информант Мара Минкова, 1905 г. р. Родилась в с. Хирево, Габровской обл., переехала в Софию в 1950 г. Образование 8 кл. Записано в Софии.

3

с. Рогачево, Добричская обл., Болгария. Запись 1997 г.

Еврейчета — умрели некръстени деца. Когато кръщават, кръстницата връща детето на майката: «Даде ми го еврейче, на ти го християнче».

Лехуса жена остава до 40 дни. Навънка не излиза. Носят й сготвено — погача, ракия, вино, сладки питки.

На пануда свекървата кани първия ден кат роди жената.

Богородичина пита се прави на третия ден. Чупят я, първото парче на лехусата, едно парче се слага за Богородица до детето.

Пелените да се приберат преди залез.

До 40-ия ден на шапката на детето стои синьо синче, а на лехусата — чесьн, червен конец — за от уруки.

Като мине някое дете до бебето, оставя по една нишка — да не му вземе съня и да не урочаса.

От уруки гасят във водата огън и с водата, прокарана през резето, на детето му мият очички.

Като щяло да се роди който минава може да го орисва детето. Едно дете като се родило минал един комшия, който не обичал това семейство и орисал момиченцето, и то се разболя. А след 18 години се ожени за нея.

Ако дете се роди на празник, идва си с името. Моята дъщеря Светлана е родена на Великден и е кръстена на светлия празник.

Вторник е най-лошият ден, и за раждане също.

Като си бременна, не бива да режеш животни. На една моя близка така е станало. Колят едно малко прасенце и мъжът ѝ вика: «Иди да държиш!» И тя като роди на сина ѝ едно петно белег с четири пъпки като щцата и с косъмчета.

Откраднеш ли, стреснеш и където се пипнеш — белег се появява: черна маслина, череша. От всичко се излиза — и от цвете. Майката на един е взела вълна, и се стреснала и отзад се пинала. Той отзад има като че ли опашка от косъм.

Бременната да не яде заек.

Лехусата на 40 дни ходи на църквата, всички забрани остават.

Перевод

Еврейчета — дети, умершие до крещения. Когда крестят младенца, крестная передает его матери со словами: «Ты мне дала маленького еврея, вот тебе маленький христианин».

Лехуса — женщина до 40 дней <после родов>. Во двор она не выходит. Ей приносят готовую пищу и напитки — хлеб, ракию, вино, сладкие булочки.

На родини (*тануда*) свекровь приглашает в первый день после родов.

Хлеб Богородице (*Богородичина пита*) пекут на третий день. Разламывают хлеб, первый кусок дают роженице, кусок «для Богородицы» оставляют возле ребенка.

Пеленки снимают с веревки и вносят в дом до захода солнца.

До 40-го дня на шапочке ребенка пришита синяя бусинка, а у матери — чеснок, красная нитка — от сглаза.

Если ребенок пройдет мимо новорожденного, оставляет нитку, чтобы не отобрать у него сон и не сглазить.

От сглаза гасят в воде огонь <угли>, воду пропускают через дверной замок и промывают ребенку глаза.

Когда женщина рождает, всякий, кто проходит мимо дома, может ребенку напроорочить (*да орисва*). Вот ребенок родился, а мимо проходил сосед, который не любил эту семью, и предсказал девочке болезнь, она разболелась. А через 18 лет на ней женился.

Если младенец родится в праздник, говорят, пришел на свет с именем. Моя дочь Светлана родилась на Пасху, ее крестили в честь светлого праздника.

Вторник — самый плохой день, и для рождения тоже.

Беременной нельзя резать скотину. С одной моей близкой знакомой вот что произошло. Во дворе резали поросенка и муж ее позвал: «Иди поддержи!» Она родила сына, а у него на коже родимое пятно с четырьмя пупырышками, как вымя у свиньи, и с волосками. Если беременная что-нибудь украдет, испугается и дотронется до тела, останется знак — черная маслина, черешня. От всего <родимое пятно> выходит <проявляется> — и от цветка. Одна мать взяла клок шерсти, испугалась и за себя сзади схватилась. У ребенка сзади как хвостик из волос.

Беременной нельзя есть зайчатину.

Роженица в 40-й день идет в церковь, после этого запретов уже нет.

Информант Горанка Георгиева Стоева, 1930 г.р. Родилась в с. Рогачево, Добричская обл. С 1995 г. проживает в с. Кранево, Варненская обл. Образование 8 кл. Записано в с. Кранево, Варненская обл.

4

с. Шипково, Ловечская обл., Болгария. Запись 2000 г.

В селото ни има близнаци: Дана и Даца, Ненко и Нено, Пена и Петко, Станка и Стано. Кръщават ги с имена, почващи с еднаква буква. Раждат се, ако майката е яла от сдвоени плодове.

Кат си бремна, да не риташ котката, или пипни земята, там да отиде белега.

Да си четеш отиваш с детето, след туй на майка си на гости. Връзват с цедилото детето. На гръб с цедилото се носи.

Бебето се повива от свекърва. Бял цвят, хубаво, с дантел. Пелените са правени от ризите на родителките. Бял повойник с два цвята — бял и червен. До 40-тиях дена пеленките откак заляза слънцето се прибират.

Уплах: пипне ли се, белег остава на детето. Мъжът ми имаше изразено слива на страната. Майка му като била бремна, изяла слива и се уплашила.

Трудна, тешка.

«Какво грозно като циганче, ти си черничко», — от уруки.

Родилка.

Червен конец слагат на прагът, дилаф край нея. Вечер като дойдат до посетят бебето — оставят конче да не му вземат съня.

Пита на бебето: след като излезеш от родилния дом, в понеделник сутринта идват само жени. Не се изнася нищо навън. Носят червен лук (за здравето на детето) и орехи, червена чушка.

Питата се чупи нагоре (за помен — надолу) — да расте детето. Булката трябва да яде лук, да има кърма.

Ако детето реве, вода се връща през метлата. Попът Августин ме научи: яйцето да се чукне накръст на четири места. Колкото захар, толкова сол слагаш. И мажеш детето.

Загуби ли се мляко — да те зацърка кърмачката. Сол трябва да й занесеш, да се възвърне млякото. Да се върне млякото: лук срязваш на 4 и го слагаш на кръстопътя под камък с червено конче.

Мама често се преливаше — да заспи детето. Мери се за страх с лико. Калмукан — през него се пуска водата и се дава да пие, и да се омие лицето.

На пита всичко се слага в ситото.

Детето като се разболе от песяк, става хилаво. Детето се похлупи в корито отгоре с тор. С изтравниче се къпе. Сол слагат. Моята дъщеря е солена. Мъжът ми не е бил солен, краката му миришели.

Процърпулник да проходи, да тича.

Бременната не ходи на погребение, не трябвало до ходи. Каквото си види — да хапне. Ако не погрознява — момиче. Криеше ли си бременността — криеш ли дълго — късно проговоряло. Не вярвам.

Ако се е увило пъпната връв — нямало да живее.

Когато мръдне за пръв път — когото погледнеш на него ще прилича.

Дъщеря ми е кръстена на първата съпруга на жена ми, *наместницата*, така беше. Дъщерята казва: «Кръстили са ме на умряло — нямам късмет».

Да се задържи детето кръщават го на майката или го обричат на Богородица — викат им Мария, Мина, Марин.

Когато се стриже детето, първата косичка в книга да сложиш, да е учено. С пъп същото са правили. Казват: «Там му е фърлен пъпо» — да пее, да е учен. Казват: «Роден или правен на воденицата», викат, ако някой приказва много.

Детето ако не говори, мият ключовете от училището и му дават да пие от водата.

Като отлъчваме детето, не трябва да повтаря. Даваме му една питка — от туй да се храни.

Ако умре един от едномесечетата, в гроба му слагат един камък, да не търси умрелия за живия.

От Игнажден бременната не работи, защото почват Мъчниците до Коледа, тя трудно ще роди.

Перевод

У нас в селе есть близнецы: Дана и Даца, Ненко и Нено, Пена и Петко, Станка и Стано. Им дают имена так, чтобы начинались на одну букву. <Близнецы> рождаются, если их мать ела спрощенные фрукты.

Беременной нельзя пихать ногой кошку, а если пихнешь, до дотронься до земли, чтобы туда ушло родимое пятно.

После очистительной молитвы идешь с младенцем к матери в гости. Ребенка завязывают в цедильник <сумка из ткани с длинными плетеными шнурами>. Так на спине и носят в цедильнике.

Младенца пеленает свекровь. Пеленки белого цвета, красивые, с кружевами. Их делают из рубахи матери. В белом свивальнике есть и красные нити. До 40-го дня пеленки убирают с улицы заходом солнца.

Испуг: если беременная испугается и коснется своего тела, пятно остается на ребенке. У моего мужа было пятно в форме сливы на боку. Это его мать как была им беременна, съела сливу и испугалась.

<Беременная> *Трудна, тешка.*

<Формула от сглаза> «Какой страшненький, как цыганенок; ты черненький».

<Роженица> *Родилка.*

На порог кладут красную нить, рядом — шипцы. Вечером если придут гости посмотреть на младенца, оставляют от одежды нитку, чтобы не отобрать у ребенка сон.

Младенцу выпекают хлеб: как выйдешь из роддома, утром в понедельник приходят в гости только женщины. Ничего из дома не выносят. Гости приносят красный лук (для здоровья младенцу), грецкие орехи, красный перец.

Лепешку разламывают снизу вверх (сверху вниз — на поминках), чтобы ребенок рос. Роженица должна есть лук «для молока».

Если ребенок кричит-заливается, нужно воду перелить через метлу. Поп Августин так меня научил: яйцо разбить крест-накрест в четырех местах. Насыпать одинаковое количество соли и сахара. И смазываешь младенца.

Если молоко пропало, надо, чтобы на тебя из груди молоком брызнула кормящая мать. Нужно отнести ей соль, чтобы молоко вер-

нулось. Чтобы вернулось молоко: разрезаешь лук на четыре части и кладешь его с красной нитью на перекрестке под камень.

Мама часто переливала воду <через дверную ручку>, чтобы ребенок уснул. От испуга мерили лыком, через замок пропускали воду и давали пить, умывали.

Когда празднуют родины, все подарки кладут в сито.

Бывает ребенок разболеется, становится слабым. Тогда его накрывают корытом, а сверху кладут навоз.купают с лечебной травой (*изтравниче*). Соль кладут в воду. Моя дочь соленая. А мужа не солили, у него ноги сильно пахли.

<Пекут хлеб> *процърпулник*, чтобы ребенок начал ходить и бегать.

Беременная не ходит на похороны, не должна она ходить. Все, что увидит, должна попробовать. Если слишком долго скрывает беременность — ребенок поздно начнет говорить. Но я в это не верю.

Если <при родах> дитя заматалось в пуповине, жить не будет.

Как почувствуешь первое шевеление, на кого взглянешь, на того походить будет.

Мою дочь крестили в честь умершей первой жены мужа (*наместницата*), так полагалось. Дочь мне говорит: «Вот, крестили меня в честь покойницы, мне счастья в жизни нет».

Чтобы ребенок не умер, «задержался», дают обет Богородице и крестят детей <в ее честь> Мария, Мина, Марин.

Когда ребенок стригут <в первый раз>, волосики положи в книгу, чтобы выучился. То же самое и с отпавшей пуповиной делают. Говорят: «Туда его пуповину бросили», чтобы пел, учился. «Он родился/зачат на мельнице», — говорят о болтуне.

Если ребенок не начинает говорить, обмывают ключи от школы и воду дают ему пить.

Если ребенка от груди отнял, начинать кормить снова нельзя. Даем ребенку лепешку — пусть ее ест.

Если умирает один из «одномесечников», в его могилу кладут камень, чтобы не искал живого.

Начиная со дня св. Игнатия беременная не работает, потому что начинаются «трудные дни» (*Мъчниците*) до Рождества, ей потом трудно родить будет.

Информант Даца Иванова Сливкова. 1934 г. р. 6 кл.

Бездеткина, бездетка. От камината вземат сажда с ръжена, спирт и се пие, затопляя се. Клинавиче — една билка — се пие и се

вари. Моят баба го правеше. Бездеткината от кръстник е прокълната. Той прокълне ли, клетвата се хваща, затова кръстниците най ги уважават.

[Какво е забранено кат си бременна?]

Риба не ми даваха, защото щяло да сумти с носа си.

Тъках, но не бива. За ритане котката не знам. Знам, че ако се уплашиш, да не се пипаш, това белег остава по тялото на детето. Дъщеря ми има тука цвете. Роза брахмe и си вървиме вече. Човек минава, не го познах и скрих розите. Казват, до 40 дни ако бях казала, какво съм откъснала, щяло да изчезне. И този белег когато е много топло, става много червен.

[Как се познава — момче или момиче ще се роди?]

Без да знае майката турят й сол на косата. Ако е хванала носа, ще е момче, ако устата — момиче.

Да има майката кърма, на пита кога правиме, слагаме червен лук обезателно, орехи, ядки, сирене, мед. «Яжте, — казват, — лук за мляко».

Орехи в една крина слагаме да може да приказва детето. Както орехите въркат, така да може и той.

Къпе се с яйце обезателно и с една шепа сол — като се изпотява, да не му мирише пота. До десетина дни всяка вечер все тъй.

Пъпчето като падне на детето, ако искат учен да стане, фърлят го в училищния двор или в болницата, ей така.

И първата коса като се реже да се запази. Като стане по-голямо, да го питаш: каквото каже, това му е късметъ.

[Как се избира името?]

Кога се роди на празник, кръщава се на самия ден, на празника. Ето, сега беше Богородица, се кръщава Мария. На кум ако го кръстиш, този, роден на празника, трябва да правиш като оброк, всяка година като курбан, колиш животното. Момчето ми е родено на Коледа, трябваше да има буквичка К — така ме научи попът.

Казват, че това момиче, което спи при булката срещу неделата, не трябва да се ожени до годината. Спах при моята братовчедка март месец, а май месец се ожених. Тя не можа да стане бременна и уж аз съм била виновна, че съм се оженила скоро. Тя стана бременна, но по-късно.

Младоженека като дойде да взема булката, тя трябва първа него да го види, без той да я види, първото й дете да прилича на нея.

В дома на младоженека булката рита едно менче: ако е с дъното нагоре — ще роди момиче, ако надолу — момче.

Перевод

<Бесплодная> *Бездетка*, *бездетка*. Вертелом соскабливают сажу с печной трубы, добавляют спирт и пьют, согреваются. Кипятят лечебную траву (*клинавиче*) и пьют. Так моя бабушка делала.

Бесплодную женщину проклял крестный. Если он проклянет, его проклятие сбывается, поэтому крестных больше всех уважают.

[Что запрещали во время беременности?]

Мне рыбу не давали <есть>, будто бы ребенок будет громко сопеть.

Я ткала, но вообще-то не разрешали. Про то, что нельзя пихать кошку, не знаю. Знаю, что если испугаешься, нельзя дотрагиваться до своего тела, иначе у ребенка будет родимое пятно. У моей дочки вот здесь цветочек. Мы рвали розы и собирались уже уходить. Мимо проходил человек, и я его не узнала, спрятала розы. Говорят, что если бы я в течение 40 дней <после рождения дочери> призналась, что я сорвала, пятно бы исчезло. И это пятно теперь, когда жарко, становится ярко красным.

[Как узнавали, кто родится — мальчик или девочка?]

Сыплют беременной соль в волосы, так, чтобы она не заметила. Если она дотронется до носа, будет мальчик, до рта — девочка.

Чтобы у матери было много молока, мы на родинах (*пита*) обязательно кладем <на стол> красный лук. Говорят: «Ешьте лук, чтобы молоко было».

Грецкие орехи сыпали в деревянную бочку, чтобы ребенок хорошо говорил. Как <с шумом> падают орехи, так чтобы и он мог <говорить>.

Купают обязательно с яйцом и щепоткой соли, чтобы когда потеть будет, потом не пах. Так дней десять <купают>.

Если хотят, чтобы ребенок выучился, как пуповина отпадет, бросают ее в школьный двор или в больницу, вот так.

Первые волосы состригают и хранят. Как подрастет <ребенок>, спросишь его: «Что это?» Он ответит, и в этом его удача.

[Как выбирали имя?]

Если родится на праздник, крестят в честь праздника. Вот сейчас было Успение Богородицы, так крестят Марией. Если того, кто родился на праздник, назовешь в честь крестного, даешь обет каждый год жертвовать животное. Мой сын родился на Рождество (*Коледа*), поэтому нужно, чтобы в имени буква К была, — так меня поп научил.

Говорят, что та девушка, что спит перед свадьбой в доме невесты, не должна в течение года замуж выходить. Я ночевала у своей двоюродной сестры <перед ее свадьбой> в марте, а в мае вышла замуж. Она никак не могла забеременеть и винила меня, что я так быстро вышла замуж. Она потом забеременела, но не сразу.

Жених как приедет за невестой, она должна его первой увидеть, а чтобы он ее не видел, тогда ее первый ребенок на нее походить будет.

В доме жениха невеста толкает ногой миску, если она упадет вверх дном — родит девочку, если перевернется вниз дном — мальчика.

Информант Павлинка Минкова Кунчева. 1960 г. р. 8 кл.

5

с. Кирсово, Комратский р-н, Молдавия². Запись 1983 г.

Симеон Бележник се тачи на втори февруари. Кат си такваз, не бива да въртиш на Билежничко машалига, да не предеш, въртено да не въртиш, детето ше е въртоглаво. Мотовилка като моташ, детето съ ражда с криви крака. От вечер си готвиш, си нарежеш хляб от вечер — не праим ништо. Не работим — *Билежник*. Която жена няма деца, няма рода, тя работи, няма страх. Тя прави кръст на вратата на спонците и на праго с ножа, билежи. Като билежи, вика: «Нишано на спонците да остане!» Да не въри по добитъка, да не въри по хората! Ако такваз жена реже на Симеон Билежник мой съ намери дете с крива уста, ръчичките му — с две пръстенца. Остава да е бележено детето.

Гато такваз жената, не бива да крий. Гато го крий, детето трудно прохода, трудно хортува.

Срещу петък не е хубаво да се събират, срещу сряда, срещу неделя. Туй хаталии дни — детето става няма, ненормално. Срещу големи празници не бива.

Като промърда бебето, гато почувстваш, четеш: «Боже Господи, почувствах си и аз мойта душичка у мене! Дай ми здраве и сила — да си го донося!» На четири месеца и половина детето начева да играе, шъ мръдне. Наполвинта — девет месеца го носиш.

Аз като останах сънувах тъй. Имаъ много деца, вече не рачих, исках да го пометна. И аз нея вечер като отидох в болницата, върнах съ — страшно ми стани. Нея вечер сънувах един сън. Сънувах света Богородица с черни дрехи облечена и с черна шилинка забрадена под брада. Тъй съ връзваме «под брадъ ходим», на черква, на умряло, ляхусата тъй ходи под брадъ, гат косят житото — се под брадъ. И сънувам света Богородица носи една табла. И в таблата — ино парче месо,

² Запись сделана совместно с Ф. Бадалановой, которой я глубоко признательна за помощь в уточнении некоторых данных.

синьо. И един нож до него месо. И ми дума Света Богородица на мени: «Стани да ядеш!» Пък аз в съньо се дърпам, не рача. Дръпам съ. А света Богородица ми отвеща: «Стани! Стани! Да видиш — убаво ли е?». Тя ми дума тъй: «Ще ядеш!» Изряза ми едно парче и ми го дади в ръкъкътъ — да ям. Пък аз се дърпам в съньо, не рача. А тя мъ застава. «Еж! Да видиш — на оня свят ше го ядеш — че то твоята плоть! То чияк! Век о векове ше си го яж там!» И съ мъчех да го ухапя цяла нощ. И не можах да го ухапя — като камен. И кат се пробудах от сън — мойто легло мокро. Гат че са излили десет казана вода. От сън изревах и съ пробудих.

Лухуса бях. Съ намери пръвното ми лапенеце. Ми се явиха лухусниците, орисниците. И лухусниците ми отвориха врата, два мъже. Пък аз лежа в собата. И тия два мъже тъй ходят из къщи, съ разхождат и думат. «Виждаш ли тоя нож? Чернио? Ей тъй щъ ти отрежем главътъ, ако ше кайш на мъжо си! Шъ ти източим виното!» Затварят врата и си излазит! А с тях и една жена — света Богородица. Тя остани при мене. И казва: «Туй дете ше го взема!» И го закачи на грендата — там има чингелъ с три рога. И го закачи детето — и всьо; на чингелъ. И съ обърна и си излези. Аз останах. Искам да стана — не мога. Искам да рева — не мога. Съде гледам го, че закачено. Станах цепена, няма. Тъй мъ държи час повече. Тогаз кат изревах, мъжо ми скочи. Детето при мене, събудих съ. Сетне стори три години мойто дете — и умря. Три ченгеля бяха и три години живе и умре. Кат сънувах — ей тъй излезе.

Момиче точно на месеца се ражда. А лапе, ако е лапе, то 4–5 дена прескоква от деветтях месеца. Дет са на седем месеца са родени, те са недоносени. На осем не жювеят, умират. То майката или се уплашила от нещо кат била бремена или нещо е дигнала или се е стреснала от зъмя.

Кат е такваз си носи пръстен да не се стряска, той си е незин, и едно шерупче. Като се стресне, да отиде на шерупчето. Като й запре прането, като види, ше каже веке. Майка й го дава: «Да бъде кораво като желязо».

Гато жена вече ше почувствува че ше ражда, ше каже. Ше идат да викат баба. Ще доведат нея баба. Бабата кат влезе отвътре тогас си отпасва престилка, умива си ръцете и флазя при лахусата. «Както се отпасва таз престилка скоро, тъй дъ се намери тъз душа скоро». Ше й разтрие коремчето леко и дума: «Къкто водата леко върви, и тъй да помогне Господ и света Богородица да се намери тъз душичка! На добър час! Да се намери живо и здраво!» Три пъти го повтаря.

Като не мой някой да роди. Бабата зима плетеница, дето е изкубан чесъна, нея плетеница чесън бабата ше я тури във водата ше я ва-

ри и сетне в нея вода ще пхнат тоз навой на мъжо. С навойо и плетеницата ще връзват лахусата през кръста — да съ намери. Бабата ще разплита таз плетеница и казва: «Къкто се разплита таз плетеница скоро, тъй да съ намери таз душа скоро!» Разплита плетеницата, а повойо стои на кръста. Бабата вика: «Къкто скоро съ изува тоз навой, дай Боже да се изуе по-скоро и туй дете, да съ спаси таз душа!» до три пъти.

Гато лахусата не мой да ражда, викат мъжо вътре и я прекрачи три пъти насам-натам-насам. Да съ намери детето леко. После бабата го гони вьнка.

Кът се намери детето, постилат тоя навой, додето ще отреже бабата пъпчето на детето. Стои на навоя докът му върже бабата пъпа. С ножички му резва пъпчето, връзва го с бяла прежда. Да зарастне. Като връзва: «Къкто таз прежда сува, тъй да исъхне и туй пъпче!» И то исъва. Сетне като падне пъпчето, го фъргат в оградата в черквата — да бъде християн.

Бабата чака да съ роди мястото на детето — «Бабинто дете». Гато е тежко, усукват с плетеницата: «Къкто съ расплита плетеницата тъй да съ расплете бабиното дете!» До три пъти. Сега с навой не, сега с плетеницата, тя седи, топли.

Гато детето съ намери, и бабинто дете съ намери — и сетне тя подире има болетки. Я яде болестта. Дето седи детето — туй му вика болестта. Тогаз бабата зема метлът, че завива пъпа на лахусата, къкто играе хорото. Тъй завива:

«Къкто играй хорото скоро,
Къкто се върти хорото скоро,
Тъй да се завърти скоро болестта!
Тъй да съ прибере скоро».

Има деца с риза се раждат, късметлия ше е. И с нея риза претриваме момиченцето и й излазя късмет: «Кат туй перде се намери чисто, хубаво, тъй и тя като се годи скоро късмет да и й излезе и тя чиста да излезе». Перде, було не казваме по-нашему.

Бабиното дете ние го закопаваме до овошката: «На добър час, както тас овошка връзва плод и цвети, таз и туй дете» — до три пъти.

Събота ако се роди — на последния ден, няма да има късмет, без късмет. Ако се роди на Колада, хубаво, идва с деньо, Господьов дух. То ставало учено. И помежду Колада и Йордановден е хубаво. Който се роди на Колада, Степан му гуждат името, на Йордановден — Йордан, то си иде с деньо, с неговата радост.

Гато се намери бебето гуждат един чувал плява и постилат на лахусата. Гуждат я да лежи на пато, до собата. Детето го къпе бабата и го гужда

до нея. Под главъта на детето, под възглавничката гуждат ножо, метла и куничка на света Богородица, нишелки. Гато майка излеза вънка, да не стои само. Да не съ разболе, да не го фащат лошовини. Туй стои под възглавницата 40 деня. Кът ше иде да си чете — тогаз ги земат сичките.

Нея вечер бабата ще наточи една питка, ше я опече на сачето. И сетне ше земат малка табла, бабата ше прекади детето, лахусата и нея питка. Нея вечер буля, майка, две, три жени, повече няма. Чупи бабата питката: «Дай Боже и света Богородица да вдигне лехусата с пълни ръци!».

На лахусата нищо не й дават, не еде не пие — да не затече болестта, ни хляб да яде — дават й ракия. Додет се окопити — подир три дни — ше й дадът да яде. На третио ден я дига бабата. Ше гудиш у един чувал голям сено от Тройца, уда ше възври, бабта ше го излей в инь копаня кът ше изветри тая уда, да няма пара, гужда нажежен камък, завива го със сено от Тройца и лахусата седи на парата, седи на едно столче. Бабата я къпе, ше я разтрие, ше я фане за краката с главата надолу както си лежи — тъй нагоре ше я търси да съ намести. Сетне я превръзва с една черна шилинка (плат). Бабата ше нажежи ножа на собата, на жаро и с него нож ше гуди в чешката с ракийцата. Тя ше съ църти. Тъй да съ плашат лахусниците. Бабата прави кръст:

«Къкто църти таз ракия

Тъй болестта да църти!

Тъй лахусниците да църтят!»

До една годинка обличаш наопаки и ризката и шапката — да не фаща уроки.

Празна люлка не се люлей — ше умре детето.

Ако съ намери детето на полето, ше прекара премеждия, нещастливо.

Ако няма деца в една къща, жената плаче, проклинава: «Толкоз ли съм грешна?» Плачат и двамата с мъжо, че рода нямат. Ама — като не им дава Бог. Синкото време се каят. Уже земат чуздо.

Ако някой открадне нещо — проклинат: «Да не видиш рожба», «Да няма рожба в къщи, да не видиш хубаво».

Дето нямат деца, отиват при бабата, трият, турят гърне. «На добър час, Бог на помош», — казва бабата, и слага тревичката на корема. Жената е вече каил и за момче, и за момиче. Бабата се моли — да се радва булката на рожбата.

Жената да не вдига тежко — и тогава остават, задържат се деца. Треви прият да имат деца: чорлан, коравото, чуровата черна трева.

Ако детето слабо се роди, промушват го под камък. Под камъчето прекарваме до три пъти, оставяме дрешките. «Каквито болести има, да останат тук». Не хортуват ако срещнат някой, между двамата —

бащата и майката хортуват. Майката го дава, бащата го поема. Взема от къщи други дрешки и го обличат. «Да остане таз болешка тука».

Ако не може да продума детето, отиват при баба. «На добър час, отрязвам ти тази жилка, пуцам ти хуротините от тебе», надрязва бабата жилката под езико.

Като не ходи детето. Отиват при бабата, тя го разтрива, по-як го правят: кълчища, сапун, яйце, с малко спирт бием и му обврзваме кръста. Като го връзва, бабата казва: «Бог на помощ. Добър час, Господ да ти отпусне жилите, да проходиш».

Перевод

Симеон Билежник празнуется второго февраля. Когда ты в положении, нельзя варить <замешивать> кукурузную кашу, нельзя прясть, веретено крутить — ребенок будет «вертоголовым» <у него будет болеть голова>. Если наматывать на мотовило, ребенок родится с кривыми ногами. С вечера все приготовишь, хлеб нарежешь, потом ничего не делаем. Не работаем — Билежник. Те женщины, у которых нет детей, они работают, им не страшно. Женщины ножом чертят крест на двери, на пороге, метят. Метят со словами: «Знак на двери пусть останется!» Чтобы на людей и на скотину <знак> не переходил. Если беременная режет в день Симеона Билежника, может родиться ребенок с кривым ртом, с двумя пальцами на руках. Ребенок остается «меченым».

Беременная не должна скрывать своего положения. Если будет скрывать, ребенок с трудом начнет ходить, разговаривать.

В ночь на пятницу муж с женой не должны спать, <а также> в ночь на среду и воскресенье. Эти дни опасные. Ребенок рождается немым, ненормальным. В ночь накануне великих праздников тоже нельзя <надо воздерживаться>.

Как начнет шевелиться ребенок, как почувствуешь, читаешь: «Боже Господи, я почувствовала у себя душеньку! Дай мне здоровья и силу — выносить его!» Когда будет четыре с половиной месяца, ребенок начинает играть, шевелиться. Это половина беременности — девять месяцев носишь.

Я, как забеременела, увидела сон. У меня много детей было уже, я больше не хотела, думала избавиться от него. И в тот вечер, как поехала в больницу, но вернулась — стало мне страшно, в тот вечер я и увидела сон. Приснилась мне Богородица в черном одеянии и в черном платке, завязанном под самым подбородком. Так мы повязывались, под подбородок, в церковь, на похороны, роженица так ходила, когда косили — все время платок под подбородком завязывали. И снится

мне святая Богородица, а в руках у нее поднос. А на подносе — кусок мяса, синего мяса. И рядом с мясом — нож. И говорит мне Богородица: «Встань и ешь!» А я во сне отдергиваюсь, не хочу. Отдергиваюсь. А святая Богородица мне отвечает: «Встань! Встань! Попробуй — вкусно?» Она так мне говорит: «Будешь есть». Отрезала кусочек и кладет мне его на руку, чтобы я ела. А я все во сне отодвигаюсь, не хочу. А она меня заставляет: «Ешь! Увидишь — на том свете будешь его есть, ведь это твоя плоть! Это человек. Веками будешь его там есть!» И я всю ночь пыталась откусить мясо. И откусить не могла — оно как камень. И как проснулась — моя кровать мокрая. Словно десять ведер воды вылили. От сна разрыдалась и проснулась.

Я только родила. Родила своего первого сына. И явились мне демоны (*луусници, орисници*). И открыли они дверь ко мне, двое мужчин. А я лежу в комнате. И эти двое мужчин ходят по дому и разговаривают. «Видишь этот нож? Черный? Вот так отрежем тебе голову, если расскажешь мужу. Все вино (всю кровь) из тебя выльем! Закрывают дверь и выходят. А с ними и одна женщина — пресвятая Богородица. Она со мной осталась. И говорит: «Я возьму этого ребенка!» И повесила его к потолку, там была вешалка с тремя крючками. Подвесила ребенка — и всё — на крючок. Повернулась и вышла. А я осталась. Хочу встать — не могу. Хочу заплакать — не могу. Только вижу, что ребенок висит. Я оцепенела и онемела. Так больше часа прошло. Потом как заплачу, и мой муж вскочил. Ребенок возле меня, я проснулась. Потом, как исполнилось моему ребенку три года, — умер. Три крючка было — и три года ребенок жил и умер. Как мне приснилось, так и вышло.

Девочка точно в срок рождается. А мальчик, мальчик, перепрыгивает 4–5 дней, дольше девяти месяцев. Те, что в семь месяцев родились, они недоношены. А восьмимесячные не выживают, умирают. Значит, мать или испугалась, когда была беременная, или тяжелое подняла, или змеи напугалась.

Женщине в положении нужно носить кольцо, чтобы не пугаться. Это ее кольцо и шурупчик. Как месячные не приходит, она матери говорит. Мать ей дает: «Пусть будет крепкое <дитя>, как железо».

Как беременная почувствует, что рождает, скажет <кому-нибудь>. Пойдут за повитухой. Приведут эту повитуху. Повитуха как войдет, сразу развязывает фартук, моет руки и идет к роженице. «Как это фартук быстро развязывается, так пусть быстро родится эта душа». Разотрет женщине слегка живот и говорит: «Как вода легко бежит, так пусть поможет Господь Бог и пресвятая Богородица, чтобы роди-

лась эта душенька! В добрый час! Чтобы родилась живая и здоровая!» И повторяет это три раза.

Если женщина никак не может разродиться, повитуха берет плетенку, в которую был сплетен чеснок, кладет ее в воду и варит, потом туда кладет обмотку мужа. И этими обмотками и плетенкой перевязуют поясницу роженице — чтобы разродилась. Повитуха расплетает плетенку и говорит: «Как эта плетенка быстро расплетается, так пусть эта душа на свет быстро появится!» Расплетает она плетенку, а обмотка на пояснице у женщины остается. Повитуха говорит: «Как быстро эта обмотка разматывается на ноге, дай Боже, чтобы и ребенок поскорее вылез, чтобы эта душа спаслась!» и повторяет эти слова три раза.

Если женщина не может разродиться, зовут к ней мужа, и он через нее три раза перешагивает. Чтобы ребенок скорее вышел. Потом повитуха его выгоняет из комнаты.

Как ребенок родится, подстилают обмотку, пока повитуха перерезает пуповину. Ребенок лежит на обмотке, пока повитуха не завяжет ему пупок. Ножницами отрезает, а завязывает белой нитью. Чтобы заросло. Когда перевязывает, приговаривает: «Как эта нить сухая, так пусть высохнет этот пупок!» И он высыхает. Потом, когда пуповина отвалится, ее бросают через церковную ограду — чтобы стал христианином.

Повитуха ждет, когда выйдет детское место, послед (*бабинто дете*). Если оно плохо выходит, его закручивает плетенкой: «Как расплетается эта плетенка, так пусть расплетется детское место!» И три раза повторяет. Теперь уже обмотки не использует, только плетенку, разогревает ей послед.

Как ребенок родится и детское место появится, потом у женщины начинаются боли. Болезнь ее «ест». Там, где был ребенок, — это называется болезнью. Тогда повитуха берет метлу, и закручивает пупок роженице, как танцуют хоро <в эту сторону>. Она закручивает <и приговаривает>:

«Как быстро танцуют хоро,
как быстро крутится хоро,
так пусть быстро закрутится болезнь!
Так пусть быстро уйдет!»

Бывает, дети в сорочке рождаются, будет везучим. Этой рубашкой протираем девочку, чтобы пришла удача (*късмет*): «Как эта рубашка родилась чистой, хорошей, так пусть и она, когда ее сватают, будет счастливой, и окажется чистой». <Рубашка> *перде* по-нашему, а не *було*.

Послед мы закапываем возле плодового дерева: «Как это дерево дает плоды и цветет, так же пусть и ребенок».

Если ребенок родится в субботу — в последний день, счастья не будет. Если родится на Рождество, приходит на свет со своим днем, с Духом Господним. <Такой ребенок> будет ученым. Кто родится на Рождество, его крестят Степаном, на Крещение (*Йордановден*) — Йорданом, он приходит со своим днем и с его радостью.

Как родится ребенок, берут мешок соломы и подстилают роженнице. Ее кладут в проходе, возле комнаты. Повитуха купает ребенка и кладет его возле матери. Под голову ребенку, под подушку кладет нож, метлу и икону пресвятой Богородицы, часть ткацкого станка. Когда мать выходит, чтобы ребенок не оставался один. Чтобы он не заболел, чтобы на него нечистая сила не напала. Все эти предметы находятся под подушкой 40 дней. Когда женщина идет в церковь на очистительную молитву — тогда всё это убирают.

В этот вечер <как родится ребенок>, повитуха выпекает хлеб, выпекает на открытом огне. И затем она берет маленький поднос, окуривает ребенка, роженницу и этот хлеб. В этот вечер приходят только сестра мужа, мать роженницы, две-три женщины, не больше. Повитуха разламывает хлеб: «Дай, Боже и пресвятая Богородица, поднимите роженницу полными руками!»

Роженнице ничего не дают, она не ест и не пьет, чтобы болезнь не пристала. Даже хлеб не ест, только ракию ей дают. Пока в себя не придет, через три дня ей есть дают. На третий день ее повитуха с постели поднимает. Положишь в большой мешок сено, собранное на Троицу, воды накипятишь, повитуха выльет ее в корыто, как вода немного остынет, чтобы пар от нее не шел, кладет в воду разогретый камень, обворачивает его Троицким сеном и роженница, сидит на табуретке, над паром от камня прогревается. Повитуха ее моет, трет, хватает за ноги и опускает головой вниз, чтобы все встало на свои места. Затем повязывает ей черный платок. Повитуха разогреет нож на огне и этот нож опускает в бутылку ракией. Она начнет шипеть. Чтобы пугались духи болезни (*лахусници*). Повитуха закрепивает со словами:

«Как шипит эта ракия,
Так пусть шипит болезнь!
Так пусть шипят лажусници!»

До года ребенку надеваешь наизнанку и рубашку, и шапку, чтобы его не сглазили.

Пустую люльку качать нельзя — ребенок умрет.

Если ребенок родится в поле, будет несчастливым, много придется ему пережить.

Если в доме нет детей, женщина плачет, клянет себя: «Такая уж ли я грешница?» Вдвоем с мужем плачут, что нет детей. Ну — раз им Бог не дает. Все время каются. Берут чужого <ребенка>.

Если кто-нибудь украдет, его проклинают: «Чтоб ты свое чадо не увидел», «Чтоб у тебя в доме детей не было, чтобы ты добра не увидел».

Когда нет детей, ходят к знахарке, она растирает <живот>, ставит на него пустой горшок. «В добрый час, с Божией помощью», говорит знахарка и кладет на живот траву. Женщина уже на всё согласна, и на мальчика, и на девочку. Знахарка молится, чтобы женщину Бог порадовал ребенком.

Женщина не должна тяжести поднимать, тогда дети получают. Чтобы забеременеть, пьют лечебные травы.

Если ребенок слабым родится, протаскиваем его под камнем. Под камнем протаскиваем три раза, оставляем его одежду <у камня>. «Какие есть болезни, пусть останутся здесь». Если кого встретят, не разговаривают, а между собой муж с женой разговаривают. Мать подает <ребенка>, а отец подхватывает. Из дома приносят другую одежду и переодевают его. «Пусть болезнь здесь останется».

Если ребенок говорить не начинает, идут к знахарке. Она <говорит:> «В добрый час, отрезаю тебе эту жилку, выпускаю слова из тебя», — и надрезает жилку под языком. Если ребенок не ходит, мать идет к знахарке, она его растирает, чтобы он стал крепче. Сбиваем вместе паклю, мыло, яйцо, добавляем немного спирта и обвязываем этим поясицу. Повязывая, знахарка приговаривает: «С Божией помощью. В добрый час, пусть Господь отпустит тебе жилы, чтобы ты начал ходить».

Информант Куратова Ивана Николаевна, 1931 г. р. 4 кл.

Бабинден — носят подаръци. Бабата кади и казва: «Хай на тебе лапенце. Хай на тебе момиченце».

Булото разпъват на босилек, исъва, зашиват го като отива солдатин.

Бабино дете.

Байструк — момиче кат роди неженено.

Ако бремна жена открадне и се пипне — има знак. Нашето Мусе тука има грозденце. Пожар видяла майка — пак има знак.

Лехусата не ходи на кладенецо до сороковой ден.

Насоляват детето, цяла нощ остават така, със сол — става опечено детето, сабахлем го къпят.

Лехусата тургам на парила, парата. Като излезе от парата, разтривам я навред, синките кокали.

Ризката наопаки на детето обличат — да не го урчасват.

Като видят първи зъб, разтриват го с копейка. Друг ако види, не майката, тежко ще растат зъбите.

На Вълчи празници не се работи. Една жена имала само едно момиче. Работела срещу празник — вълците са изяли детето.

На Варвара празнуваме за баба Сипка. Не печеш, не бучиш. Много тюрлии жито вариш — все за нея. Едрата сипка е опасна.

Вторник е хаталия ден.

Който се роди на черния петък няма късмет.

На Ихтима <св. Евтим 20.01> колим петел, който има лапе.

Перевод

Бабин день — приносят подарки, повитуха окуривает и говорит: «Вот тебе мальчика, вот тебе девочку».

<Рубашка> Було — вешают на базилик, высушивают, дают тому, кто идет в армию

<Послед> Бабино дете.

<Внебрачный ребенок> Байструк.

Если беременная украдет и дотронется до себя — выступает знак. У нашей Муси здесь виноградинка! Если мать пожар увидела — тоже знак.

К колодцу нельзя ходить роженице до 40 дня и женщине во время менструации.

Ребенка солят и оставляют на ночь с солью, чтобы «испекся», а рано утром его купают.

Как женщина родит, я ее парю, все косточки-суставы расправляю.

От сглаза ребенку надевают рубашку наизнанку.

Первый зуб как увидят, трут десну копейкой. Если увидит первым чужой, не мать, — тяжело будут резаться зубы.

На Волчи праздники работать нельзя. У одной женщины была всего одна дочь. Работала мать в праздники, дочь волки загрызли.

В день св. Варвары празднуем в честь оспы (кори), баба Сипка. Не печешь, не стираешь. Кашу для нее <болезни> из всех видов крупы. Оспа очень опасная.

Вторник — несчастливый день.

Кто родится в черную пятницу перед Пасхой — несчастливый.

В день Ихтима <св. Евфимия 20.01> колят петуха в тех семьях, где есть мальчики.

Информант Королюк Екатерина Димитровна, 1920 г. р. 2 кл.

Бременната да не вдига тежко, да не прескача въже. Да не яде риба, глава, криле. Като си такваз да не крадеш — нишан ще има дето се похванеш.

Поревка, това е ако куса някой. Бременната носи червена нишка и чесън на колана.

Гадаят за пола на детето: тургат сол на главата. Ако погледне нагоре — момче, надолу — момиче.

Да не излъже, че не е бременна, няма да хортува детето.

Кат се намери детето, насоляват го, да не се подкисва. Окъпват го, водата изливат на овошката — да не се тъпче. Пеленките се правят от по-старо, с ново не се повива. На третия ден идват орисниците. Срещу третия ден облачат детето с ризата на бащата. Турят ножици, чесън при майката. Бабата не спи и се чува глас, че идват хората. Три жени дождат и казват, кога шъ умре. На прага оставят нож.

На третия ден правят богородник, идват жени да честитят. Майката не излазя да ги посреща. Жените оставят пари, богославят карандаш да си купи.

Лаусата до девети ден не излазя изобщо. До 40-ия ден не ходи на кладбище, на махала, на сватба, кавала не слуша. Та и хляб не опича. Пелените не оставят във ношно време. Ако са забравили, изтръсват ги при комина.

Първи зъб който види — майката му дава игла. На хубаво е първи зуб да види майката.

На Бабинден бабата готви. Идват съде жени. От овошка вземат пръчка и въз него мятат даро. Рубла пускат. Намират каручка и карат бабата при кладенецо. Плашат бабата, че шъ удавят. Тя дава ракия.

На Ихтима колят петел за лапенцата. Мажат портата с кръв. Майката на Христа е направила тъй да има лапенца живи.

Перевод

Бременная тяжелое не должна поднимать, через веревку не перепрыгивать. Рыбу не есть, головы, крылья куриные. Не красть — будет знак (*нишан*), там, где до своего тела дотронется.

<Желание съестъ что-либо, наподобие болезни> *Поревки* — если кто-нибудь что-то есть, а ей не дадут. Беременная носит на поясе чеснок и красную нитку.

<Гадания о поле> Сыплют женщине соль на голову, если посмотрит вверх — мальчик, вниз — девочка.

Нельзя врать, если бременна, говорить, что нет — ребенок говорить не будет.

Как ребенок родится, его солят, чтобы тельце не прело. Когда купают, воду выливают под дерево, чтобы не топтали. Пеленки делают из старья, из нового полотна нельзя.

На третий день приходят орисницы. В этот день на ребенка надевают рубаху отца. Кладут ножницы, чеснок возле матери. Повитуха не спит и слышит голоса, когда приходят. Приходят три женщины и рассказывают, когда ребенок умрет. На пороге нож оставляют. На третий день пекут хлеб (*Богородник*), приходят женщины поздравлять. Мать не выходит из дому их встречать. Гости оставляют деньги, высказывают благопожелания, чтобы купил себе карандаш и др.

Роженица до девятого дня вообще не выходит. До 40-го дня нельзя ходить на кладбище, по селу, на свадьбу, музыку слушать. Запрещается ей печь хлеб.

Пеленки на ночь не оставляют. Если же забыли, их вытряхивают перед печкой.

Первый зуб когда кто увидит, мать дает ему иголку. Хорошо, если первый зуб мать сначала заметит.

Бабин день. Повитуха готовит еду. Приходят только женщины. Отламывают веточку плодового дерева, на нее вешают дары. Дают деньги. Затем везут на телеге к колодцу. Она платит, чтобы ее не утопили — ракией расплачивается.

В день *Ихтима* — закальвают петуха, чтобы были живы мальчики, мажут кровью ворота. Так сделала Богородица, чтобы мальчики выживали.

Информант Кавалова Анна Имануиловна, 1902 г. р. Неграм.

За детето казваме на другите деца, че от гьольо го донася бабата с кошчето. Някой от децата пита: «Ама защо е тъй черно?» — «Нали е от кало». Ако детето има дълга коса, трудно се ражда.

На Ихтима начеват да търсят Христа, та затуй на праго кръв трябва да има. Петел колят за лапетата да живеят.

На Симеоновден — Билежника — не бучим, не варим. Тя кумшията приши копче — едно шиле се роди, диши лошо. Сучи, а из устата му излазя. Не може да пикае, да сере — зашито гъзенце, червата са ушити. И с децата тъй може да стане.

Една жена шг праи тиквеник. Направила, ели. Роди дете, а главата му тъй разделена — като ударили тиква. Другата пък лук е рязала — детето една джуна няма.

Ако се роди детето в понеделник — нещастлив шъ е. Събота — също, който е роден в събота, малко шъ живее. Неделя, четвъртък — хубави дни.

Лахуса дето стъпи трева не никне. Боса да не ходи лахусата. След залез слънце да не излизаш, дома си ходи поветето. На кладенец не ходи.

Перевод

Детям рассказываем, что младенца приносит повитуха из пруда в корзинке. Дети спрашивают иногда: «А почему он такой черный?» — «Ну ведь он из глины».

Если длинные волосы <у младенца>, тяжелые роды.

На праздник *Ихтима* ищут младенца Христа, поэтому на пороге кровь должна быть. Колют петуха, чтобы мальчики были живы.

В день св. Симеона не готовим, не стираем. Соседка пришла в этот день пуговицу. Родился ягненок — плохо дышит, не может сосать, ничего не может — все отверстия защиты. Его закололи. И с детьми такое может получиться. Одна женщина решила испечь пирог с тыквой. Испекла пирог, съели его. Родился ребенок, глава разделена надвое, как резали тыкву. Другая резала лук — родился ребенок без верхней губы — зубы видны.

Если ребенок родится в понедельник, будет несчастливый. И в субботу тоже. Тот, кто родится в субботу, долго не проживет. Воскресенье, четверг — хорошие дни.

Там, где ступит роженица, трава не растет. Как солнце зайдет, из дома не выходит, в основном дома сидит. К колодцу не ходит.

Информант Хорозова Анна Петровна, 1926 г. р. 4 кл.

За орисниците от моята баба съм чувала напред. Орисниците идват вечеро и орисват детето. Майката не чувала, съде, баба.

Третата казва: «Да растеш, да пораснеш, да станеш на 15 години и в кладенеца в дворо да се удавиш». Сабакълън бащата става и пита: «Бабо, какво ориснаха на нашето дете?» Тя му разказа. «Аз като дойде времето на 13 години кат стане шъ направля желязна софра и калпак желязен на кладенецо». Таа и напраил. Дойде време, детето станало на 15 години, пъхнало си пръстите под капако и умряло.

Има сега тука една жена, тя веке е стара. Тя като била бременна, видяла зъмя и бягала. «Недей гледа» — приятелките са й казали, тя пък гледа. На лапето й играят очите.

Бременната не бива огън да гледа — белег шъ има детето. Въже да не прескача; в празник не трябва да реже. Една жена режела, детето ѝ се родило разрязано.

Перевод

Я слышала от своей бабушки про орисниц. Орисницы приходят вечером и предсказывают ребенку судьбу. Мать их не слышала, только бабка. Третья говорит: «Расти-вырастай, исполнится тебе 15 лет и утнешь ты во дворе в колодце». Рано утром отец встает и спрашивает: «Бабушка, что нашему ребенку предсказали?». Она рассказала. «Как будет ему 13 лет, я железную крышку на колодец наподобие стола смастерю». Так он и сделал. Пришло время, ребенку исполнилось 15 лет, он засунул палец под крышку колодца и умер.

Есть у нас женщина, она уже старая. Когда была беременная, она увидела змею и побежала. Ей подружки говорят: «не смотри», а она посмотрела. И у ее ребенка глаза разноцветные.

Беременная не должна на огонь смотреть, у ребенка будет родимое пятно. Через веревку не должна перескакивать, в праздники не должна резать. Одна женщина резала, так у нее ребенок родился как разрезанный.

Информант Радкова Мария Петровна, 1914 г. р. Неграм.

Бременните от Игнажден до Колада не предат. Една жена девет юса памук е напрела — детето ѝ се изповия: с черва излиза.

Лахусата до сороковой ден да не стои до комина. Не ходи никъде, до вода не ходи.

Бабинден. Бульките отиват при бабата. Правят кравай, подават ѝ подарък — престилка, плат. Бабата прави китки от босилек с червена прежда и ги закачва на децата им по главите от дясната страна: «Да растеш, да пораснеш и да бъдеш червен кат китката». На Бабинден — не са яли още, поливат на бабата, даряват я, след туй — ядат. Бабата или някой друг от жените отсече един клон от овошка, шъ тури даро. Слуд туй тургат бабата в шейна, катаят я из селото. Пеят, крещят, мъж да не видят, те даже не излизат.

На Варвара подаваме медени питки да си върви медената сладка. Баба Сипка води болестите, тя е жена. Не се дупчи питката тоя ден.

Перевод

От Игната до Бабина дня молодые женщины не прядут, чтобы рожать детей. Одна напярла, так у нее ребенок запутался в пуповине.

Роженица до 40-го дня никуда не ходит, не подходит к огню, за водой не ходит.

На Бабин день молодые женщины собираются у повитухи, пекут хлеб, приносят подарки — фартук, ткань. Повитуха делает для детей букетики из базилика с красной нитью. Прикалывает детям справа на голову в волосы: «Расти-вырастай, будь румяным, как цветок».

Рано утром еще до обеда все собираются у повитухи, поливают ей на руки, дарят подарки, едят. Потом молодая женщины отрубает ветку плодового дерева, туда вешает дары, а бабушку сажают в сани и катают по селу. Поют, кричат, мужчины даже не выходят на улицу.

В день св. Варвары раздаем лепешки, чтобы она, медовая-сладкая <оспа, корь>, уходила от нас. В этот день хлеб не прокалывают вилкой.

Информант Куртова Елена Христофоровна, 1913 г. р. Неграм.

Като почне да ражда, донасят чувал плява. На третий ден бабата туря на лехусата и на детето на ръцето червено, чесън — от лошевините.

Ялова жена дето не ражда.

Бременна по-малко да хортува, но да не спазва тайна. Въже да не прескача, пред каруца да не минава. И на бременната не минават пътя. Ако едеш нещо, трябва да й дадеш малко, иначе поремка шъ има, шъ се разболеет или пометне.

Като бременната открадне нещо, става нишан, ако докосне себе си.

Ако носи момиченце, по-кръгла е бременната. Ако носи лапе — черни лики по лицето има.

Ако трудно ражда, бабата отвръзва престилката, кръсти я с престилката.

Момче като се роди, с бащина риза го повиват.

На третий ден идват орисниците, черно облечени. Разказват, кат шъ порасне, какво шъ стане.

Перевод

Как роды начинаются, приносят мешок соломы. На третий день повитуха, завязывает матери и младенцу на руки красные нити — от всего дурного.

<Бесплодная> Ялова, родить не может.

Беременная должна меньше разговаривать, но нельзя скрывать беременность. Через веревку она не должна переступать, перед телегой не становиться. Беременной никто не переходит дорогу.

Если что-нибудь ешь, должен ее угостить, иначе она заболит или у нее будет выкидыш.

Если беременная украдет что-нибудь, где прикоснется к телу на соответствующем месте у младенца *нишан* — родимое пятно выступит.

Если носишь девочку, живот более округлый, а мальчика — выступают темные пятна на лице.

Если роды трудные, повитуха снимает фартук и закрепивает им роженицу.

Как мальчик родится, его заворачивают в рубаху отца.

Орисницы в черном приходят на третий день. Рассказывают, что будет, когда ребенок вырастет.

Информант Браснибрада Лукерия Ивановна, 1914 г. р. Неграм.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

КАРТЫ

Первые 3 из 14 публикуемых карт носят справочный характер. На карте 1 отображены пункты, исследованные по программе Ст. Романского (см. Список использованных работ из архива Ст. Романского (Ркс), с. 407). Карта 2 показывает современное административное деление Болгарии, на карте 3 воспроизводится диалектное членение болгарского языка, предложенное Ст. Стойковым.

Далее следуют лексические, семантические и комбинированные карты, иллюстрирующие географическую представленность разных аспектов балканских мотивов на территории Болгарии. Карты составлены по опубликованным источникам, а также по архивным и экспедиционным материалам.

На карте 4 зафиксирована терминология роженицы по доступным нам источникам. Обозначения типа *родилка*, *родуля* охватывают южную и западную (в меньшей степени северо-западную) Болгарию. Шире представлены термины греческого происхождения типа *лехуса*, *лауса* и др., которые постепенно вытесняют образования от славянского *род-* (что подтверждают исследователи последних лет [Родопи: 128]). На карте отражены также фонетические изменения грецизма в болгарских диалектах. Доминирует форма *лехуса*, особенно в областях Добруджи, Сакара и Странджи. Формы с *лах-/лъх-* встречаются чаще, чем термины от *лах-/лух-*. Картина фонетических модификаций грецизма довольно пестрая, но все же можно говорить об узколокальной привязанности терминов (*лах-/лъх-*) в районе Старой Загоры, в придунайских областях (Руссе, Свиштов) и в центральных районах (область Трояна).

Карта 5 отражает богатство и разнообразие терминов, которыми именуются младенцы до крещения. Наибольшее количество вариантов зафиксировано на юге, в центральной зоне Болгарии и Добрудже. Имеющиеся лакуны объясняются, во-первых, тем, что такие наименования не всегда присутствуют в лексикографических и этнографических источниках. Можно предположить, что в «белых» зонах используется формула, которую про-

износят на крестинах: «Мы взяли маленького еврея (турка, цыганенка), а принесли христианина» (см. главу 3, с. 141), однако специальные именованя младенца («до креста») не распространены (возможны единичные термины «маленький» (*малечко*), которые используются на этих территориях). Из этой формулы, вероятно, взяты термины *еврейче*, *циганче* и под., встречающиеся спорадически, вне словесного клише, на северо-западе и на юге Болгарии. К самым частотным терминам относятся *кушле* и его варианты, известные преимущественно в центральной Болгарии и Добрудже; *тужо* и его варианты — юго-запад Болгарии до Пловдивского края и *цуре*, *цурка* и под., покрывающие юго-восточные области. Для южной зоны Болгарии характерны также термины *шуле*, *шулко* и под. В Родопях встречается термин *поган*, там же зафиксированы множественные термины, см. Индекс именованя некрещеных детей в главе 1.

Карта 6 показывает распространение славянской и заимствованной лексики, описывающей очистительную молитву роженицы. Мотивационные признаки «читать», «чистый», «молитва» типичны для славянских терминов, которые распространены в северной Болгарии. Заимствования из греческого и турецкого со значением «сорок» показывают, во-первых, преобладанием первого и ббльшую зону его распространения — весь юг Болгарии с проникновением в центральные зоны (область Велико Тырново). Турецкий термин фиксируется в нескольких южных приграничных пунктах.

На карте 7 представлен один из самых частотных мотивов родинной обрядности болгар — появление родимого пятна на теле младенца. Карта показывает распространение поверий о причинах появления пятен, причем среди них явно преобладает совершение матерью в период беременности кражи. Это поверье охватывает всю территорию Болгарии, нередко оно дополняется и объяснениями появления пятна испугом будущей матери (особенно это типично для северных областей страны). В отличие от восточных и западных славян тема пожара в блоке этих поверий у болгар не получила широкого распространения (см. несколько фиксаций в области Плевена). Локальным (районы Ловеча и Трояна, единично в Радомире) также можно считать поверье, что, если беременная красит шерсть, у нее родится младенец с ярким пятном на теле. На этой карте показано ареальное распространение терминологии родимых пятен. Самым частотным обозначе-

нием является *белег*. *Нишан* в этом значении используется реже и фиксируется в зоне юго-западных Родоп.

Карта 8 демонстрирует вариации культа Богородицы на территории Болгарии. Для всей страны (с небольшими лакунами) характерна выпечка хлеба, лепешек «для Богородицы» после появления младенца на свет, иногда этот хлеб не получает терминологического обозначения. Частым мотивом, встречающимся почти во всех областях страны, является поверье о присутствии Богородицы во время родов. Однако словесные формулы, в которых Богородицу приглашают в дом роженицы или благодарят за помощь, распространены только в северных и центральных регионах Болгарии. Параллель «Рождество–родины» типична для большей части страны, за исключением ее центрально- и западно-южных регионов. Утверждать, что в этих зонах таких аллюзий нет, преждевременно, этот вопрос требует дополнительного изучения. Вера в то, что «детей дает / не дает» Богородица, сосуществует с другими представлениями о фертильности («дети от Бога» и др.) и эксплицитно выражается не очень часто, ср. единичные фиксации этого мотива в различных регионах Болгарии.

Карта 9 в отличие от всех остальных публикуемых здесь карт составлена исключительно по архивным данным Ркс. Это сделано специально, чтобы показать терминологию демонов судьбы и поверья о них на синхронном срезе, в дополнение к опубликованным картам [Седакова 1994: 63; Троева-Григорова 2003: 245, карта № 7; Плотникова 2004: 696, карта № II-3-7; Якушкина 2004а: 172–175, карты № 1, 2, 3; МДАБЯ 2005: 370–371, карта № 178]. Лакуны совпадают с ареалами, не охваченными архивными материалами Ркс (см. карту 1). На карте отражена терминология демонов судьбы, поверья и ритуальная практика. Эта карта служит хорошей иллюстрацией того, что в одном пункте может фиксироваться лишь часть всего набора представлений о демонах. Подобное положение отмечалось и в 30–40-е годы, когда составлялся архив Ркс, в наши дни сведения о демонах носят еще более отрывочный, неполный характер. Терминология демонов судьбы середины XX века показывает абсолютное доминирование терминов типа *орисница*, с единичными фиксациями славянских образований от *реч-* на западе и юге Болгарии. Репрезентативным с точки зрения ареалогии является ритуальный акт угощения демонов судьбы. Подобная практика была распространена в центральной и северной Болга-

рии. Имеющиеся сведения по южным регионам не дают сведений о подготовке обрядовой трапезы для демонов судьбы. Показательны однако указания на сильную веру в неизбежность предсказания (*орисия*), которую информанты подкрепляют половицами и быличками.

Карта 10, посвященная матримониальным и фертильным мотивам, демонстрирует выделенность южной зоны Болгарии. Материалы из монографических исследований этих регионов [Плов., Родопи, Сакар, Странджа] не дают оснований говорить о наличии там твердой корреляции празднования родин (первых шагов и пр.) и последующего вступления в брак (наличия детей). В целом такая корреляция характерна для западных, центральных и восточных областей страны. На западе Болгарии и в Добрудже матримониальные мотивы включены в празднование родин, тогда как на других территориях в целях своевременного вступления ребенка в брак исполняется ритуальная кража младенца (восток и центр Болгарии). Обряд «заклинивания» для обеспечения потомства в браке также зафиксирован в восточных и центральных областях страны.

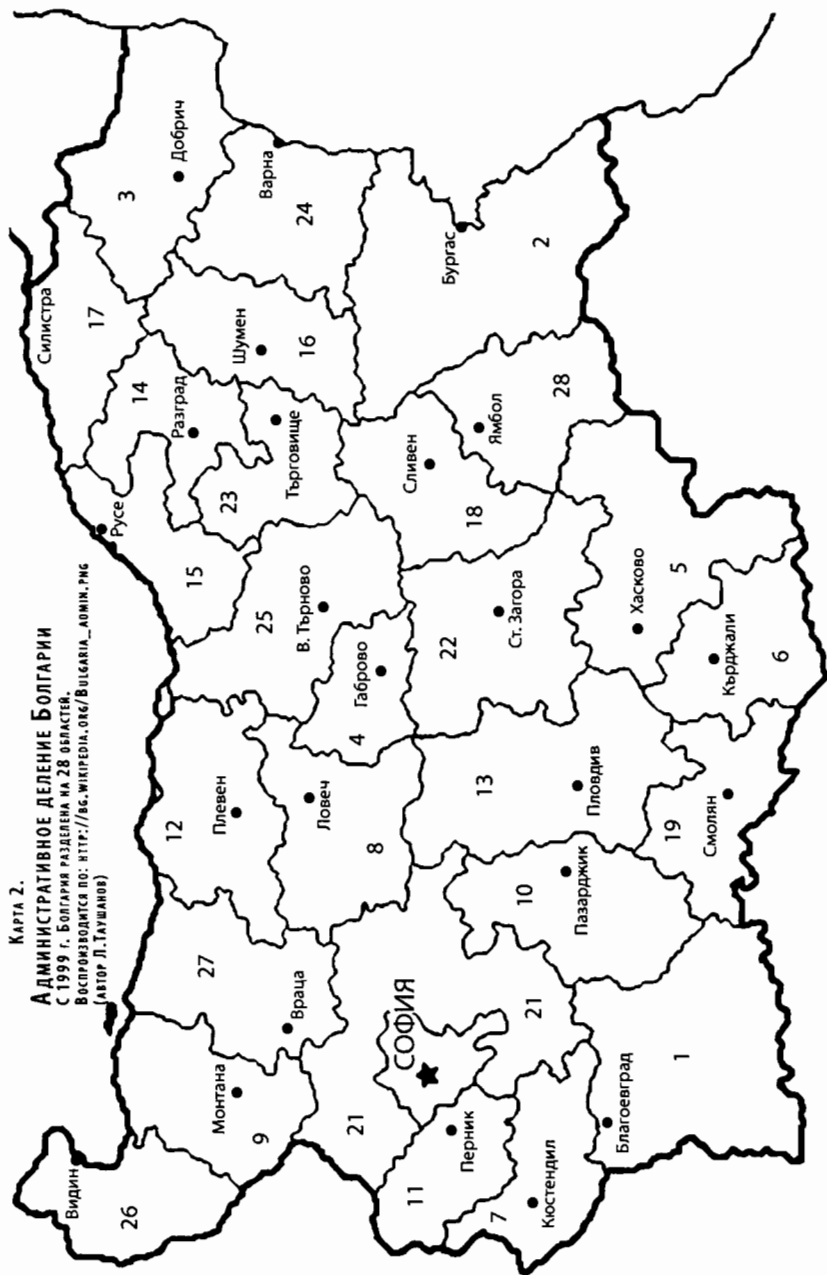
На карте 11 отмечены разнородные явления, связанные с мотивом повтора. Поверья о том, что вторник — опасный, тяжелый, нехороший день, концентрируются в центральных зонах (с незначительным проникновением на запад) Болгарии, с эпицентром в Ловечской области. Рождение во вторник маркировано как несчастливое, такое поверье встречается на северо-западе Болгарии и в центральной зоне. Повсеместной является вера в то, что ребенок, отлученный от груди и после этого снова вернувшийся к грудному вскармливанию, урочит людей и скотину. Термины типа *повторниче* концентрируются в южной Болгарии, откуда изоглоссы поднимаются вверх в центральные регионы страны. Единичны поверья о том, что «повторенный» ребенок подвержен сглазу или после смерти превращается в вампира (Пиринский край). Интерпретация рождения ребенка с двумя макушками (что предвещает раннюю потерю им близких), а также регуляция повседневного поведения в отношении «повторов», хотя имеют мало пунктов фиксации, дополняют картину общebolгарского восприятия «второго» как опасного, связанного со смертью.

Карта 12 показывает лишь часть воззрений на «субботного» человека. На всей территории Болгарии доминирует представ-

ление, что такой человек может видеть и распознавать нечистую силу (подробнее о том, каких демонов видит «субботный», см. в главе 8, особенно с. 286). Почти повсеместно фиксируются мифонимы типа *съботник*. Южная зона (за исключением Сакара и Странджи) демонстрирует распространение поверий о том, что «субботный» человек несчастлив. Единичны поверья о способности «субботного» к оборотничеству и о том, что его проклятье способно убить человека или скотину.

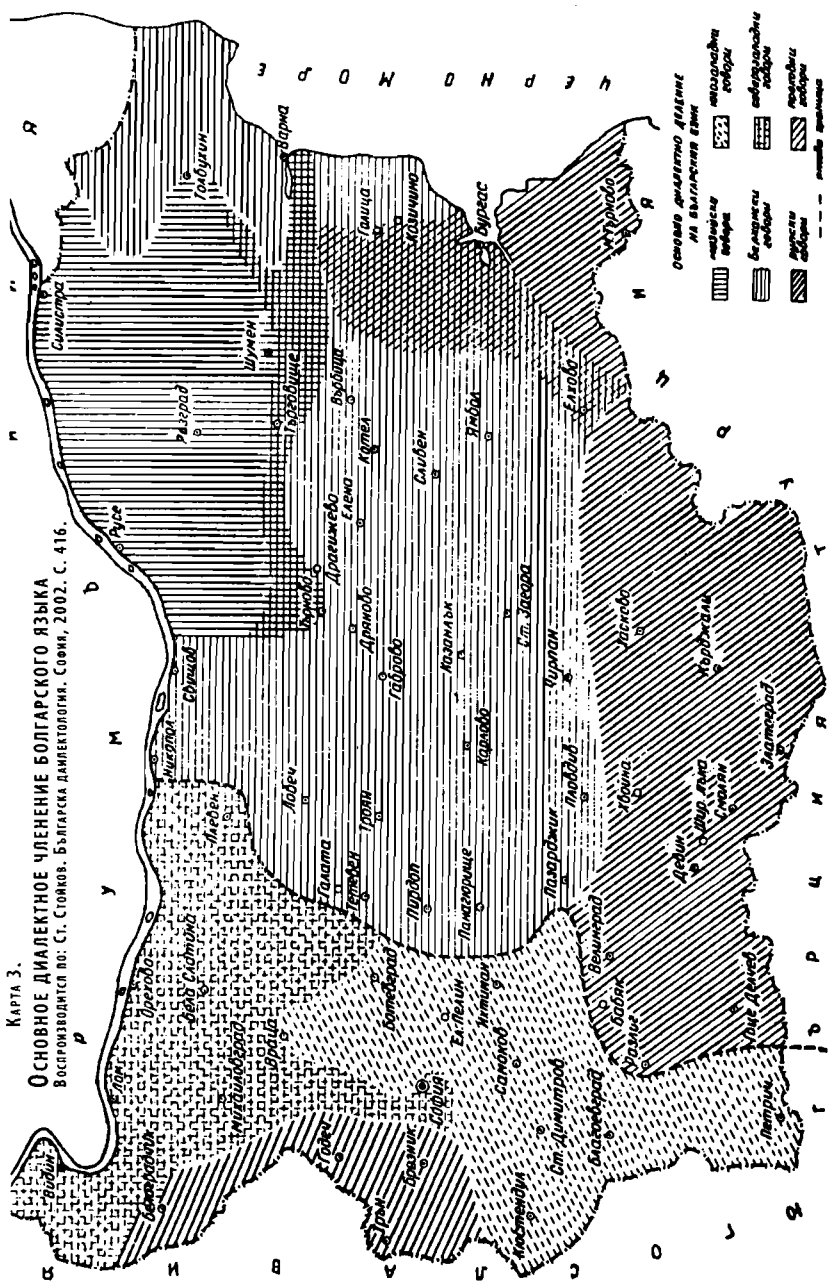
Карта 13, как и индекс «Первые шаги ребенка: хлеб и обряд» иллюстрирует исключительную частотность и хорошую сохранность этого праздничного комплекса. Фиксация термина подтверждает факт наличия такого обряда в конкретном пункте. Дериваты от *стъп-* и *щап-* выявляют зоны большей концентрации однокоренных терминов на территории Болгарии. Так, термины от *стъп-* чаще встречаются в области Сакара, в Добрудже, западной Болгарии, восточных и центральных Родопах. Дериваты от *щап-* типичны для южных Родоп и центральных областей Болгарии. Термины типа *проходница* зафиксированы в западных пунктах Болгарии, эта изоглосса уводит в македонские и сербские земли. В некоторых случаях термины отсутствуют, используются описательные конструкции («хлеб для ребенка»), но праздник все равно обязателен.

Карта 14 отчасти коррелирует с картой 10 «Матримониальные и фертильные мотивы». Так, при абсолютном доминировании приуроченности гаданий к празднованию первых шагов ребенка, выделяется северо-восточная зона, где гадания о судьбе ребенка включены в ритуальную кражу. Единичны факты приуроченности гаданий к празднованию дня рождения ребенка, к отлучению его от груди или пострижинам. Это показательно на общеславянском фоне, так как у других славян гадания приурочены чаще к отлучению от груди (поляки, белорусы, лужичане) или к пострижинам (сербы, украинцы), хотя спорадически встречаются гадания и при первых шагах ребенка, например, у чехов Моравии [РРОО: 44].

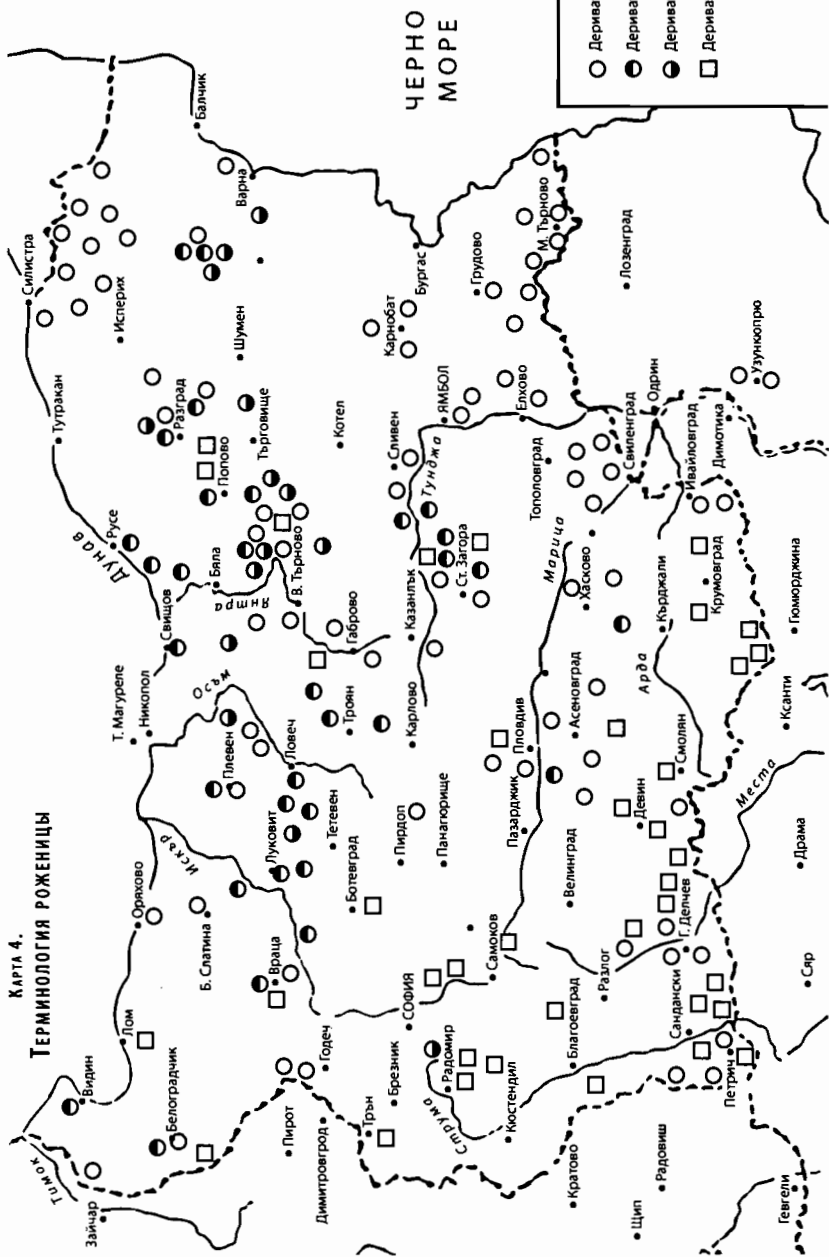


КАРТА 3.

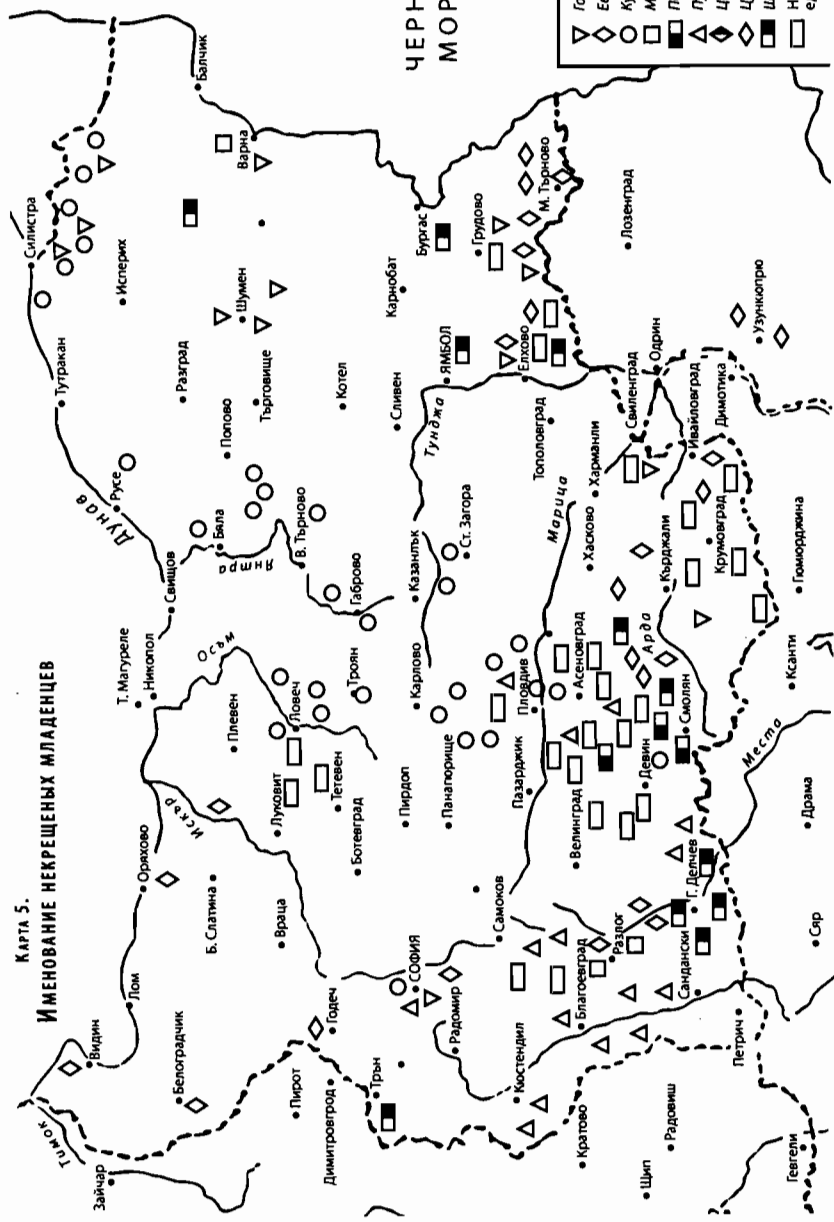
ОСНОВНОЕ ДИАЛЕКТНОЕ ЧЛЕНЕНИЕ БОЛГАРСКОГО ЯЗЫКА
 Воспроизводится по: С.г. Стояков. БЪЛГАРСКА ДИАЛЕКТОЛОГИЯ. София, 2002. С. 416.



КАРТА 4.
ТЕРМИНОЛОГИЯ РОЖЕНИЦИ



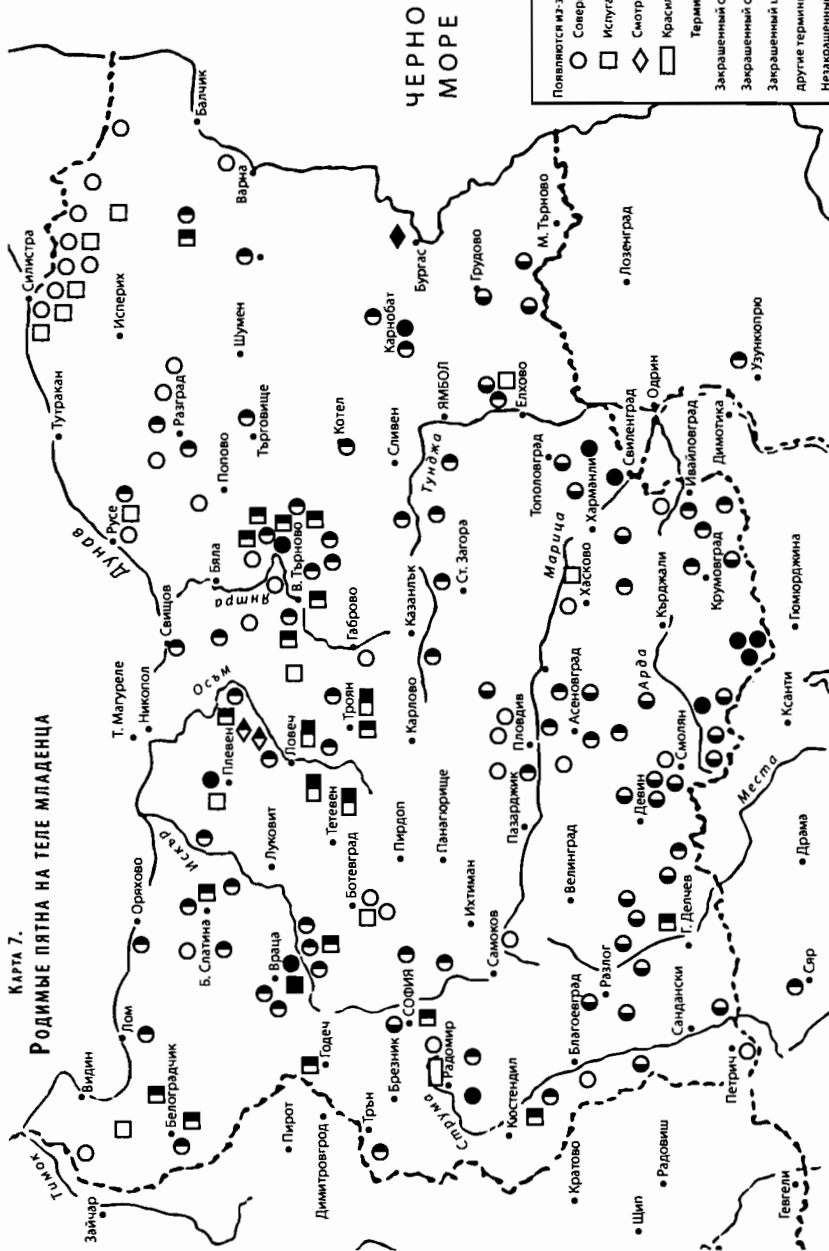
КАРТА 5.
ИМЕНОВАНИЕ НЕКРЕЩЕННЫХ МЛАДЕНЦЕВ



△	Голы, голяк
◇	Еврейче (аврейче, еврей и др.)
○	Кушле (кушле и др.)
□	Малечка (малышко и др.)
◁	Поланче
△	Лушко (лушко и др.)
◇	Цыганче
◁	Цуре (цурка и др.)
◇	Шуре (шушко и др.)
□	Наличие других, единичных терминов

ЧЕРНО
МОРЕ

КАРТА 7.
РОДИМЫЕ ПЯТНА НА ТЕЛЕ МЛАДЕНЦА



Появляются из-за того, что беременная:

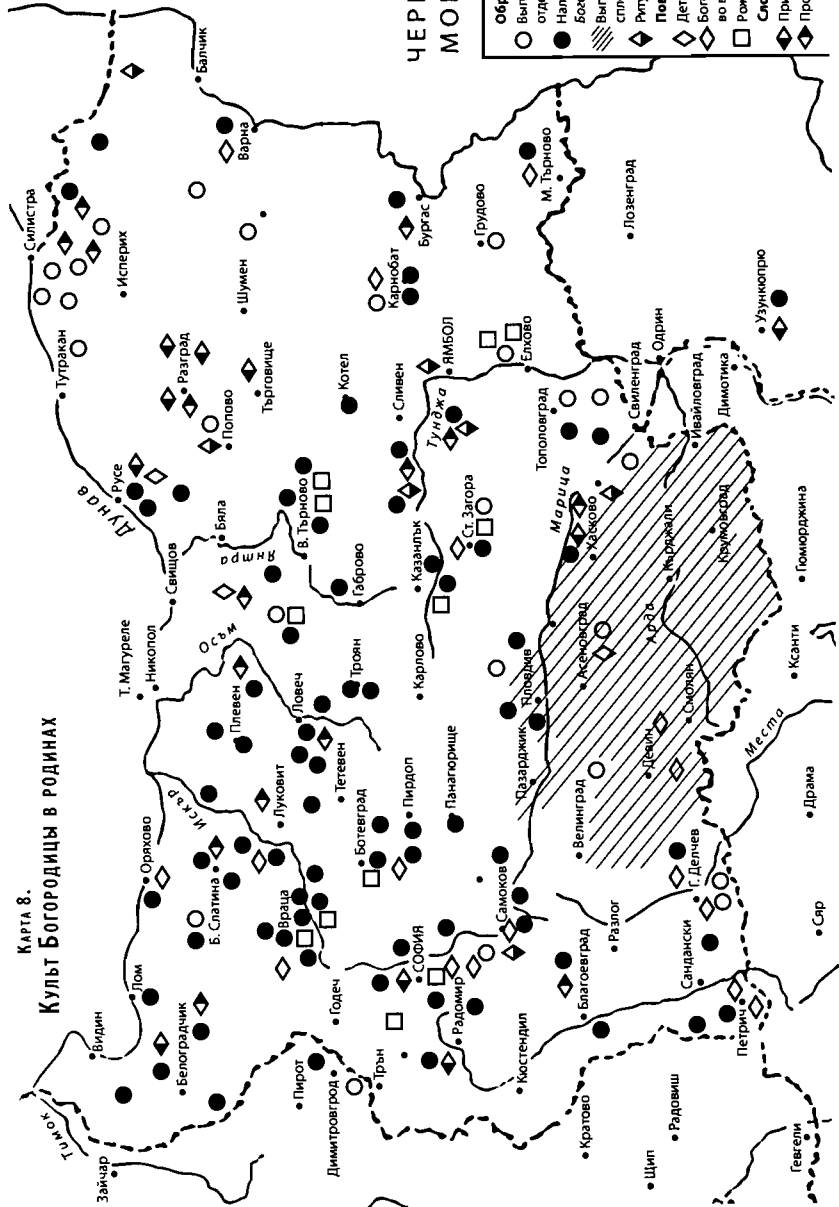
- Совершила кражу
- Испугалась
- ◇ Сноурила на пожар
- ▭ Красила (шерсть, ткань)

Термины родимого пятна

- Закрашенный слева знак - белая
- Закрашенный справа знак - красный
- Закрашенный целиком знак - другие термины
- Незакраженный знак - отсутствие термина

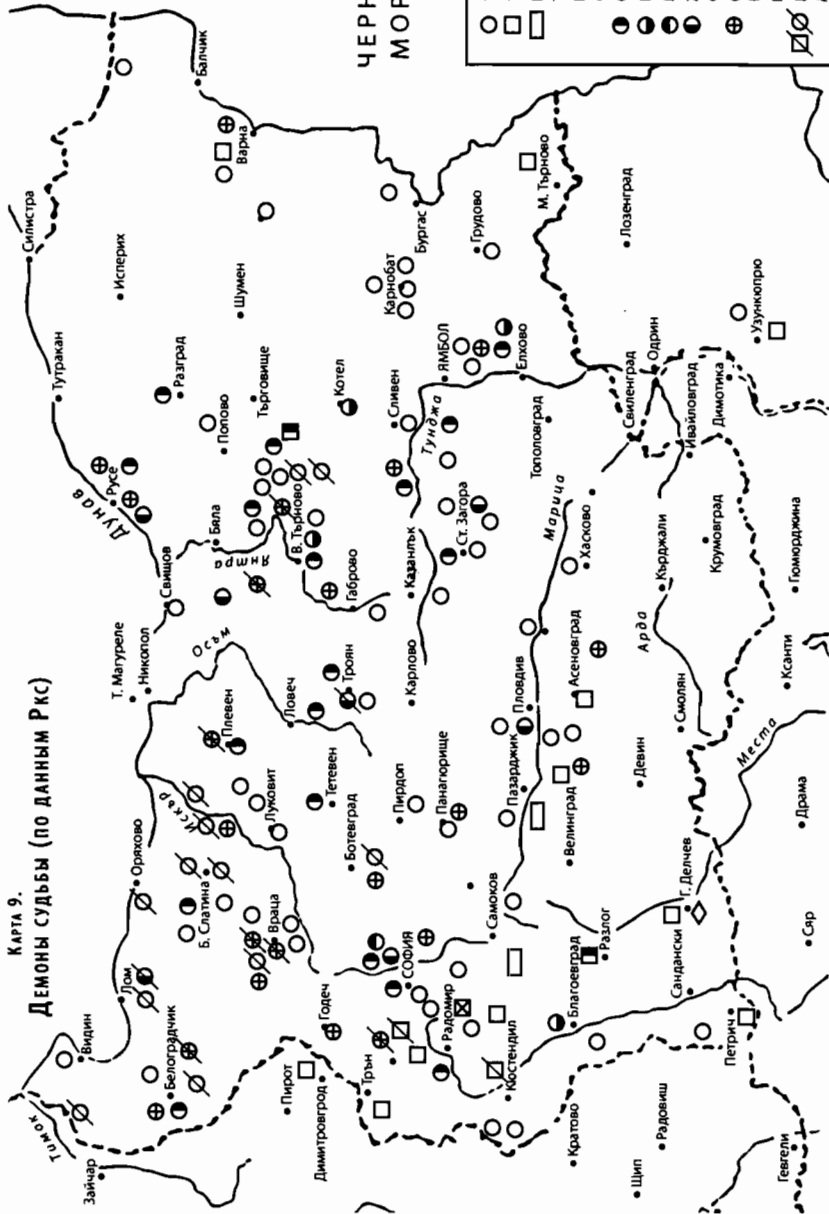
КАРТА 8.

Култ Богородицы в Родинах



КАРТА 9.

Демоны судьбы (по данным РКС)

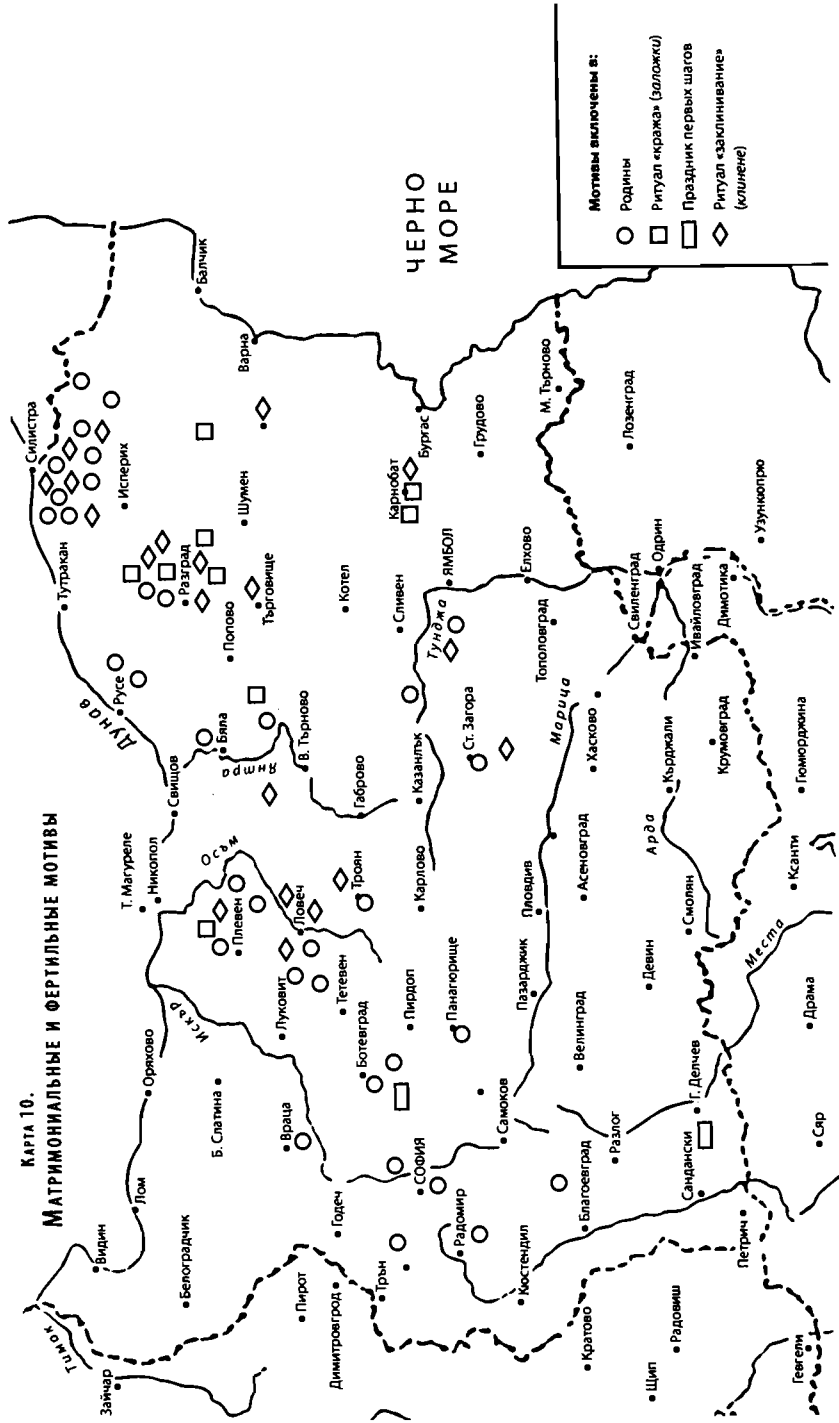


ЧЕРНО
МОРЕ

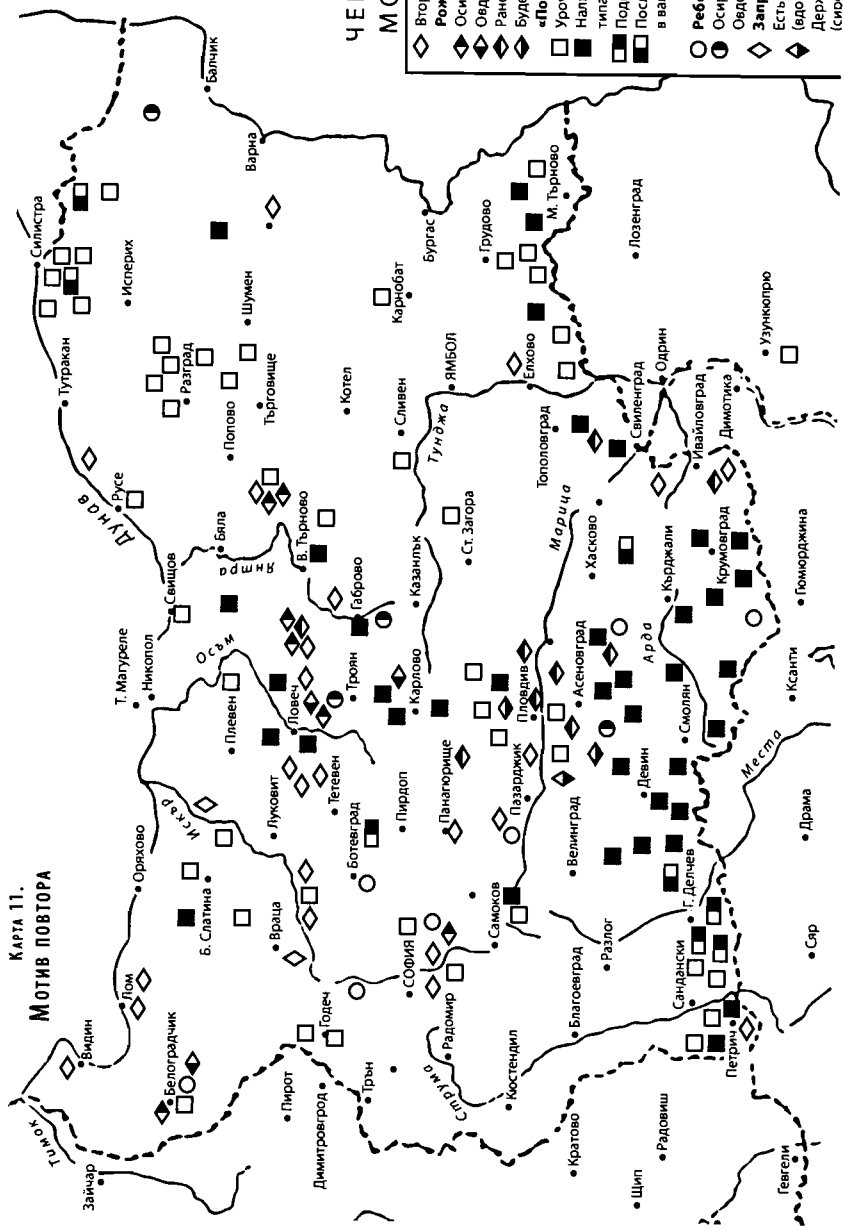
- Термины типа орашница
 - Термины от реч-
 - ▭ Контаминация терминов типа уричница
- Представления о демонах судьбы:**
- Опасные демоны
 - Красивые девушки
 - Мужские персонажи
 - Живут у Бога и выполняют его волю
 - ⊕ Сильная вера в предсказание (орисия)
- Ритуальная практика**
Подготовка трапезы для демонов

КАРТА 10.

МАТРИМОНИАЛЬНЫЕ И ФЕРТИЛЬНЫЕ МОТИВЫ



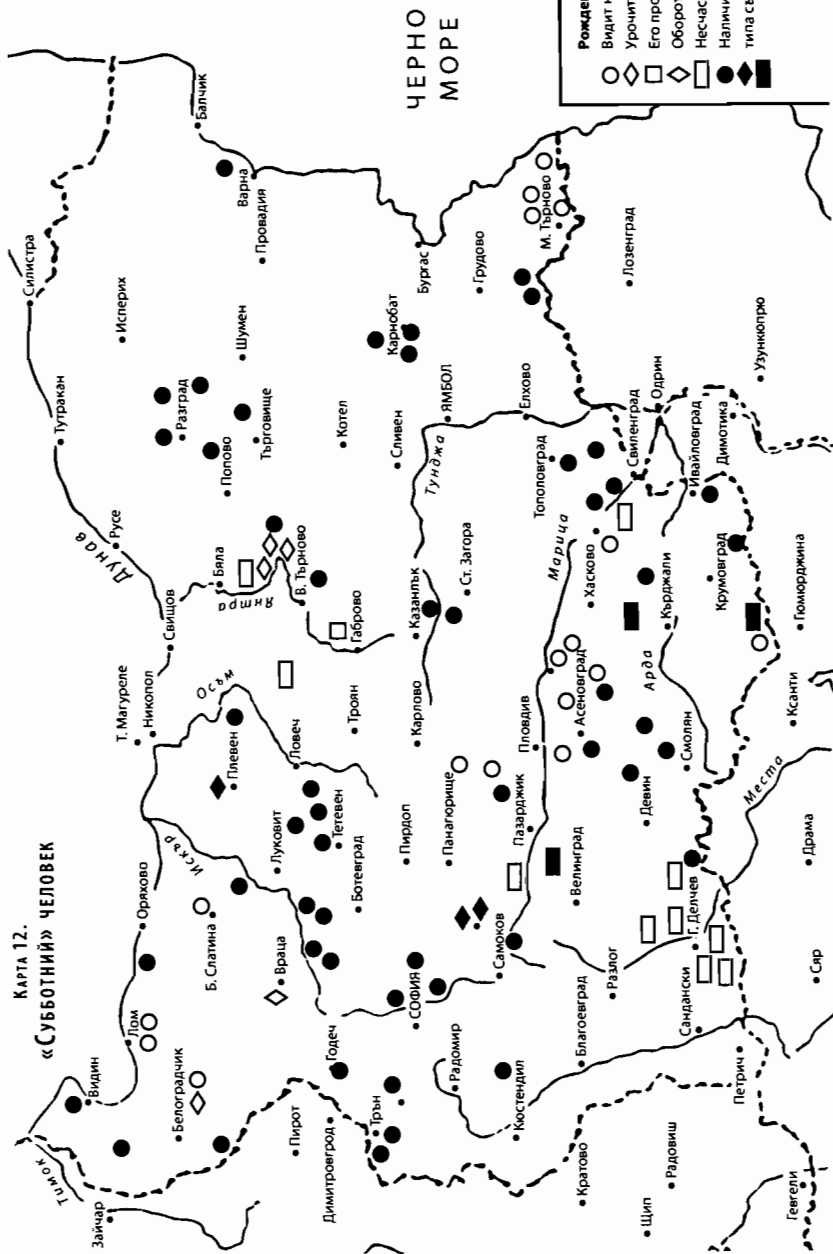
КАРТА 11.
МОТИВ ПОВТОРА



ЧЕРНО
МОРЕ

- ◆ Вторник - опасный день
- ◆ Рожденный во вторник
- Осиротеет
- ◆ Овдовеет
- ◆ Рано умирает
- ◆ Будет несчастлив
- ◆ «Повторенный» ребенок
- Урочит
- Наличие поверья и термина типа *повторение*
- Подвержен глазу
- После смерти превращается в вампира
- Ребенок с двумя макушками
- Осиротеет
- Овдовеет
- ◆ Запреты:
- ◆ Есть второй раз подряд (брачество)
- ◆ Держать в руке два куска хлеба (сиротство)

КАРТА 12.
«СУББОТНИЙ» ЧЕЛОВЕК

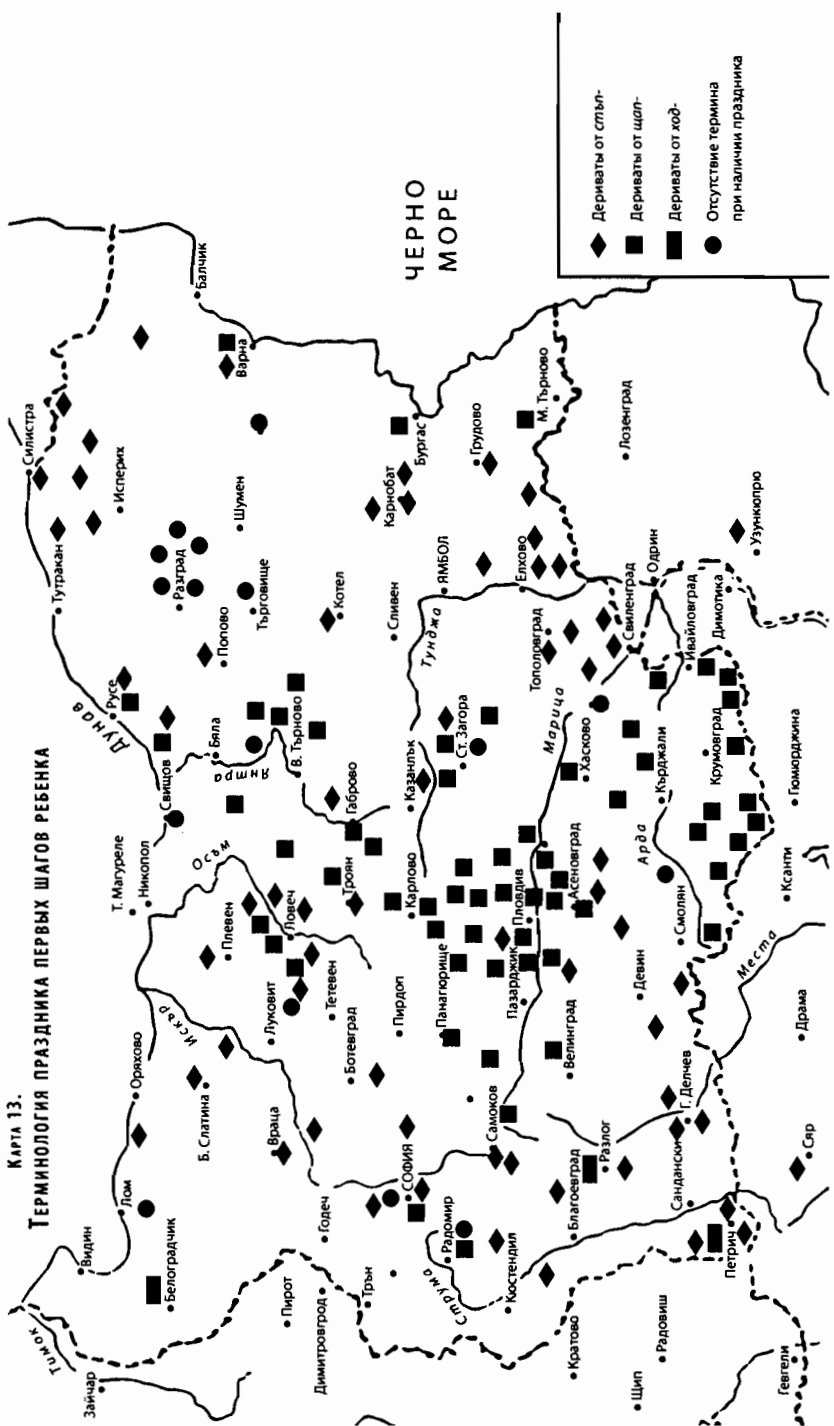


Рожденный в субботу:

- Видит нечистую силу
- ◇ Урочит
- ◊ Его проклятие способно убить
- Оборотничество
- ▭ Несчастлив, болезнен
- Наличие поверья и термина типа съботник
-

ЧЕРНО
МОРЕ

КАРТА 13.
ТЕРМИНОЛОГИЯ ПРАЗДНИКА ПЕРВЫХ ШАГОВ РЕБЕНКА



- ◆ Дериваты от стъл-
- Дериваты от шал-
- ▣ Дериваты от лоб-
- Отсутствие термина при наличии праздника

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Аверинцев 2000 — *Аверинцев С. С.* Судьба // София-Логос. Словарь. Киев, 2000.
- Агапкина 1993 — *Агапкина Т. А.* «Несказочная проза» и поговорки // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Агапкина 1996 — *Агапкина Т. А.* Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- Агапкина 1999а — *Агапкина Т. А.* Заметки из области народной антропологии // Кодови словенских култура. Београд, 1999. № 4.
- Агапкина 1999б — *Агапкина Т. А.* Колокол // Мир звучащий и молчаливый. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агапкина 2005 — *Агапкина Т. А.* Сюжетный состав восточнославянских заговоров (Мотив мифологического центра) // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005.
- Агапкина 2006 — *Агапкина Т. А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика. М., 2006.
- Агапкина, Виноградова 1994 — *Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н.* Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Агапкина, Седакова, в печ. — *Агапкина Т. А., Седакова И. А.* Приговоры // СД⁴.
- Алексова, Младенова 1981 — *Алексова В., Младенова О.* Българо-румънски езикови отношения // Съпоставително езиковедие. София, 1981. № 3–5.
- Анастасова 2005 — *Анастасова Е.* Антропонимикон староверов в Болгарии: встреча миров // Ономастика в кругу гуманитарных наук. Материалы международной научной конференции. Екатеринбург, 20–23 сентября 2005 г. Екатеринбург, 2005.
- Анастасова, в печ. — *Анастасова Е.* Чудеса и старообрядство (по материали от Румъния). (В печати).
- Ангелов 1936 — *Ангелов Б.* Българска народна балада // Известия на Етнографски институт с музей. София, 1936. Т. 12.
- Ангелова 1948 — *Ангелова Р.* Село Радуил. Народопис и говори // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948. Т. 8–9.
- Ановска 2001 — *Ановска К.* Верувањата во обичајите поврзани со раѓањето кај власите // Македонски фолклор. Скопје, 2001. Т. 56–57.

- Ановска 2002 — *Ановска К.* Мотивот «Од судбината не можеш да избегаш» // Македонски фолклор. Скопје, 2002. Т. 61.
- Антонијевић 1982 — *Антонијевић Д.* Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982.
- Арнаудов 1971–1972 — *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. Т. 1; 1972. Т. 2.
- Арнаудов 1968–1969 — *Арнаудов М.* Очерци по българския фолклор. София, 1968. Т. 1; 1969. Т. 2.
- Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н. Д.* Введение // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999.
- Асенова 2002 — *Асенова П.* Балканско езикознание. Основни проблеми на балканския езиков съюз. Велико Търново, 2002.
- Бадаланова ФБ — *Бадаланова Ф.* Фолклорна Библия. Рукопись.
- Байбурин 1991 — *Байбурин А. К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
- Бакалов 1992 — *Бакалов К.* Обретеник. Етнографски очерк. Русе, 1992.
- Банкова 2005 — *Банкова П.* По името го познаха. Етноконфесионални аспекти на личното име в България. София, 2005.
- Баранов 2001 — *Баранов Д. А.* Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.
- Бартминьский 2004 — *Бартминьский Е.* Христианство и народная культура: Богоматерь в польской народной традиции // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004.
- БД — Българска диалектология. Материали и проучвания. София, 1962–. Т. 1–.
- БДА — Български диалектен атлас в четири тома. София, 1964–1982.
- Белова 2004 — *Белова О. В.* Молния // СД³. 2004.
- Белозерье 1997 — Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь / Отв. ред. И. А. Морозов. М., 1997
- Белоусова 2002 — *Белоусова Е. А.* «Водные дети»: представления о новорожденном в субкультуре движения за «естественные роды» // Кодови словенских култура. Београд, 2002.
- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–. Т. 1–.
- Березович, Леонтьева 2004 — *Березович Е. Л., Леонтьева Т. В.* Языковой образ дурака: этнолингвистический аспект // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004.
- Бернштейн 2000 — *Бернштейн С. Б.* Из проблематики диалектологии и лингвогеографии. М., 2000.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994.

- БНМ — Балканска народна мъдрост. София, 1968.
- БНМед. — Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
- БНПП — Българска народна поезия и проза. София, 1982. Т. 5.
- БНТ — Българско народно творчество. В 12 тома. София, 1961–1963.
- Богатырев 1974 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1974.
- Богатырев 2007 — *Богатырев П. Г.* Народная культура славян. М., 2007.
- Богатырь 2001 — *Богатырь Н. В.* Крестильные обычаи и обряды восточнославянского населения Кубани в конце XIX — первой половине XX века // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
- Богданова 1975 — *Богданова Л.* Мотивът за предопределена смърт // Известия на Етнографски институт с музей. София, 1975. Т. 14.
- Богданова 1998 — *Богданова С.* Сиракът в традиционната култура на българите // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1998. Т. 5.
- Бояджиева 1931 — *Бояджиева Й.* Кюстендилските полчани и техният говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1931. Т. 7.
- БРС — *Бернштейн С. Б.* Болгарско-русский словарь. М., 1975.
- БРФР — Болгарско-русский фразеологический словарь. София; М., 1974.
- БТР — Български тълковен речник. София, 1973.
- БТРС — Большой турецко-русский словарь. М., 1998.
- Буковинова 1995 — *Буковинова В.* Стародавно Граматиково. София, 1995.
- Булгаковский 1890 — *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- БЧ 5 — Балканские чтения 5. В поисках «балканского» на Балканах. М., 1999.
- БЧ 6 — Балканские чтения 6. Ното Balcanicus. Поведенческие сценарии и культурные роли. Античность. Средневековье. Новое время. М., 2001.
- БЧ 7 — Балканские чтения 7. В поисках «ориентального» на Балканах. Античность. Средневековье. Новое время. М., 2003.
- БЧ 8 — Балканские чтения 8. В поисках «западного» на Балканах. М., 2005.
- БЧ 9 — Балканские чтения 9. Terra Slavica. Terra Balkanica. Сборник в честь юбилея Т. В. Цивьян. М., 2007.
- Вайганд 1926 — *Вайганд Г.* Българските собствени имена. Произход и значението. София, 1926.
- Вайсман 1899/1991 — *Вайсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991 (репринт 1899).
- Вакарелски 1935 — *Вакарелски Хр.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.
- Вакарелски 1956 — *Вакарелски Хр.* Принос към проучването на традиционния бит и традиционната култура на Панагюрско // Панагюрище и Панагюрско. София, 1956. Т. 2.

- Вакарелски 1977 — *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София, 1977.
- Валенцова, Виноградова 1999 — *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Колодец // СД².
- Валенцова, Седакова 2004 — *Валенцова М. М., Седакова И. А.* Первый — Последний // СД³.
- Васева 2006 — *Васева В.* Названия на помените за мъртвец при българите // ИСД 12.
- Василева 1972 — *Василева М.* За връзките и взаимните влияния в сватбените обичаи на българското и турското население в североизточна България // Известия на българско историческо дружество. 1972. Т. 2.
- Василева 1993 — *Василева М.* Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3.
- Василева 1996 — *Василева Д.* Българските традиционни празници и интелигенцията в големите български градове (1878–1912) // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1996. Т. 4.
- Василева 2003 — *Василева М.* Етнографските приноси в разностранното дело на Димитър Маринов // *Маринов Д.* Избрани произведения в 5 тома. Народна вяра. София, 2003.
- Васић 1995 — *Васић Л. Т.* Обичаји о рођењу детета у Сврљигу // Етнокултуролошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1.
- Вачева-Хотева, Керемидчиева 2000 — *Вачева-Хотева М., Керемидчиева С.* Говорът на село Зарово, Солунско. София, 2000.
- Вежбицкая 1999 — *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
- Великов, Трифонов 1987 — *Великов Ст., Трифонов Г.* Гранитово. София, 1987.
- Вендина 2002 — *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.
- Веркович 1966 — *Веркович Ст.* Народни песни на македонските българи. Кн. 1. Женски песни. София, 1966.
- Виноградова 1993 — *Виноградова Л. Н.* Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Виноградова 2007 — *Виноградова Л. Н.* Западноевропейские и славянские версии быличек о ребенке-подменыше // *Восток и Запад* в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М., 2007.
- Виноградова, Седакова, в печ. — *Виноградова Л. Н., Седакова И. А.* Проклятие // СД⁴.
- Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.

- Влајинац 1975 — *Влајинац М. З.* Жена у народним пословицама. Београд, 1975.
- Власкина 2001 — *Власкина Т. Ю.* Мифологически текст родин // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.
- Власкина 2004 — *Власкина Т. Ю.* Родильно-крестильный обряд в комплексе репродуктивных представлений донского казачества // Традиционная культура. Научный альманах. М., 2004. № 4.
- Влахов 1999 — *Влахов С.* Енциклопедичен речник от Авгий до Яфет. Чужди собствени имена в езиковия свят на българите. София, 1999.
- Воденичаров 1997 — *Воденичаров П.* Предци, предтечи, лични имена — прагматиката на даване име (За религиозното родство) // Предци и предтечи. Митове и утопии на Балканите. Благоевград, 1997.
- Воденичарова 1984 — *Воденичарова А.* Родилната обредност на българите като традиционна форма на социализация // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1984. Т. 2.
- Воденичарова 1997 — *Воденичарова А.* Бабата — социален статус и ритуални функции // Тракиецът и неговият свят. Хасково, 1997.
- Воденичарова 2005 — *Воденичарова А.* Бабата — български и източнославянски шрихи от един старинен архетип // Етнографски проблеми на народната култура. София, 2005. Т. 7.
- Вражиновски 1995 — *Вражиновски Т.* Народна демонологија код македонците. Скопје, 1995.
- Вранска 1940 — *Вранска Цв.* Апокрифите за Богородица и българската народна песен // Списание на Българската академия на науките. София, 1940. Т. 18.
- Вранска 1955 — *Вранска Цв.* Думите *добро* и *зло* и други близки до тях по значение думи в българското народно творчество // Сборник в чест на академик Александър Теодоров-Балан. София, 1955.
- ВСЭС — Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001.
- Въгленов 1974 — *Въгленов М.* Някои румънски думи в наши говори // Български език. София, 1974. № 5.
- Гальковский 2000 — *Гальковский К. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Том первый, второй. М., 2000 (репринт 1913, 1916).
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры / Предисл. Р. О. Якобсона. Тбилиси, 1984. Т. 1–2.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926–. Књ. 1–.
- Генчев 1974 — *Генчев Ст.* Кумството у българите // Известия на Етнографски институт с музей. София, 1974. Т. 15.

- Георгиев 1963 — *Георгиев Вл.* Румънско влияние върху някои български говори // *Zbornik u čast St. Ivšića (1889–1962)*. Zagreb, 1963. S. 85–90.
- Георгиев 2002 — *Георгиев М.* Слово за словото. Опит върху антропологията на ритуала. София, 2002.
- Георгиева 1975 — *Георгиева В.* За обредните хлябове във Великотърновско // *Българска етнография*. София, 1975. № 2. С. 58–63.
- Георгиева 2000 — *Георгиева Ив.* Култът към Богородица в българската народна култура // *Европа и България*. Сборник в памет на проф. Хр. Гандев. София, 2000.
- Георгиева А. 2000 — *Георгиева А.* Разкази и разказване в българския фолклор. София, 2000.
- Герасимов 1898 — *Герасимов М. К.* Материали по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губ. // *Живая старина*. СПб., 1898. № 2.
- Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975–1978. Т. 1–6.
- Гирфанова, Сухачев 2007 — *Гирфанова А. Х., Сухачев Н. Л.* Балкано-тюркские изоглоссы, изопрагмы и изодоксы (Музыкальные инструменты и термины) // *Восток и запад в балканской картине мира*. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М., 2007.
- Гоев 1992 — *Гоев А.* Урочасването. Българската народна магия. Габрово, 1992.
- Грбић 1909 — *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког // *Српски етнографски зборник*. Београд, 1909. Т. 19.
- Гринченко 1897 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897.
- Грковић 1977 — *Грковић М.* Речник личних имена код Срба. Београд, 1977.
- ГСБКЕ — Граматика на съвременния български книжовен език. София, 1982–1983. Т. 1–3.
- Гунев 1992 — *Гунев К.* Добромирка: история, етнография, фолклор. Севлиево, 1992.
- Гура 1995 — *Гура А. В.* Безбрачие // СД¹.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной культуре. М., 1997.
- Дабева 1934 — *Дабева М.* Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934.
- Дабева 1937 — *Дабева М.* Пожелания и благословии у българския народ. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1937.
- Даль 1984 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 1–2.
- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1982. Т. 1–4.
- Даскалова 1995 — *Даскалова Н.* От сватба до сватба. Стара Загора, 1995.
- Даскалова-Желязкова 1989 — *Даскалова-Желязкова Н.* Карюти. София, 1989.

- Десницкая 1990 — *Десницкая А. В.* О понятии вторичного генетического родства и о его значении для исследования проблем балканистики // Вопросы языкознания. М., 1990. № 1.
- Дечева 1931 — *Дечева Л.* Етнографски материали от село Смядово (Преславско) // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1931. Т. 7.
- Добрев 1957 — *Добрев Й. Ив.* Опис на собствените имена в с. Кривня, Разградско // Известия на Института за български език. София, 1957. Т. 5.
- Добрев 1983 — *Добрев И.* Перде // Балканско езикознание. София, 1983. № 2.
- Добричанин 1989 — *Добричанин С.* Доња Морача. Живот и обичаји народни по традицији. Титоград, 1989.
- Добровольская 2004 — *Добровольская В. Е.* Суеверия родильно-крестильного комплекса в мировоззрении современного горожанина // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 6. М., 2004.
- Добруджа — Добруджа. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1974.
- Домосилецкая, Жугра, 1997 — *Домосилецкая М. В., Жугра А. В.* Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа. СПб., 1997.
- Дрвошанов 1995 — *Дрвошанов В.* Речник на лични имиња. Скопје, 1995.
- Дукова 1981 — *Дукова У.* Двойно заемане при някои христијански понятия в балканските езици // Съпоставително езикознание. София, 1981. № 2–5.
- Дуриданов, Младенов 1988 — *Дуриданов И., Младенов М.* Дистрибуција на балканизмите в българските диалекти // Studia z filologii polskiej i slowianskiej. Warszawa, 1988.
- Ђорђевић 1990 — *Ђорђевић Т.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1990.
- ЕБ — Етнографија на Българија. Т. 3. Духовна култура. София, 1985.
- ЕКЗБ — Етноло-културолошки зборник. Сврљиг, 1995–.
- Елезовић 1932 — *Елезовић Гл.* Речник Косовско-Метохиског дијалеката. Београд, 1932.
- Елеонская 1994 — *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994.
- Живковић 1987 — *Живковић Н.* Речник пиротског говора. Ниш, 1987.
- Журавлев 1998 — *Журавлев А. Ф.* К реконструкции древнеславянского мировидения (о категориях «доли» и «меры» в их языковом и культурном выражении) // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998.
- Журавлев 2005 — *Журавлев А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.

- Заговорный текст 2005 — Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005.
- Займов 1988 — *Займов И.* Български именник. София, 1988.
- Зайковская, Зайковский 2001 — *Зайковская Т. и Зайковский В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани) // ИСД 7.
- Захариев 1963 — *Захариев Й.* Кюстендилската котловина. София, 1963.
- Зеленин 1914–1916 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.
- Зеленин 1929 — *Зеленин Д. К.* Русское закудыкать. Этюд из социальной психологии языка // *Slavia. Praha*, 1929. Roč. 8. № 3.
- Зеленин 1994 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.
- Зеленин 2004 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934–1954. М., 2004.
- Зеленина, Седакова 1995 — *Зеленина Э. И., Седакова И. А.* Бабин день // СД¹.
- Зечевић 1965 — *Зечевић С.* Одређивање судбине при рођењу у Јужних Словена // Народна стваралаштво. Београд, 1965. № 15–16.
- Зидаров 1995 — *Зидаров К.* Речник на характерни думи в Чирпанския говор: XIX и началото на XX в. Чирпан, 1995.
- Златановић 1998 — *Златановић М.* Речник говора јужне Србије (провинцијализми, дијалектизми, варваризми и др.). Врање, 1998.
- Златковић 1989 — *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.
- Златковић 2001a — *Златковић Д.* Тужбалице из Пиротског краја // Разви-так. Зајечар, 2001. Бр. 205–206.
- Златковић 2001b — *Златковић Д.* Срамотно и погано у пиротском говору. София, 2001.
- Знаки Балкан — Балканские чтения. Знаки Балкан. Ч. 1–2. М., 1994.
- Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России // Известия общества любителей естествознания, археологии и этнографии. М., 1890. Т. 14. Вып. 2.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванова 1987 — *Иванова К.* Социоллингвистичните представи на българите, отразени във фолклора // Втори международни конгрес по българистика. Доклади. История на българския език. София, 1987.
- Иванова, Радева 2005 — *Иванова Н., Радева П.* Имената на българите. Велико Търново, 2005.

- Иванчев 1976 — *Иванчев Св.* За личното собствено име *Марин, Маринка, Марина* // Български език. София, 1976. № 5.
- ИДР — Идеографски диалектен речник. Архив хранится в Софийском университете им. св. Климента Охридского, Болгария.
- Илиев 1973 — *Илиев Ч.* Село Забърдо. История, бит, народно творчество. София, 1973.
- Илчев 1959 — *Илчев Ст.* Произход и форма на някои собствени имена // Български език. София, 1959. № 4–5.
- Илчев 1969 — *Илчев Ст.* Речник на личните и фамилни имена у българите. София, 1969.
- ИСД 10 — Исследования по славянской диалектологии. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004.
- ИСД 12 — Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006.
- ИСД 5 — Исследования по славянской диалектологии. 5. Актуальные проблемы славянской лингвогеографии. М., 1998.
- ИСД 7 — Исследования по славянской диалектологии. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001.
- Йовева, Стоева-Груева 1995 — *Йовева С., Стоева-Груева С.* Живите въглени във фолклора. София, 1995.
- Йорданова 2004 — *Йорданова Л.* От раждането до годежа. Обичаи и обреди у българите. София, 2004.
- Јацановић 2000 — *Јацановић Д.* Бајање у западној Србији (Азбуковица) // За здравље. Из историје народне медицине и здравствене културе. Зајечар, 2000.
- Кабакова 1989 — *Кабакова Г. И.* Материали по румынской демонологии // Материали к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. София, 30.VIII.89 — 6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989.
- Кабакова 1992 — *Кабакова Г. И.* Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале. М., 1992.
- Кабакова 1993 — *Кабакова Г. И.* Золотые руки // *Philologia Slavica*. М., 1993.
- Кабакова 1994 — *Кабакова Г. И.* О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // Живая старина. 1994. № 4. С. 34–36.
- Кабакова 1998 — *Кабакова Г. И.* На пороге жизни: новорожденный и его «двойники» // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 103–113.
- Кабакова 1999 — *Кабакова Г. И.* «Зносины», или словесные поединки в Полесье // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Кабакова 2001 — *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

- Кабакова, Толстая 1995 — *Кабакова Г. И., Толстая С. М.* Август // СД¹.
- Кабасанов 1956 — *Кабасанов Ст.* Говорът на с. Момчиловци, Смолянско // Известия на Института за български език. София, 1956. Т. 4.
- Какое выбрать имя 2003 — Какое выбрать имя новорожденному. М., 2003.
- Калканова 1996 — *Калканова Т.* Популярно ли е твоето име? София, 1996.
- Каминская 2000 — *Каминская Л. Н.* ОРА и ЗАНА в контексте албанской фразеологии (структура и семантика) // Малый диалектологический атлас балканских языков: Материалы четвертого рабочего совещания. СПб., 2000.
- Капанци — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1985.
- Карађић 1953 — *Карађић В. Ст.* Српске народне песме. Београд, 1953. Књ. 1.
- Карађић 1986 — *Карађић В. С.* Српски рјечник. Београд, 1986.
- Карапетков 1994 — *Карапетков П.* По поречието на Малка Арда. Материали и проучвания за бита и миналото на Славейно, Кутела, Виево, Тикале, Стърница. София, 1994.
- КБП — *Даскалова Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.
- КДК — Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Кепов 1936 — *Кепов Ив. П.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко // СБНУ. София, 1936. Т. 42.
- КИ 1988 — О крсном имену: Сборник. Београд, 1988.
- Кирсово — Полевые записи, сделанные автором статьи в с. Кирсово Комратского района Молдавии в 1983 г.
- Китевски 1996 — *Китевски М.* Истражувања на македонскиот фолклор. Скопје, 1996.
- Клепикова 2001 — *Клепикова Г. П.* Опыт ареалогической интерпретации материалов Малого диалектологического атласа балканских языков (МДАБЯ) // ИСД 7. 2001.
- Клепикова 2003 — *Клепикова Г. П.* Стратификация заимствований из турецкого в диалектах балкано-карпатского ареала // В поисках «ориентально-го» на Балканах. Балканские чтения 7. Тезисы и материалы. М., 2003.
- Кляус 1997 — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Ковачев 1985 — *Ковачев Н.* Ономастика. София, 1985.
- Ковачев 1995 — *Ковачев Н.* Честотно-етимологичен речник на личните имена. Велико Търново, 1995.
- Кодови 2002 — Кодови словенских култура. Деца. Београд, 2002.
- Кожановский 1989 — *Кожановский А. Н.* Народы Испании // Брак у народов Западной и Южной Европы. М., 1989.
- Коларова 1993 — *Коларова Й.* Етнографски проучвания на с. Камбурово (Палатица). Пловдив, 1993.

- Комадинић 1995 — *Комадинић Гр.* Речник народне културе чачанског краја // Зборник радова народног музеја. Чачак, 1995. № 25.
- Коруев 1984 — *Коруев П.* Село Габрово, Ксантийско. София, 1984.
- Костоловский 1901 — *Костоловский И. В.* Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремейцевской волости Рыбинского у. Ярославской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1901. № 3.
- Котова 2002 — *Н. В. Котова.* Горно Поле. Дупнишко. Речник. София, 2002.
- КП 2000 — Календарни празници и обичаи на българите: Енциклопедия. София, 2000.
- Красновская 1989 — *Красновская Н. А.* Народы Италии // Брак у народов Западной и южной Европы. М., 1989.
- Крстић 1997 — *Крстић Д.* Обичаји и веровања око рођења у селу Ошљане // Развитак. Зајечар, 1997.
- Крстић 1999 — *Крстић Д.* Етноветерина торлака // За здравље. Из историје народне медицине и здравствене културе. Зајечар, 1999.
- Кръстева 1996 — *Кръстева Е.* Име и именуване в българската традиционна култура // Етнографски проблеми на народната култура. София, 1996. Т. 4.
- Кръстева-Благодеева 1999 — *Кръстева-Благодеева Е.* Личното име в българската традиция. София, 1999.
- Кръстева-Благодеева 1999а — *Кръстева-Благодеева Е.* Съвременни аспекти на именуването в Северозападна България // Българска етнология. София, 1999. № 1–2.
- Культурные концепты 1991–2002 — Логический анализ языка. Культурные концепты / Под ред. Н. Д. Арутюновой. М., 1991–2002.
- Куркина 1998 — *Куркина Л. В.* К проблеме историко-генетической интерпретации лексических изоглосс // ИСД 5. 1998.
- Куроглу 1980 — *Куроглу С. С.* Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX в. Кишинев, 1980.
- Левкиевская 2001 — *Левкиевская Е. Е.* Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (Опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Береги и бережные формулы у славян. М., 2002.
- Листова 1986 — *Листова Т. А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка, у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии-1982. М., 1986.
- Листова 1995 — *Листова Т. А.* Ребенок в русской семье. Рождение. Крещение. 2-я половина 19–20 вв. // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995.
- Листова 1997 — *Листова Т. А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власов, Н. С. Полищук. М., 1997.

- Лов. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Майков 1994 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Македонска 1966 — *Македонска Цв.* Турски фразеологични заемки в български език // Български език. София, 1966. № 4.
- Малинка 1898 — *Малинка К.* Родыны и хрестыны // Киевская старина. Киев, 1898. Т. 61.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 1–2.
- Маринов 2003 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 2003. Т. 1 (1); 1 (2); 2.
- Маринова 1996 — *Маринова Г.* Календарни празници от Асеновград. Асеновград, 1996.
- Марковић 1997 — *Марковић Р.* Ваља се, не ваља се. (Народни веровања и бајања). Чачак, 1997.
- Масларова 1980 — *Масларова П.* Старите якорудчани. Битописание. София, 1980.
- Маслова 1984 — *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
- Матеева 1996 — *Матеева В.* Тялото на човека — видимо и невидимо // Български фолклор. София, 1996. № 1–2.
- МБТР — Български тълковен речник с оглед към народните говори / Стъпки Ст. Младенов. Т. 1. София, 1951.
- МДАБЯ 2 — Малый диалектологический атлас балканских языков. Пробный выпуск / Ред. А. Н. Соболев. München, 2003.
- МДАБЯ 4 — Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Том 1. Лексика духовной культуры / Ред. А. Н. Соболев. München, 2005.
- МДАБЯ 6 — Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. 2. Человек. Семья / Ред. А. Н. Соболев. München, 2006.
- МДАБЯ — Малый диалектологический атлас балканских языков. Материалы, собранные по программе А. А. Плотниковой (Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996).
- МЕПР — *Младенов Ст.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.
- МЗМ — Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Миков 2005 — *Миков Л.* Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в Бъдгария (XVI–XX век): Бекташи и къзълбаши/алеви. София, 2005.
- Милићевић 1984 — *Милићевић М. Б.* Живот Срба селяка. Београд, 1984.
- Мильов 1991 — *Мильов С.* Иворна Вода. София, 1991.

- Миналото 2003 — Миналото през погледа на нашеници. Сборник с фолклорни материали от селата Гърмен, Дъбница, Копривлен и Плетена, Гоцеделчевско. София, 2003.
- Мирчев 1952 — *Мирчев К.* За съдбата на турцизмите в БЕ // Известия на Института за български език. София, 1952. Кн. 2.
- Митровић 1984 — *Митровић Б.* Речник лесковачког говора. Лесковац, 1984.
- Михайлова 2001 — *Т. А. Михайлова.* СУДЪБА и ДОЛЯ: к проблеме лексического оформления детерминистских представлений в раннеирландской традиции // Вопросы языкознания. 2001. № 6.
- Михайлова 2006 — *Михайлова К.* Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните. София, 2006.
- Мицева 1991 — *Мицева Е.* Демонологични персонажи в южнославянския фолклор // Проблеми на българския фолклор. София, 1991. Т. 8.
- Мицева 1994 — *Мицева Е.* Невидими ношни гости. София, 1994.
- Мицева 1997 — *Мицева Е.* Орисниците — демони на съдбата // Етнокултуролошки зборник. Сврљиг, 1997. Књ. 3.
- Младенов 1969 — *Младенов М.* Говорът на Ново село, Видинско // Трудове по българска диалектология. София, 1969. Т. 6.
- Младенов 1975 — *Младенов М. Сл.* Распространение некоторых карпатизмов в болгарских говорах // Славянское и балканское языкознание. 1975.
- Младенов 1987 — *Младенов М. Сл.* Ареална характеристика на романски заемки в българските диалекти // Die Slawischen Sprachen. 1987. В. 12.
- Младенов 1991 — *Младенов М. Сл.* Ареална характеристика на гръцките заемки в българските диалекти // Език и литература. 1991. № 3.
- Младенов 1993 — *Младенов М. Сл.* Българските говори в Румъния. София, 1993.
- Младенов 1999 — *Младенов М. Сл.* Българска лингвистична география: проблеми, резултати, перспективи // Диалектология и лингвистична география. София, 1999.
- Младенов Н. 1993 — *Младенов Н.* Огърлица от Златица. София, 1993.
- Младенова Д. 1996 — *Младенова Д.* Балкански успоредици при народните названия на звезди и съзвездия: 3. Назоваване на сутрешната и вечерната Венера с мъжко и женско име // Български фолклор. София, 1996. № 1–2.
- Младенова Д. 2001 — *Младенова Д.* Болгарские диалектные названия се-рег в славянской перспективе // ИСД 7.
- Младенова Д. 2003 — *Младенова Д. М.* К проблематике ареального исследования турецких заимствований в диалектах болгарского языка // В поисках «ориентального» на Балканах. Балканские чтения 7. Тезисы и материалы. М., 2003.
- Младенова О. 1988 — *Младенова О.* Из лексических балканизмов // Балканско езикознание. София, 1988. № 1–2.

- Младенова О. 1993 — *Младенова О.* Семантические аспекты этимологического анализа балканской лексики // Балканско езикознание. София, 1993. № 3.
- Моллов 1998 — *Моллов Ст.* Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско. София, 1988.
- Москов 1993 — *Москов М.* Произход на лексикалния балканизъм *копел*, *копил* // Български език. София, 1993. № 1.
- Мошков 1900 — *Мошков В. А.* Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. М., 1900. № 1.
- МРВС — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.
- МСК — Из работ Московского семиотического круга / Сост. и вступ. ст. Т. М. Николаева. М., 1997.
- Науменко 1998 — *Науменко Г. М.* Этнография детства. М., 1998.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Николаева 1996 — *Николаева Т. М.* Просодия Балкан. М., 1996.
- Николаева 1997 — *Николаева Т. М.* «Слово о полку Игореве». Лингвистика текста и поэтика. М., 1997.
- Николаева 2000 — *Николаева Т. М.* От звука к тексту. М., 2000.
- Николаева 2007 — *Николаева Т. М.* Татьяна Владимировна Цивьян — балканист // Балканские чтения 9. Terra Balkanica. Terra Slavica. К юбилею Т. В. Цивьян. М., 2007.
- Николић 1996 — *Николић Д.* Горне Драгачево. Етнолошко проучавање културних промена. Београд, 1996.
- НП — Народни песни от на българите от Украинска и Молавска ССР / Н. Кауфман. София, 1982. Т. 1–2.
- НФРБЕ — Нов фразеологичен речник на българския език. София, 1993.
- Образ человека 1999 — Образ человека в культуре и языке. Логический анализ языка. М., 1999.
- Огнянова 2003 — *Огнянова Е.* Традиции и празници в България. София, 2003.
- ОКДА — Общекарпатский диалектологический атлас. Кишинев; М.; и др. Т. 1–5.
- Ономастика 2005 — Ономастика в кругу гуманитарных наук. Материалы международной научной конференции. Екатеринбург, 20–23 сентября 2005 г. Екатеринбург, 2005.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН, Москва. Материалы 1980-х гг.
- Пеев С. 1991 — *Пеев С.* Извори край Струма. Бит, култура и обичаи на населението в Кюстендилската котловина. София, 1991.
- Пенушлиски 1980 — *Пенушлиски К.* Малешевски фолклор. Скопје, 1980.
- Петреска 2002 — *Петреска В.* Демони на судбината во македонските народни верувања // Македонски фолклор. Скопје, 2002. Т. 60.

- Петров, Гълъбов 2001 — *Петров П., Гълъбов Хр.* Върбешница. София, 2001.
- Петрова 1990 — *Петрова Л.* Народни начини на лечение на детските болести в североизточна България // Известия на Народния музей. Варна, 1990. Т. 26 (41).
- Пехливанов 1992 — *Пехливанов И.* Богородичен хляб. София, 1992.
- ПЗ — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). М., 2003.
- Пимпирева 1995 — *Пимпирева Ж.* Каракачаните в България. София, 1995.
- Пир. — Пирински край. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1980.
- ПК 2006 — Православен календар. Българска патриаршия. София, 2006.
- Плас 2002 — *Плас П.* «Вучја имена» у контексту обичаја и рођења // Кодови словенских култура. Београд, 2002. № 7.
- Плов. — Пловдивски край [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1986.
- Плотникова 1995 — *Плотникова А. А.* Бесплодие // СД¹.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Материали за етнолингвистическото изучавање балканославјанског ареала. М., 1996.
- Плотникова 2002 — *Плотникова А. А.* «Видима» и «невидима» нечиста сила: мифологически образи у балканских славјана // Признаковое пространство културе. М., 2002.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Етнолингвистическа географија Јужног Славии. М., 2004.
- Плотникова 2004а — *Плотникова А. А.* Мифологическа лексика сербско-бугарског пограничја // ИСД 10.
- Плотникова 2006а — *Плотникова А. А.* Семантически и културни балканизми в етнолингвистическом аспекту // ИСД 12.
- Плотникова 2006б — *Плотникова А. А.* Етнолингвистически материали из с. Теово в Македонији (област Велеса, регион Азот) // ИСД 12.
- Плотникова, Седакова 1999 — *Плотникова А. А., Седакова И. А.* Св. Игнатиј // СД².
- Пономарченко 2001 — *Пономарченко К. А.* Из материали со островов Родос и Карпатос (Јужна Грција) // ИСД 7.
- Понятие судьбы — Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
- Попиванов 1940а — *Попиванов Г.* Софийскиот говор // Списание на БАН. София, 1940. Т. 34 (18).
- Попиванов 1940б — *Попиванов Г.* Особености на шуменскиот говор // Списание на БАН. София, 1940. Т. 34 (18).
- Попов 1903 — *Попов Г.* Русска народно-бытовая медицина. По материалам етнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Попов 1989 — *Попов Р.* Към характеристиката на българските вярвания, свързани с периодите на преход към зимата и пролетта // Етнографски проблеми на духовната култура. София, 1989.

- Попов 1993 — *Попов Р.* Кратък празничен народен календар. София, 1993.
- Попов 1995 — *Попов Р.* Бит и душевност. Етнографски бележки // Историја на Батак. София, 1995.
- Попов 2002 — *Попов Р.* Светци и демони на Балканите. София, 2002.
- Попов 2004 — *Попов Р.* Народна етимологија и култ на святих // Јазик на култура: семантика и граматика. М., 2004.
- Попчев 1999 — *З. Попчев.* Крвта е топла. Шумен, 1999.
- ППК — Признаково пространство на култура. М., 2002.
- Пчелинцева, Соловјева 1996а — *Пчелинцева Н. Д., Соловјева Л. Т.* Традиции на социјализација на деца и млади луѓе у народна Северна Кавказ // Северна Кавказ: битовни традиции во 20 в. М., 1996.
- Пчелинцева, Соловјева 1996б — *Пчелинцева Н. Д., Соловјева Л. Т.* Ислам и обреди на детско циклус у народна Кавказ // Северна Кавказ: битовни традиции во 20 в. М., 1996.
- Равна — Полевни записи, направени од авторот во 1997 година во с. Равна (Варненска област, Бугарија) во рамките на програмата на Малиот дијалектен атлас на балкански јазици (МДАБЈ).
- Раденковиќ 1982 — *Раденковиќ Љ.* Народни басми и бајана. Ниш, Приштина, Крагујевац, 1982.
- Раденковиќ 1996 — *Раденковиќ Љ.* Символика на светот у народна магија на јужни Славена. Ниш, 1996.
- Раденковиќ 1999 — *Раденковиќ Љ.* Митолошка биба везана за раѓање на дете // Етнокултуролошки зборник. Сврљиг, 1999. Књ. 3.
- Раденковиќ 2000 — *Раденковиќ Љ.* Страхот за деца — некои словенски паралели // Животниот циклус. Доклади од бугаро-српска научна конференција. София, 2000.
- Раденковиќ 2001 — *Раденковиќ Љ.* Суђенице // Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Београд, 2001.
- Раденковиќ 2002 — *Раденковиќ Љ.* Подметнато дете // Кодови на словенски култура. Београд, 2002. № 7.
- Радзјны 1998 — Радзјны. Абрад. Песни. Минск, 1998.
- Радовановиќ 1997 — *Радовановиќ Г.* Магијска шапутања. Басми и бајалице на Сокобањског краја. Сокобања, 1997.
- Разумова 2001 — *Разумова И. А.* Потаено знаење на современа руска семејство. М., 2001.
- Райчевски 1998 — *Райчевски Ст.* Родопски народен календар. София, 1998.
- РБЕ — Речник на бугарски јазик. София, 1977-. Т. 1-.
- РБФС — Руско-бугарски фразеологички речник. София; М., 1980.
- РДП — Родина, деца, повитухи во традициите на народна култура. М., 2001.
- Ристески 1998 — *Ристески Л.* Дарови за мртвите — дарови за живите // Дарови и сјкровишта. Духовна приемственост на Балканите. Благоевград, 1998.

- Ристик 1995 — *Ристик М. Х.* Обичаи околу раѓањето во Кичевијата // Етнолог. Скопје, 1995. № 6.
- Ркс — Архив Ст. Романскогo (хранится в Софийском Университете им. Климента Охридского, Болгария).
- РМЈ — Речник на македонскиот јазик. Скопје, 1961. Т. 1–3.
- РМНП — Речник на македонската народна поезија. Т. 3. И–К. Скопје, 1993.
- Родионова 2004 — *Родионова И. В.* Дериваты библейских антропонимов в народной языковой традиции (Словарные материалы) // Вопросы ономастики. Екатеринбург, 2004. № 1.
- Родопи — Родопи. Традициона и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Ройдева 1998 — *Ройдева Я.* Семейни празници и обичаи на габровското население от края на XIX и началото на XX век // Проблеми на българската градска култура. Възрожденският град. София, 1998.
- Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Быт белоруса. Вильна, 1891.
- ПРОДД — Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. София, 1974.
- ПРОО — Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.
- РРС — Румынско-русский словарь. М., 1980.
- РСБКЕ — Речник на съвременния български книжовен език. София, 1955–1959. Т. 1–3.
- РСКНЈ — Речник народног српско-хрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Т. 1–.
- Русек 1982 — *Русек Й.* Старые балканские заимствования в БЕ (названия частей тела) // Балканско езикознание. София, 1982. № 1.
- Русские 2003 — *Русские /* Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 2003.
- Русский Север 2001 — *Русский Север.* Этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001.
- РЧДБЕ — Речник на чуждите думи в българскиот јазик. София, 1982.
- Сакар — Сакар. Етнографски проучувања на Бугарија. София, 2002.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1–.
- Свешникова, Цивън 1979 — *Свешникова Т. Н., Цивън Т. В.* К функциям посуды в восточнороманском фольклоре // Этническая история древних романцев: Древность и средние века. М., 1979.
- СД¹ — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
- СД² — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- СД³ — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3.
- СД⁴ — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М. Т. 4. (В печати).

- Седакова 1993 — *Седакова И. А.* О некоторых типах клишированных реплик в народной речевой культуре болгар // Сборник от научни трудове, посветен на седемдесетгодишнината на профессор Мирослав Янакиев. София, 1993.
- Седакова 1994а — *Седакова И. А.* Ритуальный хлеб в традиционной культуре болгар: родины и основные этапы развития ребенка // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Седакова 1994б — *Седакова И. А.* Славянобалканские демоны судьбы: Трансформации во времени и в пространстве // Время в пространстве Балкан. М., 1994.
- Седакова 1997 — *Седакова И. А.* Регламентация поведения беременной: еда и питье // Кодови словенских култура. Београд, 1997. № 2.
- Седакова 1998а — *Седакова И. А.* Экспедиция в болгарское село Равна (Провадийская община, Варненская область) // МДАБЯ. Материалы Второго рабочего совещания. СПб., 1998.
- Седакова 1998б — *Седакова И. А.* Святочно-новогодняя терминология и обрядность болгар в свете ареалогии // ИСД 5.
- Седакова 1999а — *Седакова И. А.* Мизийский говор села Равна: современное состояние // МДАБЯ. Материалы Третьего рабочего совещания. СПб., 1999.
- Седакова 1999б — *Седакова И. А.* Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением ребенка // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Седакова 2000а — *Седакова И. А.* О сладком в языке и культуре болгар // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. 12. Lublin, 2000.
- Седакова 2000б — *Седакова И. А.* Живота е късмет' (Об одной лексеме в словаре болгарского села Равна) // Малый диалектологический атлас балканских языков. Материалы четвертого рабочего совещания. Санкт-Петербург, 16 марта 2000. СПб., 2000.
- Седакова 2001а — *Седакова И. А.* Из опыта над работой МДАБЯ: болгарская лексика по теме «Человек как личность» // ИСД 7.
- Седакова 2001б — *Седакова И. А.* Цветообозначения и их символика в славянских родинах // Кодови словенских култура. Београд, 2001. № 5.
- Седакова 2002 — *Седакова И. А.* К проблеме заимствований в балканославянских языковых и этнокультурных системах // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением / Отв. ред. Т. М. Николаева. М., 2002.
- Седакова 2003а — *Седакова И. А.* Имянаречение у болгар: балканская перспектива // Актуальные вопросы балканского языкознания. СПб., 2003.
- Седакова 2003б — *Седакова И. А.* Судьба сакральных слов в славянских языках (между язычеством и христианством) // XIII Международный

- съезд славистов. Славянское языкознание. Доклады российской делегации. М., 2003.
- Седакова 2004а — Седакова И. А. Купание ребенка // СД³.
- Седакова 2004б — Седакова И. А. Пеленки // СД³.
- Седакова 2004в — Седакова И. А. Прощание и прощение. Опыт этнолингвистического анализа // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004.
- Седакова 2007 — Седакова И. А. Новая прагматика архаических моделей: Имена неоязычников // Имя: Семантическая аура. М., 2007.
- Седакова, в печ. — Седакова И. А. Из мифологической лексики и фразеологии: болг. *хващам* 'брать, ловить' / *хвърлям* 'бросать'. (В печати).
- Седакова О. 2004 — Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Седакова О. 2005 — Седакова О. А. Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю. М., 2005.
- Седакова, Узенева 1999 — Седакова И. А., Узенева Е. С. Еньова буля // СД². СЕЗ6 — Српски етнографски зборник. Београд, 1894—.
- Селищев 2003 — Селищев А. М. Труды по русскому языку. Т. 1. Социоллингвистика. М., 2003.
- Селнички 1993 — Селнички П. Пелатиково. Кюстендил, 1993.
- Серебрякова 1979 — Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (новейшее время). М., 1979.
- Симеонов 1988 — Симеонов Б. Сакар и захар // Български език. София, 1988. № 2.
- Славейков 1972 — Славейков П. Р. Български притчи или пословици и характерни думи. София, 1972.
- Славов 1994 — Славов Ст. Илиянци — факти, събития, родове. София, 1994.
- Словарь 1980 — Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. К. М., 1980.
- Словарь 1986 — Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. Н. М., 1986.
- СМ² — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002.
- СМР — Кулишиџ Ш., Петровиџ Н. Ж., Пантелиџ Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Соболев 2001 — Соболев А. Н. Болгарский широколыкский говор. Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты. Marburg/Lahn, 2001.
- Соболев 2001а — Соболев А. Н. Балканская лексика в ареальном и ареально-типологическом освещении // Вопросы языкознания. М., 2001. № 2.
- Соболев 2003 — Соболев А. Н. Об ареальном распределении и системном статусе тюркизмов в балканских диалектах // В поисках «ориентального» на Балканах. Балканские чтения 7. Тезисы и материалы. М., 2003.
- СОВК — Семейные обряды Вятского края. Котельнич, 2003.
- Соколов 1991 — Соколов В. Под Бойнатица (с. Пенкьовци, Трънско). София, 1991.

- Соф. — Софийски край. [Этнографски и езикови проучвания]. София, 1993.
- СРГС — Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999—. Т. 1—.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.); М. Т. 1—.
- Стакевцы — Полевые записи, сделанные автором в с. Стакевцы, район Белоградчика, обл. Монтана) в 2001 г. в рамках работы болгарского «Общества по изучению общин и сел» (ДИОС, руководитель Т. Спиридонов).
- Станић 1990 — *Станић. М.* Ускочки рјечник. Београд, 1990. Т. 1.
- Станковска 1992 — *Станковска Л.* Речник на личните имена кај македонците. Скопје, 1992.
- Степанов 1906 — *Степанов В.* Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском у. Московской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1906. Т. 3—4.
- Стоилов 1997 — *Стоилов К.* С Колесницата на Слънцето. Из Родопската Света гора. Асеновградските параклиси — култ и календар. София, 1997.
- Стойков 2002 — *Стойков Ст.* Българска диалектология. София, 2002.
- Стойчев 1915 — *Стойчев С.* Тетевенски говор // СБНУ. София, 1915. Т. 31.
- Стойчев 1965 — *Стойчев Т.* Родопски речник // БД. София, 1965. Т. 2.
- Стоянов 1970 — *Стоянов Ст.* Макоцево. История, бит и фолклор. София, 1970.
- Странджа — Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1996.
- Страхов 2003 — *Страхов А. Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge-Massachusetts, 2003.
- Сумцов 1880 — *Сумцов Н. Ф.* О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства Народного Просвещения. М., 1880. Т. 212. № 11—12.
- Т.-Балан 1947 — *Т.-Балан Ал.* Нешо за гръцките заемки в български език // Език и литература. 1947. № 2.
- Тагамлицка 1962 — *Тагамлицка Г.* Лични имена на -шо и -ша в гр. Етрополе // Известия на Института за български език. София, 1962. Т. 8.
- Тетово — Тетово. Теренни материали и проучвания. Русе, 1995.
- ТКУ — Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. 3.
- Тодорова-Пиргова 2003 — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.
- Толстая 1990 — *Толстая С. М.* Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканских традиций) // Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста. М., 1990.
- Толстая 1992 — *Толстая С. М.* Магия против смерти // Балканские чтения-2. Симпозиум по структуре текста. М., 1992.
- Толстая 1994а — *Толстая С. М.* Сексуальные коннотации глаголов движения в славянских языках // Балканские чтения — 3. Лингво-этно-

- культурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1994.
- Толстая 1994б — Толстая С. М. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
- Толстая 1994в — Толстая С. М. Зеркало в традиционной обрядности болгар // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Толстая 1995 — Толстая С. М. Беременность, беременная женщина // СД¹.
- Толстая 1996 — Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Толстая 1998а — Толстая С. М. Культурная семантика слав. *kriv- // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. 2.
- Толстая 1998б — Толстая С. М. Труд и мука // Язык. Африка. Фульбе. Сб. статей в честь А. И. Коваль. СПб., 1998.
- Толстая 1999а — Толстая С. М. Заклинание // СД².
- Толстая 1999б — Толстая С. М. Дни недели // СД².
- Толстая 1999в — Толстая С. М. Балканский обычай «вторичного погребения» в общеславянской перспективе // Македонский язык, литература и культура в славянском и балканском контексте. М., 1999.
- Толстая 2000 — Толстая С. М. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000.
- Толстая 2001 — Толстая С. М. «Ономастическая магия» в славянской народной традиции // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. М., 2001. Ч. 2.
- Толстая 2002 — Толстая С. М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Кодови словенских култура. Београд, 2002. № 7.
- Толстой 1991 — Толстой Н. И. Соленый болгарин // Studia slavica. К 80-летию С. Б. Бернштейна. М., 1991.
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1995а — Толстой Н. И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневками» // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.
- Толстой 1996а — Толстой Н. И. Богородица // СД¹.
- Толстой 1996б — Толстой Н. И. Грех // СД¹.
- Толстой 2003 — Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. М., 1993.
- Толстой И. И. 1982 — Толстой И. И. Сербскохорватско-русский словарь. М., 1982.
- Толстой, Толстая 1993 — Толстой Н. И., Толстая С. М. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) // Славянское языкозна-

- ние. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993.
- Толстой, Толстая 1998 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1993.
- Толстые 1994 — *Толстые Н. И. и С. М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
- Тонкова, Неделчева 1998 — *Тонкова Д., Неделчева Я.* Собственото име — дар или наследство // Дарове и съкровища. Духовна приемственост на Балканите. Благоевград, 1998.
- Топорков 1993 — *Топорков А. Л.* На Кудыкину гору // Русская речь. М., 1993. № 3.
- Топорков 2005 — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005.
- Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* Числа // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Балканский макроконтент и древнебалканская энеолитическая цивилизация (общий взгляд) // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30 августа — 6 сентября 1989 г.: Лингвистика. М., 1989.
- Топоров 1993а — *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции: (Избр. главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Топоров 1993б — *Топоров В. Н.* Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент *mir-*) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады российской делегации. М., 1993.
- Топоров 2004 — *Топоров В. Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004.
- Требјешанин 1991 — *Требјешанин Ж.* Представи о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Требјешанин 2000 — *Требјешанин Ж.* Представи о детету у српској култури. 2-е изд. Београд, 2000.
- Трефилова 2004 — *Трефилова О. В.* Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, район Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // ИСД 12.
- Троева-Григорова 2003 — *Троева-Григорова Е.* Демоните на Родопите. София, 2003.
- Тупиков 2005 — *Н. М. Тупиков.* Словарь древнерусских личных собственных имен / Подгот. изд. и предисл. Ф. Б. Успенский. М., 2005.

- Узенева 2001 — *Узенева Е. С.* Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освещении. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2001. Рукопись.
- Узенева 2001a — *Узенева Е. С.* Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область) // ИСД 7.
- Узенева 2004a — *Узенева Е. С.* Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Глоговица, Трынский край // ИСД 10.
- Узенева 2004b — *Узенева Е. С.* Этнолингвистические материалы из центральной Болгарии (с. Дылбоки, область Старой Загоры) // ИСД 10.
- Узенева 2005 — *Узенева Е. С.* Болгарская картина мира сквозь призму личных имен // Ономастика в кругу гуманитарных наук. Материалы международной научной конференции. Екатеринбург, 20–23 сентября 2005 г. Екатеринбург, 2005.
- Узенева 2006 — Этнолингвистические материалы из юго-восточной Болгарии (с. Козичино (Эркеч), область Бургаса) // ИСД 12.
- Украинцы 2002 — Украинцы / Отв. ред. Н. С. Полищук, А. П. Помонарев М., 2002.
- Успенский 1993 — *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным. (По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губ.) // Российский этнограф. М., 1993. Вып. 6.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986–1987. Т. 1–4.
- ФЕ — Фолклорен еротикон / Съст. Ф. Бадаланова. София, 1993. Т. 1.
- Федотов 1991 — *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Филипова-Байрова 1969 — *Филипова-Байрова М.* Гръцки заемки в съвременния български език. София, 1969.
- Филипова-Байрова 1980 — *Филипова-Байрова М.* Към въпроси за гръцките калки в българския език // Езиковедски проучвания в чест на академик В. Георгиев. София, 1980.
- Филиповић 1972 — *Филиповић М. С.* Таковци. Етнолошка грађа. Београд, 1972.
- ФРБЕ — Фразеологичен речник на българския език. София, 1974. Т. 1–2.
- Хайтов 1958 — *Хайтов Н. С.* Яврово (Асеновградско). София, 1958.
- Харузина 1906 — *Харузина В.* Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудоожском у. Олонецкой губ. // Этнографическое обозрение. М., 1906. № 1–2.
- Христов 1992 — *Христов П.* Родителската клетва — регулатор на социалната справедливост // Българская этнография. София, 1992. № 5–6.

- Христов 1996 — *Христов П.* Обредното обозначение на нерегламентираното зачеване в западнобългарската сватба // Българская етнология. София, 1996. № 4.
- Христов 1997 — *Христов П.* Жената — «кучка». Зооморфните характеристики на социокултурния статус на жената в патрилинейния брачен модел // Етнокултуролошки зборник. Сврљиг, 1997. Књ. 3.
- Христов 2004 — *Христов П.* Курбани, събори, слави в южнославянското село. София, 2004.
- Цанев, Георгиева 1999 — *Цанев Г., Георгиева Ст.* Тръстеник. Етнографско изследване. Русе, 1999.
- Цанкарски 2000 — *Цанкарски Г.* Шумнене (Ябланица). София, 2000.
- Ценкуловски 1978 — *Ценкуловски Н.* Обредни хлябове от град Койнаре, Врачанско // Български фолклор. София, 1978. № 3.
- Цепенков 1972 — *Цепенков М.* Македонски народни умотворби. Скопје, 1972. Т. 9.
- Цивьян 1979 — *Цивьян Т. В.* Синтаксическая структура балканского языкового союза. М., 1979.
- Цивьян 1982 — *Цивьян Т. В.* Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка // Македонски фолклор. Скопје, 1982. Т. 29–30.
- Цивьян 1990 — *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Цивьян 1993 — *Цивьян Т. В.* Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Цивьян 2005 — *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 2005. 2-е изд.
- Цонев 1984 — *Цонев Б.* История на българския език. София, 1984. Т. 1–3.
- Цыхун 1998 — *Цыхун Г.* 3 балгарска-беларускіх моўных паралеляў // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. 1.
- Чарушин — *Чарушин А. А.* Уход и воспитание детей у народа. Первое детство. М., 1914.
- Чернев 1982 — *Чернев Т.* Стойките. София, 1982.
- Шейн 1887 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1.
- Шипково — Полевые записи, сделанные автором в с. Шипково Ловечской обл. в 2000 г. в рамках работы болгарского «Общества по изучению общин и сел» (ДИОС, руководитель Т. Спиридонов).
- Шулева 2004 — *Шулева Л.* Лечебни магически практики от Пазарджишкя край (По материалите от селищата в равнината) // Тракиецът и неговият свят. София, 2004. Т. 2.

- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. М., 1974-.
- Якушкина 2001a — *Якушкина Е. И.* Представления о суденицах в сербохорватской народной прозе // *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры*. М., 2001.
- Якушкина 2001b — *Якушкина Е. И.* Демоны судьбы в сербской и хорватской народной традиции // *Художественный мир традиционной культуры*. М., 2001.
- Якушкина 2002 — *Якушкина Е. И.* Оппозиция *прямой-кривой* и *прямой-обратный* и их культурные коннотации // *Признаковое пространство культуры*. М., 2002.
- Якушкина 2004a — *Якушкина Е. И.* Южнославянская лексика судьбы с точки зрения ареалогии // *ИСД 10*.
- Якушкина 2004b — *Якушкина Е. И.* Балканославянская семантика судьбы в свете славяно-турецких языковых контактов // *Проблемы изучения межъязыковых влияний в истории славянских языков и диалектов: социокультурный аспект*. М., 2004.
- Янева 1989 — *Янева Ст.* Български обредни хлябове. София, 1989.
- Ящуржинский 1893 — *Ящуржинский Хр.* Поверья и обрядность родин и крестин // *Киевская старина*. Киев, 1893. Т. 17.
- Abbot 1969 — *Abbot G. F.* Macedonian Folklore. Chicago, 1969.
- Badalanova 2003 — *Badalanova F.* Notes on the Cult of Virgin Mary in Slavia Orthodoxa: the Interpretation of Folk and Christian Themes // *Славянское и балканское языкознание*. М., 2003.
- Bennet 1992 — *Bennett M.* Scottish Customs from the Cradle to the Grave. Edinburgh, 1992.
- Belmont 1971 — *Belmont N.* Les signes de la naissance. Paris, 1971.
- Biegeleisen 1927 — *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu Polskiego. Lwow, 1927.
- Brednich 1964 — *Brednich R. W.* Volkerzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen // *FF Communications*. Helsinki, 1964. № 193.
- Compendium 1981 — *Popular Beliefs and Superstitions. A Compendium of American Folklore. From The Ohio Collection of Newbell Niles Puckett / Ed. by W. D. Hand, A. Casetta, S. B. Thederman.* Boston, 1981. V. 1–3.
- DEXL — *Dictionarul explicativ al limbii romane*. București, 1984.
- Dukova 1984 — *Dukova U.* Die Bezeichnungen der Dämonen in Bulgarischen // *Балканско езикознание*. София, 1984. № 2.
- Elsie 2002 — *Elsie R.* A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture. London, 2002.
- EI — *Encyclopedia of Islam / Ed. By C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. Vol. V.* KHE-MAHI. Leiden, 1986.
- ER — *Encyclopedia of Religion / Ed. Jones Lindsay.* 2nd ed. Detroit: Macmillan. USA, 2005. 15 vols.

- ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by James Hastings. Vol. 8. Edinburgh, 1914.
- FFB — Fjalor Frazheologjik Ballkanik. Dituria, 1999.
- Forbes 1966 — *Forbes Thomas*. The Midwife and the Witch. Yale Univ., 1966.
- Friedman 1994 — *Friedman V.* Turkisms in a comparative Balkan context // 7-me Congrès international d'études du Sud-Est Européen. Athens, 1994.
- Garnett 1891 — *Garnett L. M. J.* Women of Turkey and their Folk-lore. The Jewish and Moslem Women. London, 1891.
- Gaster 1939 — *Gaster T. H.* Balkan Home-Life. London, 1939.
- Gelis 1991 — *Gelis J.* History of Childbirth. Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe. London, 1991.
- Gorovei 1915 — *Gorovei A.* Crediņi și superstiții ale poporului roman. București, 1915.
- Herzfeld 1982 — *Herzfeld M.* When Exceptions Define the Rules: Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity // Journal of Anthropological Research. 1982. Vol. 38.
- Jones 1930 — *Gwynn Jones T.* Welsh Folklore and Folk-Custom. London, 1930.
- MacDermott 1998 — *MacDermott M.* Bulgarian Folk Customs. London, 1998.
- Μαμέλη 1976 — *Μαμέλη Γ.* Το παιδί δτή Θρακική λαογραφία // Πράκτικα του Βόρειοελλαδικού χώρου. Θεσσαλονίκη, 1976.
- Megas 1958 — *Megas G. A.* Greek Calendar Customs. Athens, 1958.
- Mladenova 1998 — *Mladenova O.* Grapes and Wine in the Balkans. An Ethno-Linguistic Study. Wiesbaden, 1998.
- Narváez 1991 — The Good People: New Fairylore Essays / Ed. by P. Narváez. New York; London, 1991.
- Németh 1956 — *Németh J.* Zur Einteilung der türkisch Mundarten Bulgariens. Sofia, 1956.
- Orel 1944 — *Orel B.* Slovenski ljudski običaji // Narodopisje Slovencev. D. 4. Ljubljana, 1944.
- Paplëka 1995 — *Paplëka N.* Poezia në disa rite kalime // Kultura popullore. 1995. № 1–2.
- Radford 1961 — *Radford M. A.* Encyclopaedia of Superstitions. London, 1961.
- Sandfeld 1930 — *Sandfeld K.* Linguistique balkanique. Paris, 1930.
- Schubert 1982 — *Schubert G.* Uloga suđenica u porodičnim običajima Balkanskih naroda // Македонски фолклор. Скопје, 1982. 29–30.
- Sedakova 1994 — *Sedakova Irina.* One Metaphor of Human Behavior: A Mill — A Talkative Person // 7-me Congrès international d'études du Sud-Est Européen (Thessalonique, 29 août — 4 septembre 1994). Communications. Athens, 1994.
- Seignolle 1945 — *Seignolle C.* En Sologne. Paris, 1945.
- Simonides 1988 — *Simonides D.* Od kolebki do grobu. Opole, 1988.
- Škaljič 1966 — *Škaljič A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1966.

- Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. T. 1–4.
- Sutton 1997 — *Sutton D.* Local Names, Foreign Claims: Family Inheritance and National Heritage on a Greek Island // *American Ethnologist*. Vol. 24 (2).
- Trubetzkoy 1928 — *Trubetzkoy N.* Proposition 16 // *Actes du Premier Congrès International des Linguistes*. La Haye, 1928.
- Valjavec 1890 — *Valjavec M. K.* Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici. Zagreb, 1890.
- Wilson 1993 — *Wilson D.* Signs and Portents: Monstrous Birth from the Middle Ages to the Enlightenment. New York, 1993.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ РАБОТ ИЗ АРХИВА СТ. РОМАНСКОГО (РКС)

Архив Ст. Романского хранится в Библиотеке Софийского Университета им. св. Климента Охридского, София, Болгария. Архив представляет собой собрание свыше 400 дипломных работ по этнографии и духовной культуре различных сел Болгарии. Материалы записаны в 30–40-е гг. XX в. студентами семинара по этнографии Ст. Романского по составленному им вопроснику. При сборе данных каждая работа (за исключением некоторых, указанных в конце списка) имела порядковый номер (в списке он дается в скобках), на который я ссылаюсь в книге. Географические данные приводятся так, как они указаны в заглавии работы. Для справок о местонахождении исследованного пункта см. карту 1.

1. (№ 1) *Т. Христова*. Етнографско изследване на * с. Покровник, Горно-джумайско, Благоевградско. 1941.
2. (№ 2). *Ив. Кисьова*. ЕИ гр. Плевен. 1946.
3. (№ 3). *К. Кочемидова*. Женският труд в Арбанаси. 1943.
4. (№ 4). *Ан. Тодоров*. Горски Сеновец, Горнооряховско. 1942.
5. (№ 5). *Л. Станева*. ЕИ Червена Вода, Русенско 1947.
6. (№ 6). *Т. Цолова*. ЕИ гр. Ботевград. 1942.
7. (№ 7). *В. Гайдуркова*. ЕИ гр. Лютиброд. 1937.
8. (№ 8). *Н. Петкова*. ЕИ Царибродски квартал. Б/г.
9. (№ 9). *Е. Белева*. ЕИ Горни Броди Серско. Б/г.
10. (№ 12). *Е. Димитрова*. ЕИ Воднянци, Белоградчишко. 1945.
11. (№ 14). *М. Предова*. ЕИ Чомаковци, Белослатинско 1947.
12. (№ 15). *Е. Грънчарова*. ЕИ Щръклево, Русенско. 1947.
13. (№ 17). *П. Георгиева*. ЕИ с. Чепеларе, Асеновградско. 1947.
14. (№ 18). *М. Симеонова*. Женски труд в Пловдив. 1944.
15. (№ 19). *М. Костова*. ЕИ с. Търнак, Белослатинско. 1944.
16. (№ 20). *В. Трифонова*. ЕИ с. Михалци, Павликянско. 1945.
17. (№ 21). *Т. Късева*. ЕИ с. Писарево, Горнооряховско. 1947.
18. (№ 22). *Г. Стаменова*. ЕИ с. Правец, Ботевградско. 1943.
19. (№ 23). *А. Станева*. ЕИ с. Дебър, Борисовградско. 1942.
20. (№ 26). *Н. Георгиева*. ЕИ с. Мусина, Павликянско. 1946.
21. (№ 30). *М. Тафрова*. ЕИ с. Зеленикова, Пловдивско. 1942.
22. (№ 33). *Р. Стефанова*. ЕИ с. Мадан, Фердинандско. 1946.
23. (№ 34). *В. Велчева*. ЕИ с. Зверино, Врачанско. 1946.

* Далее ЕИ.

24. (№ 45). *К. Гуджунова*. ЕИ с. Паталеница, Пазарджишко. 1938.
25. (№ 48). *Е. Пенева*. ЕИ с. Величково, Пазарджишко. 1946.
26. (№ 49). *Ц. Попова*. ЕИ Карнобат. 1939.
27. (№ 54). *П. Василева*. ЕИ с. Обнова, Плевенско 1947.
28. (№ 55) *Л. Мазнева*. ЕИ с. Одрне, Плевенско. 1946.
29. (№ 57). *И. Ганзева*. ЕИ с. Телиш, Плевенско. 1944.
30. (№ 58). *С. Симеонова*. Жената и женският труд в с. Ветово, Русенско. 1943.
31. (№ 59). *М. Тимчева*. ЕИ с. Горна Джумая, Софийско. 1940.
32. (№ 66). *И. Даскалов*. ЕИ с. Мендово, Петричко. 1940.
33. (№ 69). *С. Михайлова*. ЕИ. Граматиково, Малкотърновско. 1938.
34. (№ 71). *Р. Митев*. ЕИ с. Горна Монастирица, Беленско. 1941.
35. (№ 79). *В. Стоичкова*. ЕИ с. Църква, Софийско. 1947.
36. (№ 81). *Б. Твърдишка*. ЕИ с. Новоселец, Новозагорско. 1941.
37. (№ 83). *М. Пашева*. ЕИ с. Невестино, Карнобатско. 1938.
38. (№ 86). *К. Николова*. Духовна култура на с. Игнатиево, Варненско. 1945.
39. (№ 87). *С. Бистрекова*. ЕИ гр. Панагюрище. 1945.
40. (№ 88). *Л. Вълкадинова*. ЕИ гр. Цариброд. 1944.
41. (№ 91). *М. Кръстева*. ЕИ с. Тагарево, Средецко. 1943.
42. (№ 93). *Д. Тошкова*. ЕИ с. Драганово, Горнооряховско. 1945.
43. (№ 95). *М. Генкова*. ЕИ с. Перушица, Пловдивско. 1939.
44. (№ 96). *П. Петрова*. ЕИ с. Равнище, Тетевенска околия, Плевенско. 1940.
45. (№ 97). *Б. Цонков*. ЕИ с. Пандаклии, Ямболско. 1929.
46. (№ 98). *Л. Христова*. ЕИ гр. Асеновград. 1946.
47. (№ 99). *А. Миткова*. ЕИ с. Дърманци, Вратчанско, 1946.
48. (№ 100). *К. Ходжева*. ЕИ с. Черни Осъм, Троянско. София, 1946.
49. (№ 102). *П. Липовански*. ЕИ гр. Вратца. София, 1946.
50. (№ 103). *Цв. Белчева*. ЕИ гр. Лом. 1946.
51. (№ 104). ЕИ с. Козичино, Бургаско. Б/а., Б/г.
52. (№ 105). *П. Попова*. ЕИ с. Шилковци, Еленско. 1944.
53. (№ 108). *Л. Симеонова*. ЕИ с. Долна Кремена, Мездренско. 1946.
54. (№ 109). *Н. Куманова*. ЕИ с. Маламир, Ямболско. 1940.
55. (№ 110). *Р. Хинкова*. ЕИ с. Осенец, Разградско 1940.
56. (№ 112). *Т. Павлова*. ЕИ с. Курило, Софийско. 1946.
57. (№ 114). *Я. Момчева*. ЕИ гр. Търговище, Ески-Джумая. 1944.
58. (№ 115). *Н. Ночева*. ЕИ с. Русаля, Великотърновско. 1946.
59. (№ 118). *М. Петрунова*. Град Харманли в етнографско отношение. 1940.
60. (№ 119). *М. Каранова*. ЕИ с. Гюешево, Кюстендилско. 1940.
61. (№ 120). *Й. Йосифов*. ЕИ с. Върбовка, Софийско. Б/г.
62. (№ 122). *В. Живкова*. ЕИ с. Орещец, Белградчишко. 1945.
63. (№ 123). *Р. Вълкадинова*. ЕИ с. Стрезимировци, Трънско. 1937.
64. (№ 128). *А. Паскова*. ЕИ гр. Кула, Видинско. 1937.
65. (№ 130). *Б. Захаринов*. ЕИ Пещерино, Радомирско. 1940.

66. (№ 131). *Г. Николов*. ЕИ с. Чопкьой, Узункюпрійско. 1940.
67. (№ 134). *И. Хаджиминчева*. ЕИ с. Джамбазето, Старозагорско. 1935.
68. (№ 138). *Ц. Величкова*. ЕИ Горско ново село, Горнооряховско, Велико-
търново. 1946.
69. (№ 139). *Е. Бояджиева*. ЕИ с. Войводина, Варненско. 1945
70. (№ 140). *Н. Еремиева*. ЕИ с. Бяла Рада, Видинско. 1945.
71. (№ 141). *Е. Бояджиева*. ЕИ гр. Неврокоп. 1940
72. (№ 142). *Р. Райков*. ЕИ с. Пет могили, Ново Загорско. 1939.
73. (№ 146). *Д. Тодорова*. ЕИ с. Ковачевци, Самоковско. 1939.
74. (№ 149). *Д. Димитров*. ЕИ с. Поляна, Елховско. 1947.
75. (№ 153). *М. Шанданова*. ЕИ с. Самораново, Дупнишко 1941
76. (№ 154). *В. Станева*. ЕИ с. Телиш, Луковитско. 1943.
77. (№ 155). *В. Трифонова*. ЕИ Темниско, Горнооряховско. 1944.
78. (№ 158). *Н. Василева*. ЕИ с. Гостиля, Оряховско. 1944.
79. (№ 162). *Д. Попова*. ЕИ на изселниците от Царибродско в кв. Надежда,
София. 1947.
80. (№ 170). *Ст. Иванова*. ЕИ Кривня, Разградско. 1939.
81. (№ 173). *М. Иванова*. ЕИ с. Памукчии, Старозагорско. Б/г.
82. (№ 174). *М. Стоянова*. ЕИ гр. Петрич. 1944.
83. (№ 175). *Г. Моллов*. ЕИ с. Зимница (Кашлата), Казанлъшко. 1940.
84. (№ 176). *В. Тошева*. ЕИ с. Драганово, Горнооряховско. 1941.
85. (№ 177). *П. Иванова*. ЕИ с. Преславец, Харманлийско. 1946.
86. (№ 179). *М. Бакалова*. ЕИ с. Недан Павлиkenско. 1947.
87. (№ 180). *Л. Петрова*. ЕИ гр. Провадия. 1945.
88. (№ 181). *Ст. Тотева*. ЕИ с. Сергювец, Горно Оряховско. 1946.
89. (№ 182). *П. Миленов*. ЕИ с. Дриново, околия Поповска, Шуменско. 1936.
90. (№ 183). *М. Апостолова*. ЕИ с. Ресилово, Дупнишко. Б/г.
91. (№ 185). *З. Калчева*. ЕИ с. Сливница, Софийско. 1939.
92. (№ 188). *В. Стоименова*. ЕИ Батановци, Радомирска околия. 1939.
93. (№ 192). ЕИ с. Дядово, Пловдивско. 1937. Б/а.
94. (№ 196). *Л. Панорова*. ЕИ с. Фердинандово, Харманлийско. 1945.
95. (№ 198). *М. Йовчева*. ЕИ с. Хаджиево, Пазарджишко, 1940.
96. (№ 200). *Д. Овчарова*. ЕИ с. Раднево, Старозагорско. 1946.
97. (№ 201). *Н. Георгиева*. ЕИ с. Мрамор, Софийско. 1947.
98. (№ 203). *И. Кунев*. ЕИ гр. Бяла. 1945.
99. (№ 204). *Е. Митева*. ЕИ с. Костенец, Ихтиманско. 1938.
100. (№ 210). *Б. Янкова*. ЕИ с. Белица, Петричко. 1935
101. (№ 213). *Е. Лазарова*. ЕИ с. Две могили, Беленско. 1946.
102. (№ 215). *Т. Балканска*. ЕИ с. Ломец, Троянско. 1942.
103. (№ 219). *Е. Бояджиева*. Е. И. с. Голяма Желязна, Троянско. 1946.
104. (№ 221). *С. Балабанова*. ЕИ гр. Троян. 1936.
105. (№ 226). *В. Панайотова*. ЕИ с. Две могили, Беленско. 1944.

106. (№ 227). *Т. Харизова*. ЕИ с. Чудинци, Кюстендилско. 1940.
107. (№ 228). *Д. Вучева*. ЕИ с. Дебели лак, Радомирско. 1938.
108. (№ 229). *К. Ковачев*. ЕИ с. Кръвеник, Севлиево. 1942.
109. (№ 232). *Тр. Хинов*. ЕИ с. Койнаре, Белослатинско. 1940.
110. (№ 233). *Г. Гочов*. ЕИ с. Бяла река, Борисовградско. 1937.
111. (№ 235). *В. Сайменова*. ЕИ гр. Самоков. 1932.
112. (№ 239). *В. Толева*. ЕИ с. Черна гора, Чирпанско. 1941.
113. (№ 240). *Р. Стоилова*. ЕИ Царско село, Чирпанско. 1945.
114. (№ 246). *Й. Младенова*. ЕИ с. Садовец, Луковитско. 1937.
115. (№ 247). *Сл. Колева*. ЕИ с. Крушаре, Сливенско. 1945.
116. (№ 248). *А. Кръстева*. ЕИ гр. Плевен. 1946.
117. (№ 249). *М. Мичева*. ЕИ с. Голям Дол, Чирпанско. 1939.
118. (№ 251). *Л. Матиева*. ЕИ с. Шишманово (Чамурлия), Самоковско. 1935.
119. (№ 252). *А. Константинова*. ЕИ с. Каменица, Чепинско. 1939
120. (№ 253). *В. Попова*. Чепино в етнографско отношение. 1934.
121. (№ 254). ЕИ с. Атанаскьой, Бургаско. 1937. Б/а.
122. (№ 256). *Р. Караманасиева*. ЕИ град Гона Оряховица. 1937.
123. (№ 257). *А. Койчева*. ЕИ с. Поликраище Горно-Оряховско. 1936.
124. (№ 259). ЕИ с. Добролево, Оряховско, Врачанска околия. 1940. Б/а.
125. (№ 260). *З. Николова*. ЕИ с. Пчеларово, Генерал Тошево. 1946.
126. (№ 262). *А. Радулова*. ЕИ с. Кортен, Новозагорско. 1935.
127. (№ 263). *Н. Маркова*. ЕИ с. Радославово, Пирдопско. 1943.
128. (№ 264). *В. Стоянова*. ЕИ с. Каралий (Красен), Косъмска околия, Генерал Тошево. 1943.
129. (№ 265). *Ст. Стоянова*. ЕИ. с. Кортен, Новозагорско. 1940.
130. (№ 266). *Д. Карадинева*. ЕИ с. Винница, Борисовградско. 1946.
131. (№ 267). *М. Бойчева*. ЕИ с. Борислав, Плевенско. 1938.
132. (№ 268). *М. Дечкова*. ЕИ с. Дядово, Пловдивско. 1939.
133. (№ 269). *М. Терзиева*. ЕИ с. Даутларе, Пловдивско. 1933.
134. (№ 270). *М. Годорова*. ЕИ с. Шивачево, Сливенско. 1937.
135. (№ 271). *М. Въгленов*. ЕИ с. Сръбе, Севлиево. 1936.
136. (№ 272). *Д. Русева*. ЕИ с. Бесарабово, Русенско. 1947.
137. (№ 273). *С. Нанова*. ЕИ с. Заножене, Берковско. 1940.
138. (№ 274). *П. Божилова*. ЕИ с. Асеновец, Новозагорско. 1940.
139. (№ 275). *Р. Радев*. ЕИ с. Алваново, околия Търговишка. 1937.
140. (№ 276). *Л. Дудова*. ЕИ гр. Неврокоп. 1932.
141. (№ 277). *Р. Явашев*. ЕИ с. Сухиндол, Севлиево. 1937.
142. (№ 279). *В. Начев*. ЕИ с. Брягово, Видинско. 1935.
143. (№ 280). *М. Георгиева*. ЕИ Свиленград. 1941.
144. (№ 281). *Н. Касабова*. ЕИ с. Еникьой Узункюприйско (преселени в с. Снапово, Елховско). 1940.
145. (№ 283). *Г. Тагамлицка*. ЕИ Етрополе. 1938.

146. (№ 284). *Л. Атанасова*. ЕИ с. Тополово, Асеновградско. 1946.
147. (№ 285). *Л. Ангелова*. ЕИ Брацигово. 1941.
148. (№ 286). *С. Ненов*. ЕИ с. Китино, Омуртагско. 1939.
149. (№ 287). *Г. Попова*. ЕИ с. Ямбол (Каргона). 1945.
150. (№ 289). *Цв. Михайлова*. ЕИ с. Ковачевец, Поповско. 1940.
151. (№ 292). *М. Потиванова*. ЕИ с. Горубляне, Софийско. 1935.
152. (№ 296). *Д. Стратева*. ЕИ с. Ряхово, Русенско. Б/г.
153. (№ 300). *Н. Господинов*. ЕИ с. Змейово. Старозагорско. 1938.
154. (№ 301). *Я. Вълчанова*. ЕИ с. Симеоново, Ямболско. 1946.
155. (№ 302). *Р. Лазарова*. ЕИ с. Скуtare, Пловдивско. 1943.
156. (№ 303). *В. Севова*. ЕИ с. Черни Осъм, Троянско. 1941.
157. (№ 304). *Н. Димитров*. ЕИ Старо село. Врачанско. Б/г.
158. (№ 305). *Ем. Николова*. ЕИ с. Попниколаево, Белоградчишко. 1945.
156. (№ 306). *Ст. Дафинов*. ЕИ с. Бяла река, Севлиево. 1936
160. (№ 307). ЕИ гр. Луковит. 1935. Б/а.
161. (№ 308). *Гр. Първанов*. ЕИ с. Монастирище, Годечко. 1944.
162. (№ 309). *Ст. Генова*. ЕИ гр. Оряхово. 1939.
163. (№ 310). *Е. Илиева*. ЕИ с. Кумарица, Софийско. 1946.
164. (№ 311). *Ст. Алексиев*. Юго-Западна България в етнографско отношение. Б/г.
165. (№ 312). *И. Николов*. ЕИ гр. Бяла Слатина. 1939.
166. (№ 313). *Г. Иванова*. ЕИ с. Мало Бабино, Врачанско. 1942.
167. (№ 314). *Л. Пиперова*. ЕИ с. Самоводене, Великотърновско. 1937.
168. (№ 315). *Г. Илиев*. ЕИ Вишовград, Великотърновско. 1941.
169. (№ 316). *М. Паспалова*. ЕИ с. Преславен, Старозагорско. 1947.
170. (№ 317). *М. Станева*. ЕИ с. Попово, Софийско. 1940.
171. (№ 318). *К. Шивачева*. ЕИ с. Орешак, Троянско. 1947.
172. (№ 319). *Л. Страшилов*. ЕИ Лясковец. 1935.
173. (№ 322). *М. Фандъкова*. ЕИ с. Булчино, Айтоско. 1937.
174. (№ 323). *П. Константинова*. ЕИ с. Торос Луковитско, Плевенско. Б/г.
175. (№ 324). *Р. Василева*. ЕИ гр. Котел. 1940.
176. (№ 325). *Р. Манова*. ЕИ Червен бряг, Дупнишко. 1940.
177. (№ 326). *В. Рачева*. ЕИ с. Руска-Бела, Врачанско. 1938.
178. (№ 327). *В. Кючукова*. ЕИ с. Яребична, Варненско. 1938.
179. (№ 328). *Т. Пенчева*. ЕИ с. Староселци, Плевенско. 1944.
180. (№ 329). *П. Краева*. ЕИ с. Ново село, Русенско. 1938.
181. (№ 330). *М. Иванова*. ЕИ с. Габаре, Белослатинско. 1938.
182. (№ 332). *Д. Янакиева*. ЕИ с. Бойково, Пловдивско. 1939.
183. (№ 333). *Н. Петров*. ЕИ с. Сушица, Горнооряховско. 1939.
184. (№ 334). *Н. Пимпирева*. ЕИ гр. Лясковец, Великотърновско. 1946.
185. (№ 335). *Я. Гърбева*. ЕИ с. Беласица, Разложко. 1939.
186. (№ 336). *В. Вутова*. ЕИ с. Типченица, Врачанско. 1946.
187. (№ 337). *С. Иванчева*. Врачуване в българската народна вяра. 1942.

188. (№ 338). *В. Хинкова*. Женският труд в гр. Свищов. 1943.
189. (№ 339). *С. Георгиева*. ЕИ гр. Белоградчик. 1943.
190. (№ 340). *Ив. Иванов*. ЕИ с. Драшан, Белослатинско. 1940.
191. (№ 341). Земеделски труд в с. Богдан Карловско. 1940. Б/а.
192. (№ 342). *М. Златарова* ЕИ с. Поляна, Елховско. 1946.
193. (№ 343). *Ст. Иванова*. ЕИ Красно село, Карнобатско. 1942.
194. (№ 344). *Ц. Петрова*. ЕИ г. Вратца. 1939.
195. (№ 347). *В. Ченкова*. ЕИ с. Василевци, Ломско. 1941.
196. (№ 348). *Н. Донева*. ЕИ с. Гърмен, Неврокопско. 1947.
197. (№ 349). *Н. Станчева*. ЕИ с. Крушево, Карнобатско. 1936.
198. (№ 350). *И. Минев*. ЕИ с. Избул, Новопазарско. 1943.
199. (№ 351). *Т. Манойлова*. ЕИ с. Стамболово, Великотърновско. Б/г.
200. (№ 353). *Й. Панайотова*. ЕИ с. Тишевица, Врачанско. 1938.
201. (№ 354). *Н. Петкова*. ЕИ Клисура, околия Карловска. 1946.
202. (№ 355). *П. Вълков*. ЕИ Радювене, околия Ловчанска. 1940.
203. (№ 374). *С. Адамова*. ЕИ с. Костурско, Македония. 1937.
204. (№ 395). *Х. Христов*. ЕИ с. Долно сахране, Казанлъшко. 1938.
205*. (б/№). ЕИ с. Лесково, Софийско. 1932. Б/а.
206*. (б/№). *Л. Герова*. ЕИ с. Нови Хан, Новоселско. 1943.
207*. (б/№). *А. Ангелов*. ЕИ с. Пожарево, Софийско. 1938.
208*. (б/№). ЕИ с. Малашевци, Софийско. 1945. Б/а.
209*. (б/№). *И. Танева*. ЕИ с. Райково. Смолянско. 1942.
210*. (б/№). ЕИ с. Столник, Новоселско. Б/а., б/г.
211*. (б/№). *Л. Константинова*. ЕИ с. Байлово, Новоселско. Б/г.
212*. (б/№). *Г. Михайлов*. ЕИ с. Слатина, Софийско. 1939.
213*. (б/№). *В. Митрова*. ЕИ с. Новоселци, Софийско. 1946.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аборт** 185
Август 243
Ад 318
Аист 140
Алтарь 177
Амнион, «рубашка» 25, 66, 93, 101, 326, 331, 351
Ангел, ангелы 132, 171, 197, 201, 205
Андрей св. 171
Андрея св. день (30.XI/13.XII) 130
Антоний св. 100
Афанасия св. день (18./31.I) 230
- Баба** 326, 333, 334
Бабин день 183, 187, 354, 356, 358
Бабушка 106, 110, 113, 114, 118, 149, 156, 306, 330, 333, 344, 358
«Бадняк» 269
Базилик 75, 158, 210, 215, 267, 354
Баллады 26, 158, 196, 198, 209, 219, 221, 230, 238, 230
Баран см. Овца
Бдение 208–209, 214, 332
Бег, бегать 150, 156, 174, 267, 268, 299, 302, 305, 306, 313, 314, 315, 316, 332, 358
Бедный 190, 196, 203, 215, 223
Безбрачие 93, 148, 152, 194, 225, 229, 230, 240, 241, 301, 307
Безумие 100, 198
Белый 66, 71, 76, 96, 125, 135, 145, 146, 195, 277, 280, 316, 341, 351
Белье 266, 203, 206
Беременность, беременная 14, 16, 26, 28, 31–34, 70, 76, 77, 60, 81, 125, 134, 135, 136, 137, 148, 153, 160, 161, 171, 175, 176, 177, 178, 183, 239, 248, 263, 271, 282, 324, 330, 336, 339, 341, 344, 349, 350, 353, 354, 355, 358, 359, 360
- Бесплодие, бесплодный, бездетный** 16, 26, 109, 115, 171, 177, 194, 238–251, 330, 332, 344, 353, 359
Бить, ударять 79, 81, 136, 139, 162, 177, 180, 266, 285, 306, 308, 312, 313, 314, 341
Благовещение (25.III/7.IV) 177
Благопожелание 21, 53, 59, 63 103, 133, 134, 138, 140, 142, 145, 156, 160, 193, 211, 214, 232, 268, 299, 306, 317, 350, 356
Благословить, благословение 158, 180, 220, 290, 350
Близнецы 26, 37, 109, 112, 160, 219, 239, 255, 331, 336, 341
Бог, Господь 57, 58, 76, 82, 83, 84, 96, 117, 138, 163, 171, 172, 198, 201, 204, 206, 208, 216, 220, 224, 225, 244, 249, 260, 275, 290, 291, 310, 317, 327, 332, 333, 349, 350, 352, 353
Богатство, богатый 61, 190, 196, 215, 216, 309, 332
Богородица 5, 18, 34, 64, 131, 138, 142, 143, 171–187, 215, 218, 225, 241, 306, 311, 319, 328, 338, 342, 349, 350, 352, 356
Богоявление (6./19.I) 132, 171, 326, 352
Болезнь, болеть, больной 16, 36, 50, 74, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 109, 116, 136, 140, 151, 190, 196, 200, 245, 246, 248–251, 255, 256, 257, 265, 271, 277, 278, 281, 283, 284, 298, 300, 327, 333, 338, 341, 349, 351, 352, 354, 355, 359, 360
Болтун 94, 95, 101, 160, 161, 163, 165–168, 325, 342
Борода 66, 205, 234
Бородавки 334

- Босой 172
 Бочка 230, 344
 Боярышник 250, 281
 Брак 50, 61, 63–65, 85, 89, 98, 142, 180, 196, 206, 211, 226, 230, 233, 234, 235, 241, 153, 257, 258, 259, 265, 269, 296, 309, 318, 332, 338
 Брань 140, 149
 Браслет *см.* Украшения
 Брат 76, 197, 219, 221, 222, 224, 235
 Брачная ночь 150, 245, 279,
 Брить(ся) 264, 270
 Бровь, брови 78, 212, 234,
 Бросать, разбрасывать 63, 64, 65, 67, 94, 97, 98, 161, 217, 255, 267, 280, 291, 314, 325, 327, 333, 344, 351, 352
 Будить 208–209
 Бузина 40
 Букет *см.* китка
 Булочка 74, 216, 338
 Былички 26, 81, 100, 101, 135, 148, 160, 186, 188, 197, 206, 209, 219, 220, 221, 222, 223, 238, 262, 274, 279, 280, 297, 299, 304, 320, 354, 358
 Быстрый, быстро 101, 181, 229, 230, 233, 234, 235, 268, 310, 308, 315, 316, 317, 331, 332, 344, 350, 351
Вампир 265, 276, 277, 281, 283, 284, 285
 Варвары св. день (4./13.XII) 354, 359
 Вдовство 57, 65, 101, 117, 148, 200, 236, 253, 255, 258, 259, 270
 Ведро 99
 Вельма 113, 260, 272, 278, 284
 Великий пост, великопостный 266, 271
 Веник, метла 63, 174, 183, 186, 214, 324, 341, 351, 352
 Венок 160, 203, 214, 230, 264, 307
 Венчание 154, 160, 236, 241, 244, 260, 276, 304
 Верба 242
 Вербное воскресенье 114, 131, 279, 326
 Вережка 207, 309, 311, 312, 332, 334, 338, 355, 358, 359
 Веретено 210, 230, 316, 349
 Вертеть(ся), крутить(ся) 63, 198, 305, 316, 335, 349, 351
 Верх–низ 210, 220, 345, 352, 355
 Весна 336
 Вестись, плодиться 216, 217, 242, 332
 Ветер 249, 298, 306
 Ветка 62, 67, 258, 307, 310, 312, 313, 314, 315, 336, 356, 359
 Вечер 63, 66, 204, 349, 352, 358
 Видимый–невидимый (видеть — не видеть) 190, 200, 204, 206, 222, 233, 255, 260, 272, 279, 280, 284, 285, 333, 334
 Вино 18, 126, 145, 158, 173, 215, 230, 260, 325, 333, 338, 350
 Виноград, виноградарство 78, 124, 242, 255, 354
 Висельник 191, 207, 222
 Вить(ся), кружить(ся) 235, 304
 Вишня 78
 Власия св. день (11./24.II) 171
 Внук 118, 334
 Внутренний–внешний 119, 155, 163, 202, 228, 229, 304, 305, 306, 307, 341, 356, 357
 Вода 63, 64, 65, 97, 98, 137, 146, 161, 162, 199, 202, 210, 215, 219, 221, 223, 224, 233, 236, 256, 260, 271, 298, 308, 311, 325, 327, 338, 342, 352, 356, 359
 Водить, вождение 241, 306, 314, 315
 Водка, ракия 18, 158, 316, 334, 338, 352, 356
 Вознесение 297, 304
 Возраст 217, 219, 233, 239, 267, 270, 283, 295, 304, 358
 Война 224, 326, 331, 336
 Волк 113, 191, 221, 282, 354
 Волосы, прическа 74, 135, 197, 206, 234, 259, 270, 331, 339, 342, 344, 357, 359

- Вор, воровать 334
Ворота 138, 291, 327, 356
Воротник 331
Воск 324
Воскресенье 53, 63, 66, 109, 219, 281, 316, 326, 336, 349, 357
Восток 138, 210, 297, 313
Восход 313
Время 32, 61, 100, 243, 279, 283, 304 306, 356, 358
Вперед 138, 307, 308, 336
Встреча 51, 177, 207, 220, 234, 244, 255, 256, 261, 263, 264, 265, 279, 325, 326, 353, 356
Вторник 14, 21, 66, 89, 95, 204, 219, 266, 269–273, 336, 339, 354
Втыкать 214, 244, 253, 254, 277, 285, 269
Вывешивание 332, 354, 356, 359
Выкидыш 136, 148, 154, 360
Выкуп, плата 159
Высокий, высоко 143, 144, 305
Вязать 334
- Гадания 62, 67, 73, 74, 147, 154, 163, 181, 190, 193, 208, 218, 230, 270, 296, 306, 308–309, 326, 344, 345, 355
Гениталии 41, 47, 148
Георгий св. 62, 85, 129, 270, 285, 316
Георгия св. день (23.IV/6.V) 62, 85, 129, 285, 270, 316
Глаза, зрение 79, 80, 222, 264, 277, 284, 327, 358
Глина 357
Глухой, глухота 153
Говорить 160–168, 331, 359
Голова 66, 80, 84, 162, 176, 180, 197, 213, 265, 267, 270, 310, 276, 280, 281, 285, 310, 314, 337, 349, 350, 352, 355, 358
Головешка 81, 146, 338
Головные уборы 174
Голос 152, 157, 162, 307
Голошение, плач похоронный 56
Гольный, непокрытый 42, 44, 217, 218, 270
Гора, горы 198
Гореть 215, 216, 236–238
«Горящие дни» 95, 236–238
Горло 166
Гость, гости 63, 66, 103, 143, 146, 147, 155, 156, 207, 220, 223, 226, 227, 230, 233, 256, 304, 306, 336, 337, 342, 356
Град 37, 100, 121, 337
Гребень 215
Греть(ся) 215, 233, 236, 251, 316, 325, 333, 335, 344, 351, 352
Грех 77, 88, 90, 135, 157, 180, 183, 196, 207, 230, 260, 271, 272, 277, 296, 353
Гроб 65
Гром 121
Грудь, грудное молоко 89, 90, 139, 144, 148, 155, 181, 234, 244, 250, 254, 255, 256, 260, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 295, 299, 325, 331, 332, 341, 342, 344
Грыжа 245, 246, 249, 251
Грызть 136
Грязный 44, 147, 148, 175, 215–216
Губа 81, 357
Гумно 41, 314
- Давать–брать 18, 162, 228, 260, 304, 307, 308, 326, 327, 333, 336
Давать (брать) взаимы 63
Дар, дарить 59, 67, 74, 75, 76, 98, 143, 158, 174, 178, 218, 228, 308, 312, 327, 328, 332, 334, 342, 354, 356, 358, 359
Два, второй 61, 66, 84, 89, 210, 234, 244, 253, 254–255, 267, 278, 312, 324, 327, 331, 333, 335, 336, 341, 350, 328
Дверь 80, 180, 202, 209, 214, 307, 349, 350
Двигать(ся) 95, 197
Двор 63, 97, 155, 198, 202, 214, 298, 305, 313, 316, 338, 339, 351, 358

- Девочка 94, 109, 112, 113, 123, 139, 142, 144, 150, 156, 160, 163, 178, 205, 215, 217, 218, 220, 228, 229, 230, 232, 245, 260, 267, 278, 280, 282, 299, 301, 302, 303, 304, 308, 309, 316, 334, 335, 336, 344, 345, 350, 351, 354, 355, 360
- Девственность 236
- Девушка, девичий 64, 75, 157, 158, 209, 210, 221, 230, 246, 258, 259, 260, 295, 297, 316
- Девять 21, 90, 240, 244, 271, 277, 302, 349, 356
- Деготь 214, 218, 269
- Дед 106, 107, 110, 118, 119, 156, 280, 326
- Дежа 315
- Демоны 84, 280
 - болезни 20, 25, 86, 90, 140, 155, 177, 263, 274, 278, 352
 - судьбы 21, 56, 57, 59, 92, 101, 135, 140, 150, 154, 174, 186, 188–224, 226, 257, 278, 258, 280, 319, 332, 350, 356, 358, 360
- День 328, 336, 352
 - недели 38, 336, 339, 354, 357
 - рождения 66, 89, 95, 265, 276, 336, 337, 358
- Деньги, монеты 63, 74, 75, 76, 156, 158, 159, 217, 309, 332, 356
- Дерево 64, 90, 131, 247, 326, 327, 356
- Дерево плодовое 202, 250, 314, 351, 356
- Диалог–ритуал 134, 138, 146–147, 313, 316
- Дикий 42, 43
- Димитрия св. день (27.X/9.XI) 114, 129
- Дождь 238, 243
 - обряд вызывания дождя 260
- Доля, счастье, удача 49–67, 95, 142, 201, 220, 226
- Дом 65, 66, 67, 73, 76, 119, 138, 150, 155, 180, 204, 207, 227, 230, 233, 258, 259, 260, 264, 269, 280, 298, 302, 304, 306, 310, 316, 324, 328, 331, 332, 334, 338, 344, 345, 356, 357
- Дорога 54, 67, 11, 200, 244, 258, 269, 277, 326, 336, 359
- Доска 100, 224, 306
- Дочь 94, 100, 117, 126, 233, 244, 307, 330, 331, 332, 354
- Дразнить, передразнивать 136
- Драка, борьба 37, 99
- Дрова, поленица 139, 174, 266, 279, 312, 313,
- Дуб 74
- Дуть 151
- Духи некрещеных младенцев 36
- Духов день 128
- Душа 197, 283, 349, 350
- Душить, давить 199
- Дым, дымоход 242
- Дыхание 151, 152
- Ева** 291
- Евангелие 173
- Еврей 17, 42, 141, 230, 326, 338
- Еда, есть 63, 77, 90, 100, 137, 139, 161, 228, 258, 297, 300, 308, 312, 336, 339, 341, 344, 352, 355, 356, 360
- Единственный 90
- Екатерина св. 171
- Екатерины св. день (24.XI/6.XII) 171
- Елевферий св. 39
- «Еньова буля» 122
- Жаба, лягушка** 140, 191, 222, 334
- Жатва** 84
- Железо, железный 83, 145, 157, 184, 249, 255, 266, 306, 307, 317, 324, 327, 333, 350
- Желтый 270, 327
- Жена 117, 160, 239, 259, 260, 342, 353
- Жених 60–62, 73, 75, 101, 209, 219, 223, 226, 229, 242, 258, 264, 345
- Женщина, женский 25, 71, 73, 80, 96, 100, 105, 106, 113, 134, 142, 144, 147, 155, 163, 176, 204, 205, 218, 231, 233, 234, 238, 239, 245, 246,

- 250, 251, 253, 269, 272, 274, 281,
290, 297, 299, 300, 305, 315, 330,
332, 335, 336, 337, 342, 349, 350,
352, 355, 356, 359
- Жертвоприношение 344, 357
- Жечь 145, 222, 280, 316, 335
- Живот, брюхо 33–34, 91, 238, 248,
250, 350, 353, 360
- Животные 44, 65, 79, 118, 152, 160,
221, 282, 290, 310, 314, 344
- Жито 65
- Жребий 62, 212
- Забор** 290, 291
- Завязывать 65, 97, 163, 242, 244, 270,
294, 309, 310, 312, 317, 326, 334,
349, 351, 353, 359
- Заговоры 91, 133, 138, 183, 245, 246,
274, 281, 284, 330, 334, 353
- Загон для овец 290, 324
- Загробный мир *см.* «Тот свет»
- Зад, задом, сзади 88, 137, 148, 238,
253, 267, 268, 270, 306, 308, 317–
318, 327, 339
- Задабривание 215–218
- Заика 136, 160, 163, 168
- Закапывать 97, 303, 351
- Закат 63, 324, 338, 341, 357
- Закваска 65, 298
- Заклинание 142, 183
- Закрывать, запирать, замыкать 63,
214, 244
- Замок 64–65, 342
- Замужество 59–61, 64, 74, 85, 100,
142, 193, 222, 223, 295, 304, 344
- Запах, пахнуть 18, 217, 342, 344
- Запреты 29, 63, 65, 76, 77, 79, 80, 93,
96, 98, 99, 101, 135, 149, 150, 154,
155, 161, 172, 175, 180, 184, 198,
199, 202, 204, 207, 208, 209, 215,
217, 234, 241, 257, 258, 266, 269,
270, 271, 277, 282, 283, 285, 297,
298, 301, 304, 308, 316, 331, 332,
337, 338, 339, 342, 344, 349, 352,
354, 356, 358, 359
- Засуха 238, 260, 280
- Затылок 148, 200, 268
- Зачатие 79, 94, 95, 100, 109, 134, 245,
283, 284, 330, 342, 353
- Заяц 269, 339
- Заячья губа 81, 358
- Звать, кликать 151, 156, 202
- Звезда, звезды 84, 101
- Звуки 133, 152, 207, 269, 344,
- Здоровый, здоровье 74, 152, 142,
190, 218, 306, 307, 318, 328, 331,
349, 351
- Зеленый 64, 327
- Земля 173, 210, 213, 222, 236, 245,
301, 309, 313, 341
- Зеркало 90, 161, 199, 218, 309, 331
- Зерно, семя 63, 75, 214, 303, 314
- Зима 243
- Змей 37, 83, 263, 278
- Змея 79, 191, 197, 210, 221, 222, 264,
358
- Знак 17, 28, 67, 68, 72–74, 77, 96,
255, 317, 332, 335, 339, 349, 354,
355
- Знахарь, знахарка 63, 116, 118, 163,
257, 284, 309, 327, 353
- Золотой 76, 89, 158, 179, 217, 317
- Зуб 76, 94, 197, 254, 304, 326, 333,
354, 356, 357
- Игла** 17, 74, 81, 218, 244, 245, 255,
327, 333, 334, 356
- Игната св. день (20.ХП/2.Л) 66, 80,
100, 171, 175, 187, 342, 358
- Игра 266–268
- Идти, ходить, ходьба 149, 289–318,
325, 353, 356
- Изгнание ритуальное 186, 281, 310,
313, 314
- Иисус Христос 170, 172, 182, 184,
324, 358
- Икона 64, 171, 177, 178, 179, 180,
183, 216, 352
- Ильи св. день (20. VII/2. VIII)
- Илья (Илия) св. 223

- Именины 128–132
 Имя, имянаречение 29, 103–132, 140, 142, 151, 154, 158, 203, 211, 215, 217, 228, 154, 272, 282, 319, 326, 330, 332, 336, 339, 342, 344
 Иноверец 42, 141, 231, 341
 Инородец 42, 141, 231, 341
 Инструмент, орудие труда 69, 139, 147, 190, 214, 218
 Инцест 212, 221
 Иоанна св. день, летний (24.VI/7.VII) 86, 264, 336
 Иоанна св. день, зимний (7./20.I) 153, 336
 Исповедь 138
 Испражнения 147–148
 Испуг *см.* Пугать(ся)
 Источник, колодец 64, 74, 85, 191, 219, 220, 221, 222, 223, 239, 270, 280, 337, 354, 356, 357, 358
- Кабан** *см.* Свинья
 Калач, бублик, хлеб с отверстием 267, 302
 Калека *см.* Урод, уродство
 Календарь 250, 277, 285
 Камень 54, 86, 112, 210, 222, 251, 298, 314, 341, 350, 352, 353
 — окаменеть 222
 Кара, наказание 76, 81, 135, 183, 206, 208, 295, 337
 Каравай 181, 259, 302, 303, 304
 «Караконджол» 13, 278
 Карлик 222
 Катать(ся), катить(ся) 267, 268, 306, 307
 Качать(ся) 218, 271, 337
 Каша 349, 354
 Кизил 62, 67, 306, 307, 312
 Китка, букет 157, 359
 Клад 282, 284
 Кладбище 65, 239, 276, 356
 Кланяться, поклон 185
 Клин, «клинене» 245–251, 319, 330, 332
- Клубок 210
 Ключ 63, 65, 157, 179, 267
 Книга 210, 326, 331, 342
 Ковать 258
 Когти 76
 Кожа 146, 200, 325, 327, 333, 339
 Коза, козел 297
 Кол 249, 250, 286
 Колдовство 52, 73, 79, 270
 Колдун 174, 213, 278, 284
 Колени 317
 Колодец *см.* Источник
 Колокол, колокольный звон 162
 Колокольчик, бубенчик 46, 162
 Колос 84
 Колыбель, люлька 74, 147, 154, 161, 178, 202, 214, 218, 228, 254, 325, 337, 352
 Кольцо 74, 149, 217, 232, 250, 350
 Колючий, колючки 269
 Колядование, колядки 34, 143, 158, 264
 Конопля 314, 334
 Константин и Елена свв. 64, 121
 Конь 135, 274, 280
 Копыта 316
 Корзина 307, 357
 Кормилица 26, 66, 100, 334
 Кормление (в том числе ритуальное) 99, 162, 175, 255, 282, 285
 Корова, бык 84, 256, 274, 290, 308, Коромысло 129
 Корято 139, 325, 331, 334, 337, 342, 352
 Коса (волосы) 264
 Коса (инструмент) 222, 349
 Кость, кости 213, 228, 297, 306, 318, 320, 333, 354
 Кочерга 183, 214
 Кошка, кот 54, 245, 249, 341
 Кража, красть 76, 78, 139, 160, 220, 331, 339, 341, 354, 355, 360
 — ритуальная кража 229–231, 319, 326, 334
 Крапива 40

- Красивый, красота 60, 95, 142, 203, 211, 234, 295, 299, 303, 306, 327, 341
- Красить 139, 269
- Красный 65, 75, 145, 180, 284, 309, 324, 325, 327, 333, 338, 341, 342, 344, 355, 359
- Крест 37, 352, 360
- Крест (геометрическая фигура) 80, 310, 311, 312, 317, 341, 349
- Крестины, крещение 37, 99, 103, 109, 110, 111, 114, 128, 134, 140, 141, 143, 151, 154, 157, 159, 178, 217, 233, 234, 255, 284, 297, 298, 299, 302, 308, 317, 326, 327, 331, 334, 336, 338
- Крестные родители 26, 66, 67, 111, 116, 118, 144, 146, 154, 157, 158, 159, 217, 326, 332, 338, 344
- Крещение (праздник) *см.* Богоявление
- Кривой 51, 298, 299, 349
- Крик, кричать 134, 140, 150–152, 157, 280, 325, 359
- Кровь 200, 236, 238, 283, 350, 356, 358
- Кролик *см.* Заяц
- Круг 241, 312, 351
- Кружить(ся) *см.* Вить(ся), кружить(ся)
- Крутить(ся) *см.* Вертеть(ся), крутить(ся)
- Крыло, крылья 37, 299, 355
- Крыша 150, 327, 333
- Кузнец 258
- Кукуруза, кукурузный 298, 304, 349
- Кукушка 259
- Кулак 81
- Кум, кума 231, 234
- «Курбан» 18, 118, 128, 299, 327
- Купать(ся), купание 139, 142, 144, 159, 162, 193, 233, 254, 265, 298, 299, 337, 344, 352, 354, 356
- Купель 152, 326
- Купля–продажа 63, 145, 326, 356
- Курица, цыпленок 139, 158, 161, 267, 270, 280, 299, 311, 327, 331, 334, 355
- Кусать, кусок 63, 100, 136, 146, 160, 206, 301, 308, 326, 332, 350
- Л**
- Лавка 65
- Ладан 215
- Ладони 79, 136
- «Лазарки» 143, 158, 264
- Ласточка 161, 334
- Левый *см.* Правый–левый
- Легенды 175, 289, 290
- Лекарства, лечебные средства 248–251, 257, 281, 319
- Лен, льняной 214
- Лента 93, 234
- Лепешка 19, 216, 267, 268, 292, 302, 304, 306, 325, 331, 332, 342, 359
- Лес 64, 198, 207, 279
- Летать 299
- Лето 280, 314
- Лечить 162, 200, 312, 314, 316, 327, 330, 334, 353
- Лизать, облизывать 290
- Лист, листва 290
- Лить, поливать, обливаться 98, 99, 146, 183, 311, 327, 342, 356, 359
- Лихорадка
- Лицо 70, 78, 79, 179, 301, 335, 360
- Лоб 7, 78, 148, 212
- Ложка 76 162 163
- Лоза 255
- Ломать 147
- Лопата хлебная 251, 314
- Лук 341, 342, 344, 358
- Луна, месяц 38, 146, 243, 303
- фазы луны 96, 99, 243, 266
- полнолуние 266, 303
- Любовная магия 217, 233–234, 237
- Лягушка *см.* Жаба, лягушка
- М**
- Май 95
- Мазать 162
- Май 344

- Макушка 78, 234, 260, 336
 Мальчик 64, 109, 112, 113, 123,
 139, 144, 150, 156, 163, 178, 185,
 205, 215, 217, 228, 230, 234, 239,
 246, 278, 282, 301, 303, 304, 308,
 336, 344, 345, 350, 354, 355, 356,
 358, 360
 Март 264, 334, 344
 «Маргеница» 157
 Масленица, масленичный 274, 277,
 279
 Масло 264
 Матка 248
 Мать 37, 47, 67, 75, 76, 95, 110, 117,
 125, 126, 143, 144, 149, 154, 155,
 160, 161, 162, 163, 183, 199, 202,
 206, 214, 221, 230, 242, 244, 250,
 255, 260, 263, 265, 267, 280, 300,
 302, 305, 307, 308, 309, 310, 313,
 314, 315, 316, 317, 325, 325, 327,
 331, 332, 334, 338, 341, 350, 352,
 356, 358
 Мачеха 260, 341
 Мед 162, 175, 215, 216, 267, 301,
 308, 325, 332, 359
 Медведь 270, 313
 Мельница 63, 94, 95, 97, 101, 162,
 165–167, 279, 342
 Мемораты 78, 100, 180, 219, 220,
 341, 344, 358
 Мерка, мерить 65, 336
 Мести, обметать 180
 Месяц (календарный) 255, 283, 326,
 349, 350
 Месячные 32, 246, 250, 325, 350, 354
 Металл, металлический 335
 Метла *см.* Веник
 Мешок 163, 315, 352, 359
 Младший 331
 Множественность 216, 234, 307
 Могила 260, 283, 318, 342
 Молитва 281, 316, 349, 352, 353
 — очистительная 47–48, 144, 150,
 156, 160, 162, 171, 172, 180,
 184, 185, 258, 331, 339, 341, 352
 Молния 191, 209, 221
 Молодожены 47, 233, 244, 258
 Молодой–старый 65, 190, 203, 255,
 304, 358, 359
 Молоко 260
 Молчать, молчание 64, 133, 137, 150,
 154, 206, 208, 240, 353
 Монастырь 178
 Монета 62, 67, 122, 156, 158, 217, 308,
 311, 354
 «Мора» 260
 Море 243
 Мост 221, 298, 306
 Мотать 342
 Моча, мочиться 247, 249
 Муж 65, 77, 94, 150, 195, 239, 259,
 326, 331, 341, 342, 351, 352, 353
 Мужчина, мужской 73, 76, 195, 106,
 109, 113, 123, 142, 147, 155, 163,
 200, 204, 205, 217, 233, 234–235,
 239, 246, 250, 251, 272, 274, 281,
 350, 359
 Музыка 356
 Мука 65, 144, 298
 Мусор 63
 Мыло 139, 227, 326
 Мыгь(ся) 63, 90, 163, 179, 213, 277,
 314, 327, 334, 342, 352
 Мышь 136
 Мясо 282, 350
Наводнение 238
 Навоз 342
 Назад 307
 Наизнанку 352, 354
 Накрывать 307, 342
 Натощак 248
 Находить, найти 43, 40, 112, 326, 336
 Начало–конец 157, 197, 215, 266,
 270, 271, 272, 277, 285, 291, 291,
 295, 302, 304, 307, 325, 332, 342,
 349, 353, 359
 Небо 198
 Невеста 53, 74, 75, 76, 219, 227, 230,
 242, 244, 255, 258, 282, 344, 345

- Невестка 240
Неделя 53
Немой, немота 152, 153, 160, 162, 176, 208, 327, 336, 349, 350
Несчастье, несчастливый 50, 56, 63, 82, 107, 117, 138, 190, 195, 201, 209, 234, 259, 270, 283, 336, 352, 354, 357
Нечистая сила 86, 89, 136, 146, 148, 150, 153, 154, 265, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 352
Николай св. 117
Нить, нитка 65, 73, 74, 75, 144, 146, 161, 209, 210, 245, 256, 294, 305, 309, 310, 312, 324, 332, 334, 335, 337, 338, 341, 351, 355, 359
Нищий 242
Новолуние 65, 306
Новорожденный 37, 71, 77, 81, 106, 138, 142, 178, 204, 206, 210, 214, 217, 227, 229, 246, 249, 254, 258, 260, 264, 280, 295, 326, 336, 354, 360
Новый–старый 65, 158, 217, 218, 230, 258, 260, 265, 353, 356
Новый год, новогодний 62, 67, 202
Нога, ноги 79, 138, 158, 290, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 336, 342, 349, 351, 352
Нож 80, 81, 83, 224, 303, 309, 310, 311, 312, 349, 350, 352
Ножницы 81, 160, 209, 218, 309, 310, 351, 356
Нос 212, 344
Носки, чулки 172, 332
Ночь, ночной 150, 160, 162, 196, 199, 200, 202, 209, 215, 216, 223, 233, 256, 257, 274, 279, 280, 281, 283, 332, 335, 349, 350, 354, 356
Обереги 21, 146, 147, 148, 183, 214, 263, 278, 284, 295, 300, 309, 331, 341, 355
Обет 109, 118, 178, 342, 344, 352
Облако 37
Обливать(ся) см. Лить, поливать, обливать 341, 342
Обман, обманывать 135, 153, 154, 215, 355
Обмен ритуальный 75, 109, 255, 256, 301
Оборотничество 278, 283, 284
Обувь 256, 270
Обходить вокруг, обносить, обводить, объезжать 157, 160, 264, 305, 306, 312, 314, 315, 316
Обходные обряды 264
Обыденный 282
Овца, овцеводство 69, 80, 140, 160, 256, 279, 282, 332, 358
Огонь 63, 81, 95, 139, 145, 197, 209, 237, 249, 258, 260, 312, 358, 359
Одежда 64, 74, 99, 145, 160, 191, 203, 215, 217, 256, 265, 269, 270, 277, 282, 283, 334, 336, 353
— свадебная 157, 259
Одалживать 276
«Однодневники» 38, 255
«Одномесячники» 38, 255, 342
Озеро 357
Окно 151, 202, 229
Окуривание 74, 175, 306, 352, 354
Оповещать, оповещение 11, 141, 155–160, 180, 305, 332, 344
Опоясывать(ся) 215, 217, 254
Орел 76
Орех грецкий, орехи 161, 162, 215, 251, 267, 298, 325, 342, 344
Орешник, лещина 307
Оружие 73, 85
Освящать, освященный 182
Осел 238, 249
Остатки 63
Осыпать 314
Отверстие 302, 359
Отец 26, 76, 94, 109, 110, 117, 126, 150, 152, 156, 158, 184, 217, 228, 242, 276, 281, 311, 312, 313, 317, 332, 356, 358, 360

- Открывать, отпирать 65, 94, 202, 214, 294
- Отлучать от груди 14, 89, 260, 265, 297, 306, 327, 332, 342
- Очаг 63, 76, 145, 202, 214, 251, 258, 306, 315, 316, 356
- Палка**, посох 73, 306, 310
- Пальцы 77, 176, 193, 232, 337, 349, 358
- Пар 352, 354
- Парень, юноша 60, 61, 75, 210, 212, 221, 233, 258, 279
- Пасты 280, 308
- Пастух, чабан 279, 282
- Пасха 66, 96, 113, 117, 219, 257, 274, 285, 316, 336, 339, 354
- Пахота, пахать, пахарь 220, 277, 314
- Пеленки, пеленание 99, 142, 144, 183, 198, 204, 210, 215, 233, 254, 270, 285, 298, 324, 338, 341, 356
- Пепел, пепелище 163, 214, 316
- Первый—последний 26, 63, 66, 71, 96, 111, 134, 144, 152, 159, 160, 161, 163, 181, 193, 197, 202, 211, 232, 244, 254–257, 271, 276, 279, 295, 298, 303, 304, 308, 309, 314, 317, 325, 326, 327, 328, 332, 333, 338, 342, 344, 345, 350, 352, 354, 356
- Перебрасывать, перекидывать
- Переворачивать(ся) 65, 184, 241
- Передний—задний 66
- Перекресток 65, 174, 300, 341
- Переправа через воду (мотив) 220
- Переступать, переходить 54, 90, 222, 298, 355, 358
- Перец 342
- Перо, перья 73, 198, 214, 218
- Песня, пение 47, 140, 161, 325, 342, 359
- Песни (фольклорный жанр) 26, 62, 134, 190, 210, 324
- Пестрый 135, 327, 358
- Петра и Павла св. день (29.VI/12.VII) 114, 297
- Петух, крик петуха 80, 202, 214, 299, 354, 356, 358
- Пещера 198
- Пирог 62, 67, 358
- Писать 56, 188, 195, 196, 205, 210, 211, 212, 216, 332
- Пить 65, 73, 76, 174, 185, 203, 269, 301, 334, 344, 352, 353
- Плакать, оплакивать 58–59, 62, 141, 150, 194, 199, 200, 210, 219, 256, 353
- Платок 65, 73, 76, 174, 185, 203, 269, 301, 209, 326, 331, 332, 349, 352
- Платье 202–203, 337, 349
- Плач детский 98, 103, 136, 140, 246, 281, 282, 327, 342
- Плевать 90, 147, 148, 161, 215, 264, 301, 334
- Плести 351
- Плечо 158, 230, 255, 267, 313, 315
- Плод 255, 351
- Плодовитость 240–241, 351
- Плодородие, плодоношение 55, 65, 216, 217, 264
- Повитуха 26, 29, 100, 138, 140, 143, 144, 146, 14, 156, 157, 161, 177, 179, 180, 182, 183, 186, 193, 206, 209, 210, 213, 214, 216, 218, 229, 230, 241, 298, 302, 305, 306, 308, 312, 325, 327, 330, 331, 332, 350, 351, 352, 354, 356, 357, 359
- Повозка, телега 50, 265, 281, 356, 359
- Повтор 14, 21, 234, 253–273, 327, 332
- Погода 238, 280
- Погребение 25, 140, 257
- Подбородок 349
- Подкова 65, 326
- Подменыш 151, 153, 295
- Подушка 214, 217, 332, 352
- Пожар 79, 150, 354
- Пожирать (прожорливый) 44, 63, 146
- Поздравлять, поздравления 141, 156, 160, 356
- Понять 162, 163, 256, 342
- Покойник 65, 117, 271, 272, 342
- Покров 96, 177

- Пол (в доме) 79, 174
Пол (ребенка, животного) 142, 151, 154, 155, 157, 163, 217, 234, 250, 282, 309, 355
«Полазник» 66
Полдень 243
Поле 220, 314, 336, 352
Полночь 281
Полный 266, 352
Полотенце 158, 178, 326
Половой член 41, 161, 245, 247–251
Поминки, поминальный 79, 260, 271, 276, 277, 285, 304, 341
Помолвка 74, 75, 100, 185, 219, 257, 258, 266
Понедельник 272, 336, 357
Порог 63, 90, 97, 214, 266, 267, 299, 304, 306, 308, 310, 312, 316, 341, 349, 356, 358
Поросенок 145
Порча 63, 74, 79, 241, 264, 274, 278, 279, 320, 327
Посиделки 75
Послед 25, 29–31, 138, 152, 351, 354
Пословицы 82, 96, 204, 213, 234, 250, 251, 259
Пост 266, 271
Постель 31, 173, 183, 202, 212, 214, 216, 233, 331, 352
Постный–скоромный
Пострижины 147, 156, 160, 232, 342
Посуда 136, 204, 304, 345
Похороны 342, 349
Пояс 63, 177, 184, 217, 244, 311, 312, 317, 355
Правый–левый 85, 148, 210, 313
Праздник, праздники 20, 73, 79, 95, 96, 98, 118, 219, 240, 257, 270, 266, 316, 326, 331, 336, 339, 342, 344, 349, 354, 358
Предки 117, 152
Предсказывать, предсказание 51, 73, 79, 95, 96, 98, 225, 338, 358
Преломление хлеба 144, 159, 177, 217, 306, 332, 338, 352
Прелюбодееяние 95, 222, 236
Приветствие 134, 138, 141, 155, 173, 174
Привидение 276, 284
Приглашать, приглашение 18, 19, 66, 100, 155–160, 190, 181, 218, 300, 302, 338
Приговоры 21, 66, 134, 138, 146, 204, 233, 241, 306, 307, 309, 310, 316, 350, 351, 352, 353
Приданое 163, 228
Приметы 85
Приплод 256, 257
Проклятия 54, 91, 133, 135, 140, 148–149, 157, 195, 242–243, 246, 262, 265, 282, 319, 337, 344, 353
Проклятый 89, 242
Прокопий св. 54
Просо 214
Прохожий 112, 244, 325, 336, 344
Прощать(ся), просить прощения 139, 141, 155, 181, 260
Прыгать, прыжки, перепрыгивать 63, 143, 144, 305
Пряжа 300, 314
Прямой 51
Прясть, прялка 162, 176, 209, 316, 331, 349, 358
Прятать(ся) 78, 154, 174, 207, 214, 255, 264, 269, 327, 344
Птицы 52, 66, 147, 148
Птица домашняя 281
Пугать(ся) 160, 269, 314, 319, 320, 335, 341, 344, 350, 352
Пуп, пуповина 94, 97, 98, 101, 147, 151, 167, 176, 326, 331, 342, 344, 351, 358
Пустой 63, 337, 352
Путь (мотив) 93, 107, 112, 179, 188, 203, 218, 273, 295, 303, 307, 308, 310, 313
Пути 294, 300, 309, 310, 314
Пчела, пчеловодство *см. также* Улей
Пшеница, пшеничный 314
Пьяница, пьяный 97, 196, 283

- Пятки 298
 Пятница 109, 178, 203, 240, 256, 313,
 336, 349, 354
 Пятно 66, 67, 68, 137, 199, 212, 288,
 341, 344, 360
 Пять 188
- Разбойник** 99, 160
 Развратный 95, 222, 236
 Развязывать 177, 310, 312, 313
 Раздача 18, 142, 176, 177, 178, 216,
 302, 303–304, 333, 354, 359
 Рай 179, 198, 204
 Ракия см. Водка, ракия
 Распознавать (нечистую силу) 278
 Растения 114, 125, 190, 299, 327
 Рвать 310, 335, 344
 Ребенок, дети 26, 63, 67, 88, 90, 96, 97,
 106, 136, 141, 146, 147, 148, 152, 154,
 155, 160, 162, 163, 179, 183, 195, 199,
 202, 203, 204, 219, 220, 227, 230, 240,
 241, 260, 263, 265, 266, 272, 274, 300,
 301, 305, 306, 307, 311, 317, 319, 325,
 326, 330, 332, 334, 335, 337, 342, 344,
 349, 352, 353, 356, 357, 358, 360
 — Внебрачный 26, 37, 39, 109, 238,
 282, 284, 295, 310, 337, 354
 — «Не держатся» (дети) 112, 122,
 154, 178, 215, 244, 258, 326,
 336
 — Недоношенный 66, 350
 — Некрещеный 16, 28, 36, 40–47,
 51, 238
 — Первый 26, 109, 113, 118, 131,
 254, 256, 331, 345
 — Последний 26
- Река 299
 Речь ритуальная 64, 141
 Род 26, 108, 117, 127, 219, 236, 240, 241
 Родимое пятно 21, 28, 67–72, 76–79,
 136, 139, 212, 319, 337, 339, 341,
 344, 354, 358, 360
 Родины 19, 98, 100, 142, 143, 144,
 161, 215, 230, 260, 317, 331, 338,
 342, 344
- Родители 37, 75, 118, 158, 209, 228,
 240, 259, 260, 295, 314
 Родственники, родня 114, 116, 118,
 224, 135, 148, 156, 157, 219, 228,
 230, 234, 257, 283, 306, 307, 318,
 333, 334, 352
 Роды, рожать 29, 55, 95, 96, 109, 134,
 138, 139, 145, 154, 162, 171, 174,
 206, 213, 256, 282, 324, 326, 331,
 338, 339, 342, 350, 352, 357, 359,
 360
 Рождество 34, 80, 110, 113, 114, 171,
 174, 175, 269, 272, 314, 342, 344,
 352
 Рождество Богородицы 281, 344
 Роженица 28, 34–37, 140, 151, 173,
 175, 177, 190, 199, 206, 331, 338, 341,
 349, 350, 351, 352, 354, 356, 358
 Роза, шиповник 145, 146, 317, 344
 Рот 94, 151, 161, 197, 200, 212, 277,
 334, 337, 344, 349
 Рубашка 30, 65, 146, 156, 162, 175,
 217, 218, 231, 269, 282, 314, 332,
 341, 352, 354, 356, 360
 Рубить, резать 80, 97, 160, 161, 163,
 200, 209, 250, 266, 300, 309, 310, 311,
 312, 313, 331, 341, 349, 353, 358
 Рука, руки 63, 78, 80, 136, 158, 161,
 179, 183, 210, 291, 306, 309, 313,
 314, 324, 334, 335, 349, 350, 359
 Рукав 148
 Румяный 145, 146, 325, 359
 Рыба 161, 355
 Рыть, копать 318
- Сад** 79
 Саввы св. день (14./27.1) 130
 Сажа 269
 Сажать (в землю) 326
 «Самовила», «самодива» 174, 198,
 202, 213
 Сахар 75, 144, 162, 341
 Свадьба, свадебный 25, 73, 74, 140,
 195, 197, 210, 219, 251, 255, 256,
 264, 280, 282, 307, 344, 356

- свадебное дерево 73, 258
— свадебные чины 230, 231
- Сватать, сватовство, сваты 51, 53, 60, 63, 233, 264, 270, 272, 277, 303, 310, 351
- Сверковь 114, 119, 146, 152, 157, 158, 206, 209, 210, 240, 305, 326, 338, 341
- Сверло, сверлить 79
- Свет, светиться 209, 339
- Свеча 118, 145, 178, 180, 214, 215, 217, 241, 280, 306, 316, 327
- Свинья 76, 252, 335
- Свой-чужой 72, 91, 104, 118, 119, 191, 217, 228, 249, 316, 318, 336
- Святки, святочный 3, 7, 9, 171, 175, 202, 203, 274, 276, 282, 285
- Святые 57, 107, 110, 118, 121, 128–132, 138, 171, 185, 205, 226, 272, 278, 316, 327, 336
- Священник 47, 100, 156, 241, 308, 316, 344
- Сглаз 21, 74, 89, 90, 113, 139, 147, 148, 151, 154, 178, 261, 262, 263, 283, 285, 319, 327, 338, 341, 352, 354
- Сев 63
- Седлать *см.* Верхом
- Семь 214, 217, 257, 281, 350
- Семья 146, 239, 254
- Сексуальный контакт 63, 79, 94, 184, 283, 331, 349
— с демонами 37, 183
- Сено 145
- Сердце 248
- Серебро, серебряный 122, 217
- Серп 309
- Серьги 122, 215, 217, 258, 276, 335
- Сестра 114, 116, 197, 210, 221, 222, 235, 277, 331, 336
- Сжигать 251, 316
- «Сидяка» 162, 294, 299, 312–318
- Сила, сильный 217, 349, 350, 353
- Симеона св. день (3./16.П) 80, 325, 349, 358
- Синий, голубой 338
- Сирота 66, 200, 209, 253, 255, 259, 260, 265
- Сито 144, 146, 342
- Сказки 26, 63, 134, 190, 210, 219, 220, 224, 271
- Скатерть 271
- Скот, скотоводство 80, 264, 274, 280, 283, 339, 349
- Слабоумие 43, 80, 99, 100
- «Слава», «светец» 18, 128, 316
- Сладкий, сладости 112, 115, 136, 145, 162, 216, 301, 307, 318, 359
- След 54, 80, 212, 214, 309, 311
- Слепой, ослепнуть 52, 183, 234
- Слива 78, 79, 341
- Слово 134, 135, 138, 161, 214, 254, 260, 265, 298, 353
- Словесные формулы 134, 138, 140, 141, 147, 155, 160, 163, 190
- Случай 60, 190, 220, 227, 243
- Слышать, слушать 156, 190, 206, 207, 222, 224, 226, 257, 274, 279, 280, 283, 284, 325, 337, 356, 358
- Смерть 21, 52, 67, 85, 86, 109, 116, 148, 151, 183, 190, 191, 196, 202, 210, 219, 220, 253, 255, 258, 260, 270, 271, 276, 280, 281, 285, 314, 317, 332, 336, 352
- Смех, смеяться 94
- Смотреть, видеть 79, 90, 95, 161, 183, 199, 327, 331, 342, 345, 354, 355, 358
- Собака 63, 79, 91, 140, 206, 245, 249, 270, 274, 278, 281, 282, 304
- Солнце 63, 84, 196, 198, 209, 224, 313, 324, 338, 341, 357
- Солома, соломенный 151, 174, 175, 213, 291, 306, 309, 313, 324, 335, 352, 359
- Соль, соленье 17, 65, 217, 299, 341, 342, 344, 354, 355, 356
- Сон 67, 115, 140, 146, 178, 182, 207–209, 221, 282, 332, 337, 338, 341
- Сорок 38, 47–48, 185, 216, 240, 255, 258, 324, 331, 338, 339, 341, 344, 352, 354, 356, 359

- Сорок мучеников (9./22.Ш) 80, 129
 Сосать 331
 Сосед, соседка 4, 67, 116, 156, 157, 161, 216, 265, 280, 305, 307, 309, 332, 333, 334, 338, 358
 Сосок 268
 Сосуд 158, 212, 264
 Сочельник 175, 202
 Спать, сон 98, 218, 257, 277, 335, 344, 349, 356
 Спина 78, 175, 297, 315, 317, 318, 341, 344, 351, 353
 Спор, ссора 136, 211
 Среда 178, 266, 270, 306, 336, 349
 Сретение 80, 81
 Стена 335
 Старик, старуха 30, 158, 199, 204, 251, 270, 276, 291
 Стирать (белье, одежду и т.п.) 176, 266, 270, 277, 283, 299, 354, 358
 Стол 63, 76, 88, 161, 162, 215, 216, 303, 305, 315, 316
 Страх 77, 79, 298, 300, 310, 313, 315
 Стричь(ся) *см.* также Пострижины 63, 271, 272, 334, 342
 Строительство 270
 Суббота 21, 66, 96, 100, 204, 207, 213, 224, 240, 257, 264, 274–286, 352, 357
 — Великая суббота 336
 Суд, судить, судья 210
 Судьба 16–17, 28, 49–67, 116, 117, 188, 190, 192, 226, 240, 273, 285, 303, 332, 358
 Супруги 94
 «Сурвакары» 264
 Сухой, сушить(ся) 249, 314, 315, 351, 354
 Сухофрукты 78, 148, 257
 Счастье, счастливый 28, 49, 93, 101, 107, 190, 210, 240, 260, 271, 272, 308, 326, 351, 352
 Счет, считать 76, 148, 257
 Сын 150, 221, 228, 233, 244, 281, 291, 307, 336, 344, 350
 Сырой–вареный 315
 Тайна 29, 154, 161, 266, 331, 342, 349, 359
 Танец, танцевать 358
 Тарелка 63, 100
 Тезка 116, 117, 122, 124
 Телега *см.* Повозка, телега
 Тело 56, 77, 341, 344, 355, 356, 360
 Темнота, темный 63, 96, 174, 331, 360
 Тень 313, 335
 Тесто 181, 216, 224, 302, 303, 306, 315
 Тетя 331, 336
 Тишина 133, 267
 Ткань, полотно 180, 299, 303, 312, 344, 356
 Ткать, ткачество, ткацкие инструменты 198, 214, 218, 270, 283, 352
 Толстый 32, 42
 Топор 79, 98, 139, 218, 309, 311, 313, 314
 Торба, сума 158, 341
 Торговец 336
 «Тот свет» 190, 202, 259, 266, 276, 277, 282, 300, 334
 Трава 131, 178, 182, 357
 Травы (лечебные, магические и под.) 20, 36, 179, 213, 242, 344, 353
 Трапеза 306
 — на родинах 156, 159
 — рождественская 175
 — свадебная 257
 Траур 191, 270
 Три 63, 77, 122, 139, 148, 163, 174, 175, 189, 188, 195, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 243, 251, 257, 290, 291, 302, 304, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 325, 326, 327, 331, 332, 336, 337, 338, 350, 351, 352, 353, 356, 360
 Трифона св. день (1./14.Ш) 80
 Троица 352
 Труба печная *см.* Дым, дымоход
 Турок 17, 42, 141, 231, 249, 280
 Тыква 80, 358
 Тяжелый (трудный) 32, 249, 358

- Убивать** 77, 155, 211, 221, 222, 238, 264
Уголь 152, 233, 327, 335
Угощать, угощение 19, 137, 156, 158, 171, 173, 215–217, 234, 257, 265, 298, 303, 334
Угрожать 201, 218, 230
Удача 28, 66, 238, 240, 282, 308, 326, 328, 332, 336, 337, 344, 351
Узел 76, 244, 294, 312, 334
Узнавание, распознавание 278, 280, 284
Украшать, украшения 17, 73, 75, 217, 230, 232, 267, 301, 304
Уксус 63, 65
Ум 294, 336
Умирать 84, 154, 203, 262, 279, 350, 358
Умывать(ся) 90, 199
Урод, уродство 66, 79, 95, 100, 135, 176, 203, 242, 295, 348
Урожай 277, 314
Успение Богородицы (15./28.VIII) 114, 177, 178, 328, 344
Усы 234
Усыновлять, усыновление 109, 353
Утопленник 191, 337, 359
Утро 280, 359
Ухо, уши 69, 80, 151, 334, 335
- Фартук** 139, 180, 209, 291, 350, 358, 360
Февраль 177, 349
Фляжка 18, 158,
Фрукты 78, 331, 334, 341
- Хвалить** 147–148
Хвост 269, 339
Хлеб 63, 81, 90, 137, 149, 157, 162, 181, 230, 251, 265, 267, 292, 299, 301, 303, 312, 315, 325, 327, 338, 349, 356, 359
Хлеб обрядовый 19, 98, 100, 142, 162, 171, 180, 216–217, 230, 257, 259, 260, 264, 300, 304, 306, 307, 308, 309, 332, 337, 352, 356
Хлеб фигурный 244, 245
Хлев 63, 174
- Хлопок** 145, 146
Хозяйка 171
Холостяк 39, 98, 230, 233
Хромой 82, 234, 298, 317
- Царь** 222, 223
Цвет, цветной 78, 96, 99, 137, 327, 358
Цветы, цветение 75, 114, 131, 190, 214, 215, 217, 307, 339, 344, 351, 359
Целовать(ся), поцелуй 158, 298
Цельный—надрезанный, рассеченный на части 63
Цепи очажные 214
Церковь 64, 97, 118, 156, 177, 178, 183, 218, 224, 255, 291, 298, 318, 331, 339, 349, 351, 352
Цыган, цыганка, цыганский 42, 141, 230, 341
- Час, часы** 270, 336
Часовня 64, 65
Чердак 280
Черепаша 214
Черепица 317, 333
Черешня см. также Вишня, Ягоды 78, 331
Черный 50, 96, 99, 172, 175, 191, 194, 195, 203, 206, 217, 269, 270, 284, 341, 349, 350, 352, 354, 357, 360
Черт, дьявол 88, 140
Чеснок 183, 214, 338, 351, 356
Честь 178
Четверг 90, 357
— Великий четверг 331
Четыре 342
Число 154, 196, 202, 219, 240, 251, 271, 312, 318, 350
Чистый—нечистый, чистота ритуальная 37, 42, 63, 176, 178, 184, 215, 276, 351
Читать 47–48
Чрево 243
Чудо 100, 230
Чудовище 80

Чужой 43, 79, 353, 354

Шаг, шагать 20, 22, 160, 254, 269,
289–318, 325, 332, 349, 351

Шапка 159, 331, 338, 352

Швесь 331

Шепот 140, 150, 204, 207, 315, 334

Шерсть 269, 270, 280, 317, 339

Шея 200

Шиповник *см.* Роза, шиповник

Шить 80, 160, 161, 176, 218, 244,
245, 250, 270, 269, 277, 331, 336, 358

Шум 161, 162

Щека 78, 79, 269, 337

Щетка 327

Щипцы 157, 324, 327, 342

Эпидемия 278, 333

Эпилепсия 89, 91, 200, 246, 257

Юрьев день *см.* Георгия св. день

Яблоко, яблоня 73, 145, 255, 303

Ягненок *см.* Овца

Ягоды 77, 137, 331, 339

Язык 160, 163, 265, 294, 336, 353

Яйцо 139, 145, 255, 267, 298, 306,
333, 341, 344

Ясновидение 281, 284

СПИСОК КАРТ

- Карта 1. География использованных архивных материалов Ркс.
- Карта 2. Административное деление Болгарии.
- Карта 3. Основное диалектное членение болгарского языка.
- Карта 4. Терминология роженицы.
- Карта 5. Именованье некрещеных младенцев.
- Карта 6. Терминология очистительной молитвы.
- Карта 7. Родимые пятна на теле младенца.
- Карта 8. Культ Богородицы в родинах.
- Карта 9. Демоны судьбы (по данным Ркс).
- Карта 10. Матримониальные и фертильные мотивы.
- Карта 11. Мотив повтора.
- Карта 12. «Субботный» человек
- Карта 13. Терминология праздника первых шагов ребенка.
- Карта 14. Гадания о будущем ребенка.

SUMMARY

The monograph “Balkan motifs in the Bulgarian language and culture. Birthlore” focuses on identifying and analysing Balkan features evident in the Bulgarian ‘text of birth’, with particular emphasis on terminology, rites and folklore.

Childbirth is examined as an integral part of the world model — one which shares boundaries with other areas (the calendar, folk medicine, demonology, marriage and death, etc.). Facts related to language and culture are interpreted as part of the indivisible whole. The lexicon and phraseology of birthlore demonstrate the co-existence and contamination of borrowed and Slavic terms. The Bulgarian dictionary of anthroponyms contains names of Greek, Romance, Turkish and Slavic origin and is open to innovation and creative adaptations as a reflection of the multilingual Balkan environment. In spite of the existing strict patriarchal laws, according to which babies are named after the grandparents, each name can be modified, modernized, westernized or translated, etc. The ethnography of verbal behaviour (staying silent and shouting, genres of ritual speaking, folk etiquette formula) together with the ritual terminology and anthroponymicon reveal a vivid Balkan sense of “our own” and “another’s”.

The perceived connection between birth and the subsequent life scenario shows a complex interweaving of ancient mythology and elements of folk orthodoxy (the merging of the Holy Mother cult and the belief in predictions of the demons of fate *orisnitsi*). Among the most evident Balkan motifs in Bulgarian folk culture is the apprehension of **repetitions** and **Tuesdays** (in Bulgarian both containing the Slavic root *vtor-* ‘the second’) as being related to death. Partly due to folk etymology, births on a Tuesday are considered to be unlucky: they forebode early death, or orphanhood. Proposals of marriage are never made on a Tuesday, because such marriages are believed to be short-lived with one of the spouses dying and the other repeating this. Death on a Tuesday is marked out as being particularly negative, because a ‘repeat’ (*povtor*) can be expected: with one death being followed by another two. Another Balkan motif which is widely spread in Bulgarian folk tradition is the set of beliefs in the supernatural qualities of babies born on a Saturday. *Sabotnici* (‘Saturday’s children’) can see evil spirits, spirits of diseases and the souls of the dead; they can identify magicians and witches; they are able to protect areas of space and people located therein from the evil spirits and virulent diseases. At the same time, such people are believed to be dangerous for people around them — they possess the evil eye and when they die they themselves become vampires. Neither Tuesdays nor Saturdays have these allusions for Eastern and Western Slavs.

The last chapter explores Bulgarian celebrations associated with a child’s first steps. This ritual complex includes the full range of lingo-cultural birthlore Balkanisms, which illustrates the specifics of Bulgarian tradition against a Common Slavonic and Balkan background.

The book contains field notes from recent years taken in Bulgaria and in the diaspora, as well as ethno-linguistic maps illustrating the local variations of Balkan terms, rites and beliefs.

Научное издание

ИРИНА АЛЕКСАНДРОВНА СЕДАКОВА

**БАЛКАНСКИЕ МОТИВЫ
В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ БОЛГАР**

РОДИННЫЙ ТЕКСТ

Монография утверждена в печать
Ученым советом Института славяноведения РАН

Издательство «Индрик»

Редактор *Т. А. Агапкина*
Корректоры *М. В. Архиреев, Т. И. Томашевская*
Оригинал-макет *Л. Е. Коритысская*
Оформление *А. С. Старчеус*

Исключительное право оптовой реализации
книг издательства «Индрик»
принадлежит книжной галерее «Нина»
www.kniginina.ru
тел./факс: **(495) 959-21-03**

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by
e-mail: nina_dom@mtu-net.ru

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная.
27,0 п. л. Тираж 800 экз. Заказ № 1011

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



И. А. Седакова