



Российская академия наук  
Институт славяноведения  
Отдел этнолингвистики и фольклора

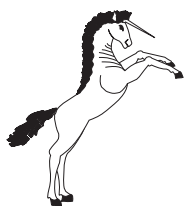
С. М. Толстая  
В. Я. Петрухин  
А. Г. Кречмер  
В. Николова  
В. Васева  
С. Ю. Дубровина  
О. Е. Фролова  
А. В. Гура  
Е. С. Узенёва  
Г. И. Кабакова  
Р. Попов  
О. В. Чёха  
Л. Н. Виноградова  
К. А. Климова  
Т. А. Агапкина  
И. А. Седакова  
О. В. Белова  
Е. Л. Березович  
М. Китанова  
А. А. Плотникова

# Категория родства в языке и культуре

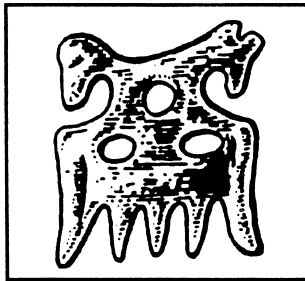


Москва «Индрик» 2009

Российская академия наук  
Институт славяноведения



Библиотека  
Института славяноведения



Отдел  
этнолингвистики и фольклора

Российская академия наук  
Институт славяноведения

**Категория  
родства  
в языке и  
культуре**



Москва «Индрик» 2009

**УДК 811.16**  
**ББК 82**  
**К 29**

*Исследовательская работа российских авторов и издание книги  
осуществлены в рамках Программы ОИФН РАН  
«Генезис и взаимодействие  
социальных, культурных и языковых общностей»  
(проект «Семантическая реконструкция  
народной духовной культуры славян»)*

Р е д к о л л е г и я

*С. М. Толстая (ответственный редактор)  
Т. А. Агапкина  
Е. С. Узенёва*

**Категория родства в языке и культуре** / Отв. редактор  
С. М. Толстая. — М.: Индрик, 2009. — 312 с.: ил. («Библиотека  
Института славяноведения РАН. 16»)

**ISBN 978-5-91674-065-3**

Сборник включает статьи российских и болгарских ученых, посвященные отношениям родства — одной из ключевых семантических категорий языка и традиционной культуры.

Исследуется лексика родства и ее вторичные метафорические значения, символика и магия родства в народной культуре славян и их соседей (греки, евреи), социальные аспекты родственных отношений (семья, усыновление, духовное родство, проклятие и др.), ритуальные функции «персонажей» родства (свадебный обряд, застолье), мотивы родства в народном календаре, в мифологических представлениях и фольклорных текстах разных жанров (обрядовая поэзия, заговоры, нарративы).

Книга адресована лингвистам, фольклористам, этнографам и всем интересующимся традиционной духовной культурой и ее отражением в языке.

**ISBN 978-5-91674-065-3**

© Коллектив авторов, Текст, 2009  
© Издательство «Индрик», оформление, 2009

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

---

<i>С. М. Толстая.</i> Категория родства в этнолингвистической перспективе (вместо предисловия) .....	7
<i>В. Я. Петрухин.</i> Были ли русичи Дажьбожьими внуками? .....	23
<i>А. Г. Кречмер.</i> Человек и социум на Руси XVII–XVIII вв. (по материалам частной переписки) .....	36
<i>В. Николова.</i> Родство и усыновление .....	57
<i>В. Васева.</i> Родовые связи и профессиональная принадлежность (на примере захоронений в г. Перник, Болгария) .....	74
<i>С. Ю. Дубровина.</i> Родство по духу: культурно-языковая перспектива .....	92
<i>О. Е. Фролова.</i> Родовое проклятие: безграничная вина и наследование наказания .....	103
<i>А. В. Гура.</i> Механизмы создания новых родственных отношений в свадебном обряде .....	116
<i>Е. С. Узенёва.</i> Терминология родства в словаре болгарской свадьбы .....	129
<i>С. М. Толстая.</i> Аксиология родства в свадебном фольклоре (русско-сербские сопоставления) .....	148
<i>Г. И. Кабакова.</i> Родня за столом .....	159
<i>Р. Попов.</i> Родственные отношения святых в календарной традиции болгар .....	170
<i>О. В. Чёха.</i> Категория рода и родства в греческом народном календаре .....	184
<i>Л. Н. Виноградова.</i> Близкие родственники как объект вредоносных действий ведьмы .....	191
<i>К. А. Климова.</i> Отношения родства в новогреческой мифологии .....	202
<i>Т. А. Агапкина.</i> Тема родства в восточнославянских лечебных заговорах .....	212

---

<i>И. А. Седакова. Семья как ценность и семейные ценности в нарративах старообрядцев Болгарии и Румынии.....</i>	<i>225</i>
<i>О. В. Белова. «Чужая родня»: о механизмах конструирования ритуального родства в славяно-еврейской среде .....</i>	<i>245</i>
<i>Е. Л. Березович. Метафорические комплексы, составленные терминами родства, в славянских языках.....</i>	<i>257</i>
<i>М. Китанова. Материалы к словарю болгарских терминов родства .....</i>	<i>279</i>
<i>А. А. Плотникова. Полевые заметки о терминологии родства у румынских липован.....</i>	<i>303</i>

---

---

*С. М. Толстая*

**КАТЕГОРИЯ РОДСТВА  
В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

(ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ)

---

---

**К**атегория родства в разных ее аспектах может быть объектом изучения разных наук: биологии (генетики), социологии, генеалогии, этнографии, культурологии, лингвистики. В данном случае нас в первую очередь будут интересовать этнокультурные и этнолингвистические аспекты, т. е. не столько структура общества и характер родственных связей и отношений у славян как таковые, сколько их культурное осмысление, их ритуальное оформление, их содержание и оценка, их место в том, что принято называть традиционной картиной мира. Языковые данные в изучении родства, как известно, имеют первостепенное значение. Представления о древнейшей общественной структуре индоевропейцев и, в частности, утвердившийся после (и под влиянием) классических работ Б. Дельбрюка и О. Шрадера тезис, согласно которому индоевропейцы не знали матриархата, базировались почти исключительно на языковых свидетельствах (анализе терминологии родства). На фоне развитой системы терминов родственников мужа с точки зрения жены фактически отсутствуют общие для индоевропейских языков, исконные названия для родственников жены. Это же представление о социальной структуре индоевропейцев мы находим в современных исследованиях (см. Бенвенист 1970/1995; Гамкрелидзе и Иванов 1984). При этом все данные (как языковые, так и этнографические) об особом и главенствующем положении женщины, отраженном в отдельных индоевропейских, в том числе (в некоторых отношениях даже прежде всего) в славянских языках и традициях, трактовались как доиндоевропейское (субстратное) наследие. Против такого представления решительно выступил более полувека тому назад А. В. Исаченко, который, основываясь на тех же лингвистических данных, пришел к противоположному выводу: «Общность индоевропейских языков восходит к периоду родового строя, но не в его позднейшей, патриархальной форме, как это думают некоторые лингвисты, а к более древней его форме, к так называемому матриархату. Ведь только при матриархате могли существовать те обще-



ственные отношения, которые объясняют многочисленные сдвиги в древнейших пластах основного словарного фонда индоевропейских языков, в частности в родственной терминологии» (Исаченко 1953/1976: 96).

Позицию А. В. Исаченко принципиально поддержал О. Н. Трубачев в своем фундаментальном исследовании истории славянских терминов родства (1959), первом труде на эту тему после пионерской (но, естественно, уже устаревшей) работы П. А. Лавровского (1867/2005). Два основополагающих принципа труда О. Н. Трубачева для нас особенно важны: это историзм, т. е. учет исторической эволюции системы родства и признание непервичности реконструированного на основании лингвистических данных состояния, и комплексность подхода, т. е. отказ от чисто «филологической» концепции индоевропейских древностей. Основную линию развития системы обозначения родства О. Н. Трубачев сформулировал следующим образом: «Описательная система сменила классификаторскую у индоевропейцев, судя по всему, в глубокой древности, и, говоря о славянской терминологии родства, мы понимаем, насколько она далека от классификаторской системы родства, от матриархата в целом. Но в материальном отношении основные славянские названия являются непрерывным продолжением тех индоевропейских, которые порождены древнейшей эпохой» (Трубачев 1959: 14). Хотя исследование Трубачева решало сугубо этимологические задачи, в нем большое внимание уделено экстраязыковым данным (особенно мифологии). Можно думать, что более широкое привлечение этнографических и фольклорных источников, в том числе появившихся после выхода в свет книги Трубачева, во многих случаях может подкрепить или уточнить его аргументацию и выводы (достаточно сослаться на роль свекрови в славянском свадебном обряде при полной затушеванности роли свекра или на роль женщины в ритуалах заключения искусственного родства, о чем ниже).

С этнолингвистической точки зрения изучение категории родства может иметь два главных плана. **Первый** и основной, при котором нас будут интересовать, условно говоря, формы выражения этой категории и те смыслы, которые за ними скрываются. Речь должна идти о тройках форм выражения: это, во-первых, **языковые формы** (не только номенклатура родства, но вообще вся лексика и фразеология, относящаяся к родству, его структуре, родственным связям, их иерархии и оценке — это в целом вполне традиционный аспект, но изученный еще далеко не полно), во-вторых,

**фольклорные формы** (мотивы и сюжеты, связанные с отношениями родства, их состав и структура, их символика и функции и т. п.), и в-третьих, **ритуальные формы** (обряды установления родства или изменения родственных отношений, их типология и функции). Наконец, на основании всех перечисленных данных должна быть реконструирована общая семантика, символика и аксиология родства.

**Второй план** (пока еще слабо разработанный) — это изучение категории родства не со стороны формы выражения, а со стороны, так сказать, функциональной, изучение родства как формы выражения других смыслов (не отношений родства), т. е. подход к категории родства как к **коду** или семантической модели, используемым в языке и культуре. Сюда могут относиться вторичные значения терминов (или шире — лексики) родства, используемые системно в языковой номинации различных объектов и целых классов объектов, а также мотивы родства, метафоры семьи и родственных отношений, присутствующие в текстах фольклора, обрядах и верованиях. В обоих случаях (идем ли мы от форм, видов родственных отношений, ритуалов, связанных с родством, или от «языка» родства как кода) мы можем получить информацию о содержательной стороне самого концепта родства, его релевантных параметрах и характеристиках, его оценке в сознании носителей традиционной культуры.

**Лексика и терминология родства** в славянских языках принадлежат к древнейшему общеславянскому (а ядро — к индоевропейскому) фонду и демонстрируют не только сложность и разветвленность традиционной системы родственных отношений (степень сложности различна в разных традициях), но и характерные для славян способы их осмысления. Кроме номенклатуры родства, наиболее изученной в лингвистическом и этнографическом отношении<sup>1</sup>, особого внимания с этнолингвистической точки зрения

---

<sup>1</sup> Помимо книги О. Н. Трубачева (1959) и работы В. Шаура (Šaur 1975), посвященных общеславянской терминологии родства, существует несколько обобщающих исследований или сводок терминологии родства разных славянских традиций: украинской (Бурячок 1961), польской (Szymczak 1966), сербской (Ракић 1991), хорватской (Tanocki 1983), болгарской (см. в наст. сборнике словарь, составленный М. Китановой), а также большое число публикаций на эту тему, из которых укажем лишь некоторые: Барјактаровић 1986; Бјелетић 1994; Моисеев 1963; Булахаў 1968; Шустер-Шевц 1986; Radłowski 1958; Laliková 1989; Švecová 1980.

заслуживает лексика, относящаяся не к «персонажам» родства, а к самому родству как концепту и семантической категории. Общее понятие родства и главные формы родовой организации обозначаются словом *rod* (\**rod-*), известным всем славянским языкам и этимологически связанным с семантикой роста (Трубачев 1959: 152–153). Ключевой для концепта родства термин, таким образом, отсылает к идее рождения, т. е. является, по словам О. Н. Трубачева, «типично женским термином» и подтверждает сформулированный А. В. Исаченко «гиноцентрический принцип» индоевропейской терминологии родства (Исаченко 1953/1976: 78); к той же семантике рождения восходит и другой социальный термин — *племя* (от не сохранившегося в славянском глагола \**pel-/ple-* ‘производить, рождать’) (Трубачев 1959: 163–164).

Отношения родства могут иметь в славянских языках также много других (непрямых, метонимических и метафорических) обозначений, из которых самыми регулярными являются **соматизмы** (лексика частей тела и телесных субстанций) и **фитонимы** (названия растений); обе эти группы терминов подробно анализируются в работах М. Белетич (Бјелетић 1996; 1999). Связь понятий родства с этими двумя лексическими сферами неслучайна, она отражает в первом случае антропоцентризм традиционной картины мира, выражающей социальные понятия на языке человеческого тела; во втором — «биологизм», обращение к растительному (вегетативному) коду для обозначения социальных отношений.

К наиболее универсальным относится обозначение родства посредством слова **кровь**: рус. *кровное родство, кровный родственник, кровь от крови* ‘родное дитя’, *единокровный, кровь* ‘род, племя, поколение’ (Даль); бел. *кроў* ‘кровное родство’, *креўні* ‘родственники’, пол. *krewny* ‘родственник’, серб. *мушка крв, дебела крв* ‘родство по отцу’, *женска крв, танка крв* ‘родство по матери’, *девета крв* ‘дальнее родство’, *туђа крв* ‘чужой, не родной’ и т. д. Исконно *кровь* соотносилась лишь с родством по отцовской линии, ср. рус. *единокровный* (о детях, имеющих общего отца) и *единоутробный* (о детях, имеющих общую мать), серб. *род по крви и по млеку* ‘родство по отцу и по матери’ (ср. рус. *кровь с молоком* о здоровом, цветущем человеке).

Общее значение родства могут иметь также слова **кость** (рус. *кость от кости, кость от костей* ‘о кровном родстве’, др.-рус. *кость* ‘род, племя’, серб. *кост* ‘порода, потомство’, *туђа кост* ‘лицо, не связанное кровным родством’, пол. *z krwi i kości* ‘исконный, родной’

и т. п.), **колѣно** (ст.-слав. колѣно 'племя, поколение', рус. *колѣно* 'степень родства': диал. *первое колѣно* 'ближайшие родственники', *второе, третье колѣно* 'двоюродные и более дальние', серб. *мушко колѣно* 'мужская линия родства', *женско колѣно* 'женская линия родства'); **семя** (рус. *семя* 'потомство': *Каково семя, таково и племя*; серб. *семе* 'потомство, род': герцегов. *Кућу држи сљеме, а фамилију сјеме*); **плоть** (др.-рус. плѣть 'род, родство, потомство', рус. *плоть от плоти, плоть и кровь*, серб. *син по пути* 'сын по плоти, родной сын'), **сердце** (серб. *срце* 'потомство, дети', *деца од срца* 'родные дети', *без срца* 'о бездетной матери'), **жила** (рус. диал. каргопол. *жила* 'семья, род': *Вот такая купеческая жила и кончилась* (СРГК 2: 61); серб. *жила* 'происхождение, род', макед. диал. *ена жила сне* 'мы одной жилы, т. е. родные'), реже **мясо**, **пуп**, **чрево** (рус. диал. *черёво*, бел. *черёвы* 'дети', серб. *трбух, трбук* 'потомство'), **бедро**, серб. **појас**.

Растительный код родства представлен номинациями, относящимися к линиям и степеням родства, за которыми стоит образ родословного древа: рус. *ветвь, плод, семя*, диал. *куст* (о большом потомстве: *У нее куст робят* — СРНГ 16: 160), пол. *gałąź* 'боковая линия рода, племени', серб. *грana* (*породична грana* 'семейная ветвь') и *лоза* (*узлазна лоза* 'восходящая линия родства', *бочна лоза* 'боковая линия', *силазна лоза* 'нисходящая линия', *мушка лоза* 'мужская линия', *женска лоза* 'женская линия'). Ряд слов, такие как *семя, плод, колѣно*, являются общими для анатомического и вегетативного кода. Растительный код широко используется также в южнославянских именованьях (вокативах), которыми пользуются замужние женщины при обращении к родственникам мужа: серб. *невен* (ноготки), *јагодица* (земляника), *ружа* (роза), *смиље* (бессмертник), болг. *калина, малина* и т. п.

Для реконструкции концепта родства и его релевантных признаков в традиционной культуре существенны не только способы его обозначения в языке (состав и соотношение терминов родства и семантическая характеристика «ключевых» слов всего дискурса родства), но и вся семантическая история лексики родства, в том числе и не номенклатурные значения слов этого круга (включая вторичные), выступающие в качестве одного из наиболее продуктивных средств номинации (наряду, например, с анатомической лексикой) и широко используемые для обозначения самых разных объектов и отношений действительности (явлений природы, артефактов, предметов одежды, пищи, утвари, инструментов) в качестве своего рода системной метафоры в языке (этому посвящена статья

Е. Л. Березович в настоящем сборнике). Эта функция лексики родства обусловлена общим «релятивным» характером ее семантики, позволяющим трактовать парность, близость, смежность или иерархию любых объектов в терминах «человеческих» отношений родства («вертикальных» или «горизонтальных»).

При этом универсальной и прототипической моделью таких отношений служит **семья** как минимальная социальная структура, основанная на родственной связи. Однако и семантические свойства отдельных терминов родства, так же как их история и этимология, могут быть весьма показательными в этнокультурном плане (ср. многозначность таких семантически соотносительных слов, как *баба* и *дед*, символизирующих бинаризм женского и мужского начала и вместе с тем, благодаря своей позиции в системе родства, получающих общее значение «предков», или этимологию слова *брат*, демонстрирующую обратный путь развития от социального понятия и термина к родственному, и т. п.).

Тенденция к расширению понятия родства характерна не только для языка, но и для культуры, где мы можем наблюдать распространение этой категории за пределы собственно родственных отношений, определяемых связью людей по рождению, и формирование целой системы видов родства, в разной степени и в разных направлениях отступающих от прототипической модели генетического родства.

**Кровное родство** считается самым важным (эталонным) видом родства, родством в прямом, узком или собственном смысле слова; по отношению к нему в первую очередь формулируются регламентации поведения, на него ориентируются нормы, относящиеся ко всем другим видам родства. Лица, связанные кровным родством (прежде всего по мужской линии), как правило, носят общую фамилию (патроним), исповедуют одну веру (у сербов обычно имеют также одного родового патрона и празднуют одну «славу»); между ними исключаются брачные отношения до определенного колена (например, у семейских Забайкалья — до восьмого колена, у болгар еще в XX в. — до четвертого колена).

Менее строги ограничения на браки между родственниками по материнской линии и между свойственниками (родственниками по брачной связи). Термины, используемые для их обозначения сербами (ср. серб. *род по млеку*, *сродници по млеку*, *својта по млеку*, *по танкој линији*, *по танкој крви* 'родственники по материнской линии' и *род по крви*, *по дебељој крви* 'родственники по отцовской линии' т. п.), свидетельствуют о их более низком статусе по сравне-

нию с кровным родством. Про женщину, вышедшую замуж, сербы говорили, что она теперь имеет и *род* (родительскую семью) и *дом* (новую семью мужа), ее дети не считались кровными родственниками членов отцовской семьи.

О неодинаковой трактовке и оценке родства по мужской и женской линии свидетельствуют сохраняющиеся в ряде языков различия в номинации родственников, занимающих равное положение в структуре родственных отношений (по вертикали и горизонтали). Например, у сербов по-разному называются брат отца и брат матери (*стриц* и *ујак*) в соответствии с русским единым термином *дядя*, сын брата и сын сестры (*братан*, *братанац* и т. п. и — *сестрић*, *сестричин* и т. п.) при рус. *племянник* в обоих случаях, дочь брата и дочь сестры (*братана*, *братаница* и т. п. и *сестрана*, *сестричана* и т. п.) при рус. *племянница* в обоих случаях и т. п.; в Герцеговине бабу по отцу (мать отца) называют *велика баба*, а бабу по матери — *мала баба*; в некоторых болгарских диалектах различаются названия тетки по отцу (сестры отца) и по матери (соответственно *леля* и *тетка*) при русском *тётка* (*тётя*) и т. д. Общая тенденция, характерная для всех традиций, состоит в постепенном упрощении терминологической системы родства, утрате многих различий (особенно для дальнего родства) по мере того, как снижается социальное значение самих родственных отношений за пределами семьи (ср. в русском языке постепенное вытеснение терминов *деверь*, *шурин*, *сноха*, *золовка* и др.).

На модель кровного родства и свойства ориентированы в традиционном социуме разнообразны виды и формы вторичного — **искусственного и ритуального** родства. Они имеют в принципе те же социальные функции и накладывают те же ограничения на брачные связи, что и кровное родство и свойство, и отличаются от последних лишь своей «искусственностью», отсутствием генетической основы, меньшей категоричностью и разной степенью укорененности в разных традициях. Вторичные виды родства наиболее полно и ярко представлены у южных славян, прежде всего в Сербии и Черногории, где до последнего времени сохранялась наиболее разветвленная система значимых родственных связей и соответствующих терминов родства.

**Молочное родство** (серб. *сродство по млеку*, болг. *побратимство по млеку*), т. е. родственная связь между ребенком и его кормилицей (серб. *задојља*, *задојна баба*, *помајка*, *полумајка*, *мајка по млеку*) и между детьми, вскормленными одной матерью (серб. *једнодојчад*, *браћа/сестре по млеку*, *мали брат/сестра*, *побратими*,

*полубрат/полусестра*), не будучи родством в прямом смысле слова, тем не менее могло охраняться теми же запретами и предписаниями, что и кровное родство, и исключать браки между молочными братьями и сестрами и часто даже между их детьми (по отношению к кормилице дети, сосавшие ее грудь, сохраняют почтение всю жизнь, а семьи детей и их кормилицы считаются родственниками). Этот вид родства известен на Балканах (прежде всего в Боснии и Герцеговине, в Сербии и Македонии, отчасти в Хорватии, но не в Словении) и особенно почитается у мусульман. Значение этой формы родства связано с распространением во многих балканских областях обычая, согласно которому новорожденного ребенка первый раз должна приложить к груди не мать, а другая кормящая женщина, имеющая младенца того же пола, часто цыганка (особенно, если у матери «не держались» дети).

У всех славян главным и наиболее почитаемым видом ритуального родства считается духовное родство (**крестильное родство, кумовство**), налагающее на восприемника ответственность за судьбу и нравственный облик своего крестника, который в свою очередь всю жизнь воспринимает своих крестных родителей как самых главных и авторитетных родственников (нередко ставит их выше родителей). Этот вид родства (серб. *сродство по Богу*) исключает брачные связи между любыми членами обеих семей. Иногда у православных южных славян браки запрещались и между теми, кого крестил один и тот же кум (они считались родственниками *по куму*), и даже между представителями тех семей (родов), которые празднуют одну «славу» (родство *по святому*). В некоторых регионах Сербии и Македонии все жители одного села считали себя родственниками, они вели совместное хозяйство, общую религиозную жизнь, общего святого покровителя, обычно праздновали одну «славу», у них была одна церковь, одно кладбище и т. д.; в таких селах старались не заключать браков внутри своего сельского сообщества. Нередко считались родственниками «однодневники» и «одномесечники», т. е. дети, рожденные в один месяц или в один день недели; их связь трактовалась как физиологическое единство (смерть или болезнь одного грозила смертью или болезнью другому) и общность судьбы. См. подробнее (Толстой 2003).

У сербов и болгар большое значение придавалось также «венчальному кумовству» (серб. *венчано кумство*), т. е. отношениям между молодоженами и их «кумовьями» в свадебном обряде; такое «родство» тоже считалось препятствием для брака. Еще один вид

ритуального родства, известный у сербов, — *шишано* или *стрижено кумство*, связывающее ребенка с тем, кто совершал первую, ритуальную стрижку волос ребенка (обычно в первую годовщину его рождения).

Одним из самых почитаемых видов ритуального родства было **побратимство** (посестримство), предполагавшее те же отношения между побратимами и их семьями, что и в случае кровного родства (символически это выражалось в ритуале: побратимы прокалывали или надрезали пальцы и слизывали капли крови друг у друга). Побратимство заключалось с разными целями. В одном случае оно должно было восполнить недостающие в реальной родственной системе звенья, например, девушка, не имеющая брата, могла заключать побратимство с парнем, который принимал на себя всю ответственность за сестру и все ритуальные роли (в частности в свадебном обряде), положенные брату. Побратимство могло быть и добровольным актом изъявления и закрепления дружественных отношений, обычно между лицами одного пола. Иногда побратимство, как и кумление, становилось календарным обрядом. Подробнее см. (Толстая 2000).

Еще один ритуал заключения родства — **усыновление**, сохраняющее свое значение до наших дней. Однако в традициях южных славян он имел особый смысл. Если для нас усыновление — акт, совершаемый прежде всего в интересах ребенка, лишившегося попечения родителей, то у южных славян в прошлом усыновление часто происходило в интересах усыновителя — когда в семье не было детей или не было детей мужского пола, не было наследников, тогда усыновляли ребенка, который становился членом семьи, попечителем приемных родителей и их наследником, он принимал фамилию новых родителей и терял свою связь с прежними родителями, свои права и обязанности по отношению к ним. Иногда, если в семье умирал ребенок, родители усыновляли чужого ребенка (ровесника), отдавали ему одежду и другие вещи покойного ребенка — ради того, чтобы облегчить участь умершего, обеспечить ему «побратима», а если остались в живых сестра или брат умершего, усыновленный становился побратимом им (Филиповић 1991: 393). О болгарских ритуальных формах усыновления см. (Цанева 1994); о современных обычаях и нормах усыновления у болгар см. статью В. Николовой в настоящем сборнике.

**Аксиология родства.** В языке и народной культуре родство, трактуемое в связи с ключевыми понятиями жизненной силы, роста,



воспроизводства (ср. *родить, рожать, урожай*), относится к высшим ценностям и охраняется системой предписаний и запретов, в том числе обычным правом (см. статьи древнейших славянских юридических сводов, как Русская Правда, Винодольский закон и др.). Нарушение «родового закона» (прежде всего запрета на брак между кровными родственниками) расценивалось как великий грех и каралось как христианским, так и мифологическим судом. Утверждение экзогамии в народном сознании ассоциируется с концом несправедливых баснословных времен и началом «правильного» исторического времени. По верованиям западных белорусов, «З пачатку сьвета жылі сабе сваякі з сваякамі, рӯодныя сёстры з брацямі, дочкі з бацькамі сваімі, або маці з сынамі, або кумы з кумаі і ні ведалі ці гэто гріех. Тады іх Буог за кару пачаў каменьмі перэварацаць...Ад тае пары людзі пачалі Бога слухаць і сталі жаніцьсе чужыя з чужаньцамі» (Federowski 1897: 209). В русских духовных стихах молодец исповедуется земле в своих грехах: «Я бранил отца с родной матерью... Уж я жил с кумою хрестовою... Я убил в поле братика хрестового...» (Федотов 1991: 75).

**Символика ритуалов родства.** Существует несколько устойчивых ритуальных символов, используемых при заключении искусственного родства. В случае побратимства это одевание побратимов в одну рубаху; опоясывание побратимов одним поясом, одевание в одну большую рубаху; целование; совместная еда и питье; укладывание в одну постель; обмен символическими предметами (крестами, особыми букетиками, монетами, предметами одежды) и т. п. При усыновлении: пропускание ребенка через рубаху мачехи (реже отчима); в случае более взрослых детей — укрывание их рубахой, что имитирует акт рождения (вторичное рождение); символическое закармливание пасынка грудью (прикосновение к груди); пропускание ребенка между ног или прикосновение к нему ногой отца на пороге; прикосновение рукой к голове ребенка; переодевание ребенка в одежды, подаренные приемными родителями (ср. серб. термин *сродство по облачењу* ‘родство по одежде’); опоясывание ребенка и усыновителя одним поясом; у македонцев взвешивание ребенка и закапывание во дворе камня такого же веса (если родство разрывается, усыновитель, отпуская пасынка, возвращает ему «человеческое мясо» весом в разницу между начальным и конечным весом); перемена имени усыновленному и др. Часто ритуальный акт сопровождался вербальными формулами (например, словами «Ты мой сын» или «Сегодня ты мой сын, се-

годня я тебя родил!») или ритуальным диалогом между участниками. Все эти формы выражают два главных смысла, определяющих концепт родства: **единство** (объединение, отождествление) и символическое **рождение**, т. е. утверждение генетической связи (символизируемой также прямым использованием крови в обрядах побратимства).

**Функции родства.** Каждый человек с самого своего рождения оказывается многозначным (многовекторным) «субъектом родства», будучи включенным в сложную сеть родственных отношений, становясь сыном, внуком, племянником, братом и т. д. других членов клана родственников. Эта сеть, однако, не остается неизменной и трансформируется с каждым новым событием рождения, заключения брака, смерти, происходящим с любым из членов родственной системы, соответственно чему меняется сеть связей и набор «родственных статусов» каждого индивидуума. В семейных обрядах за каждым членом родственного клана закреплены особые ритуальные роли (ср. функции брата невесты, ее крестного отца, матери жениха в свадебном обряде, отца и крестных родителей — в родинном обряде, дочери — в погребальном обряде, запрет родственникам обмывать покойника и т. д.); их характер, связанные с ними предписания и запреты могут быть предметом специального анализа. В особенности это значимо для свадебного обряда, содержанием, целью и результатом которого является создание новых отношений родства и преобразование всей системы родственных связей (см. статьи А. В. Гуры и Е. С. Узеновой в этом сборнике). Категория родства релевантна и для сферы верований, мифологии и магии: с одной стороны, самим мифологическим персонажам приписываются родственные связи (см. статьи Р. Попова и К. А. Климовой), с другой — их взаимоотношения с людьми зависят от отношений родства (см. статью Л. Н. Виноградовой); по некоторым болгарским верованиям, магическая способность лечения заговорами может быть передана только «по прямой крови», т. е. дочери или внучке (по сербским представлениям, также снохе).

Высокой духовной и социальной ценностью кровнородственных связей объясняется столь развитый институт вторичного (сознательно заключаемого, ритуального) родства, расширяющий и подкрепляющий связи между людьми, предоставляющий дополнительные гарантии безопасности и поддержки человека в перипетиях жизни. Заключение родственных отношений часто имело

(помимо социально-юридических) функцию оберега и применялось в качестве защитного, останавливающего или умиротворяющего средства. У южных славян в семьях, где «не держались дети», для защиты новорожденного от смерти совершался ритуал символической продажи ребенка в семью, где дети были здоровы; в этом случае между двумя семьями устанавливались отношения, аналогичные кровному родству. Тот же смысл могло иметь усыновление ребенка (например, когда в семье не держались дети). Родственными становились и семьи, примирившиеся после кровной мести: примирение предполагало ритуальное заключение родства (кумовства), которое становилось гарантией мира между семьями (родами). В Метохии убийце связывали руки сзади и приводили в дом убитого, где в знак примирения хозяин развязывал ему руки, после чего для закрепления мира они должны были стать кумовьями: хозяин крестил детей убийцы (Вукановић 2001: 195). В случае смерти или опасной болезни одного из «однодневников» или «одномесечников» для защиты другого ему подбирали нового «родственника», называя его «братом (или сестрой) по Богу»; символическим родственником «снабжали» и умершего, для чего ему в гроб клали носок живого брата, наполненный могильной землей, или камень (подробнее см. Толстой 2003: 289).

В заговорах известен мотив заключения родства (побратимства, кумовства) с деревьями и мифологическими персонажами ради избавления ребенка от бессонницы, ср. полес.: «Добрый вечер тебе, деду, посватаемось, побратаемось, у мене донька, у вас сынок, возьми своему сыночку крикушечки и плакушечки, а моей дочки спокоенько и гуляенько и на тело прибываенько» (ПЗ: 47). В сербских заговорах и заклинаниях сестрами и «братьями по Богу» называют тех, от кого ожидают помощи: «О землице, по Богу сестрице, дај ми твоје ширине а ево моје ужине» [О землица, по Богу сестрица, дай мне твоей ширины, а тебе вот моя ужина] (заклинание роженицы — Раденковић 1982: 299). В Черногории (племя кучи) «кумилась» с мышью, змеей, волком, лисицей с целью защиты от этих животных (Ђорђевић 1: 306). «Парадигмы родства», наряду с другими перечнями, могут использоваться в магических целях для «полного» уничтожения опасности: «Сапалих ти децу, сапалих ти бабу... оца... мајку... стрица... стрину... тещу... тетку... уйку... ујну... кума... куму... брата... снаху... сестру... зета... сапалих те, спржих те, изгорех те, сагорех те; сагорех ти сав род» [Сжег твою бабуку... отца... мать... и т. д.; сжег тебя, сжег весь твой род ] (Раденковић 1982: № 94). Подробнее о функциях терминов

и мотивов родства в заговорах см. статью Т. А. Агапкиной в настоящем сборнике.

В культурных текстах семейно-родовые отношения выступают как продуктивная **семантическая модель**. Метафора семьи и семейно-родственных отношений используется в номинации церковных и государственных реалий (ср. *вдовствующая кафедра; отец, брат, сестра* в церковном и монастырском узусе и т. п.). На языке родства выражаются некоторые календарные понятия, ср. полес. хронимы *Миколин батько, Васильев батько, Петров батько* и т. п. (Толстая 2005: 385–390), макед. *Дядо Божик, Дядо Великден* и т. п.; они находят поддержку в верованиях о родственных и семейных связях отдельных праздников и дней. Образ (метафора) семьи часто используется в загадках и других фольклорных текстах, ср. серб загадку: «Коло води мајка са два сина и једном ћерком, један синак цвеће носи, други жито вуче, ћерка воду точи, а мајка воду лева» [Водит хоровод мать с двумя сыновьями и одной дочкой, один сынок цветы носит, другой жито тащит, дочка воду наливает, а мать сливает] (отгадка — времена года) (Бован 1979: 84).

В разных жанрах фольклора (эпосе, сказках, обрядовых песнях, заговорах и т. д.) мотив родства персонажей играет чрезвычайно важную роль, термины родства наделяются дополнительными смыслами и коннотациями, а во многих случаях, особенно в эпических балладах и песнях, отношения родства становятся главной темой повествования и источником основной коллизии, ср. хотя бы такие общеславянские балладные мотивы, как инцест брата и сестры (матери и сына), побратимство, неверная жена, мать и дочь, отец и дочь, свекровь и невестка, теща в плену у зятя, освобождение сестры из плена, братья-разбойники и плененная сестра, поединок братьев, злая сестра (убивает брата в угоду возлюбленному), сватовство и женитьба героя и многие другие (см. Смирнов 1974: 113–138; Krstić 1984: 172–231). Однако сравнительно редко мотив родства, его сюжетные функции и его трактовка становятся предметом специального анализа (ср., например, Невская 1984; Katičić 1990).

Таким образом, категория родства имеет не только биологическое, социальное, психологическое, ритуальное, языковое, литературное измерение, но и мифологическое содержание и магические функции поддержания жизни, устойчивости и безопасности людей в этом мире. Некоторые из обширного спектра параметров и характеристик этого фундаментального концепта попытались раскрыть авторы статей, публикуемых в настоящей книге.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Барјактаровић 1986 — *Барјактаровић М.* О сродничким називима код нас и њиховом делимичном нестајању // Гласник Етнографског музеја. Београд, 1986. Књ. 50. С. 159–171.
- Бенвенист 1970/1995 — *Бенвенист Е.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995 (французский оригинал 1970).
- Бјелетић 1994 — *Бјелетић М.* Терминологија крвног сродства у српскохрватском језику // Јужнословенски филолог. Београд, 1994. Књ. 50. С. 199–207.
- Бјелетић 1996 — *Бјелетић М.* Од девет брата крв (фитоними и термини сродства) // Кодови словенских култура. Београд, 1996. Бр. 1. С. 89–101.
- Бјелетић 1999 — *Бјелетић М.* Кост кости (делови тела као ознаке сродства) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. С. 48–67.
- Бован 1979 — *Бован В.* Српске народне загонетке из Косова и Метохије. Приштина, 1979.
- Булахаў 1968 — *Булахаў М. Г.* Старобеларускія назвы роднасці і сваяцтва // 3 жыцця роднага слова. Мінск, 1968. С. 5–17.
- Бурячок 1961 — *Бурячок А. А.* Назви спорідненості і сваяцтва в українській мові. Київ, 1961.
- Вукановић 2001 — *Вукановић Т.* Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији. VI век — почетак XX века. Београд, 2001.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 1, 2.
- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2.
- Исаченко 1953/1974 — *Исаченко А. В.* Индоевропейская и славянская терминология родства // *Isačenko A. V. Opera selecta.* München, 1984. S. 62–97 (1-е изд. 1953).
- Лавровский 1867/2005 — *Лавровский П. А.* Коренное значение в названиях родства у славян. М., 2005 (1-е изд. 1867).
- Моисеев 1963 — *Моисеев А. И.* Термины родства в современном русском языке // Филологические науки. 1963. № 3. С. 120–132.
- Невская 1984 — *Невская Л. Г.* Терминология родства в фольклорном тексте: *сын, брат* // Балто-славянские исследования. М., 1984. С. 138–147.
- ПЗ — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подготовка текстов и примеч. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.

- Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Ракић 1991 — *Ракић Р.* Терминологија сродства у Срба. Етно-антрополошки проблеми. Београд, 1991.
- Смирнов 1974 — *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции. М., 1974.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии. СПб., 1995. Т. 2.
- Толстая 2000 — *Толстая С. М.* «Братство по Богу» в славянской народной традиции // Славянские народы: общность истории и культуры. М., 2000. С. 44–52.
- Толстая 2002 — *Толстая С. М.* Семантическая модель родства в славянском народном календаре // Славяноведение. 2002. № 1. С. 23–26.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005.
- Толстой 1995/2003 — *Толстой Н. И.* Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневниками» // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 144–165 (То же в кн.: *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 283–302).
- Трубачев 1959 — *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
- Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Филиповић 1971 — *Филиповић М.* Човек међу људима. Београд, 1991.
- Цанева 1994 — *Цанева Е.* Символика на ритуалите при осиновяване на дете у българите // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2. С. 138–169.
- Шустер-Шевц 1986 — *Шустер-Шевц Х.* Древнейший слой славянских социально-экономических и общественно-институциональных терминов и их судьба в серболужицком языке // Этимология. 1984. М., 1986. С. 224–239.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
- Katičić 1990 — *Katičić R.* Dalje o rekonstrukciji teksta jednoga praslaven-skog obreda plodnosti // *Studia ethnologica.* Zagreb, 1990. Vol. 2.
- Krstić 1984 — *Krstić B.* Index motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.
- Laliková 1989 — *Laliková T.* Zo staršej slovenskej príbuzenskej terminológie // Slovenská reč. Bratislava, 1989. N 53. S. 88–96.
- Szymczak 1966 — *Szymczak M.* Nazwy stopni pokrewieństwa i powinowactwa rodzinnego w historii i dialektach języka polskiego. Warszawa, 1966.

- Radłowski 1958 – *Radłowski M.* Stosunki rodzinne i społeczne u Drzewian połabskich w świetle szczątków ich języka // *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*. Warszawa, 1958. T. 3. S. 285–343.
- Šaur 1975 – *Šaur V.* Etymologie slovanských příbuzenských termínů. Praha, 1975.
- Švecová 1980 – *Švecová S.* Příbuzenská terminológia na Slovensku // *Slovenský národopis*. Bratislava, 1980. N 28. S. 455–469.
- Tanocki 1983 – *Tanocki F.* Rječnik rodbinskih naziva. Osijek, 1983.

---

---

В. Я. ПЕТРУХИН

**Были ли русичи  
Дажьбожьими внуками? <sup>1</sup>**

---

---

«Слово о полку Игореве» отличается от прочих памятников древнерусской литературы особой «системой родства» — тем, что возводит русь к языческому божеству: этот эвгемерический мотив, свойственный латинской и отчасти византийской литературе, совершенно нехарактерен для древнерусской книжности, что отмечал еще Е. В. Аничков (Аничков 2009: 407 и сл.; ср. Живов 1993; Петрухин 2004). О русских (или русских князьях), втянутых в усобицы при Олеге Гориславиче, говорится: «погибашеть жизнь Дажь-Божа внука» (СПИ: 258), о судьбе Игорева войска «въстала Обида въ силахъ Дажь-Божа внука» (там же). Дажьбог — не единственное божество, наделенное «дедовским» статусом в «Слове»: эпический певец, «соловей старого времени» вещий Боян — «Велесовъ внуче» (СПИ: 254). Неизвестный автор Слова обращается ко всем русским князьям с не вполне ясным грамматически обращением: «Ярославе и вси внуци Всеслави!» (БЛДР. Т. 4: 264); судя по контексту, речь идет о призыве к единству русских князей, нарушенном еще Всеславом Полоцким, начавшим распрю с сыновьями Ярослава Мудрого (1067 г.) — тогда справедлива конъектура, предложенная Д. С. Лихачевым, и призыв мог звучать «Ярослави вси внуци и Всеслави» (ср. комментарий: БЛДР. Т. 4: 633; Гаспаров 2000: 251; ср., однако, Моисеева 1987). В собственном смысле слова внуком Олега Святославича действительно был главный герой «Слова» Игорь (см., впрочем, Зимин 2000: 359): в остальных случаях отношение *деды/внуки* можно считать поэтическим топосом (ср. Гаспаров 2000: 247 и сл.; ЭСПИ. Вып. 1: 216–219).

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых особенностей», раздел IV «Идеологические и религиозные аспекты исторического процесса. Религиозная культура и исторические судьбы православия. „Народное христианство“ и библейская космогония: к происхождению славянских дуалистических легенд».



Другие внуки, упомянутые в «Слове», относятся не к антропологической, а к космологической сфере: «се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣют съ моря стрѣлами» (СПИ: 256). Наконец, и самого Игоря «Слово» характеризует в зачине как «сына Святослава, внука Ольгова» (упомянутого Олега Гориславича; ср. Гаспаров 2000: 252). Последняя черта свойственна древнерусской книжности: один из первых русских книжников Иларион в XI в. призывает похвалить «кагана нашеа земли Володимера, внука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава» (БЛДР. Т. 1: 42). С развитием христианской традиции род князей стало принято возводить к крестителю Руси: начало княжения в Киеве Юрия (Долгорукого) летописец сопровождает подробной генеалогией — Юрий, сын Владимира Мономаха, внук Всеволода, правнук Ярослава, пращур (праправнук) великого Владимира, крестившего всю землю Русскую (ПСРЛ. Т. II. Стб. 383–384). «Задонщина», которая, как считают сторонники древности «Слова», подражает этому памятнику словесности, перечисляет князей, идущих на Мамая, «боюн» там поет «первую славу князю киевскому Игорю Рюриковичу («старый Игорь» у Илариона), вторую — великому князю Владимиру Святославичю Киевскому, третью — князю Ярославу Володимеричю» (ПКЦ: 126).

Но «Слово» отличается особой приверженностью к генеалогическим конструкциям, включая символические отчества *Гориславич*, *Словутич*, *соколич* и даже этноним с патронимическим суффиксом — *русичи*, который нигде не используется в древнерусской книжности (хотя известны сходные наименования *немчичи* и т. п. — ср. Зализняк 2004: 160–161). Этот этноним кажется естественным, если вспомнить славянскую этнонимию: в первую очередь, вятичей и радимичей, имена которых летописец возводит к эпонимическим героям Радиму и Вятко, явившимся в Восточную Европу «от ляхов» (ПВЛ: 10). По той же модели реконструировался и родоначальник племени *кривичи* Крив (СМ: 234); тогда гапакс *русичи* может относиться к потомкам персонажа по имени Рус; этот персонаж (наряду с книжными Славом, Чехом и Лехом) являет собой предмет многочисленных этимологических конструкций средневековых историков, как восточных (ср. Новосельцев 1965: 391; Калинина 2004: 106 — *ар-рус*, «праправнуку Иафета»), так и славянских (начиная с польской «Великой хроники»: ср. «Великая хроника»: 52), но неизвестен собственно древнерусской традиции.

Проблема в том, имеем ли мы дело с традиционной этимологической конструкцией книжников, выведивших имя «культурного героя» из названия племени, или со славянским «генеалогическим

фольклором»? В отношении Руса и ему подобных можно считать очевидной книжную конструкцию, традиция которой доживает до позднего средневековья (ср. Буланин, Турилов 1998; ЭСПИ 4: 240–243); в отношении Радима, Вятко и Крива ситуация (при отсутствии собственно фольклорных текстов, повествующих о деяниях «культурных героев») выглядит сложнее. Самоназвание *кривичи* связывается с негативными демоническими коннотациями: кривизна — атрибут демонических персонажей; эти коннотации могли быть присущи соседям славян (балтам, которые называли соседних славянских колонистов *krievi*), но вряд ли могут быть увязаны со славянской фольклорной генеалогией. Сходный этноним (Krivitsani) известен был и на Балканах (Пелопоннес): стало быть, самоназвание *кривичи* могло относиться к славянам, которые оказались на *окраине* славянского расселения (ср. Иванов, Топоров 2000: 426–427).

Генеалогическая доминанта отличает «Слово» от начальной русской историографии: в начальной летописи русь имеет неславянское (варяжское) происхождение, ее вожди, Рюрик, Синеус и Трувор, носят скандинавские имена. Хотя формально (сюжетно) летописная легенда о призвании варягов «примыкает» к англосаксонской легенде о призвании, род призванных варяжских князей не возводится к языческим богам, как род англосаксонских Хенгиста и Хорсы. Радиму и Вятко также не приписывается божественное происхождение — о них говорится: «бьята бо 2 брата в лясѣх» (среди поляков — ПВЛ: 10). Славяне, русь и другие даже «нечистые языци» в летописи — потомки библейского Иафета, летописец находит для них место среди исторических «народов» (языков)<sup>2</sup>, а не в языческой мифологической генеалогии (ср. Петрухин 2009). *Русичи* «Слова» (или русские князья), именуемые Дажьбожьими внуками, выглядят в этом историческом контексте анахроничной конструкцией. В летописных «повестях» о походе Игоря 1185 г. киевский князь Святослав Всеволодович, узнав о поражении племянника Игоря, обращается к окружению: «О любя моя братья, и сыновѣ и муже землѣ Рускоѣ!» (БЛДР. Т. 4: 242). В «Задонщине» в схожем фрагменте вместо «руси-

---

2 Иафетови внуци, упомянутые в «Откровении Мефодия Патарского», — нечистые народы, запертые Александром Македонским за горами Севера. Повесть временных лет (ПВЛ), цитирующая «Откровение», не употребляет выражения *Иафетови внуци*, возводя «чловѣки нечистыя» «от племени Афетова» (Шахматов 1940: 98); совершенно сходным образом описывается в ПВЛ (с.11) быт половцев.

чей» употребляется термин «русские сынове» (ср. Зимин 2006: 183–184), «русские сыны» и Русская земля получают место в библейской картине мира (в отношении к «жребию Симову»): «Снидемся, брате и друзи, сынове рустии, съставимъ слово къ слову и величимъ землю Русскую, и веръжем печаль на вѣсточную страну в Сѣмьвѣ жребие» (ПКЦ: 126). Впрочем, русские книжники могли создавать патронимы в «этикетных» текстах: в летописной «повести» о Куликовской битве уже Мамаю приписывается обращение к татарам, которых разят огненные стрелы гнева Божьего: «Братие *измайловичи*, незаконные агаряне, побѣжите неготовыми дорогами!» (БЛДР. Т. 4: 130; ср. ПКЦ: 77, Новгородская IV летопись). В варианте «повести» Софийской I летописи татары именуется «сыны Агарины» (ПКЦ: 38). В Начальной летописи половцы названы «лукавии сынове измаилеви» (ПВЛ: 94). Нечестивую генеалогию сынов Измаиловых, выходцев «от пустыня Етривьскыя», летописец приводит далее со ссылкой на Откровение Мефодия Патарского: «сынове бо Моавли хвалиси (хорезмийцы. — В. П.), а сынове Аммонови болгаре (волжские болгары), а срацини от Измаила творятся Сарини, и прозваша имя собѣ саракыне, рекше: сарини есмы» (ПВЛ: 98).

Выражение «русские сыны» было традиционным для обозначения потомков начальной руси: в летописной похвале принявшей крещение княгине Ольге говорится, что ее «хвалят рустие сынове аки началницу» (ПВЛ: 32). Близкий контекст — в похвале Владимиру из Пролога: от равноапостольного Владимира происходят святые князья Борис и Глеб, их наследием «сынове русьстии насыщаются» (БЛДР. Т. 2: 404). В середине XII в. (1152) киевский князь устами летописца противопоставляет «русских сынов» рати периферийного галицкого князя, приведшего с собой войско венгров: «Братья и дружино, Богъ всегда Рускы землѣ и Русских сыновѣ въ бещестыи не положиль естъ», русским надлежит «перед чужими языки... честь свою взяти» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 448–449). В «Слове» русские сыны упомянуты в связи с усобицами древних времен — «седьмого века Трояня», когда Всеслав Полоцкий сеял распри от Киева до Минска, где в битве на р. Немиге (1067 г.) кровавые берега были «посеяны костьми рускихъ сыновѣ» (БЛДР. Т. 4: 264).

В эвгемерической конструкции «Слова», там где речь идет о богах — предках, опускается звено «сыновей» — *культурных героев*, без которого остается неясным происхождение внуков: певец Боян оказывается сразу «Велесовым внуком», наконец, Стрибожьими внуками оказываются *ветры*, которые, вдобавок, «веют с моря» половецкими стрелами.

Подобные построения, ориентированные сразу на поколение внуков, свойственны и древнерусским библейским генеалогическим легендам: ни русь, ни славяне, ни другие народы северной Евразии не упоминались в библейской Таблице народов, поэтому они оказывались внуками, но не прямыми потомками Иафета (Адама или Сифа), таковыми оказывались и потомки сыновей Иафета Гога и Магога в Откровении Мефодия Патарского (см. ниже). Сам Константин Философ, согласно Пространному Житию, именуется Адамовым внуком в полемике с хазарскими иудеями: таким образом, он оказывается «старше» потомков Авраама, которыми считают себя иудеи (БЛДР. Т. 2: 38). Впрочем, язычники и инородцы, противники христианства, иначе увязывались с библейской генеалогией: Стефан Пермский обличает волхва: «вавилонское семя, халдейский род, хананейское племя, тмы темныя помраченное чадо, пентаполиев сын, Египетская прелестныя тмы внуче и разрушенного столпотворенья правнуче!» (Валентинова, Кореньков 2001). Но в целом для древнерусской традиции конструкции «Слова» остались чужды, не только в отношении «русичей», но и там, где исследователи видят отражение «Слова»: певец *боюн* в Задонщине не именуется ничьим внуком; в псковском «Апостоле», как заметил М. Н. Тихомиров (1968: 52, прим. 29; ср. Зимин 2006: 351), говорится, что из-за усобиц «гыняша жизнь наша», но не «погибашеть жизнь Дажь-Божа внука».

«Простое» решение уникальной генеалогической проблемы, касающейся руси, заключается в поздней датировке гапакса *русичи*, которую предлагал еще Б. Унбегаун, и «Слова» в целом (ср. Unbegaun 1938; Зимин 2006: 183–184, 420)<sup>3</sup>. Генеалогические конструкции, однако, известны начальному летописанию (поздней редакции ПВЛ под 1114 г.): в летописном комментарии к рассказу о диковинках — выпадении с неба бус («глазков стеклянных») в Ладоге — говорится о случаях падения с неба диковинных предметов и первых орудий, известных в древней (античной) традиции. Примеры взяты из компилятивного древнерусского «Хронографа по великому изложению», использовавшего византийскую хронику Иоанна Малалы. В византийской историографии принято было соотносить генеалогические мотивы античной мифологии (поколения богов) с ближневосточной историей (правлениями царей): еги-

---

<sup>3</sup> Возможно предположение, что слово *русичи* означало не происхождение от некоего Руса, а обозначало жителей Русской земли: в летописном рассказе о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. жители города Римова именуются *римовичи* (БЛДР. Т. 4: 244).

петских царей хронист возводит к «роду Хамову», к ним причисляет Гермеса, за ним — Гефеста, «иже и Соварога нарекоша егуптяне», комментирует летописец (ПВЛ: 127). «И по семь царствова сынъ его, именовъ Солнце. Его же наричють Дажьбог». Античная рационалистическая традиция, восходящая к Эвгемеру, представляла богов как древних правителей (культурных героев), сохранившихся в памяти благодаря своим деяниям: при кузнеце Гефесте/Свароге с неба упали клещи, первые кузнечные инструменты; он установил брачные правила, прекратив свары из-за неупорядоченных отношений, и т. п. (ср. Творогов 1979: 10–11). Русская историография была по преимуществу чужда этой традиции (Живов 1993), но она использовалась в отношении иных «языков», в переводных сочинениях. В позднейшем (XVI в.) апокрифическом «Слове и откровении святых Апостол» говорится, как в начале христианской веры язычники «мняще боги многы, Пероуна и Хорса, Дья и Трояна... то человецы были суть старейшины, Пероун в Елинех, а Хорсь в Кипре, Троянь баше цесарь в Риме» (Гальковский 1913: 51–52). Здесь и русский громовник Перун оказывается человеком — старейшиной, но за морем у инородцев-язычников (эллинов). В том же эвгемерическом контексте упоминаются боги Троян, Хърс, Велес и Перун в более раннем апокрифе — «Хождение Богородицы по мукам» (XII в., БЛДР. Т. 3: 308–309), перечисленных «богов» сделали из камней люди, одержимые бесами (ср. Гаспаров 2000: 257; Рождественская 2008: 207), у них не может быть потомства.

Однако Сварог, имеющий в древнерусских текстах ипостась в виде Сварожича, воплощения домашнего (овинного) огня, представляет уникальный для славянской традиции случай мифологической генеалогии<sup>4</sup>: Сварожич (Радгост) известен и балтийским славянам (СМ: 423); для русского фольклора характерно наделение кузнеца магическими способностями к «козням» (сварам) и скреплению брака — летописная глосса о Свароге, таким образом, может быть соотнесена с архаической (языческой) традицией (в отличие от конструкции, изображающей Дажьбога сыном Сварога). Правда, Сварог оказывается не персонифицированным богом (его изображения не

---

<sup>4</sup> Божич — персонаж южнославянских колядок — связан с рождественской обрядностью и отражает уже христианскую традицию, хотя обращение к бадняку *Дедо Боже* (Толстой 2003: 336–337), возможно, отсылает к праславянской архаике (ср. сноску 6): впрочем, болгары и полную луну могли называть *дядо Боже*, а молодой месяц *нова свец* (СД 1: 118).

было среди кумиров, поставленных в Киеве князем Владимиром), а воплощением стихии (ср. Ловмянский 2003: 175): порождаемый этой стихией домашний огонь не дает начала человеческим существам — «Сварожьим внукам»<sup>5</sup>. «Слово», не знающее Сварога, возводит русичей к антропоморфному (?) божеству Дажьбогу, кумир которого был поставлен Владимиром, наряду с Хорсом и Стрибогом, возле княжеского двора в Киеве: существенно, что эта летописная троича богов упоминается в «Слове» (опирающемся здесь на летопись<sup>6</sup>). Б. М. Гаспаров (Гаспаров 2000: 55 и сл.) находит в мотивах «Слова» отражение «основного мифа» о поединке громовержца Перуна со своим змеевидным противником: в таком случае, однако, в «Слове» оказывается табуированным как раз имя Перуна, которое числится первым в списке богов древнерусского пантеона, поставленных князем Владимиром в 980 г.; кроме того, именно Перун в реконструируемом основном мифе (Иванов, Топоров 1974) наделяется функцией порождающего божества, стремящегося освободить земную супругу и детей от посягательств Змея. Этой функции и «Перуновых внуков» (каковыми могли бы быть русичи, ибо языческая русь клялась Перуном как «своим богом» — ПВЛ: 17) «Слово» не знает.

Отношение к языческому наследию в «Слове» остается неясным. Б. М. Гаспаров (Гаспаров 2000: 244 и сл.), специально занимавшийся «стратификацией времени» в «Слове», выделил три эпохи в тексте памятника — «внуков», «дедов» и «прадедов»: к дедам относится эпоха Олега Святославича и Всеслава Полоцкого, к прадедам — время Ярослава Мудрого и Владимира (Святого). Эти три эпохи объединены княжеской генеалогией. Но есть еще «века Трояна», которые смыкаются с историческими эпохами «Слова»: «Были вѣчи Трояни, минула лѣта Ярославля, были плъци Олговы, Ольга Святъславличя». Существенно, что фигура Трояна помимо временных параметров связана с пространством: Боян рыщет «в тропу Трояню», «въстала Обида въ силахъ Дажь-Божа внука, вступила дѣвою на зъмлю Трояню, въсплескала лебедиными крылы на синѣм море у

---

5 Характерно, что летописец, включивший глоссу из перевода Хроники Малалы, не пересказал целиком сюжета, связанного с Гелиосом (Дажьбогом) и Гефестом (Сварогом) — опустил повествование о блуде Афродиты (жены Гефеста) с Арием, который наблюдало всевидящее солнце; сюжет был опущен «из христианского пуризма» (Творогов 1975: 11), хотя как раз этот сюжет увязывается с мифом о происхождении домашнего огня (см. Белова, Петрухин 2008).

6 См., впрочем, о балканских параллелях Сварогу, Дажьбогу и Трояну: (Лома 1998).

Дону» (БЛДР. Т. 4: 258), — говорится о поражении Игоря Святославича. За Обидой, вставшей у моря, «кликну Карна, и Жля поскочи по Русской земли», «а погании сами, побѣдами наришуще на Рускую землю, емляху дань по бѣлѣ отъ двора» (БЛДР. Т. 4: 258–260). Троянова земля в этих фрагментах противопоставляется Русской земле. Троян упоминается как «цесарь в Риме» в цитированном «Слове и откровении святых Апостол»; император Траян (98–117), проводивший активную политику в дунайских провинциях империи, был популярной фигурой в раннехристианской традиции и в балканском фольклоре. М. Н. Тихомиров (Тихомиров1968: 54–58) считал, что Троянова земля «Слова» — это Дунайская Болгария, которую объединяет с Доном половецкая орда, вмешавшаяся в события на Балканах в конце XI в. Действительно, в «Слове» «окончание веков Трояна (седьмой век) накладывается на исторические «первые времена усобиц» при Олеге Святославиче (Гаспаров 2000: 259), но доминирует все же эсхатологическая, а не историческая значимость эпохи Трояна (седьмой век — окончание времен, Гаспаров 2000: 262).

В заговоре из Великоустюжского сборника XVII в. имеется близкая параллель «языческим» мотивам «Слова»: «Здуни же, Боже, с небесь ветри своим Святым Духом за святое море Окиян, ко царю ко Трояну по тридевять ключев морских» и далее о замыкании этими ключами щек и зубов у ведунов и ведуний (ОЧ: 220, 55–56). Напомним, что в «Слове» «земля Трояня» расположена у синего моря; при этом «ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя пълкы Игоревы» (БЛДР. Т. 4: 256). В поэтическом контексте «Слова» Стрибог противопоставлен Дажьбогу как «чужой» (половецкий и морской — заморский) «своему», «деду» русичей. В этом отношении к нему близок и заморский Троян заговора. Троян в «Слове» относится к доисторической эпохе и не связан генеалогией с историческими русскими князьями.

В историческом смысле древнейшая эпоха «Слова» — это эпоха прадедов его героя, время Владимира Святославича и Ярослава Владимировича: в построении Б. М. Гаспарова она ассоциируется с языческими временами, хотя автор и осознает неточность этих ассоциаций (Гаспаров 2000: 254). Для древнерусской традиции Владимир Святославич был не князем, установившим кумиров, а святым, крестившим всю Русскую землю (ср. выше). Эти «языческие» ассоциации основываются на аберрациях, распространенной в историографии, начиная со статьи В. Л. Комаровича, возводившего отношение представителей русского княжеского рода к «отчине и дедине» к «языческому культу Рода» (ср. Гаспаров 2000: 254).

Это отношение Комарович выводил из наблюдения над летописной фразеологией, в том числе рассказом Лаврентьевской летописи о князе Михалке Юрьевиче, который чуть не погиб в 1169 г. в схватке с половцами, «но Бог отца его молитвою избави его от смерти» (Комарович 1960). Еще С. М. Соловьев заметил, что эта отсылка к молитве отца не связана с почитанием Юрия (Долгорукого) как святого (князь не был канонизирован). Значит, заключал Комарович, Михалко (и монах-летописец!) имел в виду не христианского бога, а бога Рода. Этот мотив имеет продолжение в той же летописи, уже в связи с походом на половцев в 1184 г., когда Владимир Глебович, уже внук Юрия Долгорукого, атаковал половцев «Божьею помочью и святое Богородици и дѣда своего святою молитвою укрепляем и отца своего» (БЛДР. Т. 4: 248).

Ни о каком «языческом культе» здесь речи быть не может, «молитва отца» — библейский фразеологизм (Петрухин 2000). «Дедина» и «отчина», в первую очередь, означают право на наследование столов: когда Мономашичи ссылаются на «ряд» Ярослава Мудрого, поделившего «отчины» по Днепру (Святослав Ярославич получает «Чернигов и всю страну вѣсточную»), и заявляют, что черниговским князьям «си сторона не надобе», те отвечают, что они «не угры и не ляхи, но одного деда внуки» (ПСРЛ. Т. II: Стб. 688–689; Пресняков 1993: 111–112)<sup>7</sup>.

Характерно упование на святую молитву в битвах против поганых половцев: ведь нашествие поганых было знамением Божьего гнева. Лаврентьевская летопись продолжает рассказ о том, как в 1185 г. «здумаша *Олгови внуци* на половци», решивши добить поганых, зайдя «за Дон и про луку моря... гдѣже не ходили ни *дѣди* наши, а возмем до конца свою славу и честь» (БЛДР. Т. 4: 248–250; курсив мой. — В. П.). Затмение — Божье знамение — предрекает судьбу Дажьбожьим внукам перед походом: но «спала князю умъ похоти, и жалость ему знамение заступи искусити Дону Великаго» (БЛДР. Т. 4: 256). Гордыня была наказана: «побѣжены быша наши гнѣвом Божьим».

Христианский Бог оказывается на периферии «Слова» (ср. ЭСПИ. Т. 1: 87); «Слово» совпадает с летописными христианскими мотива-

---

<sup>7</sup> *Дед(деды)* — обозначение предков (и поминальных дней) в славянской традиции (СД 2: 41–45): возможно, это обозначение поколения, пребывающего на том свете, отделенного от поколения отцов, восходит к языческим временам, но «русские сыны» средневековой книжности имеют христианскую генеалогию.



ми лишь в заключении: из плена «Игореви князю Богъ путь кажесть изъ земли Половецкой на землю Русскую». «Солнце свѣтитса на небесѣ — Игорь князь въ Руской земле» (БЛДР. Т. 4: 266). Дажьбогу (воплощению Солнца) здесь места нет: в заключительной здравнице поминаются «князи и дружина, побарая за христьяны на поганья пльки!» Почему же эти христиане именуются в «Слове» Дажьбожьими внуками? Что заставило автора продемонстрировать несвойственный древнерусской книжности взгляд на язычество? Как быть с цитированной летописной максимой: «Богъ всегда Рускы землѣ и Русских сыновъ въ бещестьи не положилъ естъ»: ведь русские были побеждены гневом Божиим, русичи не назывались в «Слове» христианами, половцы же постоянно именовались погаными. И хотя «Олегово гнездо» (князя Ольговичи) залетело далеко в Половецкую степь, оно не было *рождено* для обиды «ни соколу, ни кречету, ни тебе, поганый половчине» (БЛДР. Т. 4: 256): Обида встала «въ силахъ Дажь-Божа внука», когда «пустыни силу прикрыла» (БЛДР. Т. 4: 258).

Даже если свести эвгемеризм «Слова» к «стилистическим украшениям» вслед за Н. С. Трубецким, В. С. Миллером и др. (ср. Трубецкой 1995: 577), очевидным останется механизм воспроизведения эвгемерических конструкций в ситуации пребывания Игорева полка в Половецкой земле. Чужая земля была сродни иному миру, тому свету в архаической культуре (ср. Гаспаров 2000; Смирнов 2000: 242–244), там действовали демонические силы: не Бог, но Див<sup>8</sup> велит русичам «послушати земли незнаемѣ» (БЛДР. Т. 4: 256).

---

8 Еще А. Мейе обратил внимание на то, что в иранских языках индоевропейское название небесного божества *deivos* превратилось в наименование злого демона, что традиционно увязывалось с реформой Заратуштры, заменившего старый пантеон благими божествами Ахура Мазды. Воспринявшие это построение «евразийцы» (ср. Трубецкой 1995: 129–130; Вернадский 1996: 59–60) предположили, что образ древнерусского Дива, как демонического существа, сложился еще у праславян под влиянием этой иранской религиозной реформы. Вероятно, однако, что отнесение дивов/дэвов к демоническим существам восходит не к реформе Зороастра, а к более древней эпохе разделения индоиранцев на иранцев и индоариев, у последних *дева* сохраняют значимость божественных персонажей (ср. о Диве: Зализняк 2004: 129–130; Журавлев 2005: 88, 92). Заметим с связи с проблемой иранского воздействия на древнюю славянскую традицию, что в митраизме (о его влиянии на культы Восточной Европы см. Топоров 1989) существовало два солярных божества — Хварно и Митра (Кюмон 2000: 159–150): параллель им представляют Хорс и Дажьбог пантеона князя Владимира (и «Слова»).

Внуки, желавшие превзойти «дедню» славу, перешли Дон (Русская земля осталась «за шеломянемъ») и потерпели поражение в *пустыне* — Половецкой земле (ср. выше о выходцах из Етревской пустыни в «Откровении» Мефодия Патарского; половцы как «нечистый народ» лишены «яфетической» генеалогии в ПВЛ, они — «сыны Измаиловы», как татары — измайловичи, потомки изгнанных в пустыню Измаила и Агари)<sup>9</sup>. В своей гордыне в нехристианской земле русичи оказались приравненными язычникам; приравнивание, естественно, было неполным — половцы — «дѣти бѣсовы» (БЛДР. Т. 4: 258), русичи — Дажьбожьи внуки. Языческие боги не отождествляются в «Слове» с бесами, но как внуки Дажьбога русичи оказались в той конфессионально «нейтральной» позиции, которая в целом несвойственна была древнерусской книжности: они стали одним из «языков», лишенных библейской генеалогии и Божьей помощи.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Аничков 2009 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. М., 2009.
- Белова, Петрухин 2008 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Живой огонь в свете сравнительной мифологии // Кирпичики. Фольклористика и культурная антропология сегодня. Сборник статей в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова. М., 2008. С. 24–28.
- БЛДР — Библиотека литературы древней Руси. СПб., 1997. Т. 1–4.
- Буланин, Турилов 1998 — *Буланин Д. М., Турилов А. А.* Сказание о Словене и Русе // СККДР. XVII в. Ч. 3. СПб., 1998.
- Валентинова, Кореньков 2001 — *Валентинова О. И., Кореньков А. В.* Стиль «Плетение словес» в контексте истории русского литературного языка и литературы Древней Руси. М., 2001.
- «Великая хроника» — «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. М., 1987.
- Вернадский 1996 — *Вернадский Г. В.* Киевская Русь. Тверь; М., 1996.
- Гальковский 2000 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 2.

<sup>9</sup> См. о чистом и нечистом пространстве в «дуалистической» средневековой культуре: Успенский 1994: 254–297. «Нечистое, нехристианское пространство предполагает и соответствующие способы выражения» (там же: 266). Показательно, что Афанасий Никитин обращается к христианскому Богу, только возвращаясь в свою христианскую землю (там же: 270), как и герой «Слова о полку Игореве». О противопоставлении «русские — половцы» в «Слове» см. (Николаева 1997).

- Гаспаров 2000 — *Гаспаров Б. М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000.
- Живов 1993 — *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–60.
- Журавлев 2005 — *Журавлев А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. М., 2004.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 2000 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* О древних славянских этнонимах // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М., 2000.
- Калинина 2004 — *Калинина Т. М.* Генеалогии восточноевропейских народов в историческом сознании средневековых арабских писателей // Древнейшие государства Восточной Европы. 2002 год. М., 2004. С. 102–113.
- Комарович 1960 — *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1960. Вып. XVI. С. 84–104.
- Кюмон 2000 — *Кюмон Ф.* Мистерии Митры. СПб., 2000.
- Лихачев 1986 — *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.
- Ловмянский 2003 — *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок. СПб., 2003.
- Лома 1998 — *Лома А.* Древние славянские божества у сербов // Живая старина 1998. № 1.
- Моисеева 1987 — *Моисеева Г. Н.* Кто они — «внуци Всеслави» в «Слове о полку Игореве» // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 154–158.
- Николаева 1997 — *Николаева Т. М.* «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста. «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997.
- Новосельцев 1965 — *Новосельцев А. П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.
- ОЧ — Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002.
- ПВЛ — Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996.
- Петрухин 2000 — *Петрухин В. Я.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 314–343.

- Петрухин 2004 — «Дохристианские» генеалогии: «Слово о полку Игореве» и древнерусская традиция // Древнейшие государства Восточной Европы. 2002 год. М., 2004. С. 160–174.
- Петрухин 2009 — *Петрухин В. Я.* Становление государств и власть правителя в германо-скандинавских и славянских традициях // Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 2009. С. 81–150.
- ПКЦ — Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998.
- Пресняков 1993 — *Пресняков А. Е.* Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. М., 1993.
- Рождественская 2008 — Апокрифы древней Руси / Сост. М. В. Рождественской. СПб., 2008.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н. И. Толстого. М., 1995–1999. Т. 1–2.
- СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002.
- Смирнов 2000 — *Смирнов И.* Мегаистория. М., 2000.
- СПИ — Слово о полку Игореве // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4.
- Творогов 1979 — *Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXXIII. Л., 1979. С. 3–31.
- Тихомиров 1968 — *Тихомиров М. Н.* Боян и Троянова земля // Тихомиров М. Н. Русская культура X–XVIII в. М., 1968. С. 44–58.
- Толстой 2003 — *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.
- Трубецкой 1995 — *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1975.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1994. Т. 1.
- ЭСПИ — Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1–5.
- Unbegaun 1938 — *Unbegaun В. О.* Les Rusiči/Rusici au Slovo d'Igor // Revue des études slaves. Paris, 1938. Т. 18. P. 79–80.

---

---

*А. Г. КРЕЧМЕР*

*(ВЕНА-БОХУМ)*

**ЧЕЛОВЕК И СОЦИУМ  
НА РУСИ XVII–XVIII вв.**

(ПО МАТЕРИАЛАМ ЧАСТНОЙ ПЕРЕПИСКИ)

---

---

Прежде чем перейти к анализу самого текстового корпуса, считаем необходимым дать краткое обоснование (1) выбора именно этого корпуса — частной переписки, (2) выбора эпохи — XVII — начало XVIII в. и (3) выбора темы — микроистории.

(1) На важность т. н. неофициальных типов текста как источников неоднократно указывалось в литературе. Наши исследования показали, в частности, огромный эвристический потенциал частной переписки для реконструкции языковой ситуации предпетровского и Петровского времени — но не только. На основании изучения этого корпуса возможна, на наш взгляд, и реконструкция «духа эпохи», мировоззренческой парадигмы, картины мира русского человека и русского общества того времени.

(2) Укажем в данной связи на все еще слабую степень изученности этого периода русской культурной и языковой истории. Одна из причин в том, что исследования по данной теме носят преимущественно умозрительный характер и не опираются, как правило, на анализ текстового корпуса. Следует отметить и весьма неоднозначную оценку в науке именно этого периода русской истории и ее знаковых личностей и событий — начиная со Смутного времени и заканчивая перипетиями послепетровских десятилетий (ср.: Issatschenko 1975; 1980; 1983; Kretschmer 1986; Кречмер 1995).

(3) В последнее время все больший интерес вызывает история частной жизни, быта — т. н. микроистория, не менее, если не более, значимая для адекватной интерпретации мировоззренческой парадигмы прошлого, чем макроистория, история политическая и государственная. Изучение микроистории может проводиться на базе разного рода источников. В нашей работе микро- и макромир русского человека предпетровского и Петровского времени реконструируется через призму частной переписки (ср. Панкратова 1969).

Наш корпус составляют более 1000 частных писем представителей преимущественно средних слоев русского общества (служи-

лое дворянство, чиновники, среднее поместное дворянство, купечество). Переписка охватывает период с 1603 по 1730-е гг., но большая часть писем датируется второй половиной XVII в.

Не останавливаясь здесь подробно на данных проведенного анализа корпуса (ср.: Kretschmer 1999; 2004a; 2004b; Кречмер 2002), упомянем лишь те его результаты, которые значимы для темы настоящей работы. В частной переписке этого периода представлена неожиданно четкая и стабильная норма, прежде всего в виде формуляра из 10 элементов, представляющего своеобразную рамочную конструкцию письма (причем нередки письма, состоящие (почти) из одной только этой формулы). Формуляр практически не зависит от времени и места написания письма, социального положения его адресанта/адресата или тематики письма. Необходимо отметить, что норма эта не зафиксирована в письмовниках. Видимо, мы имеем здесь дело с т. н. нормой образцовых текстов по Алексею (Алексеев 1993). Одной из констант нормы старого русского частного письма было определенное «самоуничужение» адресанта даже в тех случаях, когда адресат находился ниже его на социальной лестнице.

Исключение — сразу по нескольким параметрам нормы — представляет лишь переписка родственников, которой посвящено дальнейшее изложение.

Характерным для всего корпуса является почти полное отсутствие в нем макромира — событий политических, исторических, событий государственных. В редких же исключениях значимые имена и события, как правило, лишь упоминаются, но не комментируются — другими словами, макромир не входит в тематический канон частного письма. Отсутствует в переписке и культура в современном ее понимании. Ср. (соответствующие элементы выделены курсивом)<sup>1</sup>:

- (1) ...а Семена Румянцова послали в Астрокан а *Ортомона Сергеевича Матвеева* со всем ево прибором послали в дальния пригородки сибирския а хто на них бил челом что с ково взяли и то тем людям отдавали по указу великого г[о]с[у]д[а]ря и по боярскому приговору а *челобитчиком многим на М[о]скве учинилос добра по рассмотрению*

---

<sup>1</sup> Примеры даются современной кириллицей; при этом сохраняются правописание и пунктуация оригинала; конвенциональные сокращения специально не обозначаются, ц.-сл. числа передаются арабскими цифрами.

- боярина Ивана Михайловича Милославскова* скорья самыя указы... (Д. И. Маслову, предпол 1676; архив Масловых, № 65; Котков, Панкратова 1964: 109)
- (2) ...*А патриарха Никона* не стало на дороги не дашот Ераславля и то нам слышно что великии г[о]с[у]д[а]рь идет тела ево встречать... (А. И. Безобразову от 29.08.1681; Котков, Тарабасова 1965: 11–12, № 5)
- (3) ...да еще тебе весно чину наших городовъ за челобите за атставку били челом об отставке Валодимер Похвисневь да Семен Мозолевской с[ы]нъ да Ефимь Блонберьзовъ Костянтиновъ с[ы]нъ г[о]с[у]д[а]рь их указаль сослат в *Озовъ* на вечной жите и вотчины имь продолжать велено в польгода... (Ф. Д. Маслову от родственника жены, ок. 1696 г.; архив Масловых, № 122; Котков, Панкратова 1964: 132)
- (4) ...а с *турецким мир на тритцат лет* а ныня бран востала з *шведам* под Руголевь да под иные города а чаемь быт и под *Ригою* толка король Ригу добывааят и *осажена* накрепка за небольшимь не здаетьца... (З. Ф. Толбузину от племянника, предпол. 1700 г.; архив Масловых, № 154; Котков, Панкратова 1964: 143–144)

Иными словами, в частной переписке представлен почти исключительно микромир человека, но и он — выборочно. В центре внимания находится хозяйство, доходы (ключевые темы здесь: урожай, продажа, налоги, сборы и под). Лишь маргинально представлен внутренний мир, чувства, эмоции, но даже они подчинены требованиям этикета, соблюдения формуляра письма (ср. примеры ниже).

Предварительная модель картины мира, представленной в переписке, может быть сформулирована следующим образом:

*внешний микромир:*  
*связи/доходы/карьера*

*внутренний микромир:*  
*семейные связи*

Таким образом, человек выступает в письме не как индивидуум, а почти исключительно как член социума, причем себя он также воспринимает членом группы — прежде всего семьи, затем — социального или профессионального сообщества. Иными словами, жизнь вне социальной сети в его картине мира вообще не представлена — и, видимо, непредставима. Такая картина мира обусловлена прежде всего спецификой культурной парадигмы православной Славии в русской ее разновидности, а также собственно русскими событиями недавнего прошлого — глобальными эсхатологическими катаклизмами Смутного времени. В этой связи уход в микромир (полностью сфокусированный на хозяйственных и бытовых забо-

тах, на проблеме выживания) можно рассматривать как реакцию на эти потрясения.

Особенно заметно это в механизме идентификации (и самоидентификации) человека через его роль в социуме — а здесь, в свою очередь, в (само)обозначениях женщин, ср.:

(5) Родственники — родственнику («братья») (не позднее 1659 г.):

... да пожалуй отпиши про племянницу *матушкину про Татьяну Иванову дочь Строкина* жива ли есть и есть ли у нее дети и ты пожалуй Иван Андреевич отпиши к матушке про всех родимцев наших... (И. А. Маслову; архив И. А. Маслова, № 5; Котков, Панкратова 1964: 81)

(6) Тетка — племяннику (не позднее 1659 г.)

Государю добросродственному ко мне сердоболу и ближнему приятелю Ивану Андреевичю *тотка твоя Афонасева жена Логинова Пелагея* челом бью... (И. А. Маслову; архив И. А. Маслова, № 12; Котков, Панкратова 1964: 84)

(7) Младшая (?) родственница — старшей (2-я пол. XVII в.):

Государыне и моеи матушке Агафе Савелевне *сестришко твое бедная и беспомошная вдова и безродная Степановская жена Осиповича Ушакова Дунка* челом бью... (А. С. Масловой; архив Масловых, № 80; Котков, Панкратова 1964: 116)

(8) Сватовство помещика (после 1691 г.):

...побеи челом матушки своей чтобы обলেখчилас или семья твоя в Бякова к *Ызмаиловской жене Алымоваи* погавалит ей об меншой дочери за меня... (Ф. Д. Маслову; архив Масловых, № 130; Котков, Панкратова 1964: 135)

(9) Княгиня — соседу по поместью (?) (видимо, не ранее 1670-х гг.):

Благодетелю моему Семену Ивановичу *столника князя Алексея Никитча Одоевского жене ево вдова княгиня Ульяна* челом бьет... (С. И. Пазухину; архив Пазухиных, № 25; Котков, Панкратова 1964: 163)

Таким образом, женщина идентифицируется, определяется, называется (т. е. существует) через отца и/или мужа, чьи имена становятся составляющими ее имени (ср. и в настоящее время у славян и балтов).



**Семья в русской картине мира XVII–XVIII вв.** Семья образует эпицентр в картине мира русского человека, но не сама по себе, а как составляющая оси: семья — хозяйство — выживание. Другими словами, семья выступает как гарант выживания и система страхования, как стабильный и стабилизирующий микроколлектив. И семейные отношения подчинены глобальной задаче выживания и общественного (через материальный) процветания. Семейным отношениям в современном понимании Европы там (за редким исключением) нет места.

Семья представлена преимущественно как макросемья, со всеми ее членами, ближними и дальними, включая некровных родственников. При этом — как и сегодня еще у южных славян — отсутствует деление на степени родства, например, не выделяются двоюродные, троюродные и под. Это позволяет сделать предварительное заключение о важности для русской концептосферы того времени родства как такового, конкретная же его степень представляла, видимо, фактор второстепенной важности.

Система родства имеет четкую иерархическую структуру, принцип которой прост, ясен и стабилен. Верх и основание этой системы бинарны:

Верх:

- (а) старшие (б) мужские (в) прямые родственники (центр: отец)
- (а) старшие (б) женские (в) прямые родственники (центр: мать)

Основание:

- (а) младшие (б) мужские (в) прямые родственники (эпицентр: сын)
- (а) младшие (б) женские (в) прямые родственники (эпицентр: дочь)

Таким образом, можно постулировать две центральные оси иерархии по признакам верх / низ: (а) мужчины — женщины; (б) старшие — младшие.

Приведем интересный пример введения и номинации людей в письме: если первой упоминается женщина, а вторым мужчина, речь идет о матери и, как правило, еще не взрослом сыне (ср. архив Ларионовых, письмо № 24; Котков, Панкратова 1964: 76).

Как уже упоминалось, практически только в частной переписке (близких) родственников наблюдаются отступления как от общей нормы письма, так и от нормы формуляра, причем отступления эти также нормированны и носят системный характер. Особенно заметны они в письмах родителей, детей, супругов.

Основные признаки писем по оси сверху → вниз (адресат: жена и/или дети):

- Четкая социальная доминанта адресата (например, отсутствие самоуничужения, обязательного даже в письмах вышестоящих нижестоящим — неродственникам!)
- Сокращение формулы — прежде всего в той ее части, где выражается просьба и желание получать информацию о здоровье и благоденствии адресата — вместо этого адресант (отец и/или супруг) сообщает о своем здоровье, не используя обычную при этом вводную формулу: «А если про меня изволишь ведать» — т. е. обязательно предполагается желание адресата (детей/супруги) получить информацию о здоровье адресанта. Ср.:

Муж — жене:

- (10) От Федота Дмитриевича жене моеи Агафье Иваноне<sup>2</sup> от мяня тебе поклон Ивановна *худа ты делаешь* писал я к тебе чтобы не мешков прислат ка мне Василя так же и запасу и вина и денги велел с крестьян собрат нне<sup>3</sup> мешков *а вы не присылаетя по сю пору ка мне...* (А. И. Масловой; предпол. Петровское время; архив Масловых, № 144; Котков, Панкратова 1964: 140)
- (11) Ат Василья Григорявича *другу моему сердечному* Фекле Дмитревной *с любовию* поклон и детям моим Проскови Феодару Ивану *благославения* ат меня а я *душа моя* Дмитревна на Коломку актебря в 13 де дал бог здорова са всем с людми и с лошадами живи *свет моя* Дмитревна в даму беряжно как тебя бог на разум наставит какая будет тебе нужда и ты побей челом брату Федоту чтоб он пожаловал тебе не покинул а я свет к нему писал чтоб он тебя не покинул в нуждах твоих... а как будет роспуск так с со<sup>4</sup> мною поедят ко мне брат Федот Богданович наш Толбузин и тебе б быт свет апасной все приготовь за сем тебе душа моя ат меня *с любовию* поклон а детям моим *благословения...* (Ф. Д. Толбузиной (сестра Ф. Д. Маслова — ср. в (10)); ок. 1695 г.; архив Масловых, № 150; Котков, Панкратова 1964: 143)
- (12) От Ондрея Илича жене моеи Ирине я на службе великово государя в селе Губарях октября в де дал бог здорово а ты ко мне пиши про све здорове как тебя бог милует да посылай к Артемону... а от меня

2 Так в оригинале.

3 Так в оригинале.

4 Так в оригинале.

тебе поклон (А. И. Безобразов жене; предпол. сер. XVII в.; архив Безобразова, № 14; Котков, Тарабасова 1965: 16)

- (13) От Алексея Александровича жене моеи Маре Ивановне поклон как тебя бог милует а я на службе великих государей на Зызране в полку боярина и воеводы князя Григорья Афонасевича до воле божию жив и с людишки своими... (1689–1696 гг.; архив Пазухиных, № 51; Котков, Панкратова 1964: 178)

Муж / отец — жене / детям:

- (14) От Федота Дмитриевича жене моеи Агафьи Ивановнаи да сыну Саве Федотовичю болшой Авдотюшки Федовнои да меншой Авдотюшки Федовнои Дари Федотовнои от меня вам *с любовью* поклон живи Ивановна при милости матушки Агафьи Савелевной и слушаи ува всем матушку и почитаи... (от Ф. Д. Маслова; нач. XVIII в.; архив Масловых, № 146; Котков, Панкратова 1964: 141)

Отец — детям:

- (15) Петрунюшко и Ивашенка помнит бы вам *приказ* мой и матере беспрестанно и носит вам *приказ* мой велите береч лошедеи и всякая животина в сметке была... (от С. И. Пазухина; предпол. к. XVII в.; архив Пазухиных, № 42; Котков, Панкратова 1964: 173)

Жена — мужу:

- (16) Государю моему Дмитрею Ивановичю *женишка* твоя Агафьица много челом бьет и з детми твоим здравствуи государь на многия лета а про нас изволиш ведат и я в кручие своеи чют жива марта в д... (Д. И. Маслову; предпол. 1660-е гг.; архив Масловых, № 35; Котков, Панкратова 1964: 99)

Сын — отцу:

- (17) Государю моему батюшке Семену Ивановичу *сынишка* твои Ивашка *благословения* твоего государя моего прошу и челом бью здравствуи государь мой батюшка на множество лет а про нас государь изволишь воспомянут и мы по сю грамотку февроля по двадесят осмое число бабушка инока схимница Анися Ивановна и матушка наша Василиса Гривна и барат<sup>5</sup> Петр Семенович а сестрицы Юляна и Маря Семеновны здравствуют... (С. И. Пазухину; предпол. к. XVII в.; архив Пазухиных, № 27; Котков, Панкратова 1964: 164)

---

<sup>5</sup> Так в оригинале.

Дочь — отцу:

- (18) Государю моему батюшку Семену Ивановичю *дочеришка* твоя Уляшка да Машка благословения твоего прося челом бьем пожалуи государь батюшка прикажи писат о своем многолетном здорovie а про бабушку и про матушку государь изволиш спрошат а об нас государь изволиш на молитве напаятоват и мы декабря в 14 де живы... батюшко государь велела у тебя милости просит бабушка чтоб ты пожаловал купил треушек шитои по черевчатому отласу а деньги послала с Гаврилом два рубли с четвертью да послала к тебе государь батюшко три оловеника да три блатины две крушки да торелку олованую пожалуи государь батюшко купи матушке чатыре подубрусника тафтяные да бабушке подубрусничек да зеленой тафтицы на кокошник да на платочки галунчику какова ты государь изволиш пожалуи батюшко бабушке купи киндячок тоусинной да матушке купи треушик какои тебе государю понравитца да пожалуи батюшко зделаи серешки а серги к тебе послали да Овдотьюшкину братинку пожалуи батюшко променяи на тазик по сем благословения твоего прося челом бьем пожалуи батюшко купи матушке бошмачки беленькие на Ульянушке бошмачки беленькие а но<sup>6</sup> дорогу дано Гавриле десет алтын да игол средней руки (С. И. Пазухину; предпол. к. XVII в.; архив Пазухиных, № 32; Котков, Панкратова 1964: 168)
- (19) Государю моему батюшку Ивану Ивановичю здравие вашего да сохранит десница вышняго бога на лета многа пожалуй государь мои батюшко изволь ко мне писат про свое многолетное здравие и про здорovie государыни моеи матушке Маре Дмитриевне а про меня государь мои батюшко изволите напаметоват во святых своих молитвах и я государь мои батюшко в селце Грипкове вашими молитвами жива доношу государь мои батюшко милости вашей от Василья Ивановича [брат адресанта. — А. К.] писем нет как и отпустил человека и Сампитербурха и после того не было не отново писма пожалуи государь батюшко буде писма от Василя Ивановича будут ты пожалуи изволь ко мне прислат еще государь мои батюшко Иван Иванович милости твоеи доношу пожалуи извол ко мне отписат есть ли от братца писма а я чаю государь мои батюшко ваша милость в таком далном ростаяние меня изволи забыть как я и поехала от вашей милости с Москвы писма ни одново к себе не получила

---

6 Так в оригинале.

При сем писава дач<sup>7</sup> ваша Настася благословения прошу и кланяюся июля 18 де (И. И. Киреевскому; 1716 г.; архив Киреевских, № 34; Котков, Панкратова 1964: 36)

Вместе с тем одним из главных признаков писем по оси снизу → вверх (адресат: муж и/или родители) является вариация формуляра с выраженным самоуничижением адресанта.

В ряду наиболее показательных отличий писем близких родственников — присутствие в них эмоций, частному русскому письму того времени в целом совершенно не свойственных. Стандартное частное письмо содержит четко выраженный формуляр и основную тему, как правило, хозяйственного характера, т. е. в нем представлены фатическая и реферативная (коммуникативная) функции знака, часто также и апеллятивная (просьба, побуждение и под.) и лишь изредка — эмотивная. Если же эмоции и выражены в письме, то обычно в виде эмфазы, и посвящены они делам хозяйственным. Крайне редко в письмах можно встретить такие чувства, как участие и сочувствие, радость и скорбь — мотивированные человеческими, а не экономическими отношениями. Весьма показательны в этой связи темы смерти и рождения, которые в письмах оказываются «окружены» хозяйственной тематикой, не менее, а, скорее, более важной для русского человека тогдашнего времени. Видимо, открытое выражение чувств не соответствовало поведенческому этикету эпохи — не играло или не смело играть той роли, какую оно занимает в сегодняшней частной переписке.

В письмах же близких родственников эмоции, напротив, присутствуют. В письмах мужей/отцов эмоции эти часто негативные — брань, обвинения и т. п.; значительно реже — любовь и доверие. В письмах жен и детей это, как правило, укоры в нелюбви, отсутствии внимания, просьбы, жалобы, извинения; реже — и здесь — любовь (ср. примеры выше).

Показательна и маргинализация темы смерти/рождения в частной переписке — часто такого рода информация дается как дополнение к собственно важной для русского человека теме хозяйства/дохода, ср. (соответствующие фрагменты выделены курсивом):

(20) ...послал я до вашей милости письмо пожалуй мои государь повол отдать Кузме Грибоедаву на боярском дворе чтоб он пожаловал ото-

---

<sup>7</sup> Так в оригинале.

- слал к сыну моему в Санпитербуръх а писма самая нужные не по-воль у себя вдержать да во возвестие вашему благородию даношу *брата Ивана Дмитриевича волею божиею не стала июня 22 числа во втором часу дня а меня ходатоством брата Павла Степановича иных добрых людей написали комисаром...* (И. И. Киреевскому; 24.06.1716; архив Киреевских, № 30; Котков, Панкратова 1964: 34)
- (21) ...а буде Иван Андреевич тетушка Прасковья Костянтиновна не ве-дает *про зятя своево Данила Шювалова что ево не стало* и тебе бы пожаловат к ней о том отписат что ево не стало после Велика дня вскоре а Федора сестра нынеча на Москве а хотела ехат к матушке в Шахово... (И. А. Маслову; предпол. не позднее 1650 г.; архив И. А. Маслова, № 3; Котков, Панкратова 1964: 80)
- (22) ...присылал ты ко мне человека своего Финогена чтоб мне доведат-ца в приказе о скасках Ивана да Никофора Лвовых и их сказак еще нет в приказе и ты пожалуи пришли к етой пятници нарошного че-ловека ис крестьян каторым имем скаски доват и мы тебе те скаски как милости твоеи годно напишим да прошу у тебе государя своего милости пожалуи Федот Дмитриевич пришли ко мне ваю винца нужды моеи великой для того что *брат у меня Василеи изволением божием переставилс я* и мне ворит вина велми недосужно и ты по-жалуи Федот Дмитриевич то вино пришли к пятници и что взят по цене изволь написат (Ф. Д. Маслову; предпол. не ранее 1690-х гг.; архив Масловых, № 136; Котков, Панкратова 1964: 138)
- (23) ...а сына у меня *Андрея волею божиею не стало* милости у тебя госу-даря прошу отдала мне поместье теща моя свои прожиточной же-ребеи... (А. И. Безобразову, 14.08.1673 г.; Котков, Тарабасова 1965: 67, № 116)
- (26) буди тебе государю ведомо сего генваря 23 числа нынешнего 201г году *милостию божиею жена моя Ирина родила мне сына а имя ему Иоанн* люди твои и мои человек от тебя государя ко мне приехали и с лошадми в добром здрави... (С. И. Пазухину; 28.01.1693; архив Пазухиных, № 4; Котков, Панкратова 1964: 152)

Настоящее проявление эмоций в письме представляет собой редкое исключение, ср.:

- (24) ...а княгиня Ирина Ивановна на Москве и с свекровю а княжны Стефаниды Василевны не стало и я у ней на погребенье была *и о том пожалуи друг мои не печался у нас и у самих Михаилушка не стало да не пособит...* (И. С. Ларионову от жены; 09.06. предпол. 1696 г.; данный автор и в целом склонен к эмоциональности; архив Ларионовых, № 6; Котков, Панкратова 1964: 66)

(25) ...да тебе ж братец ведома чиню июля во вторыи ден пришли полские люди воиноу в Торопецкой уезд... и наших сестр многих в уезде поимали и по тем вестям прибежали все в город а крестьяне все па лесом и чем господь бог впред от них прававит и тому бог весть а видим что быт и нашим местам что луцким жа к тому пришло да под Луками жа был с ними бои и на том бою лучан многих пошкодиди а зятя наши Иля после бою выбрел пеш а про Говрила подлинного ведома нет многие сказывають что убит *от токих братец слез и розореня лутчи бы человек не родился...* человек твои Васка от тебя с Москвы ко мне приехал по здорову и лошади дошли по здорову ж... (Ф. М. Челищеву от брата; предпол. не ранее 1650-х гг.; архив Челищевых, № 5; Котков, Панкратова 1964: 224–225)

В целом в частной переписке, даже в письмах близких родственников, эмоции — радость и горе, любовь и одиночество в разлуке с близкими — являют собой маргинальную и достаточно редкую тему. Тематическая доминанта представлена исключительно хозяйственными и служебными делами — доходами и карьерой, непосредственно связанной с доходами.

Однако и в тематическом, и в интенциональном отношении переписка родственников показывает отступления от общего канона — только в этой группе писем семья представляет стабильную тематическую составляющую, даже константу, в то время как в переписке не-родственников семья как непосредственная тема письма представлена лишь маргинально, в основном же она выступает как обязательный элемент формулярной рамки, не несущей собственно информационной нагрузки, а имеющей прежде всего фатическую функцию. Ср. типичный формуляр (элементы отделены друг от друга вертикальной чертой):

(26) (1) Вводная формула:

Приятелю моему Ивану Ивановичю | Митка Яблочков челом бьет | здравствуи приятел мои на множество лет са всеми любящими табою | Пожалуи прикажи писат про свое многолетноа здаровя | а нам бы слышав про твое здаровя о Христе радоватися | А про нас пожалуйеш изволиш напаметоват | и мы сентебря по 6 число дал бог обретаемса в живых | а впред упаваем на него ж всещедраго бога |

(2) Собственно содержание письма

(3) Заключительная формула:

За сим | писавыи Митка Яблочков | челом бьет (И. И. Киреевскому; 1697 г.; архив Киреевских, № 12; Котков, Панкратова 1964: 25)

В письмах же родных темы, затрагивающие членов макросемьи, представлены и вне формуляра достаточно широко. Это еще раз подчеркивает важность семьи в картине мира русского человека того времени — проблемы, касающиеся членов семьи, важны для всей макросемьи и решаются они сообща.

Примечательно, однако, своеобразное противоречие: при несомненной важности семьи для допетровской русской картины мира репертуар обозначений родства в письме удивительно беден и однообразен. На первый взгляд кажется, например, странной низкая частотность в письмах таких безусловно живых в то время обозначений как *деверь*, *свояк/свояченица* и даже *золовка*, *свекор/свекровь*, *тесть/теща*. Приведем один из редких примеров употребления такой номенклатуры в письме:

Племянник — дяде:

(27) ...жаловал ты государь изволил ныне присылат к Москве гостинца *х теще* к моеи к Овдоте Онтоновне и к *шурьям* к моим... а я Тихану брату Микитичю обо всяких твоих делах докладываю а дядюшка Микита Костентинович и Тихан брат Микитич приказали тебе бит челом на твоём жаловане на рыбе что ныне ты изволил г дядюшке Миките Костентиновичю и Тихану брату Микитичю рыбы к Москве прислать... (И. С. Ларионову; предпол. 1690-е гг.; архив Ларионовых № 9; Котков, Панкратова 1964: 68–69)

Анализ корпуса убедительно показывает, что конкретная номинация родственников составляет, как правило, элемент общей деловой тематики — т. е. в фокусе внимания находится не семья как таковая, а семья как микрокосмос человека, в центре которого — хозяйство, доходы и пр. Если же в фокусе эмфазы оказываются именно члены семьи как личности, для их названия употребляются, как правило, полисемантические и полифункциональные номинации *братец / сестрица*, *тетушка / дядюшка*, *дедушка / бабушка*. При этом несущественна конкретная степень родства — одни и те же обозначения используются для номинации как ближайших кровных родственников, так и дальних и даже свойственников (напр., *сестрица* для обозначения *золовки / невестки*). Широко представлены, кроме того, *богоданный / богоданная* (родители супругов), *сын / дочь*, *внук / внучка*, *племянник / племянница* (и здесь для разных степеней родства).

Системный характер такой непрямой номинации родных позволяет, на наш взгляд, выдвинуть следующую рабочую гипотезу.



В русской картине мира рассматриваемой эпохи родство как таковое важнее конкретных отношений родства с четким обозначением его степени. В представленной здесь переписке точными оказываются лишь обозначения родителей — детей и супругов, остальные названия дискретны и универсальны, хотя они и выдержаны по оси иерархии «старший — младший». Такие «универсальные» обозначения несут прежде всего фатическую функцию, они выступают как маркеры группы, к которой относится адресант и/или адресат.

**Изменения Петровского времени.** Переписка Петровского времени показывает весьма интересную картину появления инноваций и их распространения в обществе. Эти изменения привели в конечном итоге к качественному сдвигу глобальной аксиологической шкалы и всей системы мировоззрения — к смене картины мира, к смене мировосприятия русского человека и русского общества (см. Живов 1990; Живов 1995; Живов 1996; Лотман 1992; Топоров 1993; Успенский 1994; Черная 1999).

Проведенные исследования корпуса частных писем показывают, например, что изменения эти происходили постепенно и неравномерно охватывали социум. Эпицентром их было царское окружение, прежде всего молодые и общественно активные слои социальной верхушки — офицеры гвардии, придворные. Исходными пунктами были при этом обе столицы, старая и новая. Инновации расходились от этих географических и социальных эпицентров концентрическими кругами: вширь по географической оси, от городских центров в направлении поместий; и вниз по социальной оси — от активных молодых столичных жителей, близких ко двору, к молодежи провинциальной. Важным проводником инноваций была армия, прежде всего молодые офицеры.

Данные анализа частной переписки подтверждают и другие источники — укажем здесь лишь на мемуарную литературу XVIII в. и написанную уже в XIX в. «Семейную хронику» С. Т. Аксакова, передающую дух времени симбирской и уфимской провинции конца XVIII в., конца уже Екатерининской эпохи.

Примечательно, что изменения затрагивают формуляр раньше и в большей степени, чем информативную часть письма. Наиболее заметны они в письмах представителей молодого поколения, близких ко двору и/или активно участвовавших в петровских нововведениях, например, в письмах молодых офицеров и дочери близкого царю Б. И. Куракина Е. Б. Куракиной. На основании данных иссле-

дуемого корпуса вплоть до 1730-х гг. можно говорить об абсолютной доминанте старой нормы.

То, что формуляр в большей степени оказался подвержен этим изменениям, обусловлено, на наш взгляд, его функциональным статусом как маркера определенного типа текста. Переход на новый тип формуляра представлен в следующих примерах:

Старый формуляр:

- (27) Милостивои мои государь Иван Иванович многолетно и благополучно о Христе бозе на веки здравствуй и з государонею моею тетушкою Марьею Дмитревною и з государями моими с своими детушки Прикожи государь ко мне писать про свое многолетное здорове и про здарове государони моеи тетушки и государей моих а своих деток а мне бы слышав а вашем здорovie радоватися а про меня государь похочешь ведат и я на Москве июня в 13 день дал бог жив а впреде его же божеская воля... Писавыи Васка Киреевской челом бьет (И. И. Киреевскому; 1698 г.; архив Киреевских, № 14; Котков, Панкратова 1964: 25–26)
- (28) Государю моему батюшку Михаилу Панфильевичю зятишко твои Ивашко Васков челом бьет здравствуй государь батюшко Михаилу Панфильевич и с Огрофенею Михайловной и с Овдотьею Дмитревною и Михалом Ивановичем и с Марьею Ивановною а про меня государь изволишь в своих святых молитвах милостию своею напаметовать и я на службе великого государя на Валуике по сю грамотку обретаюся в живых а впред уповаю на милость всещедрога бога а за сем писавыи Ивашко Васков много челом бьет (М. П. Салтыкову; предпол. ок. 1700; Котков, Тарабасова 1969: № 93, 58)

Инновации (выделены курсивом):

- (29) Иван Иванович государь мои на многия годы здравствуй Прошу пожалуй мои государь прикожи нас уведоми о здорovie своем чего мы слышат всегда требуем. А о себе *вашему блогородию доношу* в мешовских своих деревнях в болезни своей за благость божию жив а впред ево Христа нашего воля... (И. И. Киреевскому; 07.12.1716; архив Киреевских, № 38; Котков, Панкратова 1964: 38)
- (30) Из Москвы июня 12 1723 Миластиваи государь мои батюшка князь Борис Иванович многолетно здравствуй Нижаиши вас прашу *маего миластиваго государя* что бы я не аставлена была вашими миластивыми писмами ис чего я имею себе великаю радость что бы всегда была сведама а состаяни вашего здорovia о себе данашу при миласти государынь моих баушки и матушки вашими малит-

вами жива при сем астаюсь прася вашего милостиваго благославения всепослушная и покорная дочь ваша к. Екатерина Куракина... (Е. Б. Куракина отцу; 1723 г.; Котков, Сумкина 1981: № 32, 41)

Но и эти изменения, как и изменения языка и нормы самого письма, происходят постепенно. Темп их и характер, как и стабильность старой нормы не только в Петровское, но и в послепетровское время, наглядно показывают следующие примеры из писем, написанных около и после 1710 г. (новые элементы выделены курсивом):

- (31) Государь мои Иван Иванович в *надеянии* твоеи государя моего милости хотя обоюдного случая не было *однакож* *обнадеясь* на своиственную милость *которое* своеиств...<sup>8</sup> *имеем* мы между собою прошу пожалуи *онаго* моего прошения не презри купил я твоя милость в Белеве жеребенка которого для меня торговал Сава Трофимович пожалуи *онаго* жеребенка по своеи милости и по своиству уступи мне *понеж* я *имею* немалую в том нужду а денег что твоеи милости угодно извол взять прося и чая *о прошении неотриновения* слуга твои Михаило Нестеров челом бью (И. И. Киреевскому; 1709 г.; архив Киреевских, № 18; Котков, Панкратова 1964: 28)
- (32) ...письмо от *вашеи* милости получил марта 2 числа *на каторое* *отвещствую* государь *пример молор*<sup>9</sup> Андреи Федотович Воронов воистена добрава састаяния и пожитку имеют у себя доволно а летоми молот 27 лет обещаное невесте от себя тысечу рублей на убор а деревни за ним в Резанском уезде и в тругих городех а брат у него родной адин и тот с мим<sup>10</sup> в разделе и в том *ваша* милость мне верь я как сам себе доброва желаю и *паки* *вашеи* милости и об *оном* мне повол *подлиное* ведение немедленно *учинить* чтоб было ему мне *данести* и в каторых числах с ним можеш видетца *ево особа* болшова богатства не желаят токо требуют человека и разуму а мы *обнадеясь* на *вашу* к себе милость и заочно за сестрицу добрая слова задовали *прочим застаю* зычливы *ваш* и *верны* ко услугам племяник от *каво-лери* Яблочков *копитан*... (И. И. Киреевскому; 1713 г.; архив Киреевских, № 21; Котков, Панкратова 1964: 29)
- (33) ...и жалуеш пишиш о моем деле что на меня подоли *доношения* подьячия арзамаския еще у табя бя моево государя прошу пожалуи то *доношения* спиши как можно за что я табе моему государю дол-

<sup>8</sup> Так в оригинале.

<sup>9</sup> Так в оригинале.

<sup>10</sup> Так в оригинале.

жан заслужить а людеи твоих я иза короула свободил всех которыя сидели и кроме тово что ты приказывал чтоп ево в тюрьму посодить все по твоему приказу зделалось а я мои милостивои поеду сего мая 10 дня а о деле твоем сам *донесу* милости твоеи пожалуи не покинь человека моево а в доме твоем все в добъром здравье человек твои приказной у меня был пожалуи поклонись от меня Василию Ивановичю и сожительницеи ево а своему природному рождению... (И. И. Киреевскому; 1716 г.; архив Киреевских, № 28; Котков, Панкратова 1964: 33)

(34) ... *дашу*<sup>11</sup> вам государь батюшка слышна нам что хочет за меня свататца *енарал* Салтыков Семен Андреевич и на то как *ваша* государь воля *изволь* меня *не медля уведамит* а чем мне изволила государыня гаварить что челавек достоинаи и *находитца* в *их величества милости* еже на то *ваша* воля будит чтобы нам не упустить время дакамест *их величества* в Маскве... (от Е. Б. Куракиной; 1724 г.; Котков, Сумкина 1981: № 35, 42)

(35) ...*доношу* *вашеи* милости что ко мне мужики Филип да Тимофеи принесли денег трицет три рубли пять алтын бес копейки и *онные* денги я точас и заплатил а у меня украсть никак и прочеть нелзя и я у них с рук на руки принял и с ними сколко раз считал а которые денги дослали и я все заплатил сполна а а<sup>12</sup> отписи за недосугом взят не успел *понеже* что у меня пропала лошеть с поля а пас Петрушка и я *великои печали о том нахожусь* да пожалуи государь батюшко пришли запасу оп чем я писал преже сево (Я. Салтыков отцу; 1731; Котков, Тарабасова, Панкратова 1969: № 103, 62)

Проделанный анализ убедительно показывает значимость и исследовательский потенциал частной переписки не только для истории языка, но и в плане культурологическом. Частная переписка позволяет с высокой степенью достоверности реконструировать микромир русского человека и общества, их (языковую) картину мира.

Человек в этих письмах есть прежде всего существо социальное — но при этом он выступает не как гражданин городского социума Западной Европы, а как элемент социальной группы, в первую очередь макросемьи. Только в этой группе, в семье заложена гарантия выживания человека, только через принадлежность к ней он идентифицируется и существует. А поскольку задача выжива-

11 Так в оригинале.

12 Так в оригинале.

ния семьи как группы является приоритетной, то естественно, что в частных письмах преобладают хозяйственные темы, в то время как все остальные представлены лишь маргинально.

Семья понимается как макросемья со всеми прямыми и дальними родственниками и свойственниками, как остаток семьи-рода. Конкретная степень родства вторична, важно лишь само родство (свойство). Поэтому в номенклатуре обозначений родства доминируют полифункциональные *братец / сестрица, дядюшка / тетушка*. Каждый член этой макросемьи несет групповую ответственность за всех ее членов, проблемы каждого — это проблемы всей семьи, и снять с себя ответственность за них можно лишь порвав все связи с семьей (такие случаи в переписке практически не представлены, поскольку подобное поведение, видимо, выходило за рамки поведенческой нормы эпохи).

Такое восприятие семьи в остаточной форме свойственно славянскому миру по сегодняшней день. В чем причина этого, можно лишь предполагать. По нашему мнению, безусловно, имеет значение принадлежность восточных и южных славян к единому культурному ареалу православной Славии, по ряду признаков противопоставленному культурным моделям средневековой неправославной Славии и Западной Европы. Назовем лишь несколько из этих признаков.

Культура православной Славии, в отличие от западноевропейской, показывает высокую степень гомогенности и отсутствие социального расслоения. Культурная парадигма была единой и бинарной для всего социума: с одной стороны, письменная, надэтническая христианская культура, с другой — устная народная культура со своей этнической спецификой. Переход к культуре нового времени в России связан с Петровской эпохой. В это время начинается процесс социолингвистического расслоения. Язык писем ясно показывает направление этого процесса, тенденцию к отходу и от старой нормы деловой письменности, и от живого, разговорного русского языка, изменение стилистического ключа и т. п. (Хюттль-Фольтер 1982; 1987).

Чем объясняется тематическая специфика старого частного письма — его сфокусированность на микромир? Мы предполагаем, что это обусловлено спецификой культурной и мировоззренческой парадигмы тогдашней Руси: отсутствием гражданского сословия и городской культуры, а также самого гражданина, ощущающего себя конституирующим элементом социума, отсутствием гражданского сознания и светской, развлекательной культуры, социокультурной гомогенностью общества, глобальными потрясениями Смутного

времени. В таком контексте микромир (полностью сфокусированный на хозяйственных и бытовых заботах, выживании), мир домашнего воспринимался русским человеком как гарант выживания. В частной переписке перед нами пластично предстает мир русского человека того времени, его заботы, дела, радости, ср.:

- (36) Государь мои милостивои благодател Андреи Ильич здравствуи на многия лета и с супругою своею государынею моею Агафьею Василевною и со всем своим благодатным домом и пожалуи пиши ко мне про свое здоровье как тебя бог милует а пожалуешь изволишь ведать про меня и я на Москве з женою и с Александрушкой августа в 27 де жив до<sup>13</sup> воли божи А о чем изволил ты человека своего Ивана к Москве присылат и я о том ему словом сказывал а работат тебе свету своему вседушно рад а мне о том деле что было и о том вестно тебе государю моему будет после а терпеть за тебя готов пожалуи государь мои буд милостивои приятел х крестнику моему к Михаилу Даниловичю которой к тебе будет после сего писма а у меня ему приказано в деревнишке и обо всем велел тебя<sup>14</sup> доложит а я приволокуся после Семени дни как великий государь изволит итти в поход и за твою жаловане буду бит челом по сем Мишка Проккофьев челом бьет (А. И. Безобразову; предпол. не позднее 1681 г.; фонд А. И. Безобразова, № 145; Котков, Тарабасова 1965: 83)
- (37) Государю моему Дмитрею Ивановичю Тимошка Панютин челом бьет Здравствуи государь мои со всим своим благодатным праведным домом и з моею сестрицею Агафьею Савелевною и з детушками своими А про меня государь мои изволишь ведать и я на службе великих государей на Корочи февреля по 5 число жив Пожалуи государь прикажи ко мне писат про свое многолетное здорове и про государыню мою сестрицу и про деток а мне бы слышав про ваше многолетняя здорovia о бозе радоватца Да послал я грамотку во Брянск к матушки и ты пожалуи государь мои Дмитреи Иванович сошли во Брянск вели отдат на моем дворе дворницы чтоб она сослала тотчас к матушки в деревню а грамотку послал я с Микитою Сапегиным пожалуи Дмитреи Иванович отпиши ко мне как думаешь об мелницы что я тебе говарил станем строит пополам За сем тебе государю моему премного челом бью (Д. И. Маслову; предпол. 1682–1696; архив Масловых, № 46; Котков, Панкратова 1964: 103)

13 Так в оригинале.

14 Так в оригинале.

(38) Милостивои мои государь братец Федот Дмитриевич завствуи<sup>15</sup> на множества лет с матушкою с семьею и з детками своими а про меня государь мои похочешь по прежней своей милости напомнит и я по се писанья дал бог жив толко государь мои на меня гневу не поддержи что я к тебе и к матушки не бывал челом ударит еи мои государь за недосугом и за волокитою и за лошадами что не на чьем поехат повер государь мои богу еи тебе пишу не ложно да прошу у тебя милости пожалуи мне солатку да хмелку к празнику за сем прося у тебя милости Василеи Толбузин много челом бью завсегда (Ф. Д. Маслову; предпол. после 1693 г.; архив Масловых, № 123; Котков, Панкратова 1964: 133)

Повлияли ли петровские реформы на картину мира русского человека XVIII в. — и если да, с какого времени, в каких кругах и как — получить адекватные ответы на эти и другие вопросы можно будет лишь на основании комплексного изучения сохранившегося корпуса неофициальной русской письменности того времени — дневников, мемуаров и частной переписки.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Алексеев 1993 — Алексеев А. А. Внутренняя хронология русского литературного языка // *Philologia Slavica* (к 70-летию академика Н. И. Толстого) / Отв. ред. В. Н. Топоров. М., 1993. С. 238–244.
- Живов 1990 — Живов В. М. Культурные конфликты в истории русского литературного языка XVIII — начала XIX в. М., 1990.
- Живов 1995 — Живов В. М. Культурные реформы в системе преобразований Петра I // Из истории русской культуры. Т. III (XVII — начало XVIII века). М., 1995. С. 528–583.
- Живов 1996 — Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.
- Котков, Панкратова 1964 — Котков С. И., Панкратова Н. П. Источники по истории русского народно-разговорного языка XVII — начала XVIII века. М., 1964.
- Котков, Сумкина 1981 — Котков С. И., Сумкина А. И. Памятники московской деловой письменности XVIII века. М., 1981.
- Котков, Тарабасова 1965 — Котков С. И., Тарабасова Н. И. Памятники русского народно-разговорного языка XVII столетия (Из фонда А. И. Безобразова). М., 1965.

<sup>15</sup> Так в оригинале.

- Котков, Тарабасова, Панкратова 1969 — *Котков С. И., Тарабасова Н. И., Панкратова Н. П.* Грамотки XVII — начала XVIII века. М., 1969.
- Кречмер 1995 — *Кречмер А.* Актуальные вопросы истории русского литературного языка. Вопросы языкознания. 1995/6. С. 96–123.
- Кречмер 2002 — *Кречмер А.* Руско приватно писмо у 17. веку и у доба петра великог // *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику.* 2002/62. С. 117–148.
- Лотман 1992 — *Лотман Ю. М.* Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // *Лотман Ю. М. Избранные статьи.* Таллинн, 1992. Т. I. С. 248–268.
- Панкратова 1969 — *Панкратова Н. П.* Из истории частной переписки на Руси // *Изучение русского языка и источниковедение /* Ред. В. Ф. Дубровина. М., 1969. С. 127–155.
- Issatschenko 1975 — *Issatschenko A. V.* Mythen und Tatsachen über die Entstehung der russischen Literatursprache. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse // *Sitzungsberichte* 298. Bd. 5. Abhandlung. Wien.
- Issatschenko 1980, 1983 — *Issatschenko A. V.* Geschichte der russischen Sprache. Heidelberg, 1980; 1983. Bd. 1+2.
- Kretschmer 1986 — *Kretschmer A.* Zur Diskussion um den Ursprung des russischen „literaturnyj jazyk“ (seit Ende der fünfziger Jahre) // *Bochumer Slavistische Beiträge.* Bd. 8. Hagen.
- Kretschmer 1999 — *Kretschmer A.,* Zur Geschichte des Schriftrussischen. Privatkorrespondenz des 17. und frühen 18. Jahrhunderts // *Specimina Philologiae Slavicae, Supplementbd.* 62. München.
- Kretschmer 2004a — *Kretschmer A.* О русском языке петровского времени (в свете данных анализа частной переписки) // *Germano-Slavistische Beiträge. Festschrift für Peter Rehder zum 65 /* Hg. M. Okuka, U. Schweizer. Geburtstag. Die Welt der Slaven. Sammelbde — *Сборники.* Bd. 21 (2004). S. 137–148.
- Kretschmer 2004б — *Kretschmer A.* Русский язык на пороге нового времени (синтаксис грамоток XVII — начала XVIII вв.). // *Русский язык: система и функционирование. Материалы Международной научной конференции 18–19 мая 2004 г. Минск, 2004.* Ч. 1. С. 67–69.
- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Московские люди XVII в. (к злобе дня) // *Philologia Slavica (к 70-летию академика Н. И. Толстого) /* Отв. ред. В. Н. Топоров. М., 1993. С. 191–219.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // *Успенский Б. А. Избранные труды.* Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 219–253 (Язык. Семиотика. Культура).
- Хюттль-Фольтер 1982 — *Хюттль-Фольтер Г.* (Hüttl-Folter G.). Проблематика языкового наследия XVII века в русском литературном



- языке нового времени (XVIII в.) // Wiener Slawistisches Jahrbuch. 1982/28. S. 9–24.
- Хюттль-Фольтер 1987 — *Хюттль-Фольтер Г.* (Hüttl-Folter G.). Языковая ситуация Петровской эпохи и возникновение русского литературного языка нового типа // Wiener Slawistisches Jahrbuch. 1987/33. S. 7–21.
- Черная 1999 — *Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII — первой трети XVIII века. М., 1999.

---

---

В. НИКОЛОВА  
(София)

## Родство и усыновление

Памяти Аси

---

---

Понятия «родство» и «усыновление» являются объектом разно-стороннего и всеобъемлющего изучения для многих научных дисциплин. К таким дисциплинам с полным правом можно отнести этнологию: эти понятия, органически входящие в ее научную парадигму, вызвали постоянный интерес исследователей.

Соотнести эти два понятия непросто. Если родство (родство вообще или родство, определяемое как кровное, биологическое/естественное, генетическое) обозначает связь между людьми, основанную исключительно на происхождении людей от общего предка, то усыновление является результатом действий, осуществление которых возможно только на определенном уровне культуры общества. Иначе говоря, если родство определяется как «связь между двумя лицами, одно из которых происходит от другого» (в этом случае мы говорим о родстве по прямой линии), либо как «связь между двумя лицами, имеющими общего предка, но не происходящими друг от друга» (имеется в виду родство по боковой, «серебряной», линии, например, родство между детьми одних родителей), то после усыновления индивид (ребенок), по праву рождения, по крови принадлежащий к одному родственному коллективу, оказывается уже в новых родственных отношениях с другим коллективом, и такие отношения расцениваются обществом как тождественные биологическим отношениям (СК 2004: 16; Цанева 1996: 53–54).

Родство и усыновление, однако, могут рассматриваться в другом соотношении, представляющем для этнологии большой интерес. При усыновлении возникает стремление к подражанию, имитации, копированию модели отношений, формирующихся на основе кровного родства. Таким образом, в зависимости от сопровождающих усыновление факторов и условий (ритуальных обычаев, правовых норм или культуры в целом) и средств, использующихся при усыновлении, оно определяется как некровное, фиктивное, искусственное, символическое, ритуальное, юридическое, гражданское и т. д. родство (Цанева 1994: 138–139; Диков 1943: 271, 293; Бешко-

ва 1996: 15). Какие бы результаты ни были достигнуты при таком стремлении к подражанию кровному родству, усыновление остается суррогатом родства по происхождению (т. е. кровного родства) и может лишь приспособливаться к законам природы — *adorp̄io naturam imitatur* (Ненова 1994: 302).

Нашей целью является рассмотрение именно этого второго типа соотношения двух понятий; иначе говоря, мы хотим детально проследить, как и в какой степени модель кровного родства «входит» в массово практикующуюся болгарскими модель усыновления.

Данное исследование основывается на опыте и материалах многолетней научно-исследовательской работы, посвященной истории усыновления в Болгарии<sup>1</sup>. Эти материалы дают возможность рассмотреть развитие усыновления как социального института на протяжении XIX–XX вв. и последних лет.

Природа усыновления как социального института сложна. В качестве общественной, культурной «надстройки» оно рассматривается на различных уровнях и в различных аспектах — медицинском, психологическом, юридическом, институциональном, морально-правовом, а также во множестве других аспектов, которые разрабатываются соответствующими научными дисциплинами; при этом речь может идти о деятельности государственных учреждений, занимающихся усыновлением, или о действиях людей в повседневной жизни.

Специфика изучения данного вопроса этнологией заключается в акцентировании повседневно-практической стороны усыновления, т. е. того, как люди понимают государственный закон об усыновлении и как этот закон соотносится с теми нормами и условиями поведения, которые передаются из поколения в поколение. Не менее важна и обратная сторона вопроса: влияет ли традиционный образ жизни на официальную культуру, и если да, то в какой степени? Усыновление действует в широкой социальной среде, где отношение государства к правам ребенка, семье и рождению вне брака играет важную роль. Эта среда определяет нормы поведения и оценку модели усыновления. Определяющим элементом при этнологическом исследовании является временная ось. Только с ис-

---

1 Федеральный проект «Усыновленный ребенок: между государством и семьей» (при финансовой поддержке фонда «Научные исследования» Министерства образования и науки, договор № ОХН-1410/2004). Участники: Ваня Николова (руководитель проекта), Эля Цанева и Ани Кирилова.

пользованием исторического подхода мы получаем возможность понять динамику развития усыновления как социального института. Специфика методов этнологического исследования позволяет нам рассматривать сегодняшнее положение дел как результат длительного развития и таким образом получить ответ на наибольшее количество вопросов.

Из-за того что усыновление затрагивает самые разные ситуации и соединяет разные человеческие судьбы, мы можем сравнивать этот процесс по его сложности и многообразию с самой жизнью. Поэтому всякий раз, когда при изучении мы заключаем его в какие-либо рамки — виды, модели и пр., необходимо понимать, что речь идет всего лишь о преобладающих тенденциях.

\* \* \*

Модель, которая играет основную роль в сегодняшней бытовой практике усыновления, известна и традиционной болгарской культуре. Инвариант ее таков: бездетные супруги усыновляют маленького ребенка (новорожденного). Отдельные компоненты модели могут варьироваться в зависимости от времени, но в целом для всех случаев характерно стремление максимально приблизить усыновление к биологическому родству и тем самым компенсировать несостоявшееся рождение ребенка. Именно эта модель придает смысл пресловутой «тайне усыновления», сохраняющейся до сего дня.

В традиционном болгарском обществе ребенка усыновляли бездетные супруги, для которых усыновление являлось эквивалентом рождения собственного ребенка (Маринов 1984: 511–512; Попов 1904: 19–21; Балджиев 1891: 191–193). Обычно это происходило в тех случаях, когда в семье умирали дети или рождались одни девочки. В первом случае ребенок отсутствует фактически, а во втором — отсутствует символически (т. к. нет наследника мужского пола).

Для усыновления ребенок должен был обладать определенными характеристиками: быть мальчиком, совсем маленьким, так как в этом случае он не помнит своих родных родителей и «прилепится» к приемным, которые станут для него кровными родителями. Усыновляли круглого сироту — ребенка, оставшегося без матери. Если у ребенка не было в живых только отца, он считался сиротой «наполовину» (*половин сирота*) и не отдавался на усыновление. Таким образом, ребенок максимально моделировался как родной: он — полноправный наследник мужского пола, рожденный (как будто бы) в семье; он достаточно мал для того, чтобы помнить о

своим истинным происхождением, и находится в кровном родстве если не со своими родителями, то по крайней мере с родом. Если в роду приемных родителей такого ребенка не было, то усыновлялось дитя из другого, но обязательно «хорошего» рода; при этом кум усыновителей непременно давал ребенку новое имя (деда или бабушки). В этом случае номинационная практика обозначает позицию усыновленного ребенка в его новой семейно-родовой среде. Многодетные семьи, в которых зачастую было трудно воспитать всех детей, также являлись «поставщиками» для усыновителей. Так как начало и продолжительность сексуальных отношений (подразумевается только семейная жизнь) были строго регламентированы, наличие других, «свободных» для усыновления детей исключалось. Поэтому рожденные вне брака «незаконные» дети, которых или убивали сразу после рождения, или выбрасывали на дорогу, чтобы кто-нибудь подобрал их и усыновил, — скорее, исключение.

Таким образом, усыновление удовлетворяло основным требованиям традиционного болгарского общества: в семье обязательно должен быть ребенок; этот ребенок, в свою очередь, должен обладать всеми необходимыми качествами, для того чтобы считаться рожденным в семье; дети, входившие в так называемую группу риска, должны получить воспитание. Как и всё в рамках традиционной народной культуры, усыновление являлось коллективным делом с элементами взаимопомощи.

Усыновление было публичным актом. Оно происходило в присутствии приемных родителей, родственников и соседей. Обряд совершался в церкви или в доме усыновителей священником, который выдавал им письменное свидетельство об усыновлении или читал особую молитву, после которой все садились за стол. При этом значение некоторых ритуальных действий недвусмысленно отражает идею усыновления как рождения или перерождения ребенка. В акте усыновления основная роль отводилась приемной матери, которая, имитируя рождение, просовывала ребенка под своей рубашкой снизу вверх, по направлению к груди (Цанева 1994: 141–149). С этого момента «младенец считался уже родным ребенком супругов, и отныне никто из родственников не мог ставить ему в укор то, что в нем течет другая кровь» (Маринов 1984: 511–512). Этот обычай давал усыновленному все права ребенка, рожденного в семье: он носил имя своего усыновителя и являлся его наследником, не порывая при этом связи со своими биологическими родителями и не лишаясь своих обязанностей по отношению к ним.

Усыновленного ребенка очень любят, считается, что он приносит счастье и способствует рождению в семье собственных, родных детей. Имеется множество примеров того, как в семье усыновителей впоследствии появлялись свои дети.

Сегодня мы не располагаем сведениями о том, сохранялась ли в XIX — начале XX в. тайна усыновления. Все конкретные случаи усыновления, о которых нам сегодня известно — отмеченные в генеалогическом древе или в семейной истории — обозначены как таковые лишь благодаря временной дистанции. Только более поздние сведения об усыновлении по такой модели (бездетная пара усыновляет младенца, родственного по крови, и хранит это в тайне) позволяют нам (по аналогии) предположить, что и ранее усыновление происходило таким же образом<sup>2</sup>.

Конец XIX — начало XX в. — время интенсивных перемен в системе традиционной культуры; болгарское государство, восстановленное после 1878 г., начинает вести активную работу по модернизации своего устройства. Новая политическая и экономическая реальность порождает и новую социальную реальность. Закон начинает фиксировать и регулировать с начала века проблему усыновления, постепенно, но систематически внося свои коррективы в то, какие дети могут быть усыновлены: речь идет о рождении детей вне брака. Коэффициент этого нового явления за период 1901–1940 гг. увеличился с 0.43% до 2.90% (Белчева 2004: 99–100). Несмотря на различное происхождение усыновляемых детей и разнообразии практики усыновления (усыновляются дети разного возраста; а зачастую усыновитель и «ребенок» почти ровесники, им по 40–50 и больше лет — очевидно, что в таких случаях усыновление преследовало и иные цели, связанные с наследством), с начала XX в. до 1961 г., когда были проведены значительные реформы в законодательстве, продолжают поступать сведения об усыновлении по известной модели: бездетные супруги усыновляют маленького ребенка, либо рожденного в семье близких родственников, либо не являющегося родственником усыновителей. В материалах полевых исследований, относящихся к 30-м гг. XX в., нередко рассказы о

---

2 В болгарской культуре этого периода очень распространена и другая разновидность усыновления: усыновляют (или удочеряют) более взрослого ребенка; чаще всего это девочка, которую воспитывают, обеспечивают приданым и выдают замуж. Это называется «вскармливание» и никак не связано с наследством. (Иногда данный термин используется для обеих разновидностей усыновления.)

том, что факт усыновления хранился в тайне, а также о тех обстоятельствах, при которых ребенок узнал, что был усыновлен. Таким образом, традиционная модель усыновления, характеризующаяся стремлением к уравниванию усыновления и рождения ребенка, продолжает существовать.

В 1890 г. в Болгарии был принят первый закон, который, сменив неписаное правило народного обычая, внес государственные коррективы в данный вопрос. Это закон о признании незаконнорожденных, имевший целью узаконить их рождение и предоставить возможность для их усыновления. Появление этого закона положило начало принятию других правовых актов, посвященных вопросам усыновления, продолжающемуся до сего дня. В 1940 г. принят новый «Закон о незаконнорожденных детях и об усыновлении», замененный в 1949 г. «Законом о гражданах и семье». С принятием последнего и вплоть до 1961 г. официально утверждается так называемое полное усыновление, порядок усыновления сохраняется неизменным; гражданское право определяет такой порядок как нечто среднее между традиционным полным и неполным усыновлением (Бешков 1996: 53). Создаваемое при этом отношение усыновителя к приемному ребенку подобно отношению родителя к родному ребенку; ребенок является наследником усыновителя и может взять себе его фамилию. Такие принципы усыновления устанавливают личную связь между усыновителем и ребенком; они не приводят к возникновению правовых отношений ни между усыновленным и родственниками усыновителя, ни между усыновителем и родственниками усыновленного; за усыновленным ребенком сохраняются все его права и обязанности по отношению к той семье, которой он принадлежит по своему рождению.

Таким образом, на протяжении нескольких десятилетий официально принятые законы и бытовая культура сосуществуют, несмотря на разное понимание вопроса об усыновлении. За этот период, однако, на пути развития гражданского права происходят перемены. В течение этого времени социально-правовой институт усыновления понимает его как способ преодоления бедности и постепенно, с помощью последовательных возрастных ограничений «моделирует» отношения между ребенком и усыновителями таким образом, что они уподобляются отношениям биологических детей и родителей (о переменах в законодательстве см.: Николова 2008).

Многочисленные примеры демонстрируют нам, как при соблюдении правовых норм неполного усыновления в обществе развивается стремление к уравниванию усыновления и биологического

родства, и, таким образом, этот тип усыновления на практике реализуется как полное усыновление. Важным элементом такой модели является соблюдение тайны усыновления — как в отношении ребенка, так и в отношении окружающих; это способствует поддержанию социальной значимости усыновления<sup>3</sup>. То, что соблюдение тайны усыновления было прописано в законодательстве до перемен в 1961 г., очень важно, т. к. указывает на существовавший уже тогда прототип полного усыновления, принятый после 1961 г. Очевидно, законодатели учли наличие такого прототипа, после чего он послужил основой для нового закона, т. к. его схема была уже признана обществом.

Шестидесятые годы XX в. занимают важное место в истории усыновительной практики: в правовой кодекс данного социального института включается принцип полного усыновления. Мы настолько привыкли к такой процедуре усыновления, предпочитаемой и приемными родителями, что даже не задумываемся о том, какие огромные перемены принесло с собой следование этому принципу. На самом деле этот порядок действий отражает последствия интенсивных общественно-экономических процессов, произошедших ранее и тесно связанных между собой. Используя в качестве инструмента гражданское право, государство учится контролировать все эти процессы и направляет их в нужное (сообразно идеологии и целям) русло.

Однако суждение о реформе процедуры усыновления в 60-х гг. только как о правовой реформе было бы чересчур поверхностным. Настоящие серьезные изменения, которые должны были произойти и произошли, заключаются в том, что внимание усыновляющей

---

<sup>3</sup> Раскрытие тайны в этих случаях приводит к тому, что полное усыновление (т. е. когда при сохранении тайны ребенок входит в семью усыновителей как родной, а биологические родители играют роль дяди, тети и т. п.) по существу становится неполным, когда усыновитель — это усыновитель, а биологические родители, с которыми ребенок поддерживает отношения, — это биологические родители. Такая ситуация лишена драматизма, в отличие от более поздних случаев, когда тайна усыновления раскрывается и при этом отсутствуют какие-либо сведения о биологических родителях ребенка. В старой Болгарии (а в селах — и до недавнего времени), когда биологические родители и усыновители жили по соседству и дети росли и воспитывались сообща, усыновленный ребенок подсознательно чувствовал присутствие родной матери, что смягчало, во-первых, саму ситуацию усыновления, а во-вторых, последствия открытия тайны.



стороны теперь обращено на новый, иной контингент детей. Вместо детей, являвшихся родственниками приемным родителям, первыми кандидатами на усыновление становятся дети из детских домов. Полное усыновление должно было привлечь потенциальных усыновителей; новая модель была подготовлена всей демографической политикой государства. Первоначальное неприятие модели полного усыновления возникло по той причине, что она не учитывала такую категорию, как дети, которые приходится усыновителям кровными родственниками. Но затем, как и ожидали идеологи проекта, усыновляющая сторона постепенно переключила внимание на новый контингент детей.

Возрастающий интерес к вопросам усыновления, возникший после 50-х гг., был следствием прямого вмешательства государства в семейные отношения и их регулирования с целью укрепления семьи (Лулева 2003: 162–164). Превышая свои полномочия, представители властей вмешивались в частную жизнь семьи, усыновляющей ребенка; они сами создавали такую семью и в императивном порядке указывали на то, по какой модели эта семья должна существовать. В данном случае гражданское право использовалось в качестве инструмента для достижения поставленной цели (там же, 163).

Однако по существу интерес к процедуре усыновления возникает тогда, когда очевидным становится общее падение рождаемости, стремительно растущее количество детей, рожденных вне брака, и увеличение числа детских домов (Николова 2008). Все это имело место еще в начале XX в., но интенсивные перемены в области экономики и развитие после 9.09.1944 г. индустриализации, урбанизации, коллективизации, массовая миграция из села в город ускоряли данные процессы и позволяли им глубоко проникнуть в жизнь общества. Снижение уровня рождаемости и другие неблагоприятные демографические факторы негативно отражались на потенциале трудовых ресурсов и угрожали обороноспособности страны. Сложившаяся ситуация приводила к тому, что государство начинало принимать меры для повышения рождаемости.

В таком контексте государство рассматривало усыновление как резервный источник повышения рождаемости (Кубадинский 1986: 101–130). Правительственные меры направляются на повышение рождаемости и воспитание детей. При этом внимание властей сосредотачивается на случаях рождения детей вне брака и воспитания этих детей матерями-одиночками, на внебрачных половых связях, разводах, абортах и бесплодии. Говоря о подобных ситуациях, необходимо учитывать те противоречия, которые, собственно, при-

водят к их формированию, — противоречия между новым образом жизни и традиционными устоями общества. И власти здесь либо идут на компромисс, либо стремятся к устранению противоречий.

Усыновление является частью такого «резерва». В процедуре усыновления участвуют, во-первых, государственные учреждения, в которых воспитываются дети, рожденные вне брака, а во-вторых, семейные бездетные пары. Государство увеличивает количество детских домов; дает возможность матери-одиночке благополучно родить ребенка; затем, со ссылкой на соответствующий параграф законодательства, оно освобождает мать от ребенка и передает его с правом полного усыновления бездетной паре (при этом ребенок считается рожденным в принявшей его семье); создается новая семья. Таким образом, из двух негативно оцениваемых обществом ситуаций — рождения ребенка вне брака и отсутствия в семье детей — рождается третья ситуация, оцениваемая положительно: появляется «нормальная», «полноценная» семья с ребенком. Ребенок не только рождается здоровым благодаря заботам врачей, но еще и обеспечивается семьей, которая воспитает его в духе социализма. От приемных родителей государство ожидало именно этого — воспитания ребенка социально адаптированным человеком. Специальное учреждение «Мать и дитя» является тем местом, куда одни приходят для того, чтобы оставить ребенка, а другие — для того, чтобы его забрать (при этом встречи между обеими сторонами не происходит). Возможно, работа такого механизма выглядит слишком грубой, но такова реальность, за которой стоят конкретные люди и конкретные обстоятельства каждой отдельной ситуации усыновления.

Итак, произошел сложный переход от неполного усыновления к полному, и одновременно — от усыновления ребенка из семьи родственников к усыновлению из детского дома. Какую роль здесь сыграло гражданское право?

В 1961 г. принимается «Закон об изменении Закона о гражданах и семье». Им и утверждается полное усыновление. Оно должно «...по значению и функциям, насколько это возможно, быть максимально приближенным к биологическому рождению ребенка» (Даскалова 1962: 96). Параграф 80 дает усыновителям право быть записанными в свидетельстве о рождении родителями ребенка. Позднее, в 1968 г., с принятием Семейного кодекса, это станет обязательным. Ребенок становится полноправным членом семьи приемных родителей после того, как прекращается всякое его общение с родными по крови; при этом искусственно создаются новые род-

ственные отношения (аналогичные утраченным) между усыновителями и их родственниками, с одной стороны, и ребенком и его будущим потомством — с другой.

То, что усыновителей официально записывают родителями ребенка, требуется новой формой свидетельства о рождении, утвержденной в начале 60-х гг.; такое требование сохраняется и сегодня. Ребенка записывают чаще всего с новым именем, отчеством и фамилией усыновившей его семьи; усыновителей записывают как родителей ребенка, а в качестве места рождения указывается то место, где был составлен документ. Это делается для того, чтобы «скрыть истинное происхождение ребенка», а такое свидетельство о рождении расценивается как «официальная подделка» (Ненова 1994: 337, 348). Таким образом, усыновитель получает на руки документ, в котором он записан родителем усыновленного им ребенка, и с этого времени «его официально называют родителем не только усыновленный ребенок, родственники и знакомые, но и государственные органы» (Христов 1962: 20)<sup>4</sup>.

После поправок, внесенных в Закон в 1961 г., полное усыновление становится обязательной и единственной формой усыновления. Более того: в результате таких изменений основные правила, содержащиеся в параграфах 80 и 81, распространяются с этих пор на все предшествующие случаи усыновления. Таким образом реализуется один из главных принципов социализма: закон, регулирующий общественные отношения в настоящее время, распространяется и на прошлое.

Однако такое распространение нового закона на те случаи усыновления, которые произошли ранее, вызывает, во-первых, резко отрицательную реакцию лиц, имеющих к этим случаям непосредственное отношение, а во-вторых, юридическую дискуссию; дискуссия эта предшествовала принятию Семейного кодекса в 1968 г. (см. Бешков 1996: 134–135; Николова 2008). Дискуссия приводит к тому, что Семейный кодекс утверждает возможность наличия двух видов усыновления — полного (ст. 54) и неполного (ст. 55). Однако давление со стороны законодателей с целью признания полного

---

<sup>4</sup> С другой стороны, закон четко разделяет кровное родство и усыновление. Усыновление является юридическим актом, осуществляемым законодателем. «Усыновитель считается родителем, но в действительности не становится ребенку родным отцом или матерью после усыновления... т. к. усыновление и рождение — не одно и то же...» (Борисов 1994: 63–64).

усыновления единственно возможным продолжается. Через много лет после того, как закон признал допустимым только полное усыновление (в 1961 г.), Семейный кодекс (ст. 105) подтверждает, что требования, относящиеся к полному усыновлению, распространяются на все случаи усыновления, произошедшие ранее. Применение иных требований к случаям неполного усыновления рассматривалось, скорее, как исключение и создавало различные затруднения.

Форма нового свидетельства о рождении не предусматривает указаний на происхождение ребенка, и потому дети теперь не должны знать о том, что их усыновили и, соответственно, кто их родные родители. В нормальной ситуации родители не меняются. При усыновлении же родителем сначала считается биологическая мать ребенка (до и после его рождения), а затем родителями становятся те, кто его усыновляет. Зачастую это приводит к «спекуляции» родительскими правами, т. к. эти права точно такие же, какие могли бы быть у биологических родителей усыновленного ребенка. Поэтому и новый статус усыновителя, и статус его родственников по отношению к усыновленному ребенку следовало бы рассматривать исключительно с юридической точки зрения. Использование модели полного усыновления, при которой закон еще и «гарантирует» сохранение тайны усыновления, может привести к увеличению числа усыновлений.

Со временем введенный социалистический порядок усыновления полностью принимается населением. Проникая в сознание носителей традиционной бытовой культуры, он формирует алгоритм, по которому происходит усыновление. Этот алгоритм сохраняется и сегодня. Его ядром является выбор младенца, который принимается в семью в качестве родного ребенка; этот младенец должен быть здоровым, иметь внешнее сходство с усыновителем, являться гражданином Болгарии и ему должно быть меньше года (Пръвчев и др. 1996; Тодорова-Липчева 2008); официально у такого ребенка нет биологической матери и утеряна связь с остальными родственниками.

Соблюдение тайны усыновления как приемной семьей, так и окружающими ее лицами превращает ребенка в объект усыновления. Таким образом, нарушаются его права: для того чтобы ребенок подходил приемной семье, меняют его личность. Такая модель усыновления учитывает в первую очередь интересы усыновителя. Исходя из данных опроса приемных родителей, в 95% случаев ребенок рано или поздно узнает о своем происхождении (Вълков 2006: 84). Хранение тайны усыновления приводит к возникновению психоло-

гического барьера, который создает проблемы внутри семьи и мешает ее гармоничному существованию (АЕИМ 624-III, 129–131, зап. В. Николовой). Раскрытие такой тайны — в большинстве случаев это происходит по вине постороннего человека — для ребенка очень болезненно, приводит его в состояние стресса и сразу же ставит перед ним вопрос о его биологической матери и условиях, при которых он родился (чаще всего такие дети являются внебрачными).

Известны и такие варианты, когда семейная пара усыновляет внебрачного ребенка мужа; жена может знать о том, что ребенок находится в кровном родстве со своим усыновителем, а может и не знать об этом; в отдельных случаях факт усыновления скрывается от свекрови (Николова 2008). Наличие таких вариантов подтверждает стремление отождествить усыновление с рождением.

Итак, при социализме гражданское право и традиционная бытовая культура влияют на решение вопроса об усыновлении в одном направлении: между ребенком и усыновителем создается родственная связь, которая становится аналогом биологической связи, как если бы ребенок родился в семье усыновителя. И закон, и традиция работают по одной модели для достижения одной цели разными способами. Ключевым моментом в работе такой модели является тайна усыновления, которая должна сохраняться любой ценой. К сожалению, закон в данном случае не выполняет ожидаемой от него воспитательной функции: вместо этого его язык опускается до разговорного языка бытовой культуры, особенно когда речь идет о документе под названием «свидетельство о рождении». Эта модель позволяет людям перешагивать через то незнакомое, неизвестное и неродное, что несет в себе ребенок, взятый из детского дома и превращаемый в «рожденного» ими.

И реализация модели, и сам процесс усыновления происходят с целью создать семью «как у всех» (т. е. как те семьи, в которых растут родные, не приемные дети). За обозримый для этнологии период времени традиционная общественная культура и закон существуют, но при этом идут разными путями. Традиция всегда стремится к сохранению исконной модели, в то время как гражданское право находится «в поиске» собственного решения по данному вопросу, которое соответствовало бы современным условиям. Как можно объяснить такое совпадение норм и правил традиционного общества с социалистическим законодательством? Ответ можно найти в некоторых характерных чертах модели усыновления, появлением которых она обязана принципиальному сходству традиционной и социалистической культур.

Эта модель удовлетворяет в первую очередь интересы семьи, коллектива, а именно — интересы семейной пары, а не интересы ребенка, индивида. Усыновляя младенца, семейная пара, будучи и так отдельной ячейкой общества, сохраняет свою независимость и обособленность по отношению к ребенку. Интересы пары учитываются в первую очередь, и цель усыновления — удовлетворение этих интересов: решение проблемы бесплодия и отличия от других семей. Если говорить здесь о системе приоритетов в рамках гражданского общества, то и традиционная культура, и социализм ставят на первый план интересы коллектива, а не индивида. Коллективу принадлежит доминирующая роль в обществе (в том случае, когда речь идет о семье), а индивид не является значимой, независимой единицей общества, поскольку может идентифицироваться только в составе какой-либо группы (Хаджийский 1974: 243–244; Байчинская 1996: 35; Байчинская 2002: 122–123).

Когда же речь идет об индивиде-ребенке, то его социальная значимость учитывается еще меньше. Благодаря традиционному распределению социальных ролей сообразно возрасту и месту в семейной иерархии, авторитет родителей/отца очень высок, в то время как от ребенка семья ждет полного повиновения до вступления его в брак (и даже после этого) (Георгиева 1985: 68). Проведенное социологическое исследование показало, что подобных отношений между родителями и детьми в действительности придерживается лишь часть болгарских семей, однако сейчас речь идет о последних годах социализма («...в более традиционной семье... можно увидеть четкую демаркационную линию между ролевыми позициями родителей и детей... Ученик подчиняется воле наставника... Свое „Я“ ребенок, скорее, идентифицирует с общественным „Я“, не воспринимая себя как автономную и уникальную личность...» — Боева 1991: 101). Исследуемая модель усыновления отражает точно такое же представление о ребенке: его выбирают, совершают манипуляции с его личностью, от него что-то скрывают. При усыновлении ребенок пассивен, он не участвует в этом процессе как полноценная самостоятельная личность.

\* \* \*

Вот уже двадцать лет, начиная с крупных политических реформ 1989 г., в болгарском обществе происходят трансформации. Изменилось все вокруг, в том числе и институт усыновления. Однако эти изменения происходили постепенно, последовательно проникая

в те области, которые были связаны с этим процессом, и влияя на каждую из них различным способом в различной степени. Средства массовой информации очень активно исследовали, описывали и обсуждали десятки и сотни случаев усыновления, проблемы усыновленных детей, приемных и биологических родителей усыновленных. Этим людей ищут, находят (или не находят, что не имеет значения), и их трогательные или даже душераздирающие истории, публично рассказанные, открывают новую тему для дискуссий в обществе, которое уже отвыкло размышлять над такими вопросами. Общественность узнает о многочисленных случаях усыновления болгарских детей иностранцами, о «звездах», которые усыновляют детей из различных частей света, детей разных национальностей и рас. Под давлением международных организаций и неправительственного сектора государственные органы Болгарии приступили к изменению той части законодательства, которая посвящена правам ребенка; перемены коснулись структуры детских домов; в 2000 г. был принят Закон о защите прав ребенка; новый Семейный кодекс, утвержденный в 2003 г., содержит изменения, касающиеся процедуры усыновления. При этом проблема, связанная с этим вопросом, осталась, т. к. ее не пытались решить комплексно. По-прежнему неясны идеологические мотивы тех или иных перемен в различных социальных сферах. Чаще всего участники процесса и сторонние наблюдатели сосредотачивают свое внимание только на вопросе сохранности тайны усыновления. Отсутствие такой тайны в тех случаях, когда болгарских детей усыновляют иностранцы, сложности, создаваемые необходимостью сохранить эту тайну при усыновлении болгарской семьей, рекомендации приемным семьям рассказывать ребенку о его усыновлении — именно эти вопросы интересуют усыновителей и работников государственных органов. И это естественно, поскольку сохранность тайны является самым «ярким» признаком болгарской модели усыновления, массово применяемой до сего дня. Нарушение тайны буквально приводит болгар в шоковое состояние. Однако общая идеология, порождающая такую реакцию, по-прежнему неясна.

В сущности, речь идет не только о многолетнем «конфликте» исконной болгарской и заимствованной моделей усыновления, но и о столкновении различных взглядов на права ребенка, т. к. усыновление обязательно предполагает разговор о правах. Заимствованная модель полнее всего отражается в нескольких международных документах, принятие которых последовательно осуществляется Болгарией после 1989 г. К таким документам относятся: Конвенция

ООН о правах ребенка; Гагская конвенция о защите прав ребенка и содействии иностранным усыновителям; различные документы Международного центра защиты прав ребенка при усыновлении в Женеве. Все эти документы имеют важное практическое значение. Они отражают иные взгляды на проблему в целом, и взгляды эти не только отличаются от распространенных в Болгарии, но зачастую прямо им противоречат. В первую очередь учитывается приоритет биологической семьи и среды воспитания, приоритет семейного воспитания перед общественным (в государственных учреждениях), приоритет национального усыновления перед международным, конфиденциальность и право на частную жизнь семьи, но одновременно с этим — уникальность каждого ребенка и его право знать о своем прошлом, и необходимость для усыновителей и остальных уважать это право и помогать ребенку узнать историю его происхождения.

С точки зрения темы настоящей статьи, очень важно появление новых принципов и идей в сфере системы усыновления. Их использование создает модель усыновления, сильно отличающуюся от прежней, имитировавшей рождение ребенка в семье и связывавшей его новыми родственными узами. Отличие здесь — в новом сочетании прав усыновителя и прав ребенка в семье. Если болгарская модель распределяет приоритеты в пользу усыновителя, в то время как ребенок может лишь «подстраиваться» под новые условия жизни и таким образом утрачивает связь со своим прошлым, то новая модель предполагает право на самостоятельное, независимое существование обеих сторон (при их соединении в семью). Такой вариант не предусматривает имитацию рождения ребенка в приемной семье. Отношения внутри семьи, созданные по такой модели, подобны отношениям кровных родственников, но лишь с правовой точки зрения. Ребенок знает о своем происхождении.

Процесс усыновления в Болгарии и сегодня претерпевает изменения. Зачастую по-прежнему усыновление приравнивается к рождению ребенка, но есть семьи, которые пользуются новой моделью усыновления. Вероятно, в большинстве своем это люди, убежденные в том, что ребенок имеет право знать о своем происхождении.

Перемены в процессе усыновления очень важны; они являются следствием принятия новых идей и поправок в законодательстве. Количество проблем с детьми, оставшимися без родителей, сокращается; уменьшается количество детей в детских домах; процедура усыновления проходит по-другому; об усыновлении постоянно говорят СМИ и т. д. Именно это постепенно приводит к тому, что тра-



диционна българска модель усыновления, уподобявяща усыновление рождению, перестает действовать. Однако сегодня такие перемены — это лишь тенденция.

*Перевод с българского Е. А. Терентьевой*

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АЕИМ — Архив на Етнографския институт с музей — БАН
- Байчинска 1996 — *Байчинска Кр.* Ценностният преход в светлината на колективизма/индивидуализма // Социологически проблеми. 1996. Кн. 1. С. 34–53.
- Байчинска 2002 — *Байчинска Кр.* Модернизиращата и консервативната тенденция в ценностите на съвременната българска култура // Социологически проблеми. 2002. Кн. 3–4. С. 122–139.
- Балджиев 1891 — *Балджиев В.* Студия върху нашето персонално съпружествено право // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1891. Т. 5. С. 187–203.
- Бешков 1996 — *Бешков П.* Осиновяването по българското семейно право. София, 1996.
- Боева 1991 — *Боева М.* Най-младата личност: поява на нов тип? // Социологически проблеми. 1991. Кн. 3. С. 100–105.
- Борисов 1994 — *Борисов И.* Допустимо ли е установяване или оспорване на произход при действие на пълно осиновяване? // Съвременен право. 1994. Кн. 2. С. 62–70.
- Вълков 2006 — *Вълков П.* Осиновяването. Въпроси и отговори. Силистра, 2006.
- Георгиева 1985 — *Георгиева Ив.* Човекът и обществото в народния мироглед // Етнография на България. 1985. Т. 3. София. С. 58–76.
- Даскалова 1962 — *Даскалова Св.* Върху измененията в института на осиновяването. // Правна мисъл. 1962. Год. 6. Кн. 1. С. 90–97.
- Диков 1943 — *Диков Л.* Курс по българско гражданско право. Т. III. Семейно право. София, 1943.
- Кубадински 1986 — *Кубадински П.* За социалистическото семейство. София, 1986.
- Лулева 2003 — *Лулева А.* «Женският въпрос» в социалистическа България — идеология, политика, реалност // Социализмът: Реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. София, 2003. С. 155–174.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 2. София, 1984.
- Ненова 1994 — *Ненова Л.* Семейно право на Република България. София, 1994.
- Николова 2008 — *Николова В.* Тайната на осиновяването — явният белег на модела // Българска етнология. 2008. Кн. 3 (в печати).

- 
- Попов 1904 – *Попов Н.* Юридически обичаи във Варненско // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1904. Т. 20. С. 1–34.
- СК 2004 – Семейен кодекс // Сборник нормативни актове по семейно право. София, 2004.
- Тодорова-Липчева 2008 – *Тодорова-Липчева И.* Очаквания и поведение в съвременното българско осиновителско семейство. София, 2008.
- Хаджийски 1974 – *Хаджийски Ив.* Бит и душевност на нашия народ. София. 1974.
- Христов 1962 – *Христов Н.* Заварените осиновявания от закона за изменение на ЗЛС от 23.VI.1961 // Социалистическо право, 1962. Кн. 5. С. 19–27.
- Цанева 1994 – *Цанева Е.* Символика на ритуалите при осиновяване на дете у българите // Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. София, 1994. С. 138–169.
- Цанева 1996 – *Цанева Е.* Антропологични теории за осиновяването // Българска етнология. 1996. Кн. 2. С. 51–64.

---

---

*В. ВАСЕВА*

*(София)*

## **РОДОВЫЕ СВЯЗИ И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ**

(НА ПРИМЕРЕ ЗАХОРОНЕНИЙ В Г. ПЕРНИК, БОЛГАРИЯ)

---

---

**В** истории человеческих общностей представления о местонахождении «последнего приюта» человека — кладбища — трансформировались в соответствии с изменениями, происходившими внутри этих общностей, и прежде всего в их духовной жизни. Для болгар, как и для многих других европейских народов, особенно интересным в данном отношении оказался XX век, когда после двух кровопролитных войн в жизни европейских народов произошли радикальные социально-экономические и культурные изменения, породившие коренную перестройку их мировоззрения.

Социальная структура каждого поселения задает модель организации его кладбища (см. Янева 2000), поэтому особый интерес представляют кладбища в быстро развивавшихся на протяжении XX в. городских центрах Болгарии, среди которых особое место занимает Перник, в первой половине прошлого века являвшийся центром добычи каменного угля, а во второй — социалистическим центром металлургии и машиностроения.

Эволюция кладбищенского пространства в Пернике в XX в. отражает характерную для многих болгарских городов смену основных принципов структурирования кладбища: от захоронений по родовому принципу к захоронениям по городским кварталам. Это изменение было обусловлено стремительным расширением городского пространства и притоком новых поселенцев из различных уголков Болгарии, не имевших, в отличие от коренных жителей, родовых захоронений на старом кладбище. Постепенно сельское кладбище Перника превращается в «старое кладбище», а в 70-е гг. XX в. в разрастающемся шахтерском городе возникает необходимость в «новом городском кладбище», на котором коренные жители могли бы перезахоронить останки своих предков, чтобы возобновить традицию родового погребения<sup>1</sup>. Изме-

---

<sup>1</sup> Предложение об устройстве нового кладбища поступило со стороны местной власти и не встретило поддержки населения (Информант Цв. М., 61 г., Перник, 5 сент. 2008 г., зап. В. Васевой).

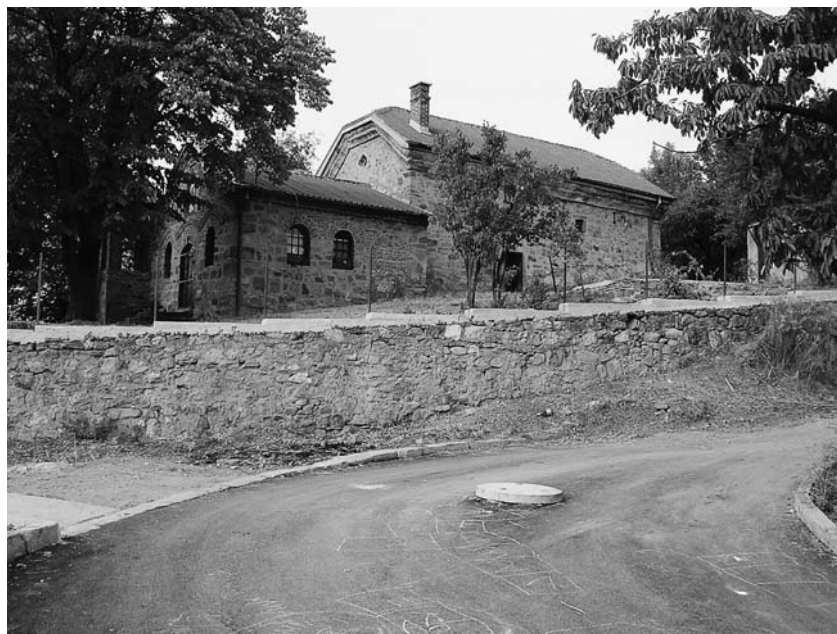
нение социальных и идеологических устоев разнородного общества Перника привело к отказу жителей от отпевания умерших в церкви, от установления креста над могилой усопшего, а также от тысячелетней православной традиции, согласно которой кладбища располагались обычно вблизи храма (эта традиция сохранилась на старом кладбище в Пернике, рядом с которым стоит церковь Св. Георгия).

Данная статья основана на полевых исследованиях захоронений в г. Пернике, проведенных автором осенью 2008 г.: осмотре и фотографической фиксации старого и нового кладбищ в городе, беседах с местными жителями — коренными жителями Перника (в числе которых и мэр города в период 1971–1975 гг. Эмил Иглев) и жителями города, приехавшими сюда из разных районов Болгарии.

Несмотря на то, что Перник ассоциируется прежде всего с разработкой почти в течение целого века месторождений каменного угля, после освобождения Болгарии от турецкого ига в городе сформировались также животноводческие и земледельческие центры, разбросанные по окрестным холмам, а также в пойме р. Струма. Жизнь города сосредотачивается в центральных кварталах: Вароше, Средней и Пешевой Махале, расположенных по обоим берегам реки, вблизи ущелья у подножия холма Крепок, известного и под названием Градо (теперь — Кракра), т.е. на месте, где много веков тому назад возникло поселение (ЮСБ 1941: 20). В этих кварталах проживает основная часть крупных старинных родов Перника, здесь находятся мельницы и постоянные дворы старых перничан, сельская площадь, чешма<sup>2</sup>, церковь Св. Георгия и сельское кладбище, община, сельская школа. До конца XIX в., когда в районе началась разработка месторождений каменного угля, это место обозначалось топонимом *Сред село*. В результате быстрого разрастания поселений шахтеров к 20–30-м гг. XX в. это название сменилось другим — *Селото*, указывавшим место старого поселения по отношению к строящемуся городу и как бы разделявшим их. Недалеко от холма Кракра, на левом берегу реки, находится кладбище, где расположение захоронений основано на семейном принципе и совпадает с расположением кварталов в селе, как и во многих других селах Западной Болгарии того времени. Кроме того, в церкви за представителем той или иной семьи было закреплено свое место, согласно тому, какое место он занимает по службе. Очевидно, в этот период народные представления о продолжении земной жизни после смерти были еще живыми.

---

<sup>2</sup> Каменное сооружение с крапом для отведения воды из источника (Прим. пер.).



**Ил. 1.** Церковь Св. Георгия

Сакральный центр села Перник в 20-е гг. прошлого века — построенная во второй половине XIX в. церковь Св. Георгия, расположенная на левом берегу р. Струмы, в начале квартала. Ее прихожанами являлись жители всех кварталов села, стекавшиеся сюда во время календарных и семейных праздников. С увеличением роли угледобывающей промышленности в жизни и экономике Перника его центр постепенно начинает смещаться от кварталов Варош, Средна и Пешова к шахтерским поселкам, также имевшим свой сакральный центр — построенную в период с 1910 по 1919 г. церковь Св. Иоанна Рильского (Манова 2004: 198; Стоянова-Левчева 2004: 438).

Другой важный сакральный маркер села Перник — урочище Св. Спас, расположенное обособленно у северо-восточного подножия холма Кракра. Археологами доказана его историческая связь с местом средневековых захоронений жителей Перника. В 2002 г. жители квартала Варош рассказывали археологам о развалинах небольшой часовни Св. Спас и старом кладбище. В 2003–2004 гг. там были проведены археологические раскопки и открыты остовы трех церквей, надстроенных одна над другой, — раннехристианской VI в., средневековой — конца XIV в., просуществовавшей до середины XIX в., и

часовни Св. Спас, датируемой концом XIX — началом XX в. Вокруг них открыто 184 захоронения конца XIV — 60-х гг. XIX в. Основы фундамента второй церкви включают в себя остатки средневекового некрополя. Там покоятся родоначальники местных средневековых родов (X–XI вв.). На 100 м южнее местности Св. Спас, на вершине холма Кракра, также располагалась кладбище XIII–XIV вв. и руины нескольких часовен. В центре урочища у подножия холма находится целебный источник. Коренные жители Перника ходят туда на службу, т.к. там покоятся их предки. Сельская часовня Св. Спас почитается только старыми родами Перника (Манова 2004: 201).

При проведении раскопок было установлено, что средневековая церковь разрушилась в 60-е гг. XIX в. во время землетрясения. На ее месте построена часовня Св. Спас. По воспоминаниям местного учителя, часовня была построена в 30-е гг. XX в. по «вещему сну» бабушки Лисы, а при строительстве мастера нашли остов более ранней церкви. Часовня просуществовала до 1944 г. и была заброшена по идеологическим причинам. Она разрушилась окончательно в 70-х гг. XX в. До середины XX в. существовала традиция ритуального обхода границ села на праздник Св. Спаса (Вознесение) в направлении против часовой стрелки. Обычай перестал существовать после 1944 г. и был возрожден в 2003 г. жителями квартала Варош. Пожилые женщины рассказывают, что в прошлом праздник Св. Спаса был одним из самых почитаемых праздников района и на этом месте собирались даже девушки из этих мест, вышедшие замуж и уехавшие из Перника (Паунова 2008: 175–176, 194).

Согласно результатам полевых исследований археолога В. Пауновой, после падения османского ига часть некрополей была перемещена из-за разрушения кладбищенского храма и невозможности их обновления (согласно турецким законам). Вероятно, некрополь был перемещен к ближайшей уцелевшей сельской церкви, исполнявшей функции кладбищенской. Типичным примером перемещения некрополя можно считать перенос некрополя с вершины холма Кракра (с остовами рухнувших кладбищенских церквей) в Перник, к подножию холма, к единственной уцелевшей церкви (позднее «урочище Св. Спас»). После признания в Хатихумаюне в 1856 прав немусульманского населения Османской империи было разрешено строить новые христианские храмы. Во многих болгарских селах, по преимуществу в центральной их части, были построены церкви. Впоследствии к некоторым из них были перемещены некрополи (Паунова 2008: 181, сноска 56). В Пернике — это церковь Св. Георгия (названная позднее Сельской), построенная в XIX в., к которой

было перенесено «старое кладбище», где коренные жители Перника погребали усопших со второй половины XIX в. до 70-х гг. XX в.

События, последовавшие за открытием угольных месторождений, навсегда изменили жизнь людей Перника и близлежащих округов. В 1891 г. государство ввело в эксплуатацию шахты, и постепенно добыча угля превратилась в источник заработка не только для жителей Перника, но и для населения соседних сел: Мошино, Цыркува, Калкасы, Дивотино, Студена и др. Первоначально жители Перника и его окрестностей работали в шахтах сезонно, только в зимний период, когда не велись сельскохозяйственные работы, но с разрастанием производства увеличилась потребность в рабочих руках и сложилась определенная группа людей, ежедневно приезжавших на работу, но при этом продолжавших жить в родных местах<sup>3</sup>. Она включала большую часть населения района, особенно из сел по направлению железнодорожной линии Владая–Радомир<sup>4</sup>. Согласно статистике, большинство рабочих были родом из Софийского и Кюстендилского округов. В культурном и бытовом плане они сохранили сельский уклад жизни, традиции крестьян, живущих в общинах (*задруга*)<sup>5</sup> по 50–60 человек. К 20-м гг.

---

3 В 20-е гг. создаются специальные поезда для рабочих, с 1939 г. для перевозки рабочих используются специальные шахтерские грузовики, первоначально курсировавшие до сел Витановцы, Цыркува, Студена и Драгичево, а в конце года пунктов назначения стало уже 12. После 1944 г. увеличивается число автобусных маршрутов до сел округа, и к 1970 г. 85 автобусных маршрутов связали между собой 117 населенных пунктов (Бръшлянов 1928: 119; ЮСб 1973: 176).

4 В 20-е гг. XX в. число рабочих по их происхождению и месту проживания было следующим: Софийский округ — 2838, Кюстендилский — 860, Тырновский — 230, Шуменский — 79 и т.д. До 1940 г. преобладающее число рабочих-шахтеров было из близлежащих сел Софийского округа, на втором месте — из соседнего Кюстендилского округа, особенно из сел, прилегающих к рудникам, из других округов число рабочих было незначительным (Бръшлянов 1928: 110–111; ЮСб 1941: 21, 313). К 1940 г. население Перника насчитывало 21 121 человек, из них 4000 человек работали на шахтах. Еще 4400 человек приезжали в Перник на работу из близлежащих сел (ЮСб 1941: 21). Число рабочих постоянно увеличивалось: в 1944 г. их численность составляла 6771 чел., в 1950 г. — 8661 чел., в 1960 г. — 17 123, в 1970 г. — 12 362. Крупнейшее угле-добывающее производство достигло пика своего размаха в 1960 г. (ЮСб 1973: 171–172).

5 Большая патриархальная семья (*задруга*) у южных славян, обычно состояла из 20–30 чел. (иногда из 50–80) — сыновей одного отца с их женами и детьми, живших в одном дворе. Хозяйство и потребление были общими. Глава *задруги* руководил всей жизнью семьи с помощью

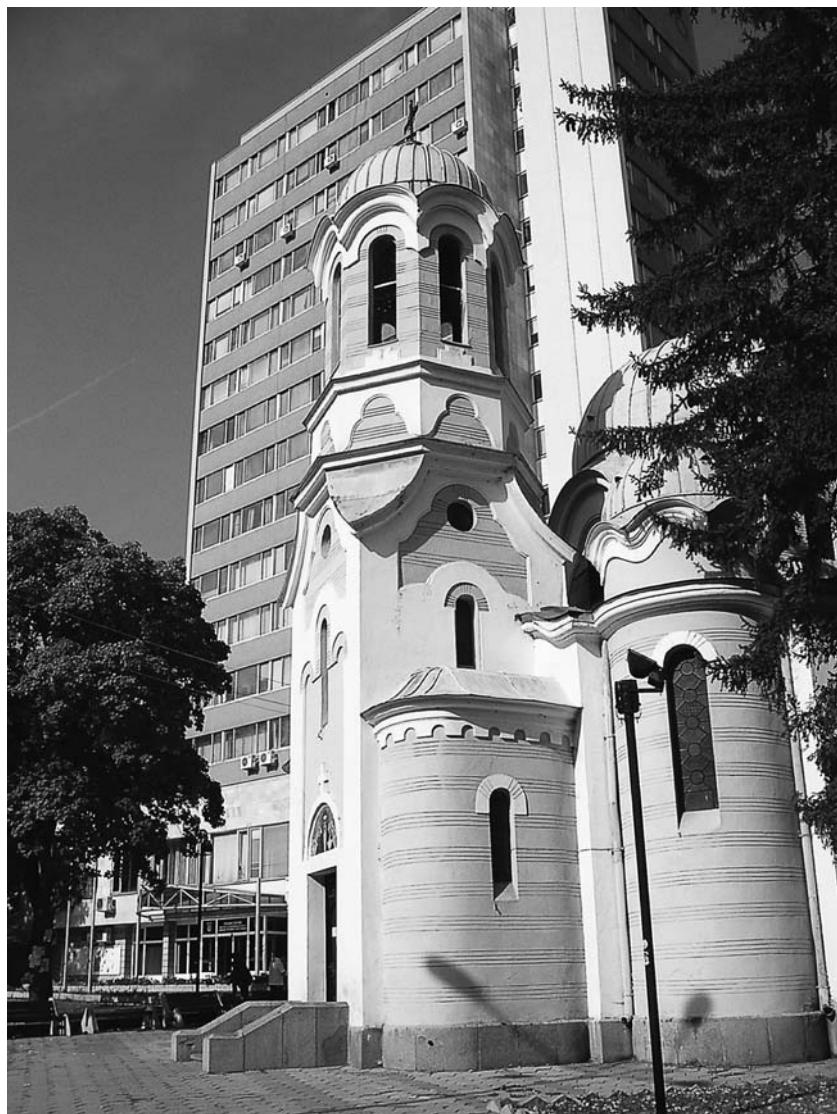
XX в. начинается процесс распада общины и обеднения населения, лишавшегося земель, совпавший с получением шахтами автономии в 1925 г. и усилением политики управляющих структур месторождений, направленной на создание устойчивой группы рабочих посредством предоставления им жилья и определенных привилегий (Бръшлянов 1928: 13–14; ЮСБ 1941: 20, 287). Уже на следующий год в Пернике отмечается самый высокий процент роста населения в национальном масштабе, и в середине 20-х гг. XX в. была зафиксирована первая большая миграционная волна в данный город. Еще в первом десятилетии XX в. 96% добычи каменного угля в Болгарии производилось в Пернике. Миграция туда из близлежащих и отдаленных районов приобрела внушительные размеры. В 1900 г. население города составляло около 2000 чел., а в 1930 г. уже 20 000 чел. В этот период прирост населения Перника превысил по своим масштабам прирост населения крупнейших городов Болгарии. Не было ни одного населенного пункта на территории страны с такими быстрыми темпами роста населения. Постепенно угле-добывающее производство здесь превратилось в одно из самых мощных и успешных промышленных предприятий страны (Манова 2004: 198; Стоянова-Левчева 2004: 434).

Расширение шахт привело к существенным изменениям жилого пространства Перника. В двух километрах севернее старого сельского центра, но на его земле, на отобранных у селян нивах, садах и лугах в первые десятилетия XX в. началось создание шахтерского поселения, которое еще со времени своего основания носило черты рабочего поселка или города. Шахты постепенно «переформатировали» окружающее пространство, пополняя его новыми зданиями и землями. Так, например, строительство здания Управления шахт в 1932 г. дало Пернику статус национального административного шахтерского центра, а площадь перед зданием администрации превратилась в городской центр (в противовес старому сельскому центру), отмеченный шахтерскими символами и ставший местом проведения досуга. Таковым он оставался вплоть до начала 80-х гг. XX в. Там находится построенная между 1910–1919 гг. шахтерская церковь Св. Иоанна Рыльского, памятник-источник (*чешма*) для рабочих, созданный по случаю открытия в 1937 г. водопровода Витоша–Перник. Там находятся городские часы, гостиница, ря-

---

своей жены, ведавшей жизнью женской половины дома. Во 2-й половине XIX в. развитие у южнославянских народов капиталистических отношений ускорило дробление задруг на индивидуальные семьи; с начала XX в. задруга стала редким пережиточным явлением (*Прим. пер.*).





**Ил. 2.** Церковь Св. Иоанна Рыльского

дом — кинотеатр и «шахтерский городской парк» (ЮСб 1941: 42, 11–117; Стоянова-Левчева 2004: 436–437; Манова 2004: 197–198).

С 1910 по 1919 г. по инициативе тогдашнего директора угольного производства Ивана Симеонова в центре нового шахтерского

поселения была построена церковь Св. Иоанна Рыльского, которая с самого начала воспринималась как церковь рабочих-шахтеров. Местное сельское население отнеслось к этой церкви с большим пренебрежением и игнорировало ее. На протяжении десятилетий население из разбросанных по возвышенностям кварталов проходило мимо «шахтерской» церкви, проделывая путь в лишние два километра, чтобы отстоять службу в «своей», сельской церкви. И наоборот — рабочие-шахтеры и их семьи посещали лишь новую церковь Св. Иоанна Рыльского, а церковь Св. Георгия была для них чужой. С разрушением традиционной системы обрядности к середине XX в. значение церкви Св. Георгия постепенно уменьшалось (Манова 2004: 198). В «шахтерской» церкви служили болгарский и русский священники, был создан любительский хор (Бръшлянов 1928: 133). За свои исключительные заслуги — организацию постройки церкви — Иван Симеонов был похоронен на ее территории (ЮСб 1941: 365). В ходе полевых исследований, проведенных в 2008 г., мы пришли к выводу о том, что от могилы инженера Симеонова здесь не осталось и следа. А в воспоминаниях жителей не сохранилось сведений о времени перенесения могилы Ивана Симеонова в другое место<sup>6</sup>. Однако осталось воспоминание о том, что при постройке нового социалистического городского центра в Пернике в 80-е гг.<sup>7</sup> над церковью Св. Иоанна Рыльского нависла опасность разрушения, но она была спасена по настоянию местной коммунистической власти. После 1989 г. в процессе восстановления культурной памяти за заслуги по строительству города и восстановление старого городского центра за церковью Св. Иоанна Рыльского была установлена каменная плита с надписью «В память о жертвах

---

6 Информант Цв. М., 61 г., Перник, 5 сент. 2008 г., зап. В. Васевой.

7 Чтобы овладеть символическим пространством города, коммунистическая власть постепенно и целенаправленно изменяла его центральную часть, стремясь уничтожить старый городской шахтерский центр. Так, в середине 80-х гг. XX в. была построена новая площадь в центре Перника, призванная перенести центр общественной и культурной жизни города в направлении, обратном направлению разрастания шахтерского поселения в начале века. Идея была осуществлена на практике и посредством возведения высоких доминирующих административных зданий, а в шахтерский центр было «вклинено» 15-этажное здание Окружного комитета БКП (Болгарской коммунистической партии. *Прим. пер.*), при строительстве которого была едва спасена от разрушения «шахтерская» церковь (Стоянова-Левчева 2004: 439).



**Ил. 3.** Церковь Св. Иоанна Рыльского. Каменная плита

коммунистического режима в период после 9 сентября 1944 года в Перникской области».

В составе первой большой волны миграции в Пернике оказались и жители других стран, привлеченные наличием здесь рабочих мест. С 1920 по 1926 г. в Пернике появилось много эмигрантов из России, количество которых в 1923 г. достигло в Болгарии 3300 чел. В 1925 г. по переписи населения в Пернике насчитывалось



**Ил. 4.** Семейный альбом Буханцовых

1375 иностранцев, большинство из которых были русскими. В конце 1926 г. из 10 935 чел. общего населения Перника русских было 1080, т.е. 8,78%<sup>8</sup> (Бръшлянов 1928: 111; ЮСБ 1941: 21, 312, 314). Для

<sup>8</sup> В последующие годы их количество резко уменьшилось, большинство из них эмигрировали во Францию, Бельгию и Люксембург. В эти годы происходило большое сокращение рабочих мест в угле-



**Ил. 5.** Похороны Пелагеи Ивановны Буханцовой

поддержки русской диаспоры в Пернике в «шахтерскую» церковь Св. Иоанна Рыльского был назначен русский священник. Вместе с тем в церкви были и другие прихожане: инженеры, руководящий состав и простые рабочие угле-добывающего производства. Церковь содержало Шахтерское управление.

Архивные фотографии, хранящиеся в Историческом музее, демонстрируют, как проходило погребение и отпевание представителей русской диаспоры до социалистической революции. Это снимки из семейного альбома (см. ил. 4, 5, 6) Буханцовых, живших в Пернике в 20-е гг. XX в. Альбом был составлен Евгением Степановичем Буханцовым (1921 г. р.) и завещан дочери, которая после его смерти в 2005 г. передала его в музей. На фотографиях под номерами 38 и 39 зафиксировано погребение его матери Пелагеи Ивановны, родившейся в 1891 г., проведшей 20 лет своей жизни в Пернике и похороненной здесь 30.09.1942 г. На ил. 6 видно, что во время погребения отпевание усопших из русской диаспоры осуществлялось в «шахтерской» церкви. Вероятно, русский священник служил вместе с другими, т.к. на ней присутствуют три священника. На фото-

---

добывающем производстве, коснувшееся и русских эмигрантов, и в 1927 г. их уже было 850 чел., в 1928 г. — 461 чел., в 1936 г. — 223 чел, а в 1940 г. — 131 чел. (Брѣшлянов 1928: 111; ЮСБ 1941: 21, 312, 314).



**Ил. 6.** Погребение Пелагеи Ивановны Буханцовой

графии видно, что отпевание покойной Пелагеи проходило с особой торжественностью.

Еще в первые годы после запуска производства в Пернике возникла проблема сосуществования двух частей города: старого села с традиционным мировоззрением и жизненным укладом его жителей и нового шахтерского городского поселения с привнесенными извне нормами и ценностями. Лишь в 30-е гг. данное противостояние стало преодолеваться. Первоначально население двух этих «полюсов» считало себя отдельными общностями, каждая из которых имела свое пространство. Жители села Перника называли шахтеров *дошляците*<sup>9</sup>, т.е. люди, приехавшие (*дошли*) из других мест, а последние называли местных жителей *ментета*<sup>10</sup> по наименованию их одежды. Два основных центра общественной и духовной жизни Перника сосуществовали параллельно и относительно самостоятельно даже после 1929 г., когда населенный пункт официально получил статус города. До середины 30-х гг. XX в. село

<sup>9</sup> Аналог нашего разговорного слова «лимитчики» и более сниженного его варианта «лимита», т.е. те, кто приехал работать по лимиту на въезд. Позднее так с подчеркнутым пренебрежением стали называть всех приезжих (*Прим. пер.*).

<sup>10</sup> Менте (*диал.*) — верхняя одежда без рукавов (*Прим. пер.*).

и шахтерский поселок уже примыкали друг к другу, и город обрел целостность. С увеличением роли угледобывающего производства в жизни и экономике Перника его центр постепенно стал перемещаться из кварталов Варош, Средна и Пешева (махала) к шахтерскому поселку. С разрушением традиционной обрядовой системы к середине XX в. значение церкви Св. Георгия все более умахалось (Манова 2004: 198, 201–202; Стоянова-Левчева 2004: 438).

Драматическая демографическая и культурная ситуация в Пернике в первой половине XX в. отразилась и на захоронениях — «старое сельское кладбище» постепенно превращается в общегородское, где стали хоронить и осевших здесь приезжих из различных мест Болгарии. В начальный период развития угледобывающего производства, когда рабочие ежедневно ездили в Перник, продолжая жить в родных местах, этой проблемы не существовало, потому что этих первых рабочих хоронили в родных селах, рядом с родственниками и предками. Часто соблюдалось и правило, по которому усопших хоронили в родовых могилах — такой принцип сохранился и по сей день в этом районе Болгарии. В ходе полевых исследований шахтерского быта, проведенных Этнографическим институтом и музеем БАН (София) в 60-х гг., этот факт получил подтверждение (АЕИМ № 237-II, 5–6, 18, 33). Во время интервью, проведенных автором в 2008 г., люди активного трудоспособного возраста утверждали, что традиция хоронить умерших родственников в их родных местах, несмотря на то что большую часть своей жизни они прожили в Пернике, жива и сегодня, и мотивировали это следующими причинами: «Он отправится к своим родителям», «Уходит на свое вечное место там, где его корни, где он родился», «Человек должен уйти к своим корням, и только если он пожелает, в виде исключения, может быть похоронен на новом месте»<sup>11</sup>.

Во время полевого этнографического исследования в 2008 г. было установлено, что на старом кладбище в Пернике в первой половине XX в. была похоронена и часть приезжих рабочих-шахтеров

---

<sup>11</sup> Информант Т.Д., 66 лет, родилась в Кюстендилье, учительница, журналист. Перник, 4 сентября 2008 г., зап. В. Васевой. Рассказана следующая история: отец Д. С. родился в Кюстендилье в 1920 г. и переехал работать в г. Перник бухгалтером на машиностроительном заводе «Сталин» (сейчас — «Струма»), вместе с супругой и тремя детьми. Он умер молодым, в возрасте 40 лет, в 1969 г., и семья решила похоронить его в Кюстендилье, т. к. там покоятся останки его родителей. Его супруга, мать Т. Д., еще жива, ей 88 лет, и она хочет быть похороненной рядом со своим мужем в Кюстендилье. Среди коллег и друзей Т. Д. эта традиция погребения усопшего на его малой родине широко распространена.



**Ил. 7.** Памятник русским эмигрантам в Пермыке

из различных уголков страны. На их памятниках обязательно указывается место их рождения<sup>12</sup>. Это и преобладающая часть

---

<sup>12</sup> Надписи на фотографиях памятников следующие: Фотогр. 1. Надпись: «Захарий Гюров. / Род. в г. Радомир / 08.08. 1888 г. / умер 27.10.1932 г. /



надгробий на периферии старого кладбища, где до 1973 г. жители Перника хоронили усопших. В наши дни оно выглядит запущенным, доступ к нему осенью очень затруднен, многие таблички с именами повреждены, фотографии отсутствуют, а тропинки и аллеи так заросли травой и кустарником, что по ним невозможно передвигаться. Даже памятник русским эмигрантам в Пернике — высокая пирамида в центре старого кладбища, был недоступен в сентябре 2008 г. (см. ил. 7). Братский памятник, почитаемый и в наши дни потомками русских эмигрантов, живших в Пернике в период 1922–1944 гг., с надписью «От русских — русскому», датируется 1934–1935 гг., когда русских в городе стало уже значительно меньше, т.к. часть из них возвратилась в Россию, кто-то выехал в Румынию и другие страны. По воспоминаниям коренных жителей Перника, памятник находился в центральной части старого кладбища, и остальные памятники были значительно ниже его. «Он был словно символ кладбища», «словно маленькая копия Русского памятника в Софии в смысле архитектуры»<sup>13</sup>. Недалеко от памятника находилось небольшое здание (*магерница*, букв. 'монастырская кухня' (*Прим. пер.*)), где раздавали поминальную пищу, но оно разрушилось еще до начала строительства шоссе на Кюстендил. В 1974 г. в Пернике было открыто новое кладбище, а старое закрыли для захоронений в связи с отсутствием мест, но оно продолжало функционировать как сакральный центр города, где жители Перника отдавали дань памяти усопшим родным почти до конца XX в.

Проблема создания нового кладбища в Пернике возникла в начале 70-х гг., когда мест для захоронений на старом кладбище уже не было. Разрешение на строительство было подписано тогдашним мэром города Эмилом Иглевым (мэр в 1971–1975 гг.) в 1974 г. Земельный комитет Совета министров дал разрешение на организацию нового кладбища по пути к селу Дивотино после того, как местная община выполнила все условия по формированию инфраструктуры района — заасфальтировала дорогу, провела водо-

---

Анаки Гюров / 1892–1972 / От его брата». Фотогр. 2. Надпись: «Власи Б. Балеvски / Мед. Фельдшер/ Род. в г. Троян / 25.01.1880 г. / умер 23.04.1929 г. / в г. Перник / Памятник установлен его семьей». Фотогр. 3. Надпись: Ставри Михов Атанасов / умер 27.10.1964 на 59 году жизни / род. в с. Эрул, Трынской области».

<sup>13</sup> Информант Цв. М., 61 г., и информант И. Е., 56 лет, Перник, 5 сент. 2008 г., зап. В. Васевой.

провод и канализацию, подготовила ограду и засадила деревьями данную территорию. Последним условием было строительство помещения для совершения обязательного для того времени ритуала гражданского прощания на похоронах<sup>14</sup>. По-видимому, после долгих лет господства коммунистической идеологии и формирования атеистических взглядов само общество уже не имело потребности в строительстве христианского храма при новом кладбище, несмотря на многолетнюю традицию создания церквей при кладбищах (в период всего Средневековья и турецкого рабства), или в перемещении кладбища к нововозведенным церквям, как было в случае с церковью Св. Георгия и старым кладбищем. Новое кладбище находится на большом удалении не только от города, но и от всех церквей Перника.

Кроме того, с середины века в Пернике полностью исчезла традиция отпевания покойных в христианском храме. Социалистический гражданский ритуал прощания с усопшим, организованный по типовому сценарию в ритуальных домах, стал единственным ритуалом, связанным со смертью близкого человека. После 1989 г. отпевание постепенно возвращается в общественную жизнь и в семейные традиции жителей города, но в измененной, «сжатой» форме: оно ограничивается церковным богослужением на могиле до и во время опускания в нее гроба. На новом городском кладбище похороны в наши дни обычно проходят по следующему сценарию: сначала в ритуальном зале совершается обязательный гражданский ритуал прощания с покойным, затем процессия движется по направлению к могиле, где уже ждет священник, который совершает отпевание на месте погребения. При проведении автором статьи интервью с современными жителями Перника ни один из них не смог припомнить случая, когда бы он присутствовал на погребении с отпеванием, совершаемым в церкви.

Сейчас на одном участке Нового кладбища, где похоронены борцы против фашизма и капитализма, могилы повернуты в обратную сторону — изголовьем на запад, а не на восток, как того требует христианская традиция и как расположены остальные могилы на новом кладбище. Не удивительно, что памятники на этих могилах украшены пятиконечной звездой вместо креста (Янева 2002). Попытки наследников после 1989 г. «исправить» такое положение привели к созданию следующей ситуации, увиденной и зафиксиро-

<sup>14</sup> Информант Е. И., 79 лет, 6 сент. 2008 г., зап. В. Васевой. Информант Цв. М., 61 г., Перник, 5 сент. 2008 г., зап. В. Васевой.



**Ил. 8.** Новое кладбище

ванной автором при полевых исследованиях 2008 г.: рядом спиной к спине расположены могилы, одна из которых повернута на восток, а другая — на запад (см. ил. 8).

Именно этим замечанием я хотела бы закончить настоящую статью, т.к. оно очень точно отражает современную социальную и культурную ситуацию Перника и подтверждает давно известное этнологам положение, согласно которому состояние социума определяет и структурирует кладбищенские пространства каждого населенного пункта.

*Перевод с болгарского Е. С. Узенёвой*

### **ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ**

АЕИМ № 237-II — Бит и култура на работническото семейство в град Димитрово (Перник), 1962, зап. Г. Вайсилова.

Бръшлянов 1928 — *Бръшлянов Ц.* Държавни каменовъглени мини „Перник“ след Освобождението и сега. Библ. Държавни мини „Перник“, № 3. Печатница на Армейския военно-издателски фонд, София, 1928.

- Манова 2004 – *Манова Цв.* Местата за общуване в стария Перник (по материали от 20-те – 30-те години на XX век) // Градът. Юбилейна научна конференция по етнология. По повод 100 години Русенски музей. (Известия на Регионален исторически музей – Русе). Кн. 8. Русе, 2004. С. 197–212.
- Паунова 2008 – *Паунова В.* Оброчищата „Св. Спас“ като „жива старина“ и археологически ориентир (по данни от Средна Западна България) // Известия на Регионален исторически музей – Перник. Т. 1. Перник, 2008. С. 161–194.
- Стоянова-Лечева 2004 – *Стоянова-Лечева З.* Индустриализация и урбанизация (по примера на Перник) // Градът. Юбилейна научна конференция по етнология. По повод 100 години Русенски музей. (Известия на Регионален исторически музей – Русе). Кн. 8. Русе, 2004. С. 434–443.
- ЮСб 1941 – Юбилеен сборник. 50 години мини Перник (1891–1941). Издание на Държавните мини. Книпеграф. София, 1941.
- ЮСб 1973 – Юбилеен сборник. 80 години Държавна мина «Георги Димитров» – Перник. ДИ „Техника“, София, 1973.
- Янева 2000 – *Янева Ст.* „Другият град“. Към структурата на Централните софийски гробища // Жизненият цикъл. Първа българо-сръбска конференция. София, 2000. С. 292–300.
- Янева 2002 – *Янева Ст.* Промени в надгробните знаци по време на преход // Обичаите от жизнения цикъл. Втора българо-сръбска конференция. Београд, 2002. С. 341–354.

---

---

С. Ю. ДУБРОВИНА  
(ТАМБОВ)

**РОДСТВО ПО ДУХУ:  
КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВАЯ ПЕРСПЕКТИВА<sup>1</sup>**

---

---

В русском языке широко распространено «родственное» обращение. Люди, порой совершенно незнакомые друг другу, в зависимости от возраста могут называть собеседника *братом* или *сестрой* (*братком, сестрицей*), *отцом* или *матерью*, *сыном* или *дочкой*.

Традиция подобного именованья тянется с древних времен. Известен, в частности, образец русского приветствия в греческом изложении, записанный греком Иоанном Цецом в городе Константинополе наряду с образцами других языков и изложенный им в поэме середины XII в. «Теогония»:

...ὕγιαίνε, ἀδελφέ, ἀδελφίτζα, καλὴ ἡμέρα σοῦ το σδρά̃ βράτε, σέστριτζα, καὶ δόβρα δένη λέγωιν.

(То есть буквально: «Будь здоров(а), брат, сестрица, (говорю) добрый день тебе!» и далее то же греческими буквами по-русски). Данное свидетельство приводит Б. А. Успенский как факт прямого церковнославянского влияния на разговорную речь (Успенский 1994: 40). В настоящее время услышать подобное «братское» приветствие можно, скорее, от лиц старшего поколения.

Языковые формулы обращений свидетельствуют о глубинном значении традиций собратства, сотоварищества, безусловно чрезвычайно актуальных в архаическом социуме и моделируемых в современном обществе. У разных народов особые формы ритуального родства: побратимство, кумовство, соотцовство и т. п. — часто ставились выше кровнородственных связей.

Христианство приняло устоявшиеся отношения установления братства людей, подняв их на небывалую высоту: христиане имеют друг друга «братьями» как дети одного Отца Небесного.

Существует целый ряд «обычных» слов русского языка, осмысляемых в зеркале христианской аксиологии. Слово *брат* как об-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 09-04-70403 а/ц.

ращение первых христиан друг к другу пришло к нам из призывов апостолов: «Но он сказал: Мужи, братия и отцы! Послушайте! Бог славы явился отцу нашему Аврааму...» (Деян. 7, 2); «С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения» (Иаков 1, 2); «Да хвалится брат униженный высотой своею» (Иаков 1, 9); «Посмотрите, братия, кто вы призванные» (1 Кор. 1, 26); «Просим же вас, братия, уважать трудящихся у вас» (1 Фесс. 5, 12). Ср.: «*Брат* или ближний, все мы друг другу, и называемся так в дружеской или нечопорной беседе, что особенно сохранилось в монашестве, в простом народе и в нашем обращении к нему; обычное обращение в речи к ровне или к низшему; в этом значении слово *брат* принимает все оттенки ласки, приязни...» (Даль 1: 303).

В церкви со времен Римской империи существовал чин братотворения: «Братотворение..., средневековый обряд церковного благословения двух христиан, не состоящих в кровном родстве, но стремящихся к тесному духовному общению и братской взаимопомощи в мирских делах» (Ткаченко 2003: 192).

Церковное братотворение утвердилось в результате синтеза древнего обычая побратимства и христианской практики. Значение христианского вступления в духовное родство, «породнения» двух неродных людей нашло прямое отражение в русском языке. В словаре В. И. Даля содержится лексика, указывающая на разные формы братства:

«*Привенчанный брат*, до брака родителей ими рождённый и признанный. *Крёстный*, сын крестного отца и крестник, друг другу. *Брат по духу*, с кем вместе говел, исповедался и приобщился. *Братья по свече* покупают свечу складчиною и держат в церкви, во время херувимской, поочерёдно; это братская свеча, а державшие — братья по ней. *Братья крестовые*. Братья по кресту, обменявшиеся тельными крестами, в залог дружбы и братства» (Даль 1: 303). «*Названные братья*. Принявшие братство по дружбе ... иногда то же, что крестовые, *побратимы, побратаны*» (Даль 1: 304). «*Братчина*. Местами бабьи или девичьи ссыпчины, в день жён-мироносиц и в троицын» (Даль 1: 305).

В «Полном церковнославянском словаре» протоиерея Григория Дьяченко *братство* — «собрание братий, особ. монашествующих». «В Древней Руси, — объясняет Г. Дьяченко, — кроме природного (по рождению) братства и братства монашеского различалось еще: 1) крёстное братство; 2) княжеское братство (Дьяченко 1993: 59).

В традиционной культуре славян *братьями* назывались «люди, объединенные общими занятиями, интересами, условиями жиз-

ни»: «разбойники в гайдуцких песнях, участники ряда календарных обходов и т. п.» (СД 1: 255). В русских былинах в бою и на пирах братаются богатыри. В духовных стихах грехи против духовного родства и духовного прелюбодеяния расцениваются как наиболее тяжкие из совершенных, и молодец кается в этих грехах, совершая исповедь земле: «Я бранил отца с родной матерью... / Уж я жил с кумой хрёстовою / Я убил в поле брата хрёстового / Порубил ишо челованьице хрёстной» (Федотов 1991: 75). Грех против духовного брата является непрощаемым, о чем говорит сама Земля: «Во первом греху тебя Бог простит... А во третьем-то греху не могу простить» (Там же).

Из фольклора мотив духовного братства перешел в литературу Древней Руси. Ростовская легенда о Петре, царевиче ордынском, повествует о добровольном переселении племянника хана Беркея из Орды в Русь, крещении его с именем Петр, и далее — о братании с ростовским князем. Известный ростовский святитель епископ Игнатий укрепил это духовное братство церковною молитвою. Дети князя, помня побратимство Петра со своим отцом, звали его дядею (Повесть о Петре, царевиче Ордынском, 1958). Эта повесть конца XV в. вошла в «Великие Четьи-Минеи» митрополита Макария.

В православной церкви «последование к братотворению» было выведено из служения. Оно не содержится уже в Требнике митрополита Петра Могилы (Требник Петра Могилы 1646), отсутствует и в принятом в настоящее время Большом Требнике (Большой Требник 1651).

В «Повести о взятии Царьграда...» содержится трогательный эпизод о воинах-побратимах, защищавших Царьград, — греке, венгре и албанце: «Видѣша же с стѣны три *братеники* пять мужей онѣх срачин, бьюще тако силнѣ граждан, скачиша с стѣны, нападоша на них и сечахуса с ними лютѣ, яко удивитися турком и не дѣяти их, чающе убиеным быти от них. И убиша граждане дву срачин. Тако, вскричав, нападоша на них множество турк, онѣм же, обраняющеся от них, уидоша в град. Бяху же трие ты инафтыи един грѣчин, а другыи угрин, а третии арбонаш» (Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году: 252–253).

Русская история XX в. знала братание на фронтах в годы Первой мировой войны, использованное в политических целях, как акцию, ломающую дисциплину регулярных войск (Базанов).

Словарь русского языка под ред. А. П. Евгеньевой отмечает глагол *брататься* в двух основных значениях: «БРАТА́ТЬСЯ, -аюсь, -аешься; несов. 1. (сов. побрататься). Устар. Становиться побрати-

мами, заключать братский союз. 2. Проявлять братские чувства, вступать в тесные дружеские отношения» (МАС 1, s.v.). В настоящее время Интернет отчасти подхватил традиционное значение «братания», легко вписав его в новые контексты: братание болельщиков ЦСКА, всемирное братание породненных городов, братание Питера и Москвы, братание бизнеса с балетом, братание артиста с поклонниками... Электронный Викисловарь предлагает желающим найти примеры употребления существительного «братание», так как «статья нуждается в доработке».

Между тем национальный язык не ограничивается литературной формой существования, а братанием не ограничиваются известные в русской церковной и народной традиции виды духовного родства. Церковь определяет обязанности восприемников от купели по отношению к крестникам, духовных отцов и чад, благословляет усыновление (детотворение). Во второй части Большого Требника, где содержатся главным образом молитвословия различных богослужебных и религиозно-житейских обрядов, приводится последование в сыноположение.

Заинтересовавшись темой, мы обратились к проверенной в русской филологии практике исследования живого слова и опросили несколько жителей разных районов Тамбовской области, а также получили материалы из Липецкой области, которые по нашей просьбе записала и любезно предоставила нам студентка Института филологии ТГУ им. Г. Р. Державина М. В. Копылова.

По нашим данным, тема братания, побратимства воспринимается как былинная старина и отсутствует в рассказах сельских жителей. Современные информанты обращают особое внимание на крещение и духовные обязанности, которые возлагает это таинство на восприемников — крёстных родителей. Духовные отношения родства, свойства проецируются на участников крещения. Считается, что *кумовья* (обычно так называются между собой крёстные родители, участвующие в таинстве крещения) не имеют права вступать в брак: «Кум с кумой не должны жениться. Они как духовные будут. Иди к батюшке в среду, прополвиньё будет, спроси» (Н. И. Данилкина). Поэтому, как это было принято ранее, так и в наше время, перед приглашением в *крёстные* молодых людей выясняют их отношения между собой. Стараются пригласить родственников (двоюродных, троюродных братьев и сестёр).

Дети, имеющие крёстных, должны почитать их, называть соответствующим образом: крёстную мать — *крёсна*, крёстного отца — *крёсний*; на практике часто уменьшительно-ласкательно — *крё-*



сенькая, *крёсенький* (тамб. Бондари, Бокино, Громушка, Гладышево, Тишининовка, Воронцовка, Екатеринино). Крёстные не должны забывать своих крестников, помогать им, дарить подарки ко дню рождения: «*Крёстная (крёсна) — крёстная мать. (Кр'осн'яа) собирала подарки на свадьбе* (Гладышево, Воронцовка). В тамбовской лексике известны *кум, кума* — 1. 'крёстный отец или крёстная мать по отношению к родителям ребёнка'. *Кумовья*, т. е. крёстные родители по отношению к родителям ребёнка (Гладышево, Бондари); 2. 'крёстные родители по отношению друг к другу' (Бондари, Екатеринино, Тишининовка).

Духовное родство крёстных и крестников значит не меньше, чем родство кровное: «А что, вот она тебе мать примерно, а я *крёсней* буду. Я тебе такая же мать, как она. Она родила, а я крестила» (Н. В. Медведева). Пожилую крёстную мать уважительно называли *матушкой*: «А коли крёсная мать уш старинькая, то матушкой тожа яё называли» (Т. А. Негодяева).

Духовная близость распространяется не только на вновь крещаемых и их восприемников, но и на всех их крестников. По современным липецким материалам, крестники одних крёстных родителей по отношению друг к другу, а также родные дети крёстных по отношению к крестникам своих родителей считаются *крестовыми братьями* или *крестовыми сёстрами*: «Атец и мать крёсных миня приняли кресницу и её приняли — вот и сёстры мы с нею крестовая. А ещё мне крестовыя сёстры-братья — эта дети крёсных майих радных» (А. П. Волкова).

Более того, родство по крещению распространяется шире, объединяя «весь крещеный мир», исходя уже не от участников, а от места, времени, в которое происходило церковное таинство, связывая порой совершенно незнакомых и случайных людей. Ранее в селах и деревнях, как указывают информанты, жители хорошо помнили, кого и когда крестили. Дети, которых крестили вместе, в один день, по отношению друг к другу становятся родными и зовутся *крещальными* — *крещальным братом* или *крещальной сестрой*: «Сестра анна яму крищальная, в адин рас гих крестили, на Казанскую» (А. П. Волкова).

Существовало специальное собирательное название детей, крещенных в одной купели в один день, — *однокупельники*: «В диврени раньшы помнили, каво када крестили, и с кем параднилися — пакумилися, иль с кем *аднакупельники* стали» (А. П. Волкова).

Ранее (*в тадышния времена*), то есть уже не на памяти нынешнего поколения местных жителей, большую роль в крещении

играла *повитуха*, которую обязательно приглашали на крестины и одаривали. *Бабки* (так обычно называли повитух) почитались всем селом, и отношения рожениц и бабок, а также детей, при рождении которых они помогали, имели на себе отпечаток духовной связи, поддерживающейся в течение всей жизни. К повитухам обращались за советом, им доверяли настолько, что долгое время не признавали услуг появившейся с течением времени медицины родовспоможения. Особое значение имели повитухи в годы войны и советского атеизма, когда церкви были закрыты и крестить детей приходилось на дому — в *горшке*. При этом авторитет церковного крещения сохранялся незыблемым и при первой возможности старались окрестить ребенка в церкви.

«Обязательно приглашали *бабку-повитуху* и дарили материю или мылу» (М. А. Киселева). «*Бабки-повитухи* роженицам помогали. Через неделю они приходили роженицам руки размыть» (Н. А. Илясова). «Да, *бабки-повятухи* были, они принимали роды. Одаривали кто чем мог, если побогаче были-то давали деньги, отрезы какие-нибудь, а если бедные-то, полотенчику дарили, пирожком угощали» (А. В. Малярова). «*Повитуху* кликали и дарили ей утирку (т. е. полотенце)» (Е. П. Тришкина).

Духовная роль бабушки-повитухи как пособницы появления новой души на свет и участницы крещения была не ниже оказываемой практической помощи, что осознавалось всеми членами сельской общины и выражалось в особом уважении при жизни и после смерти: «Они при родах помогали и на крестинах. Что у кого было, то и дарили. Когда повитуха умирала, то кому она помогала, приносили ей ленты на гроб» (Бокино, К. П. Макеева). «*Повитуха* бабка была Матрёна. Почитали, уважали. Добрая была, верила всяму етому, принимала детей не хужей врача» (Е. П. Тришкина).

Повитуха участвовала в имянаречении: «Имя ребенку обычно давал священник, но бывали и исключения. Если ребёнок был очень слаб, то его могла окрестить в горшочке глиняном сама повитуха, и сама же давала имя, так как боялись, что ребенок умрет» (Гладышево).

Мир сельского жителя, ограниченный территориально, был необычайно велик благодаря незримым нитям связи всех, населяющих его, между собой и их общей связи с Небом. Осознавая это интуитивно, сельчанин собирал эти связи в хранилище своего духовного достояния, дорожил ими, стараясь не растерять.

Люди сельской общины, постоянно посещающие один и тот же храм и ежегодно объединяющиеся в великой радости Рождества,

Пасхи, Вознесения, Троицына дня и т. д., праздновали вместе свой *престол* — праздник или память святого, в честь которого назван их храм. Они назывались *сопрестольниками*: «*Сапрестольники* — церкви адной прихажане. Празьник пристольный адин у них. У нас Пакроф был. Памагали друх дружке, а как жы — радныя веть» (А. П. Волкова).

И в наши дни сохраняется представление о духовном братстве, которое связывает людей ближе, чем кровное родство. Это представление устойчиво сохраняется в языке, оно сродни тому «братскому» обращению первых христиан друг к другу, которое отличало их от остального мира. «Если *ва Христе брат* — он па духу, па вере па адной, блиский самый, лутшы раднова он, панимаёт вегда» (А. П. Волкова). «Мне Поля *во Христе сестра*, я с ней, бывалача обо всё перекумекаю» (Е. П. Тришкина). Очень близкую по духу подругу называют *духовной сестрой*: «Эта ближе радной — *систра духовная*, кто па духу, с кем общая больше» (В. Я. Абанина).

Большое место в духовном родстве отводится тем отношениям, которые соединяют мирское и духовное лицо, а также духовные лица между собой. Прежде всего это касается стремления к духовному окормлению и наставничеству. Диалект в этом отношении не отличается от литературного языка: *духовник*, *духовный отец* — это священник, являющийся наставником и руководителем духовной жизни, а те, кого он наставляет — *чада*: «Духовнай-та отец отвечает за своё дитё, он как родной отец, все мысли ему расскажешь» (К. П. Макеева); «*Духавник* — он акармляя, научая пуци раднова атца, у ниво всё спрашивать нада, што скажет, всё выпалнять» (Т. А. Негодяева). Женщины, имеющие одного духовного наставника, называются духовными сёстрами: «Если будя у батюшки *духовная дочь*, и ты яму дочь — то *духовныя сёстры* типерь вы с нею» (Т. А. Негодяева). По отношению к священнику — духовному наставнику, те, кого он наставляет, зовутся *чадами*: «*Чада* — это дитё духовное для батюшки, либо же для матери духовной» (Н. А. Илясова); «Если батюшка *вазьмёт в чады* — учить станет тибя, испаведать» (В. А. Абанина). Все священники без исключения зовутся *батюшками*, что принято и как обращение.

Правильное называние и, тем более, объяснение отношений, которые связывают между собой священствующим и монашествующим, часто недоступно пониманию сельских жителей и они путаются в ответах: «Духовные родственники — это, например, монашки. Я ня знаю, вот если она мать крёсная, а он отец крёсный... Я ня знаю, это у батюшки спраситя» (Н. И. Данилкина). При этом ду-

ховное родство монахинь безоговорочно признаётся как наиболее важное: «Духовное родство та, когда в церкви вот монашки бывають, и какие близко к церкви, их посвящают, постригают. Вот это духовное родство. Вот тебе постригают и мене. Ты Марья, а тебе будут Дашкой звать... какое там тебе имя дадут» (Н. В. Медведова). Женщины, которые в один день приняли монашеский постриг, зовут друг друга *сёстрами* и являются *духовными сестрами* по отношению друг к другу: «С кем в один раз пострих приняли, с кем один отец-мать духовные, та и *сестра* тебе, духовная сестра» (А. П. Волкова).

Священник по отношению к тому, над кем он совершил обряд пострижения в монашество, называется *духовным отцом*, а человек по отношению к тому, кто совершил над ним монашеский постриг, называется *чадо* (А. П. Волкова). Восприемницей при постриге в монашество, как правило, является пожилая и опытная монахиня. Она называется *духовной матерью*: «*Мать духовная* малица всигда будя за таво, каво примала, саветы добрыя давать — заместа матери анна в монастыре» (А. П. Волкова). «*Мать духовная* — эт как и отец: научать будет, наставлять да малица» (Т. А. Негодяева).

Православное иерейство находится между собой в тесном духовном родстве: «Священник будет другому *собрат*. Энтот батюшка и энтот батюшка — тожа, значить, *собратья* прамеж сабой ани» (Т. А. Негодяева). Ср. у В. И. Даля: «*собрат*, товарищ по званию, занятиям, ремеслу» (Даль 1: 303).

Земное родство душ имеет уходящую ввысь перспективу. Родственные души, общаясь на земле, сохраняют эту связь навечно, так как источник их надежд находится в мире вышнем. Духовное родство не ограничивается телесным существованием и связует сущий мир с ушедшими в мир иной. «Ах, как бы хотелось утвердить в людях эту веру, которая так облегчает жизнь, ...веру в то, что нет жизни только земной, что земная жизнь есть только короткий миг в общем течении безграничного существования души, что нет двух отдельных миров: земного и небесного, что души людей, отшедших от земли, не забывают земных людей, видят их, беспокоятся о них, утешают их в опасностях, спасают от искушения, стараются помочь им жить для Бога, достичь того Царствия Небесного, которого сами достигли» (Поселянин 2005: 338–339). Собираетелное *сродники* в тамбовских говорах является общим названием всех умерших родственников.

Тема духовного родства не ограничивается терминологией, параллельной терминологии родства по крови. Интересны диалектные названия мест захоронения, убедительно свидетельствующие

об актуальности тесной связи двух миров. Это названия кладбищ: «*Божье поле* — 'кладбище' (ПОС 2: 79). «*Боженивка, божья нива, усыпальница, святая, родительская земля...*; общее место погребенья усопших» (Даль 2: 286) и общих могил: «*Усыпальня, -ница, ж.* Общая могила для странников, за погребенье которых некому платить, равно для самоубийц или погибших по случаю, умерших без покаяния» (Даль 4: 1087); «*Скудельница*, стар. кладбище, общее место погребенья. *Скудельня ж.* стар. и сев. Общая могила во время мора или общая могила погибших по какому-либо несчастному случаю» (Даль 4: 230).

То внимание, с которым относились к месту погребения бездомных, основывалось, с одной стороны, на чувствах христианского долга и милосердия, с другой — на глубоком осознании родства живших на этой земле и всего человеческого рода. Об этом свидетельствуют пояснения В. И. Даля: «Над этой общей ямой иногда ставили переносные часовни и читали молитву в Дмитриеву субботу; усыпальницы уничтожены у нас в 1767 году, но они местами на севере ещё остались» (Даль 2: 286). У русского духовного писателя Е. Н. Поселянина имеется упоминание об обычае *проводить скудельницы*: «Обычно в продолжение года складывали в незасыпанную яму тела. А один раз в году, в четверг, перед Троицыным днём (Семик), над похороненными совершали отпевание, яму засыпали и в тот же день выкапывали новую. Обряд этот назывался *проводить скудельницы*, и на него, как на благочестивый подвиг, собирались все горожане» (Поселянин 2005: 292).

В обществе, которое приняло и чтит отношения духовного родства, потенциально нивелировалось социальное неравенство, так как человек, высший или низший по социальному положению и достатку, мог стать крёстным отцом, духовным братом.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Базанов — *Базанов С. Н.* Братание: исторические факты и мифы. Братание — путь к поражению // Мастерская историка: <http://his.1september.ru/articlef.php>
- Большой Требник 1651 — Требник. М., Печ. двор, 1651.
- Даль 1–4 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. Репринтное воспроизведение издания 1903–1909 гг. М., 1994.
- Дьяченко 1993 — Полный церковно-славянский словарь / Сост. священник магистр Григорий Дьяченко... Репринт: М., 1993.

- МАС — Словарь русского языка: В 4 т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; под ред. А. П. Евгеньевой. 4-е изд., стер. М., 1999.
- Повесть о взятии Царьграда турками — Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века / Подг. текста, перевод и комм. О. В. Творогова. М., 1982. С. 216–267.
- Повесть о Петре, царевиче Ордынском 1984 — Повесть о Петре, царевиче Ордынском // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века / Подг. текста и комм. Р. П. Дмитриевой; перевод Л. А. Дмитриева. М., 1984. С. 20–37, 667–671.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- Поселянин 2005 — *Поселянин Е. Н.* Идеалы христианской жизни. М., 2005.
- СД 1 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1 (А. В. Гура, Т. А. Агапкина. Ст. «Брат». С. 255).
- Ткаченко 2003 — *Ткаченко А. А.* Братотворение // Православная энциклопедия / Под. ред. патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2003. Т. 6. С. 190–194.
- Требник Петра Могилы 1646 — *Требник митрополита Петра Могилы (Київ 1646).* Киев, 1996.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.) М., 1994.
- Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

### ИНФОРМАНТЫ

- М. А. Киселева — Мария Алексеевна Киселёва, 1925 г. р., образование 2 класса, уроженка с. Алгасово Моршанского района Тамбовской области Личный архив автора. Запись 2000 г.
- Н. А. Илясова, К. П. Макеева — Наталия Алексеевна Илясова, 1915 г. р., образование 2 класса; Клавдия Павловна Макеева, 1927 г. р., образование 4 класса, уроженки с. Бокино Тамбовского района Тамбовской области. Личный архив автора. Запись 2008 г.
- Н. И. Данилкина, Н. В. Медведева — Надежда Ивановна Данилкина, 1928 г. р.; Нина Васильевна Медведева, 1916 г. р.; с. Бондари Бондарского района. Личный архив автора. Запись 2009 г.
- А. А. Тараскина — Александра Антоновна Тараскина, 1915 г. р., образование 5 классов, уроженка д. Воронцовка Умётского района Тамбовской области. Личный архив автора. Запись 2001 г.

- Гладышево — село Токарёвского района Тамбовской области. Личный архив автора. Запись 1995 г. Информант неизвестен.
- М. М. Коновалова — Мария Михайловна Коновалова, 1921 г. р., неграмотная, уроженка с. Громушка Токарёвского района Тамбовской области. Личный архив автора. Запись 2000 г.
- А. В. Малярова — Александра Васильевна Малярова, 1930 г. р., образование 7 классов, уроженка с. Екатеринино Никифоровского района Тамбовской области. Личный архив автора. Запись 2000 г.
- Е. П. Тришкина — Елизавета Петровна Тришкина, 1918 г. р., неграмотная, уроженка с. Тишининка (Шининка) Инжавинского района Тамбовской области, Ломовский сельский совет. Личный архив автора. Запись 2009 г.
- Т. А. Негодяева — Татьяна Антоновна Негодяева, 1931 г. р., образование 4 класса, уроженка с. Домнино Сосновского района Тамбовской области, ныне проживает в г. Мичуринске Тамбовской области. Личный архив автора. Запись 2009 г.
- А. П. Волкова — Александра Павловна Волкова, 1932 г. р., образование 8 классов, уроженка с. Петровка Грязинского р-на, ныне проживает в г. Грязи. Записала Копылова Марина Владимировна. Запись 2009 г.
- В. Я. Абанина — Абанина Валентина Яковлевна, 1937 г. р., образование 7 классов, уроженка с. Таволжанка Грязинского района Липецкой области. Записала Копылова Марина Владимировна. Запись 2009 г.

---

---

О. Е. Фролова

**Родовое проклятие:  
Безграничная вина  
и наследование наказания<sup>1</sup>**

---

---

**В**ыбор семантического языка толкования явлений народной культуры — системы стилистически нейтральных единиц современного языка, лишенных оценочных коннотаций, — по-прежнему остается актуальным.

Мы намереемся рассмотреть *проклятие*, налагаемое в рамках семьи, и возможности его толкования в современных терминах. Само слово это в современной речи употребляется нечасто, поэтому поиск близких по семантике единиц позволил бы прояснить смысл интересующего нас имени и функции проклятия в народной культуре.

Одним из инструментов в решении этой задачи может послужить описание взаимосвязей имени *проклятие* с единицами, входящими с ними в одно словообразовательное гнездо.

Глагол *проклинать* объясняется в «Словаре Академии Российской» (далее — САР), первом синхронном словаре, так: «1. Относительно к Богу: оставлять, лишать благодати своей, 2. К правам церкви: отлучать, исключать из числа христиан или православных, объявлять врагом церкви, 3. К родителям: лишать детей своего благословения, 4. Ругать, зложелательствовать, осуждать, порицать» (САР-2, 5: стлб. 561). В. И. Даль структурирует семантику глагола иначе: «*церк.* предать анафеме, отлучить от церкви; | в гражд. быту: лишать благоволения; изгонять от себя, лишая наследия и всякого общения; | ругать, поносить, призывать на кого бедствия, желать кому зла, ненавидеть» (Даль 3: 490). *Проклятие* по САР-2 — «1. Относительно к Богу: лишение благодати; 2. Церковное осуждение; 3. Лишение или отчуждение родительского благосостояния; 4. Речи содержащие в себе зложелание или ругание» (САР-2, 5: 562). Современный словарь дает такое толкование имени *проклятие*: «1. Крайне бесповоротное

---

<sup>1</sup> Благодарю С. М. Толстую за сделанные замечания, а также коллег О. В. Белову, В. Б. Колосову, И. А. Морозову, И. А. Седакову за помощь в написании этой статьи.



осуждение кого-, чего-л., знаменующее полный разрыв с кем-, чем-л., отторжение (от себя, от общества) || Церковное осуждение, отлучение от церкви; анафема. 2. Бранное слово, ругательство. 3. в знач. междом. Употребляется как выражение сильного недовольства, отчаяния и т. п. 4. То, что тяготит, мучает, делает несчастным кого-л.» (МАС 3: 495). В последней семантизации для нас важно слово *разрыв*, свидетельствующее о нарушении единства рода, об изоляции или изгнании виновного. Однако во всех словарных толкованиях имени не уделяется внимания причине, повлекшей за собой проклятие.

В словообразовательное гнездо слов с корнем *-клят-* входят глаголы *клясть*, *клясться*, *проклинать* и имена *проклятие* и *клятва*. Этимологически слово *проклинать* происходит от *клясть*, которое Даль толкует как «проклинать, анафемить; ругать, бранить; желать кому зла, ненавидеть кого» (Даль 2: 124).

Именные отглагольные дериваты, входящие в то же словообразовательное гнездо, — *клятва* и *проклятие*. В этимологическом словаре М. Фасмера представлено только первое. *Клятва* — общеславянское имя и толкуется так: «ст.-слав. см. образ (Супр.), болг. клетва, сербохорв. клетва „проклятие“, др.-чеш. klatva, kletva „проклятие, отлучение от церкви“, польск. kłątwa. От клянуп, клясть» (Фасмер 2: 260). По Далю толкование имени *клятва* объединяет несколько понятий: «божба, рота, ротьба; присяг; заклинанье; || проклятие; || обет, зарок. Церковная клятва, отлучение от церкви» (Даль 2: 124). На связь *клятвы* и *проклятия* указывает О. В. Белова (Белова 1999: 512).

Актантные модели глаголов *клясться* и *проклинать* обнаруживают некоторое сходство. Актантная структура производящего глагола *клясться* предполагает несколько участников: кто? S1 (N1), кому? S2 (N3), чем? S3 (N5), в чем? S4, в чем? (N6)<sup>2</sup>. S1 — субъект, S2 — адресат, S3 — цена (ценностный эквивалент), S4 — обязательство (будущее действие субъекта). Партиципранты S1 и S2 выражаются личными именами, S3 — именем с пропозитивной семантикой или развернутой пропозицией, а S4 — с развернутой пропозицией.

Актантная структура ситуации, обозначаемой глаголом *проклинать*, может быть описана следующим образом: кто? S1 (N1), кого? S2 (N4), за что? S3 (за N4), чем? S4, с помощью кого? чего? S5. Роли в

2 Мы обращаемся к символам, принятым в «Грамматике современного русского литературного языка» (далее — АГ-70) и «Русской грамматике» (далее АГ-80). Латинская буква N означает имя существительное, арабская цифра после нее — падеж. N1 — существительное в именительном, N2 — в родительном падеже и т. д.

этом случае: S1 — субъект, S2 — объект, S3 — причина (проступок), S4 — наказание, S5 — помощник или «исполнитель воли»<sup>3</sup>. Мы показываем структуру ситуации, опираясь на валентности глагола, при этом в обозначениях, данных в круглых скобках, названы формы, которые соответствуют семантическим ролям актантов. При этом мы получаем глубинную структуру ситуации, которая может не совпадать с поверхностной (см. ниже). В вербальных формулах проклятия S1 и S2 выражены личными именами, а S4 и S5 — пропозитивными именами или именными группами в им.пад. в подчиненных предложениях при эллипсисе главного.

А теперь обратимся к роли интересующего нас имени в культуре. Проклятие «присутствует» как в язычестве, так и в монотеистических религиях — иудаизме и христианстве.

В «Словаре античности» *проклятия* определяются как «заклинания, основанные на уверенности в магической силе слова» (СА 1989: 464). Далее отмечается: «Посредством проклятия насылали заговоры на преступника, заслуживающего наказания, или на не исполнившего договор, призывали богов в качестве мстителей. П. в античности практиковались очень часто, причем в большинстве случаев речь шла о колдовстве с целью причинения вреда» (СА 1989: 464),

В библейских словарях и энциклопедиях отмечают, с одной стороны, близость *проклятия* и *клятвы*, а с другой — антонимические отношения *проклятия* и *благословения*.

Авторы «Библейской энциклопедии Брокгауза» пишут о том, что в Библии словом *клятва* переданы два слова: одно из них близко по этимологии числительному *семь*, другое «переводится не только как „клятва“, но и как „проклятие“, „заклинание“» (БЭБ 1999: 460).

*Проклятие* толкуется в терминах осуждения и вины: «Под проклятием в противность благословию разумеется лишение благословения и осуждение на бедствия» (БЭ 1891: 582). «Библейская энциклопедия Брокгауза» отмечает, что в законе Моисея запрещалось под знаком смерти проклинать родителей, а также то, что незаслуженное проклятие не будет услышано Богом (БЭБ 1999: 789). В «Большом библейском словаре» отдельно описываются языческие проклятия, проклятия в ветхозаветные времена, проклятия Завета, Анафема и проклятия во времена Нового Завета. «Среди евреев проклятие, которое имело силу только в контексте завета с Богом, произносилось в целях правосудия» (ББС 2007: 1038).

---

<sup>3</sup> Термин, предложенный Л. Н. Виноградовой и И. А. Седаковой (Виноградова, Седакова 2009).

В Библии проклятие впервые было произнесено змеею по поводу грехопадения Адама и Евы; первое проклятие Бога, адресованное человеку, касалось Каина; проклятию подверглась «земля со всеми живущими на ней, осужденными на истребление потопом во дни Ноя» (БЭ 1881: 582).

Сформулируем предварительные выводы на основании словарных статей. Анализ лексикографического материала дает объединение в толкованиях слова *клятва* обязательства, магии и наказания, а в имени *проклятие* — осуждения, наказания, разрыва связей, во втором случае присутствие магии не эксплицировано.

В «Словаре античности» и библейских словарях показательны несколько моментов: а) необходимость различать *Проклятие1* как средство наказания за совершенное правонарушение и *Проклятие2* как средство нанесения ущерба (см. СА), б) связь *Проклятия1* с правосудием, в) важность различия в статусах участников ситуации. Запрет проклинать родителей означает, что это наказание может быть наложено только «сверху вниз», но не наоборот, т. е. статус субъекта должен быть выше, чем статус объекта (см. БЭБ).

Применительно к архаической народной культуре Л. Н. Виноградова и И. А. Седакова определяют *проклятие* как «словесную формулу, содержащую пожелание бед и несчастий в адрес конкретного лица (группы лиц, народа, животных, природных стихий, в адрес мифологических персонажей и т.п.); вербальный ритуал, имеющий целью магической силой слова нанести урон обидчику, недругу, на слав на него злой рок; демонстративный акт разрыва семейных или социальных связей с человеком нарушителем законов и обычаев» и выделяют в проклятии две составляющих — вербальный акт и ритуал (Виноградова, Седакова 2009: 286). Структура вербального акта описывается так: а) отправитель текста, б) исполнитель его воли, в) тематика, г) адресат. «Т е м а т и к а конкретных пожеланий в П. (как и в благопожеланиях) охватывает практически все сферы жизни людей: здоровье, хозяйственное и семейное благополучие, женитьбу и замужество, способность иметь детей, взаимоотношения в семье, земную и посмертную судьбу человека и т.п.» (Там же: 287).

Авторы статьи так же, как и лексикографы, не выделяют в качестве самостоятельного участника ситуации причину проклятия — тот поступок или проступок, который влечет за собой осуждение. Зато описываются последствия проклятия. «Бесплодие, смерть детей в младенчестве, рождение уродов, несчастливое замужество, тяжелые болезни, бедность и трагические события в жизни, раннюю смерть считали следствием П.» (Там же: 288).

Формулы проклятия включают формы желательного наклонения или императивы и побудительные частицы *пусть, чтобы, бы, дабы, да* (Там же: 287).

*Клятва и проклятие* сближаются этимологически, семантически и по средствам выражения вербальных формул. Термин *клятва* О. В. Белова справедливо связывает с древней правовой практикой (Белова 1999: 513). «Ситуация проклятия предполагает наличие как минимум двух лиц: слова и действия направлены на объект высказывания (*будь ты проклят!*). При клятве в случае нарушения слова клянущийся призывает кару на себя (*будь я проклят!*)» (Там же: 513). Показательно, что в обоих случаях – при подлежащем в 1 л. ед.ч. и во 2 л. ед.ч. – употребляется конструкция с предикатом, выраженным страдательным причастием. Субъект действия S1 «остаётся за кадром», объект S2 выражен им. пад., (N1).

В Ветхом Завете предикат *проклят* при эллипсисе императивной формы *будь* или личной формы будущего времени глагола *быть* употребляется чаще, чем форма настоящего времени 1 л. ед.ч. *проклиная*, несмотря на то, что формулы *проклятия* являются прямой речью, где говорящий – Всевышний. Перевод на русский язык сохраняет грамматические особенности церковнославянского текста. Конструкции со страдательными причастиями являются неперформативными употреблениями перформативного глагола *проклинаять*, что заставляет предположить, что вес эллиптированного императива чрезвычайно велик. Собственно перформативными признаются глагольные формы 1 л. ед.ч. наст. времени.

Предикат, выраженный личной формой глагола, соотносимой с 1 л. ед.ч., встречается в кн. Бытие: «Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя проклянущу; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12: 3); «Иаков сказал Ревекке, матери своей: Исав, брат мой, человек косматый, а я человек гладкий; может статься, оцупает меня отец мой, и я буду в глазах его обманщиком и наведу на себя проклятие, а не благословение» (Быт. 27: 12). В обоих случаях перволичные глагольные формы относятся к плану будущего.

Клятва связана с обязательствами, которые принимает на себя субъект, нарушение их наказуемо, проклятие же представляет собой само наказание<sup>4</sup>. И клятва, и проклятие обнаруживают сход-

---

<sup>4</sup> В комментариях к сборнику пословиц И. М. Снегирева читаем: «Из указа царя Иоанна Васильевича (1558 г.) явствует, что за нарушение клятвы даже перед врагом, в чужой земле, налагался строгий пост

ство в каре: в первом случае — за нарушенное обещание, во втором — за совершенный проступок.

Эта связь *клятвы* и вины отражена в пословицах:

- (1) *Где клятва, тут и преступление* (Снегирев 1999).  
 (2) *Отцовская клятва сушит, а матерняя искоренит* (Там же).

В примере 2 не вполне ясно, имеется ли в виду обещание или проклятие.

Как *клятва*, так и *проклятие* являлись средством регулирования отношений в обществе и в семье. Так, в кн. Второзаконие приводятся двенадцать проклятий как наказания за разные типы преступлений: одно за проступок против Бога, другое — против закона, шесть регулируют антиобщественные проступки, четыре — отношения в семье. Мы приведем лишь последние.

- (3) *Проклят злословящий отца своего или мать свою! И весь народ скажет: аминь.*

*Проклят, кто ляжет с женою отца своего, ибо он открыл край одежды отца своего! И весь народ скажет: аминь.*

*Проклят, кто ляжет с сестрою своею, с дочерью отца своего, или дочерью матери своей! И весь народ скажет: аминь.*

*Проклят, кто ляжет с тещею своею! И весь народ скажет: аминь.*  
*(Проклят, кто ляжет с сестрою жены своей! И весь народ скажет: аминь)* (Втор. 27: 16, 20, 22, 23).

*Проклятие*<sup>1</sup>, которое являлось древней формой правовых отношений в рамках рода и семьи, подчинялось важному механизму — метонимическому переносу, работавшему двояким образом, когда вина и наказание «перешагивали» рубеж жизни одного человека и наследовались его потомками или сопровождали все поступки правонарушителя на протяжении только его жизни. В первом случае это касается родового проклятия, отраженного в Пятикнижии, во втором — родительского, «семейного», проклятия.

Ветхозаветное проклятие, связанное с родом, представлено в кн. Бытие. Покажем на примере 4 актантную структуру *проклятия* и его глубинные смыслы.

- (4) *И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь хо-*

---

на всю жизнь и преступник лишался причащения св. тайн, кои давались ему только при смерти» (Снегирев 1999: 525).

*дить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятах. Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься (Быт 3: 14–19).*

В примере 4 достаточно полно представлена структура родового проклятия: S1 субъект — *Господь Бог*; S2 — *змей*; S3 причина — *за то, что ты сделал*, S4 наказание — *ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей*. В ситуации первого проклятия отсутствует только S5 — помощник или «исполнитель воли», поскольку субъектом является Всевышний и его полномочия не ограничены.

В комментариях А. П. Лопухина к Ветхому Завету говорится, что первое проклятие касалось не Адама и Евы, а только змея — виновника грехопадения людей, наказание переходило на его потомство. «При осуждении... Адама проклинались только диавол и земля (Быт 3: 17), последняя ради человека (Быт 3: 17)» (ТБЛ).

Показательно, что ключевые термины *приговор* и *вина*, на которых строится *проклятие*<sup>1</sup>, в толковании данных стихов касаются также Адама: «*Приговор над последним виновником грехопадения — Адамом — предваряется выяснением его сугубой вины*» (ТБЛ).

Осуждение Адама и Евы, даже если не рассматривать его как *проклятие*, не имеет ограничений по временной шкале и распространяется проспективно на не имеющий пределов план будущего, так осуществляется метонимический перенос, организованный не в пространстве, а во времени. Так вина и наказание становятся безграничными.

Проклятие Каина (Быт. 4: 11) обнаруживало карающий инструмент или «исполнителя воли». «Теперь... сама земля, обгаренная кровью невинного страдальца, превращается в орудие наказания для убийцы, лишая его своих естественных даров...» (ТБЛ).

- (5) *И сказал (Господь): что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли; и ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей; когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле (Быт 4: 10–12).*

На славянском и русском фольклорном и этнографическом материале проклятие рассматривалось в ряде работ недавнего времени (Власова 1999; Кушкова 2004; 2006).

В работе А. Кушковой уделено внимание причине проклятия, подчеркивается, что поводом к нему служит конфликт (Кушкова 2006: 69). Чтобы проклятие «состоялось», необходима кровная связь участников ситуации. «Маленьких детей в абсолютном большинстве случаев проклинает мать, чему соответствует широко распространенное представление об исключительной силе именно материнского проклятия... В этнографической литературе представлен комплекс рассказов и об отцовском проклятии, которое обычно направлено на „взрослого“ ребенка, чаще всего сына, который по статусу приближается к отцу, т.е., иными словами, может выйти из-под его власти» (Там же: 54). Информантка объяснила «невозможность проклясть чужого ребенка тем, что это „не своя кровь“» (Там же: 55). Т.о., механизм переноса, или наследования, действие проклятия обеспечивается принадлежностью к одной семье и роду.

В примерах 6, 7, представляющих собой материнское проклятие, описывается его перспективное действие: прослеживается перенос ответственности по временной шкале на наследников виновника и наказание бездетностью.

- (6) *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, что выбрала она ему (Ркс 91, болг. — СД 4).*
- (7) *Мать прокляла сына за то, что он после женитьбы отделился, — и его семья осталась бездетной (Лов.: 350, болг. — СД 4).*

Мотив «наследования» ответственности потомками виновника неправильного поступка представлен и в проклятии невесты, которая наказывает жениха, нарушившего свое обещание. В этом случае можно усмотреть дополнительные связи клятвы и проклятия.

- (8) *Проклятие оставленной невесты: парень женился на другой, и все его дети умирали в младенчестве (Лов.: 373, болг. — СД 4).*

В приведенном в работе А. Кушковой примере 9 причина наложения проклятия заключается в непочтительности более низкого по статусу лица, сына, по отношению к старшему по статусу, отцу.

- (9) *Когда сын слишком оскорбит отца или мать своим поведением, то разгневанный родитель призывает к себе в дом ближних родственников и говорит им, что он хочет проклясть своего сына вот за то-то. Родственники начинают слезно умолять родителя, чтобы он не брал на свою душу такого страшного греха и не губил бы своего сына. Когда родитель не согласится на перемирие, то прежде молится Богу и просит у Него вслух прощения за свой «предполагаемый» грех... а потом обращается в сторону сына и громко говорит: «проклинаю тебя непочтенник! Да не будет тебе нигде счастья, ни на этом и ни на „том“ свете. Будь ты проклят! Я тебе не отец, а ты мне не сын!»* (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1109. Л. 15–16).

В примере 9 важно наличие серьезного конфликта, приводящего к проклятию и разрыву семейных связей, а также то, что его действие не ограничено во времени и в пространстве.

Проклятие зафиксировано не только в магических формулах, но и в фольклорных нарративах. А. С. Пушкин записал быличку, в которой материнское проклятие приводит к исчезновению ребенка. Подобные мотивы отмечены также Кушковой и Седаковой (Кушкова 2004; Седакова 2009). С нашей точки зрения, мотивы исчезновения ребенка или похищения его нечистой силой свидетельствуют прежде всего о разрыве отношений внутри рода.

- (10) *Мать, рассердясь на сына, ему: «Лукавый тебя побери». Мальчик исчезает. Тоже слышит его голос в бане, читая воскресную молитву («Да воскреснет бог!»), она туда, а плачут в риге, у пруда. «Господи, — говорит она, — прости мое согрешение!» — Мальчик тут. — «Я был там и там... и огни, и много их», и проч.* (Пушкин 1949).

Действие проклятия и разрыв семейных связей приводит к тому, что объект не только становится другим, но меняется и его природа: он приобретает сверхъестественные способности. В материалах Тенишевского архива отмечается:

- (11) *Все колдуны непременно действуют адской силой. Происхождение их двоякое: 1) ребенок, проклятый в утробе матерью или рожденный от соединения женщины с дьяволом...* (РКЖБН 4: 319).

В некоторых случаях нарушается денотативное тождество: человек перестает быть самим собой. В фольклорных текстах это



проявляется в мотиве подмены ребенка. М. Н. Власова проанализировала его на материале пушкинской записи былички (Власова 1999).

(12) *О святках молодые люди играют игрища, идут в пустую избу. Один из них говорит: «Черт, жени меня». Черт выходит из-за печки, соглашаются — женить. Невеста — дочь, проклятая отцом и матерью. Молодые едут в чужой город, заживают домком. Раз видят двух нищих, старика со старухой, и несут они младенца, что ни пьет, ни ест уж 30 лет. Молодые зовут их, жена топором разрубает младенца, и вываливается оттуда осиновый чурбан. Она открывает им, что она их дочь* (Пушкин 1949).

Проклятие приводит к трансформации человека. А. В. Никитина на обширном славянском материале также показала, что «во всех этиологических легендах о происхождении кукушки сигналом к превращению и непосредственной причиной оборотничества является проклятие. Привлекает внимание то, что в легендах действуют только два вида проклятий: родовое и Божье» (Никитина 2002: 124). Мать проклинает дочь, которая превращается в кукушку, за потерю ключей, нежелание выйти замуж по выбору родителей, за убийство брата, за ссоры с братом, за то, что не принесла большой матери воды (см. Там же).

Фрагмент из повести Н. В. Гоголя «Страшная месть» сохраняет а) структуру ситуации проклятия: причина — братоубийство, участники — убийца и жертва, исполнитель воли — Бог, б) последствия, распространяющиеся на потомков обидчика в план будущего по временной шкале — метонимический перенос ответственности с одного участника на других.

(13) *Как умер Петро, призвал **Бог** души обоих братьев, Петра и Ивана, на суд. «Великий есть грешник сей человек! — сказал Бог. — Иване! не выберу я ему скоро казни; выбери ты сам ему казнь!»... Сделай же, Боже, так, чтобы все потомство его не имело на земле счастья! чтобы последний в роде был такой злодей, какого еще и не бывало на свете! и от каждого его злодеяния чтобы деды и прадеды его не нашли бы покоя в гробах и, терпя муку, неведомую на свете, подымались бы из могил! А куда Петро чтобы не в силах был подняться и оттого терпел бы муку еще горшую; и ел бы, как бешеный, землю, и корчился бы под землею!»* (Гоголь).

Подведем итоги. В семейных и — шире — родовых отношениях, по-видимому, проклятие было инструментом, позволявшим нала-

гать взыскания за проступки и принимать наказания за них. Действовал этот инструмент *сверху вниз*, право старшего (родителей) в семье определялось верховенством его слова. Кроме того, в ситуации проклятия более высокий статус субъекту обеспечивало одно обстоятельство: если субъекту было дано обещание и некто слова своего не сдержал, то обиженный мог наказать такого человека, нарушившего свое слово, поэтому проклинать имели право не только родители, но и брошенная невеста.

Проклятие было лишено тонкой оптики и специфически трактовало категорию времени. Это обстоятельство выражалось двояким образом: а) наказание, спровоцированное конкретным поступком, локализованным во времени, распространялось на всю дальнейшую жизнь человека, могло продолжаться сколь угодно долго; б) наказание не индивидуализировало виновника и *наследовалось* его потомками. И в этом случае проклятие «работало» по принципу своеобразной «коллективной ответственности». В этом случае можно сказать, что время нивелировалось. При родовом проклятии действовал механизм метонимического переноса. Проклятие нарушало идентичность личности: виновный приобретал новые качества, а часто переставал быть самим собой. Ключевыми понятиями, позволяющими интерпретировать *проклятие*, являются *вина* и *наказание*, что позволяет отнести проклятие к системе регулирования правовых отношений. *Проклятие* этимологически и семантически связано с *клятвой*, также толкуемой как правовой механизм, требующий принятия на себя определенных обязательств и наказания за их нарушение. И если *клятва* связывается с ответственностью, то *проклятие* выдвигает на первый план наказание.

Итак, современными терминами толкования понятия *проклятия* будут *право*, *наказание*, *вина*, *наследование вины*, *коллективная ответственность*.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АГ-70 — Грамматика современного русского литературного языка / Отв. ред Н. Ю. Шведова. М., 1970.  
АГ-80 — Русская грамматика / Гл. ред. Н. Ю. Шведова. В 2 т. М., 1982, 1980.  
АРЭМ — Архив Российского этнографического музея. Рукописный отдел. Ф. 7 (князя В. Н. Тенишева). Оп. 1. Д. 1109. Орловская губ. Орловский у. Костин Ф. 1899 г.  
ББС — Элуэлл У., Камфорт Ф. Большой библейский словарь. СПб., 2007.

- БЭ — Иллюстрированная полная библейская энциклопедия. Труд и изд-е архимандрита Никифора. М., 1891 (репринт М.: Терра, 1990).
- БЭБ — *Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. М., 1999.
- Белова 1999 — *Белова О. В.* Клятва // СД. Т. 2. М., 1999. С. 512–514.
- Виноградова, Седакова 2009 — *Виноградова Л. Н., Седакова И. А.* Проклятие // СД. М., 2009. Т. 4. С. 286–294.
- Власова 1999 — *Власова М. Н.* «О святках молодые люди играют игрища...» (сюжет о проклятой невесте в записи А. С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность. Вып. 2. Мат-лы науч. конф. 24–26 февр. 1999 г. / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999. С. 154–170.
- Гоголь — *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: в 6 т. М., 1959. Т. 1.
- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1978–1980.
- Кушкова 2004 — *Кушкова А.* Конфликт отцов и сыновей: лишение наследства и отцовское проклятие (по материалам крестьянской культуры второй половины XIX в.) // Мужской сборник. Вып. 2 / Сост. И. А. Морозов, отв. ред. Д. В. Громов, Н. Л. Пушкарева. М., 2004. С. 178–186.
- Кушкова 2006 — *Кушкова А.* Крестьянские рассказы о родительском проклятии (по материалам Новгородской, Псковской и Вологодской областей). Оpubл. по-англ.: *Rural Stories about Parental Malediction (based on field materials from Novgorod and Vologda regions)* // Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association. Vol. XI. 2006. P. 50–78. ([http://www.arts.ualberta.ca/SEEFA/Vol\\_XI\\_2006.pdf](http://www.arts.ualberta.ca/SEEFA/Vol_XI_2006.pdf)).
- Лов. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- МАС — Словарь русского языка: в 4 т. / Под ред. А. П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М., 1981.
- Никитина 2002 — *Никитина А. В.* Образ кукушки в славянском фольклоре. СПб., 2002.
- Пушкин — *Пушкин А. С.* Народные сказки // *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. М.; Л., 1949. Т. 3.
- РКЖБН — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Мат-лы «Этнографического бюро» кн. В. Н. Тенишева. Т. 4. Нижегородская губ. СПб., 2006.
- Ркс. — Рукописные дипломные работы, выполненные под руководством С. Романского (хранятся в библиотеке Софийского университета им. Св. Климента Охридского, Болгария).
- СА — Словарь античности / Пер. с нем. М., 1989.
- САР-2 — Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный: СПб., 1806–1822. Т. 1–6.

- 
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. М., 1999. Т. 2.
- Седакова 2009 – *Седакова И. А.* Проклятые // СД. М., 2009. Т. 4. С. 294–296.
- Снегирев – *Снегирев И. М.* Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.
- ТБЛ – Толковая Библия А. П. Лопухина [http://www.bible-center.ru/biblecomment?comm=lopukhin\\_ru&txt=ge+3](http://www.bible-center.ru/biblecomment?comm=lopukhin_ru&txt=ge+3)
- Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: М., 1986–1987. Т. 1–4.

---

---

А. В. ГУРА

**МЕХАНИЗМЫ СОЗДАНИЯ  
НОВЫХ РОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ  
В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ**

---

---

Противостояние двух родов осмысляется в свадебном обряде как оппозиция свой — чужой, в которой маркировано чужое. В процессе установления новых родственных отношений происходит освоение чужого и превращение его в свое. Смысл преобразования отношений передается также посредством оппозиции старый — новый, которая фиксирует заключительную фазу обрядового «перехода», связанную с ритуальным обновлением, появлением новой семьи и началом совместной супружеской жизни. Перестройка родственных отношений в рамках этих двух оппозиций ярко проявляет себя в лексике свадебного обряда, отчетливо маркирующей последовательно все этапы этого процесса.

Семантика своего и чужого, резко противопоставленная в начале обряда, меняется с учетом позиции субъекта, причем чужое представляется в основном незнакомым, неизвестным. Для жениха чужими и «неизвестными» являются невеста, которую он приво-дил в семью, ее род и ее локус, который он посещает лишь временно. Для невесты чужие — жених, его род и его локус, которые в итоге должны стать для нее своими. В валдайской песне периода сговора жених называется «Незнам Незнамович» (Жекулина 1994: 58). Такая форма именованья по имени-отчеству получит актуальность и конкретизацию после бракосочетания как способ обращения невесты к своему мужу. В русских причитаниях за невестой приезжают «гости незнакомые» (РС 1: 133), отвозят ее «во чужи люди да незна-мья» (там же: 37). Там ей придется «чужой тети угодить, родною мамою называть, чужого дядюшку родным батюшком называть» (там же: 172). В болгарской песне неизвестными для невесты выступают чужая семья («чуждинци непознайненци») и чужой локус жениха («чуждинско непознайненско») (Старозагорский окр., Мичева 1932: 38). В русских песнях чужие ассоциируются для невесты также с холодом: жених и будущая свекровь сравниваются с зимой, семья жениха — с трескучими морозами (Гура 1974: 179; Добровольский 1894: 85,165–166).

Первый шаг к сближению жениха и невесты начинается со сватовства. Уже тогда, после согласия невесты на брак, они получают особые названия, каждый свое — *жених* и *невеста*.

Смотрины невесты как первое свидание жениха и невесты в присутствии родных в Московской губ. назывались *спознатками* (СРНГ 40: 198). На Русском Севере жених на смотринах спрашивал невесту, как ее зовут и как ему называть ее и ее родителей (Вологодская губ., Неуступов 1903; Ярославская губ., Котогоровска́ 1976: 86).

С начального периода свадебного обряда происходит также родственное сближение родителей жениха и невесты. После согласия на брак их родители становились друг по отношению к другу *сватами*, т. е. «своими». Иногда уже на сватовстве отец невесты называл отца жениха *новым сватом* (Вологодский у., Арсеньев 1879). Кроме родителей, сватами именуют и других родственников каждой из сторон: дядю и его жену, тетку, крестных, брата, сестру, жену брата и мужа сестры, брата снохи и ее сестру. Сватами взаимно называют друг друга родственники обеих сторон у болгар. У русских Закамья *сватом* является брат жениха по отношению к брату невесты. У белорусов *сватами* часто именуют всех старших родственников и сватов, которые сватали невесту, у украинцев — всех женатых родственников. В Псковской губ. *сваточком* называет жениха мать невесты, являющаяся для него *сватъей*. В Македонии *сват* — близкий или дальний свойственник (р-н Костура, Архив БДА). В этом употреблении наименование *сваты* относится к терминологии родства. Для наименования родства по браку используются и другие однокоренные термины: рус. *свояченица*, *свойник*, пол. *swojak*, *swojaczka*, словац. *svák* и т. п. С момента заключения предсвадебного сговора родственники делятся на новых и старых. Для стороны невесты новыми являются родственники жениха: в Новгородской губ. при рассаживании гостей за стол на обручении их называют *новой родней*, а родственников невесты — *старой* (Кирилловский у., Савватьева 1924: 1) <sup>1</sup>.

После обручения до свадьбы невесте и жениху присваивались новые названия, но уже не разные (*жених* и *невеста*), а сходные: серб. *заручница* и *заручник*, болг. *сгоденица* и *сгоденик*, словац. *vernica* и *verenec* и т. п. Кроме того, у обрученных впервые появляются

---

<sup>1</sup> Известно и вторичное, внесвадебное использование названия *сват* как термина родства, например, как взаимного обращения приятелей друг к другу или продавца и покупателя по достижении согласия на взаимную сделку.

общие названия, например: рус. *сговоренные*, бел. *заручоныя*, болг. *главеници*, пол. *zaręczeni, zględani*. Объединение молодых в пару происходит поэтапно: вначале путем обручения, потом посредством различных способов сведения жениха с невестой на свадьбе, обрядов венчания и брачной ночи. Соответственно этому особые наименования для невесты и жениха постепенно вытесняются общими, причем одни общие названия последовательно сменяются другими.

Наряду со сближением после обручения обнаруживается и другая тенденция — к отчуждению жениха и невесты. Так, у русских и у болгар после обручения до свадьбы невеста и жених не должны были видеться друг с другом. В Черногории невеста иногда не видела жениха до самого венчания в церкви (Вукмановић 2002: 301). Начиная с кануна свадьбы у жениха и невесты временно прерываются прежние связи и отношения. У болгар для жениха с этого времени вступает в силу запрет разговаривать со свадебным кумом и с родителями невесты. Невеста тоже соблюдала молчание и неподвижность. Она не разговаривала с женихом на свадьбе до венчания, молчала по пути к венцу, во время всего венчания, по приезде в дом жениха. В Подлясье с момента одевания невесты в венчальную одежду ей запрещалось смотреться в зеркало (р-н Влодавы, Natanson 1978, nr 12) Для жениха и невесты наступал пороговый момент обрядового «перехода».

Ослабление социальных связей невесты до окончательного оформления брака сближает для нее этот переходный период со смертью, что проявляется в изоляции невесты — в запрете прикасаться к ней, смотреть на нее, в молчании, бездвижности, закрытии лица покрывалом, отделяющим от внешнего мира. В причитаниях она просила себе «смертоньки скорые» (Вологодская губ., Некрасов: 26). В поезде к венчанию неподвижно лежала на коленях у свах (Грязовецкий у., Дилакторский 1903). Так же неподвижно и не глядя в окно должны были сидеть за столом и ее родители, пока поезд с дочерью не скроется из виду (Вятская губ., Бажин 1848: 2).

Изменения в отношениях и взаимном именовании происходили в лиминальной фазе обрядового «перехода» и с родственниками молодых. Например, они лишались имени. В Хорватии, Боснии и Черногории сватам (участникам свадебной дружины) запрещено было обращаться друг к другу по имени, они называли друг друга только по свадебному чину. Считалось, что «у свата нет имени» (ZNŽO, 1924, knj. 25, sv. 2: 334). В Герцеговине сваты называли друг друга господами, у черногорцев такое обращение использовали в

гостах и песнях. У хорватов западной Славонии они называли друг друга на «vi» и использовали обращение *gospodin* (ЕАJ).

Отношения невесты со своими родителями и с родственниками жениха с кануна свадьбы прерывались. В южной Словакии перед отъездом к венчанию невеста выходила из дома под ногой отца, выставленной поперек двери, освобождаясь тем самым из-под его власти. К венчанию родители невесты не ездили и на нем не присутствовали. Свидетелями при бракосочетании в церкви были крестные, старший сват (или дружка) и старшая сваха либо молодой друг жениха и молодая подруга невесты.

Родительские функции переходили на свадьбе к ритуальным, посаженным родителям. У южных славян крестное и свадебное кумовство передавалось по наследству из поколения в поколение, так что семьи, связанные кумовством, находились в отношениях ритуального родства. Посажённые родители специально не выбирались, а были известны заранее: супружеская пара *кум* и *кумица* женила молодых и крестила впоследствии их детей, которых, в свою очередь, потом женили дети *кума* и *кумицы* (р-н Перника, Трефилова 2006: 261). Подобное же наследование ритуальных функций посаженного отца отмечено и у русских Псковской губ., где в случае смерти крестного его обязанности *венчального батьки* на свадьбе исполнял его сын (ПОС 1: 130). У южных славян на свадьбу в качестве посаженного отца могли приглашать не только крестного (крестильного *кума*), но и нового, специального свадебного кума. Посажённые родители обычно составляли друг с другом брачную пару, так же как свадебный сват или дружка со свадебной свахой. Объединение этих лиц в ритуальную чету могло происходить путем вступления их между собой в половую связь (Gasparini 1973: 326)<sup>2</sup>.

Для наименования ритуальных родителей используются обычные термины родства, прежде всего названия родителей: рус. *посажённые* или *прибеседные родители*, *посажатый отец*, *подвенечный отец* и *подвенечная мать*, укр. *батько* и *матка*, *весільна матка*, *посадний* или *названий батько*, словен. *veliki oče*, *debela mati*, словац. *svadobný otec* и *svadobná mač*. У белорусов встречается название *чэйшча*; у словенцев — *vočim* ('отчим'); у болгар — *побащим* и *помайчима*, *девербаща* и *парамайка*. Неслучайно и пересечение роли посаженного отца невесты с ролью ее брата, который в обряде выступает заместителем отца невесты, ее опекуном, защитником и ответ-

2 О древности этого обычая свидетельствует его упоминание в Церковном уставе Ярослава Мудрого (Gasparini 1973: 327).



ственным за девичью честь сестры. У черногорцев брат невесты мог быть ее посаженным отцом (*дјевером*) и находился при ней во время венчания, так же как кум (посаженый жениха) — при новобрачном (Вукмановић 1970: 232), а у русских Псковской губ. в венчании участвовали т. н. *посаженые братья* молодых (Зеленин 3: 1152)<sup>3</sup>. Наряду с крестным, посаженным отцом у жениха мог быть неженатый парень, друг жениха, называвшийся в Брянской и Житомирской обл. *дядей* (ПА). Жених и невеста на свадьбе становились «детьми» посаженных родителей (рус. *посаженый сын, посаженная дочь*) или их «крестниками» (з.-укр. *фін* и *фіна* по отношению к своим посаженным — *нанашкам*).

Функции посаженого отца как свидетеля при бракосочетании часто выполняют или делят с ним дружка или свадебный сват жениха, сходные по своим ритуальным функциям. Для наименования их также широко используются термины родства, обозначающие брата и дядю (при этом дружка может и не быть братом или дядей). Названия, связанные с братом, встречаются у восточных, южных славян и лужичан: рус. *брат почестный, большой брат, братка, братенник, братец друженька*; бел., укр. *брат, братьи*; макед. *братим*, макед., болг., серб., хорв. *побратим*; верх.-луж. *braška*; ниж.-луж. *robraška, robratša*. У всех южных славян (кроме словенцев) для дружки характерен еще один термин, связанный с названием брата жениха, — *девер*. Встречаются также наименования дружки по дяде: ю.-рус. *дядька, дяде*; бел. *дзядзя*; укр. *дядя, дядько*; словен. *ujčín*.

Посреднические функции заместителей родителей жениха уже в самом начале обряда исполняют также лица, сватающие невесту. Терминология их различна, и название <sup>+</sup>*svat* не является общераспространенным, а встречается только у восточных славян, у поляков и словаков и у некоторых южных славян. Можно полагать, что в этом случае мы также имеем дело с вторичным использованием терминов родства для наименования этих лиц, т. е. взаимные названия родителей и родственников как *сватов* первичны по отношению к сватам как посредникам, сватающим невесту<sup>4</sup>. Отношения ритуального родства по сватовству между родом невесты и сватом жениха известны у белорусов: в Борисовском у. профессиональ-

3 Иногда крестный невесты и ее брат функционально дублируют и взаимозаменяют друг друга. Например, в Мокранах Брестской обл. оба они составляют пару, называемую *братьи* (зап. автора).

4 Это подтверждается результатами этимологического анализа и самого термина *сват* (см.: Трубачев 2006: 142–143).

ный сват, сватающий невесту (не родственник жениха), называет *сватом* отца невесты, после чего вступает с ним в отношение ритуального родства или свойства, уз которого нарушать опасаются и не совершают браков между своими домами (Kolberg 52: 282). Для наименования сватов, сватающих невесту, используются нередко и названия жениха (с.-рус., карпатоукр., в.-болг. *женихи*). Кроме того, у свата могут быть общие названия с дружкой. На свадьбе сват мог быть дружкой жениха, его свадебным сватом или посаженным отцом, а сваха — свадебной свахой. Иногда уже начиная со сватовства сват носит одно название с дружкой или свадебным сватом<sup>5</sup>. Посажённые родители, в свою очередь, тоже участвовали в сватовстве, подчас специально подменяя в этой роли родителей жениха.

В белорусских и украинских свадебных песнях люди в церкви и ее мать не узнают обвенчанную невесту, а матери жениха сообщают, что ей привезли некое демоническое существо. У приморских словенцев по прибытии молодых к дому жениха к приезжим обращались со словами: «Kaj ste pripeljali? Mi vas ne poznamo. Vi ste tujci» [Что вы привезли? Мы вас не знаем. Вы не здешние] (р-н Копера, ЕАЈ). Неузнавание невесты в ее новом качестве согласуется с этимологией самого слова *\*nevěsta* как 'неизвестная' (Фасмер 3: 54–55). Семантика неопознаваемости невесты, вскрываемая в этимологии ее наименования, связана с ее символической смертью в промежуточной фазе «перехода» и апотропейным по своей функции закрытием лица невесты. В свадебном обряде препятствием для опознания невесты является ее новый, женский головной убор. Так, в Заонежье после перемены невесте убора жениху подавали зеркало и просили посмотреть, его ли это молодая: «С этой ли к венцу ехал? Эту ли от венца вез?». Молодой отвечал: «Не моя, не признаю, моя была в поднизи, а эта в повойнике. Нет, не моя». Все смеялись, молодая в третий раз целовала мужа, и он, взглянув еще раз в зеркало, наконец, признавал свою жену (Певин 1893: 245). В Калужской губ. после надевания невесте повойника молодые должны были одновременно смотреться в зеркало, и в это время их спрашивали, «кого они видят». Молодой должен был назвать по имени свою жену, а жена мужа (Малоярославский у., ФКГ: 180). Совместное смотрение обвенчанных молодых в зеркало имело, кроме всего прочего, смысл отождествления личности в новом статусе, восстановления и ритуального подтверждения своей идентичности. На Украине лицо

5 У македонцев района Струги сват в роли старшего свадебного свата и на свадьбе именовался, как на сватовстве, *стројник* (ЕАЈ).

невесте закрывали *скривайлом* и при выведении ее к приехавшим родителям и родственникам. Они мотивировали неузнавание дочери тем, что она «вчера была у віночку, а сьогодні — в серпаночку» (Ровенская обл., Давидюк 2005: 48–49). У словаков родители также вначале отказывались признать невесту в женском головном уборе за свою дочь (Зволен, Leščák 1996: 101)<sup>6</sup>.

После бракосочетания повышался социальный статус молодых. У русских Заонежья на свадебном пиру у жениха, когда невесте открывали лицо, молодых хвалили, называя по имени-отчеству: «Евдокия Ивановна, Иван Павлович хоро-о-ош, хоро-о-ош!» (Кузнецова, Логинов 2001: 241). В Новгородской губ. жених на свадьбе не принимает подарки от невесты, пока она его не «взвеличает» (Кирилловский у., Соколовы 1915: 373–374). В такой же форме обращаются к жениху и в величальных песнях после венчания. Жениха на посаде именуют *князем*, на Львовщине — *молодим королем* (Sokal-ski 1899: 124,126). Названия молодых *князем* и *княгиней* на свадьбе тоже были временными и отменялись после собственно свадьбы.

Повышался также ранг родителей и родственников невесты, прибывающих в качестве почетных гостей на свадебный пир к жениху. Их называют в это время *почетными*, *гордыми*, *горными гостями*, *гарными сватьями*. *Гордными* иногда называют и молодых при их первом посещении родителей невесты на второй день свадьбы (Ярославская губ., СРНГ 7: 27).

В день свадьбы, после венчания, перемены головного убора или брачной ночи молодым присваивались новые совместные наименования с семантикой нового, молодого: у русских *молодые*, *молодёны*, *новобрачные*, у украинцев *молодята*, *молоде подружжя*, у словенцев *повoporocensa*, у поляков *państwo mlodzi*, *mloda para* и т. д. У русских новобрачных в первые дни после свадьбы называли *перводёнки*, после свадьбы в первый год брака — *молодожены*, *новожены*. По мере ритуального оформления брака молодые все чаще участвовали в свадебном обряде совместно: ехали после венчания не в разных, а в одних санях, рядом сидели за свадебным столом и публично целовались, получали один кусок каравая, ели наедине, одной ложкой из одной посуды.

На свадебном пиру совместный прием горячей пищи способствовал породнению двух семей и сопровождался обычаем цело-

<sup>6</sup> В шуточном, игровом виде этот мотив присутствует также в выведении жениху подставной, мнимой «невесты», лицо которой обычно было закрыто платком. Жених должен угадать, его это невеста или нет.

ваться. Так, в Архангельской губ. все гости, держа на вилке кусок жаркого, целовали, кого хотели (Мезенский у., Зеленин 1: 5). Деж жаркого или свадебного хлеба, как и совместная трапеза вообще, символизировали перераспределение общей доли между новыми родственниками. У черногорцев на пиру старший сват жениха поднимал тост за породнение родов и передавал хозяину дома яблоко (Вукмановић 1969: 145–148). Сближение родов выражалось также в смене способа языковой коммуникации. У хорватов северной Славонии новые родственники переставали во время свадебного пира называть друг друга на «vi» и начинали обращаться друг к другу на «ti» (Подравина, ЕАЈ).

После венчания жених становится для родителей невесты *молдым зятем*. На Волини пели: *Добрий вечур, тещейко, / Тепер я твуй зятейко. / Вчера був нариченный, / А тепера звінчаний* (Ровенский у., Степанец 1910: 182). Жених после венчания получал название, характерное для главы дома, — *господарь*.

Невеста стремилась обеспечить себе господствующее положение в семье мужа при вступлении в его дом, для чего на Русском Севере, поднимаясь по лестнице, она называла про себя членов семьи жениха (Тотемский у.); а переступая порог, чуть слышно произносила: «Волк в избу, овцы — вон, хозяйка пришла!» (Заонежье, Кузнецова, Логинов 2001: 237), «Будьте все вы овечки, а я вам волчок» (Кадниковский у., Дилакторский 1890). На Украине заглядывала украдкой в печь и шептала: «А чы глыбока в печи яма, чы умре до року мама?» (Ефименко 1874: 3). Поэтому при входе невестки свекровь спиной заслоняла от нее печь. В юго-западной Болгарии и в Македонии мать жениха для подчинения невестки своей воле накидывала на шею молодой уздечку и вводила в дом (Захариев 1918: 114–115).

В Пиринском крае на крыльце дома жениха невеста впервые нарушала обрядовое молчание, одаривала родителей жениха и обращалась к ним *майко* и *татко* (Иванова 1984: 119). В чешском Горацико в сенях просила свекровь: «*Prosím vás, maminko, přijměte mě za dceru, chci vás poslouchat jako svou matku*» [Прошу вас, маменька, возьмите меня в дочери, буду слушаться вас, как свою мать] (Pavelka 1926: 125).

Установление новых семейно-родственных отношений происходило далее во время взаимных визитов в конце свадьбы и в последующие календарные праздники. В Рязанской губ. родственники невесты, посещавшие молодых на второй день свадьбы, именвались *новыми гостями*, в Архангельской губ. — *новой родней*.

Семантику ритуального обновления передают также названия обрядов конца свадьбы, связанных с посещением новых родственников: рус. *ехать в новые гости*, в.-луж. *młody kwas* (т. е. новая свадьба), словац. *odmlady*.

После свадьбы окончательное утверждение невесты в новом статусе жены, невестки, матери происходит по мере снятия с нее различных ограничений и запретов. В Курской губ. в первые дни призывания к новой семье молодая стыдилась без приглашения брать хлеб и съестное, которые назывались *рученец* (как и срок после рождения домашнего животного, когда его мясо нельзя употреблять в пищу) (СРНГ 35: 279). У болгар на Юрьев день крестный разувал невесту, обмывал ей ноги и снимал с нее шапку, крестная снимала кожух и «прощала» ее, после чего невеста могла ходить босой и без верхней одежды (Анчев 1982: 9; Страшилов 1935: 96). С первого после свадьбы Тодорова дня (суббота на первой неделе Великого поста) молодую уже считали «состарившейся» (Друмев 1944: 232).

Со сменой родственных отношений менялся и способ обращения невесты к жениху и членам его семьи. В Заонежье по возвращении из бани невеста кланялась каждому родственнику жениха, впервые называя свекра *татенькой*, свекровь — *маменькой*, а всех других по имени (Кузнецова, Логинов 2001: 247). В Нижегородской обл. в первый год до сбора нового урожая невеста обязана была звать мужа по имени-отчеству и после еды благодарить его за хлеб-соль (НПСО: 23). В Черногории невеста еще долго не обращалась к мужу по имени, называя его *он*, а при обращении к новым родственникам использовала особые ласкательные или почтительные наименования (Благојевић 1971: 480).

После свадьбы невеста и жених сохраняют прежние наименования. Невеста получает и некоторые новые названия, которые действуют в течение определенного времени после свадьбы: от одной или нескольких недель до трех и более лет (вплоть до наступления старости — примерно до сорокалетнего возраста), пока молодую жену не начинали называть «бабой».

Механизмы установления родства в свадебном обряде подчиняются общей логике ритуального «перехода»: разрыв родственных связей сопровождался изоляцией молодых и запретом на взаимное вербальное общение, закрыванием лица и подмной невесты; временной утратой у невесты и жениха родственных связей и заменой естественного родства ритуальным, передачей функций и наименований родства от родственников к их ритуальным заместителям и табуированием имен самих родственников.

Затем происходило восстановление родственных отношений, но уже в новом качестве: опознавание невесты женихом и родственниками, обретение женихом и невестой новых имен в форме имени-отчества и появление у них новых совместных названий; приобщение невесты к семье мужа, установление родственных взаимоотношений с новой родней; использование невестой наименований родителей (*отец* и *мать*) применительно к родителям мужа и особых названий применительно к другим членам его семьи.

Основные этапы родственных преобразований отмечены сменной терминологии у членов семей, участвующих в породнении, и сменой взаимных обращений друг к другу, отражающих разную степень близости межличностных отношений — от запрета обращаться по имени и запрета всякого взаимного обращения жениха и невесты друг к другу, особых переходных почтительно-ласкательных или возвышенно-официальных форм обращения (по имени-отчеству, на Вы, с использованием обращения «господин» или по свадебному чину), до обращения на ты и по имени. Признаки релятивности и взаимности, столь релевантные в этом коммуникативном процессе, находят отражение и в свадебной лексике родства — в термине *сват*, *сваты* в значении ‘родители и родственники одного из новобрачных по отношению к родителям и родственникам другого’.

Важным механизмом в построении новой модели семейно-родовых отношений является ритуальное родство с вторичным использованием в нем родственных функций (опекунства, поручительства, ответственности за девичью честь и т. д.) и терминологии родства (применительно к сватающему свату, свадебному свату, дружке, посаженным родителям).

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Анчев 1982 — Анчев А. Фолклорни материали от село Новачене, Никополски район, Плевенски окръг. 1982 // Архив на Институт за фольклор на БАН (София), № 199 I.
- Арсеньев 1879 — Арсеньев Ф. Крестьянские игры и свадьбы в Янгосоре Вологодского уезда. Бытовой этюд // Вологод. губ. вед. 1879. № 40–42, 62, 64, 65. То же: Вологодский сборник. Вологда, 1879. Т. 1. С. 1–50.
- Архив БДА — Архив за български диалектен атлас. Институт за български език «Проф. Л. Андрейчин» при БАН, Секция по българска диалектология и лингвистична география. София.

- Бажин 1848 — *Бажин*. Крестьянская свадьба в Котельничском у. [1848] // Гос. Архив Кировской обл. Ф. 574. Оп. 2. Ед. хр. 4431.
- Благојевић 1971 — *Благојевић* О. Пива. Природа. Историја. Етнографија. Револуција. Београд, 1971.
- Вукмановић 2002 — *Вукмановић* Ј. Паштровићи. Антропогеографско-етнолошка испитивања / Уредник Д. К. Вукчевић. Подгорица, 2002.
- Вукмановић 1970 — *Вукмановић* Ј. Свадба у Доброти // Гласник Цетињских музеја. 1970. Књ. 3. С. 223–237.
- Вукмановић 1969 — *Вукмановић* Ј. Свадебни обичаји у херцеговском крају // Гласник Цетињских музеја. 1969. Књ. 2. С. 135–155.
- Гура 1974 — *Гура* А. В. Поэтическая терминология севернорусского свадебного обряда // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 171–180.
- Давидюк 2005 — *Давидюк* В. Етнологічний нарис Волині. За матеріалами експедиції Польсько-Волинського народознавчого центру «Волиняна — 2003». Луцьк, 2005.
- Дилакторский 1890 — *Дилакторский* П. А. Свадебный день в Кадниковском у. // Вологод. губ. вед. 1890. № 42, 44–46, 48, 50.
- Дилакторский 1903 — *Дилакторский* П. А. Свадебные обряды Вологодской губ. // Этнографическое обозрение. 1903. № 1, С. 25–51.
- Добровольский 1894 — *Добровольский* В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 2.
- Друмева 1944 — *Друмева* Т. Д. Етнографско изследване на с. Зеленодърво — Габровско. 1944 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски, ркс 199.
- Едемский 1910 — *Едемский* М. Б. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда Вологодской губернии // Живая старина. 1910. № 1–2. С. 1–48; № 3. С. 49–96; № 4. С. 97–137. Полнотекстовая библиотека. <http://www.booksite.ru/fulltext/edem/sky/sva/dba/index.htm>
- Ефименко 1874 — *Ефименко* П. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1877, 1878. Ч. 1, 2.
- Жекулина 1994 — *Жекулина* В. Валдайская свадьба. Новгород, 1994.
- Захариев 1918 — *Захариев* Й. Кюстендилско крайще // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1918. Кн. 32.
- Зеленин 1–3 — *Зеленин* Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.
- Иванова 1984 — *Иванова* Р. Българска фолклорна свадба. София, 1984.
- Кузнецова, Логинов 2001 — *Кузнецова* В. П., *Логинов* К. К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.) / Науч. ред. К. В. Чистов. Петрозаводск, 2001.

- Мичева 1932 — *Мичева М. М.* Етнографски изследвания на село Голям-дол околия Чирпанска. 1932 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски, ркс 249.
- Некрасов — *Некрасов А.* Свадьба в Демьянове Тотемского у. Вологодской губ. // Архив ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН. Собрание В. И. Пономарева. Разряд V. Колл. 202. Папка 1. № 6.
- Неуступов 1903 — *Неуступов А. Д.* Крестьянская свадьба в Васьяновской вол. // Этнографическое обозрение. 1903. № 1. С. 52–69.
- НПСО — Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета 1977–1982 гг. Свадебный обряд. Ч. 1 / Сост. К. Е. Корепова, Т. И. Белоус. Горький, 1983.
- ПА — Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Певин 1893 — *Певин П.* Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского у. Олонецкой губ. // Живая старина. 1893. № 2. С. 219–248. То же: <http://litkarta.karelia.ru/library.shtml>
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- РС — Русская свадьба. В 2-х т. / Сост. А. В. Кулагина, А. Н. Иванов. М., 2000, 2001. Т. 1, 2.
- Савватьева 1924 — *Савватьева М. В.* Свадебные обычаи с. Муньга Кирилловского у. Череповецкой губ. 1924 // Гос. Архив Вологодской обл. Фф. 4389. Оп. 1. Ед. хр. 174.
- Соколовы 1915 — *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин. Л., 1965–. Вып. 1–.
- Степанец 1910 — *Степанец Б.* Крестьянская свадьба в Южном Полесье (Этнографический очерк) // Зап. Северо-Западного отдела Рус. географического общества. Вильна, 1910. Кн. 1. С. 161–196.
- Страшилов 1935 — *Страшилов Л. К.* Етнографско изследване на гр. Лясковец. 1935 // Библиотека на Софийски университет «Св. Климент Охридски», архив на С. Романски, ркс 319.
- Трефилова 2006 — *Трефилова О. В.* Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики / Отв. редакторы: Г. П. Клепикова, А. А. Плотникова. М., 2006. С. 228–276.
- Трубачев 2006 — *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2006.



- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4. Изд. 2, стереотипное. М., 1986–1987.
- ФКГ — Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Вып. 1: Народные обряды и поэзия / Сост. Н. М. Ведерникова. М., 1997.
- ЕАЈ — Etnološki atlas Jugoslavije. [Неопубликованные материалы Этнографического атласа всех народов бывшей Югославии. Хранятся на отделении этнологии философского факультета Загребского университета.] (Etnološko Društvo Jugoslavije. Komisija za Etnološki Atlas, Centar za pripremu Atlasa. Filozofski Fakultet, Etnološki zavod. Sveučilište u Zagrebu).
- Gasparini 1973 — *Gasparini E.* Il matriarcato Slavo. Antropologia culturale dei protoslavi. Firenze, 1973.
- Kolberg — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. Т. 1–60.
- Komorovský 1976 — *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. [Bratislava], 1976.
- Leščák 1996 — Slovenské svadby. Z dolazníkovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil: M. Leščák. Bratislava, 1996 (Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska. II zväzok).
- Natanson 1978 — *Natanson M.* Magia lustra. Włodawa, woj. Chełmskie. 1978 // Archiwum Katedry Etnologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, A64.
- Pavelka 1926 — *Pavelka J. J.* Horácká «Svarba». Brno, 1926.
- Sokalski 1899 — *Sokalski B.* Powiat sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. Lwów, 1899.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896–. Knj. 1–.

---

---

*Е. С. УЗЕНЁВА*

**ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА  
В СЛОВАРЕ БОЛГАРСКОЙ СВАДЬБЫ**

---

---

Тема родственных отношений и ее отражение в языке давно волнуют ученых-болгаристов. В начале 70-х гг. прошлого века в Этнографическом институте и музее БАН (София) велась работа над проектом Болгарского этнографического атласа и программами полевых исследований, ориентированных на изучение ареальных явлений в сфере материальной культуры и родственных отношений у болгар. Проект первого тома, посвященный «Родственным отношениям у болгар» (Часть I. Карты. Часть II. Статьи, карты, указатели), составителями которого были М. Сл. Младенов, Хр. Холиолчев, Л. Радева (при участии Ив. Георгиевой, Д. Московой), был представлен в 1982 г. на ученом совете института, в архиве которого он хранится и по сей день (Радева, Холиолчев 2008: 13). Результаты работы над данной темой нашли свое отражение в публикациях болгарских исследователей (Георгиева 1972; Георгиева, Москова, Радева 1972; Георгиева, Москова, Радева 1973). Хр. Холиолчев продолжил работу по изучению различных аспектов терминологии родства у болгар и подготовке атласа и посвятил этой проблеме ряд своих статей, в частности (Холиолчев 2005; Холиолчев 2007; Холиолчев 2007/2). В настоящее время болгарская национальная комиссия Общеславянского лингвистического атласа готовит к изданию очередной том Лексической серии ОЛА, посвященный терминологии родства в славянских диалектах.

Данную лексико-семантическую группу ученые изучали и в историческом аспекте, рассматривая обозначения кровного родства в книжной традиции средневековой Болгарии (Славова 2007), и в синхронном срезе, исследуя одну из сфер этой разветвленной системы отношений — родство по сватовству (Иванова 2003), или составляя словарь диалектных терминов родства (см. статью М. Китановой в настоящем сборнике). И. А. Седакова проанализировала метафорическое значение болгарских терминов родства и их производных в сопоставлении с русскими (Седакова 1993).

Настоящая статья посвящена функционированию данной лексики в традиционной болгарской свадьбе. Свадебный обряд — это

обряд социальный, он касается людей и их общественного положения, причем не только невесты и жениха и их семей, но и всего сообщества, так как в результате свадьбы меняется семейный, родовой, социальный статус всех участников обряда. Следствием свадьбы является формирование новых отношений родства: кровного (у будущих детей жениха и невесты с родственниками с обеих сторон), ритуального (у кумовьев с новобрачными и их детьми), а также родства по сватовству (между родственниками молодоженов).

Характерной чертой системы свадебных персонажей является наличие двух партий, представляющих два соединяющихся рода и, соответственно, двух основных его участников — жениха и невесты. Однако в центре большинства обрядовых действий находится невеста, несмотря на ее пассивную роль в обряде. Что же касается соотношения партий жениха и невесты с точки зрения их терминологического оформления, то в большинстве случаев родственники молодого оказываются более значимыми, чем родственники невесты, они чаще маркируются термином, именно с ними связаны основные обрядовые действия. Налицо — патрилокальность традиции.

Следует заметить, однако, что, согласно имеющимся у нас сведениям, свадебные чины (и их терминология), как и свадебный обряд в целом, у словенцев, хорватов и отчасти у западных славян сохранили черты «матриархата» и в сравнении с сербской, македонской и болгарской свадьбой обладают своей спецификой. Это проявляется, например, в доминировании женских обрядовых лиц, в активной роли и маркировании термином главного женского персонажа — старшей свахи (хорв. *velika mati*), в особом положении матери невесты (у словенцев и хорватов) и т. д.

У болгар свадебные чины, кроме основных персонажей (жениха и невесты), подразделяются на две группы. Первую составляют лица, которые определяются по принципу наследования, это так называемое ритуальное родство (крестильное и венчальное). Так, посаженным отцом (*кум, кръстник, калитата*) почти всегда становился крестный отец жениха. Институт кумовства у болгар почитался наравне с родственными, кровными отношениями и переходил по наследству от отца к сыну: крестный отца жениха становился и его крестным, и его посаженным отцом на свадьбе, а также крестил его детей. Если в исключительных случаях крестный жениха отказывался быть посаженным отцом на свадьбе, то выбирался новый *кум*, который затем крестил детей молодых и передавал впоследствии эти обязанности своему сыну. Необходимым условием участия в свадьбе был семейный статус посаженного

отца: он должен состоять в первом браке и все его дети должны быть живы.

Посажённый отец у болгар почитался больше родителей, его проклятье считалось самым страшным, что нашло отражение в паремиях: *Без кум сватба не може, кумът води сватбата* 'Свадьбы без кума не бывает, кум ведет свадьбу' (с. Труд, обл. Пловдива, курсовая работа Т. Кацарски, Пловдив, 1988); *Идин кум на земята и идин Бог на небето — така са викаши* 'Один кум на земле, один Бог на небе — раньше так говорили' (с. Брестник, обл. Пловдива, курсовая работа К. Атанасова, Пловдив, 1988); *Госпот' напред', кръстнико отзат'* 'Господ впереди, кум сзади' (с. Равна, обл. Провадии — Седакова 1999: 64); *Стои като пред кум* 'Стоит как перед кумом'; *Пред кум ся вода не газии* 'Куму дорогу не переходят'; *Стани, владыко святой, че иде кумът* 'Встань, святой владыка, кум идет' (Геров 1: 431).

Посажённый отец являлся самым почетным лицом в свадебном обряде, его специально приглашали на торжество (*прикумяват, пригостяват*), для него делали свадебное деревце (*кумово дърво*) — украшенную вечнозелеными растениями, цветами, яблоками и лентами ветку, обрядовые хлебы (*кумови краваи*), иногда и особое знамя (Странджа: 278), исполняли все его приказания и пожелания, особенно на востоке Болгарии, ср. выражение *тежък кум* по отношению к куму, который непрестанно требует выполнения своих желаний, останавливая свадебный поезд.

Благопожелание «кума» (*благословия*), высказанное новобрачным перед обрядовым деревцем на свадебном пиру, имело силу заклинания и приравнивалось в народных представлениях к венчанию. Не случайно церковь признает «кума» официальным посредником между двумя родами, связывая этот персонаж в фольклорной традиции со святым Иоанном или Иваном (Иванова 1984: 171), считавшимся у болгар покровителем кумовства<sup>1</sup>.

«Кум» по традиции имеет свою группу гостей (как правило, родственников — *подкумници*), к которым также относятся с уважением. Один из них, именующийся в северо-восточной Болгарии *колтук* (в других областях *подкумник*), является помощником посаженного отца, в западной Болгарии эту роль исполняли *стари сват* и шафер (*девер*).

---

<sup>1</sup> В праздник памяти Иоанна Крестителя, *Иванден* (7/1), «кумовья» купали в освященной на Крещение (*Йордановден*) воде молодоженов, венчавшихся в предыдущем году. Этот ритуал является частью очистительной послесвадебной церемонии. Так утверждался статус новобрачных и завершался годовой цикл свадебных обрядов (БМ: 153).

Вторую группу составляют чины, выбираемые по принципу родства (как правило, с семьей жениха). Таковы, например, шаферы (*девери*) в западной Болгарии, являющиеся неженатыми младшими братьями жениха; незамужняя сестра жениха (*шаферка*, *зълва*); девушки-родственницы жениха (*замесарки*), родной или двоюродный брат невесты, возглавляющий группу гостей со стороны невесты (*баш момин*, обл. Бурел — Любенов 1993: 123) и др.

Как уже отмечалось, для болгарской свадьбы характерно наличие персонажа *девер*, состоящего в родственных отношениях с женихом. В западных областях Болгарии деверем становился младший неженатый брат жениха; если деверей было несколько, то ими могли быть также и двоюродные братья молодого, взрослые парни, достигшие брачного возраста. В восточной части болгарских земель эту роль выполнял племянник жениха, мальчик 5–12 лет (*драгинко*), являвшийся сыном супружеской пары *побацим/помайчима*, которых в некоторых областях называли *девер-баща* и *девер-майка* (ЕБ 3: 177), или сыном пары чинов *петелар/петеларка*, причем «петеларкой» выбирали сестру жениха или его отца (обл. Карнобата — Василева 1993: 213).

Обрядовое лицо *стари сват* должно было находиться в родственных отношениях с женихом, причем, по данным ранних источников, непременно по материнской линии (Иванова 1984: 173), что доказывает и местоположение данного персонажа за столом — слева от центра (ср. «левый» как «женский» признак). Поздние свидетельства фиксируют смещение отношений «родства» старого свата в сторону отцовской линии жениха. Так, для чина старого свата (*старокя*) во Врачанском крае приглашался брат или зять свекра (отца жениха), реже старший и обязательно женатый брат молодого (Манкова 1981: 132), муж его старшей сестры (обл. Михайловграда — Елчинова 1989: 116), двоюродный брат или сосед (р-н Смоляна — Шишков 1965: 327).

В число сватов также нередко входят родные жениха: его отец, брат, дядя и другие мужчины рода, нередко и сам жених, например в обл. Врацы (*годежари* — Манкова 1981: 129), или мать, сестра и родственница молодого (*дворджийки*, г. Жеравна — Константинов 1948: 445).

Среди персонажей со стороны жениха родством с последним характеризовались и все девушки, участвующие в свадьбе и именуемые *шаферки*, *зълви* («золовки»), поскольку они действительно являлись сестрами молодого. Иногда активную роль играла и жена старшего брата новобрачного (*етърва*, *старчина*). В юго-восточных

областях страны все неженатые парни-родственники жениха носили название *девери* (обл. Карнобата — Василева 1993: 213).

Родственники невесты, как правило, не принимают участия в свадебном действе после проводов девушки. В области Банат у болгар-павликиан одновременно в двух домах играют как бы две свадьбы: «женская» (в доме невесты) и «мужская» (в доме жениха), где родственники невесты не присутствуют (Телбизовы 1963: 224). Избранные представители рода невесты редко приглашаются на свадебный пир в доме жениха после венчания (*погозья* — Странджа: 278), иногда это бывают родители молодой (обл. Михайловграда — Елчинова 1989: 120) или мать новобрачной с ее родней (г. Комрат, г. Болград, Бессарабия — Титоров 1905: 260). В р-не Пловдива тетки новобрачной по материнской линии (*очини*) собирали ее приданое (ПК: 224). В родстве с молодой состоят и чины, перевозящие приданое молодой (*рубаджи*, с. Кочово, р-н Преслава — ИДР; *туварджи*, г. Котел — Захариев 1924: 109). В Ловечском крае мать невесты участвует в перевозке и разгрузке приданого невесты в доме жениха (ЛК: 403). В с. Пишманкьой в обл. Одрина во Фракии девушки (*лел'ки* 'тетки'), находящиеся в близком родстве с новобрачной, пекут хлеб и готовили свадебный реквизит (Шишков 1911: 200).

Обратимся к анализу самой **терминологии**. Очевидно, что появление терминов родства в словаре свадьбы обусловлено участием в обряде самих родственников. Однако в некоторых случаях мы наблюдаем вторичное употребление термина родства в функции свадебного термина для обозначения персонажей, которые не являются родственниками молодых в реальной жизни.

Терминология свадебных чинов, общее количество которых для всей болгарской традиции — около тысячи, состоит из нескольких лексико-семантических групп, среди которых термины родства занимают значительное место (их несколько десятков). Для других славянских языков использование терминов родства в свадьбе не столь характерно, и их гораздо меньше. У болгар эти термины обозначают как отдельных участников обрядов (*хум*), так и целые группы лиц, например, сопровождающих свадебный поезд (*сват'ки*). Существуют и общие названия для всех участников свадьбы: *сватове*, *сватбари* (общеболг.). Особую группу составляют названия ряженных (*баба*, *дядо*).

Иногда эти термины маркируют отдельные качества или свойства (непостоянные, нестандартные) обрядовых лиц, как правило невесты или жениха, например, *зет на къща*, *приведен зет*, *дуводняк*, *заврен зет* ('жених, переходящий жить после свадьбы в дом тестя') и др.

Лица, участвующие в обряде, маркируются терминами по-разному. Всегда отмечены термином главные персонажи, иногда особое название получают и родители данных лиц, чаще всего шафера (*деверина* — ‘мать «деверя»’, с. Ген. Инзово, обл. Ямбола — Султанов 1993: 93; *девер-баща* и *девер-майка* — ‘родители «деверя»’ *драгинко*, ЕБ 3: 177; *побащим* — ‘отец шафера’, с. Свобода, обл. Старой Загоры — Стоянов 1971: 181; *мъжки бобалък* — с. Добриново, обл. Карнобата — Василева 1992: 191), родители «деверя» и «золовки» (*бабалъци* — родители обоих, обл. Старой Загоры — АИФ № 185, запись С. Яневой) или посаженного отца (*кръсник* — ‘отец посаженного отца’, *кръсныца* — ‘его мать’, обл. Баната, Стойков 1968: 116). Реже маркируются дети главных персонажей, например, *драгинко* — ‘сын старого свата’, неотлучно сопровождающий молодых (г. Плевен — РКС № 2); *девери* и *калини* — ‘сыновья и дочери персонажей *побащим* и *помайчима*’ (г. Жеравна — Груев 1895: 828).

Характерной чертой этой лексико-семантической подгруппы является междиалектная синонимия терминов. Подобный синонимический ряд в различных говорах образуют в том числе и термины родства, например, названия посаженного отца: *кум* (обл. Родоп, РС: 315; обл. Кюстендила — Захариев 1963: 375, р-н Самокова — БД 3: 95), *кръстник* (обл. Разграда — Капанци: 177; р-н Михайловграда — Елчинова 1989: 110; Добруджа: 275), *нунас* (обл. Елхово и Тополовграда — Кариоти: 128), *калитата*, *кальтата* (Пирин.: 396; Родопи: 162).

Наименования невесты (в день свадьбы) могут быть следующими: *невеста* (запад страны), *булка* (восток), *млада* (обл. Банат; с. Ольшанка, Украина; с. Мынастир, Гюмюрджина — БЕР 4: 150–151), *младоженка* (общеболг.), *зейка* (обл. Русе — ЕБ 3: 176), *евакляя* (р-н Кырджали, с. Тихомир, обл. Крумовграда — ИДР), *гелина* (помаки — Родопи: 162);

Названия жениха (в день свадьбы): *младоженец* (общеболг.), *младенец* (Дервент, р-н Дедеагача, Сычанли, Гюмюрджина — БЕР 4: 153), *зет* (Родопи: 162; Капанци: 177; Ихтиманский говор — БД 8: 242), *юнак* (Родопи: 162; запад — ЕБ 3: 176), *войно* (ЕБ 3: 176), *евакляя* (р-н Кырджали, с. Тихомир, Крумовград — ИДР), *палешняк* (сев.-зап. Болгария — Маринов 1984: 418), *буляк* (с. Алфатар — Добруджа: 275), *пунец* (Клисура, обл. Пловдива — ИДР).

Подробный анализ данных позволил нам определить примеры диалектного ономаσιологического варьирования, т. е. (междиалектный синонимический ряд), выявляющие совокупность всех названий, соотносимых с данным персонажем (с определенными функциями и статусом в обряде) в различных диалектах.

В говорах присутствуют равнозначные термины, имеющие различную семантическую мотивировку:

« <b>деверь</b> »	« <b>золовка</b> »
(дружка)	
<i>девер</i>	<i>зълва</i>
<i>побратим</i>	<i>посестрима</i>
<i>аратлик</i>	<i>стоячка</i>
<i>тройник</i>	<i>газдарица</i>
<i>шафер</i>	<i>шаферка</i>
<i>бубалък</i>	<i>бубалъчка</i>
<i>драгой</i>	<i>деверица</i>
<i>драгинко</i>	<i>леля</i>
<i>братмос</i>	<i>братимич</i>
<i>венчар</i>	<i>венчана зълва</i>
<i>дървен девер</i>	<i>дървена деверица</i>

**Способы номинации.** Продуктивным способом номинации в группе чинов в целом является семантическая деривация, причем чаще всего мотивирующими словами служат термины родства, активно используемые в свадьбе: *девер*, *драгинко* — ‘брат мужа’ и ‘свадебный персонаж’; *кум* — ‘крестный’ и ‘посаженый отец’; *зълва*, *калина* — ‘сестра мужа’ и ‘главная участница свадьбы’; *тейзи*, *лели* — ‘тетки жениха’ и ‘женщины, готовящие еду для свадьбы и выпекающие хлеб’; *бубалък* — ‘тесть’ и ‘распорядитель свадьбы’; *свахи* — ‘сватающие женщины’, ‘участницы свадьбы’ и ‘матери молодых’; *помайчи-ма* — определение матери для детей, рожденных в один месяц (*едномесечета*) и ‘супруга распорядителя свадьбы’; *слюбник* — ‘сват’ и ‘родственник молодого’ (по мнению Хр. Вакарелского, это типичный фракийский термин родства — Вакарелски 1935: 326).

В русской свадебной терминологии родственный код используется реже, хотя подобные наименования чинов тоже встречаются (с определениями и без), ср.: *посаженый отец*, *посаженая мать*, *почетные братья*, *дядька*, *брат* ‘шафер жениха’ и др. У украинцев, в частности в Луганской обл. также наличествует терминология родства в свадьбе, ср.: *батько*, *весильный батько* (‘руководитель свадьбы со стороны молодого, отец молодой’), *батько*; *брат*, *братик* — младший брат невесты, который «продает» ее (Магрицка 2003: 22, 26). У гуцулов термины *нанашко/нанашка*, обозначающие посаже-ных отца и мать, которые нередко являются крестными родителями жениха, вероятнее всего заимствованы из румынского (соб. зап. 2007, 2008 гг.; ГГ 1997: 130).



Об особой значимости терминологии родства в персонажном коде свадьбы свидетельствует наличие словообразовательных гнезд от основ *девер-*, *кум-*, *брат-*, *бул-*, *невест-* и *сват-*, причем их дериваты присутствуют во всех основных ЛСГ: чинах, предметах, действиях или обрядах; ср.: *железен девер* 'младший деверь на свадьбе', *деверница чаша* 'чашка для свадебного деверя' (фольк.), *деверя* 'брать кого-либо на роль деверя в свадьбе' (БЕР 1: 331); *сват*, *сваха* 'сватающие, сваты', *свакя* 'свадебный хлеб', *сватба* 'свадебный обряд', *сватосване* 'сватовство' (подробнее см. таблицу).

Словообразовательная потенция терминов родства в словаре свадьбы очень велика.

Терминология пополняется, в частности, путем создания целено оформленных наименований, образованных при помощи соединения двух лексем, где один из компонентов является определением, в чем, вероятно, можно видеть проявление агглютинативного строя болгарского языка: *девер-баща*, *девер-майка*, *невеста-плетария*, *кум-дете*, *кума-дете*, *кумколтук*.

Среди составных терминов преобладают лексикализованные атрибутивные словосочетания, образованные по модели *adj.* + *пот.* на основе терминов родства (обычно названия деверя, золовки, свата) и прилагательных, отражающих особые признаки персонажа и несущих в себе основную семантику термина. Например, *девер* может именоваться по функциям в обряде: быть главным среди других деверей (*главен девер*, *първи венчан девер*), участвовать в венчании (*венчан девер*), стоять слева или справа от невесты (*ляв девер*, *десен девер*); по возрасту или старшинству (*голям девер*, *малък девер*, *млад девер*, *стар девер*, *железен девер*, *дървен девер*); по признаку тождественности (*същ девер*, то есть тот же, поскольку это брат жениха)<sup>2</sup>.

Аналитический характер болгарского языка обуславливает наличие составных терминов, представляющих собой субстантивно-субстантивные словосочетания (словообразовательная модель *пот.* + *пот.*), где признак, характеризующий персонажа, выражается с помощью существительного с предлогом или без него, например, *зет на къща*, *зет аладжак* ('примак, мужчина, приходящий жить в дом жены').

2 Ср. названия «деверя» у сербов: *desni djever*, *lijevi djever*, *prstenski djever* (Schneeweis 1935: 88, 89; Barjaktarović 1955: 236; Medaković 1860: 40), *венчани ђевер*, *ручни ђевер*, *девербаша* (обл. Драгачево — Комадинић, 1992: 377, 380, 381), у буневцев: *desni*, *lijevi*, *drugi*, *prvi*, *ručni*, *mali*, *mladi*, *veliki*, *debeli*, *glavni djever i djeverbaša* (Černelić 1991: 201).

В этой группе представлена и окказиональная номинация метафорического типа, связанная большей частью с наименованием ряженных персонажей, изображающих «других» лиц, часто представителей иных этнических, конфессиональных, профессиональных и социальных групп и, в частности, родственников или просто старших по возрасту, предков: *баба, дядо*<sup>3</sup>.

Спецификой болгарской свадебной терминосистемы является наличие заимствования как способа номинации, который достаточно продуктивен для исследуемой ЛСГ. Отметим, что иноязычные элементы подвергаются формальной или структурно-смысловой адаптации, а с фонетической точки зрения заимствованные термины адаптируются к правилам произношения, присущим данному говору (например, *калеко* ‘дядя жениха, участвующий в свадьбе’, с. Белозем, р-н Пловдива < от нгрч. *καλος* — ‘хороший, красивый’; *кълеку*, г. Карлово, балканские говоры — ИДР).

Заимствования из греческого в терминологии свадебных чинов присутствуют, причем важно, что заимствуются и термины родства: *калитата, кальтата* ‘кум, посаженный отец’ < от нгрч. *καλη τατα* ‘хороший, добрый отец’; *калимана* ‘посаженная мать’ < от нгрч. *καλη μαν(ν)α* ‘хорошая, добрая мать’; *нунас* ‘кум’, *нуна* ‘кума’ < от нгрч. *νον(ν)ος* ‘крестный отец’, *νονα* ‘крестная мать’. Отмечены также немногочисленные заимствованные суффиксы, присоединяемые к исконным болгарским основам: *-имса, -мос, -ис* < нгрч. (*братимса, братмос, булис* — р-н Елхово и Тополовграда); *-джия* < тур. (*туварджия* от болг. *тувар* ‘приданое’, *дворджийка* от болг. *двор* ‘двор’).

Турцизмы в терминологии родства у болгар достаточно многочисленны, однако в свадебных терминах родства они единичны: *бобалък* ‘шафер, распорядитель свадьбы’ < от тур. *baba* ‘отец’, *аратлик* ‘девер’ < от тур. *ahretlik* ‘духовный брат’, возможно, и *булка*, о которой мы скажем ниже. Это может свидетельствовать об особой консервативности, закрытости и непроницаемости для турцизмов свадебной лексики. К сходным выводам мы пришли, исследуя заимствования в болгарской свадебной терминологии в целом (Узенева 2008: 282).

При анализе **мотивационных признаков**, лежащих в основе терминологии свадебных чинов, обнаружилась группа терминов,

---

<sup>3</sup> По мнению И. А. Седаковой, использование данных лексем в поминальной обрядности и в календарных обходах ряженных имеет непосредственную связь с культом предков (Седакова 1993: 224). Вероятно, то же самое можно сказать и о свадебном ряжении.

где находит отражение связь персонажа с другим обрядовым лицом, называемым термином родства: *булис* 'девушки, готовящие свадебный реквизит', *възбулка* — 'шаферка, сопровождающая невесту', *буляк* 'жених' (< *булка*); *воскумак*, *подкумник*, *подкум*, *подкръстник* 'помощник «кума»' (< *кум*, *кръстник*); *поддевер* 'помощник «деверя»', *деверица*, *деверка*, *деверньовица* 'девушка, обрядовая или супружеская пара «деверя»'; *девер-баща*, *девер-майка* 'отец и мать «деверя»'; *подколтук* 'помощник чина *колтук*'; *братмос* 'деверь, брат жениха'; *братимич*, *братимси* 'сестры жениха, готовящие хлеб' (< *брат* 'родственник, брат').

\* \* \*

С терминологией родства связаны также наименования новобрачной, молодой жены, вступающей в семью мужа. У болгар она обозначается двумя терминами: *булка* и *невеста*. В болгарском языке лексема *невеста* имеет несколько значений: 1) новобрачная; 2) молодуха до рождения первого ребенка; 3) невестка, сноха. Это общеславянское слово встречается во многих областях Болгарии: распространенное в основном в западных краях, оно также фиксируется иногда и в восточных. До сих пор не существует общепринятой этимологии данного термина. По мнению О. Н. Трубачева, едва ли есть другое слово, по поводу которого было бы предложено больше разнообразных этимологических версий (Трубачев 1959: 90). Например, Ст. Младенов предлагает некоторые гипотетические значения: «украденная», «нововведенная», «непроданная», «неоплодотворенная» (Младенов 1941: 347). Семантика лексемы *невеста* как «незнакомая» и «неизвестная» (ср. *нева*, *novica* — Кашуба 1988: 104–105) имеет много приверженцев и противников. Е. Шнеевайс дополняет данное значение коннотацией «чужая» (Schneeweis 1961: 81), а Фасмер отмечает, что все объяснения ему кажутся сомнительными, однако он поддерживает этимологию \**nevesta* = 'неизвестная', открывая в нем табуистическое название, призванное защитить женщину, вступающую в чужой для нее дом (ср. в.-луж. *newěsty* 'неизвестный', алб. *rë* 'невестка', букв. 'новая' — Фасмер 1971: 54–55).

В «Этимологическом словаре славянских языков» (ЭССЯ 25: 70–76) приведены разные этимологические объяснения данного слова, включая старую и новую литературу по данному вопросу. Однако авторы словаря приходят к выводу, что «из многих этимологий представляется целесообразным выбрать одну старую

этимологию, согласно которой *\*nevěsta* читается как довольно прозрачное в этимологическом (и словообразовательном) отношении слово, к тому же хорошо мотивированное в плане этнопсихологии» (ЭССЯ 25: 71), то есть *\*nevěsta* = 'неизвестная'.

Другим названием недавно вышедшей замуж женщины у болгар является лексема *булка*, значение которой многие лингвисты связывают со словом *було* ('вуаль', 'покрывало'). Так О. Н. Трубачев, например, указывает на происхождение термина *булка* от *\*обуло* < *\*об-уло* < *\*об-и-дло*, производного от глагола *\*обути* 'одевать, покрывать' (Трубачев 1965: 11–12).

Однако болгарский этимолог Е. Боев считает: «Не исключено, что *булка* происходит от *буля* — 'жена старшего брата по отношению к младшим' (БРС: 49) от тур. *bula* 'тетя, девушка/женщина старшего возраста' (БЕР 1: 89), а не наоборот, как некоторые допускают» (Боев 1965: 11). Данное предположение кажется нам важным, поскольку, согласно мнению Е. Боева, *буля* как термин родства связан с введением чужого лица в семью и признанием его членом этой семьи. Такая трактовка, по нашему мнению, не противоречит, а, наоборот, свидетельствует в пользу принятой интерпретации символики невесты, характеризуемой с помощью оппозиций *свой/чужой*, *известный/неизвестный*.

Табуирование личного имени молодухи при вступлении в дом мужа (когда она теряла свое собственное имя) и его замена термином родства (вся новая родня, включая и мужа, называла ее снохой, невесткой, болг. *булка*, *невеста*) были обусловлены теми же представлениями об опасности чужой, незнакомой женщины для семьи, ее принимающей. Поскольку имя имело магическую силу и соотносилось напрямую с его носителем, то избегание личного имени новобрачной и использование нейтрального, «лично не окрашенного» термина родства было равнозначно избеганию нового члена в доме, фактически игнорированию его присутствия (если молодуху не называют по имени, то ее будто бы и нет вовсе). Данное речевое поведение было призвано умилоствивить (или не разгневать) домовых духов и обезопасить семью.

В таком случае в обоих названиях (*булка* и *невеста*) кроется намек на чужую (неизвестную) природу нового члена в роду жениха. О. Н. Трубачев, принимая (как уже указывалось) этимологию *\*nevěsta* = 'неизвестная', напоминает, что для доказательства данного утверждения привлекался и этнографический материал, но, по его мнению, вполне возможно, что он еще недостаточно полно представлен (Трубачев 1959: 91–94).

Данные болгарской свадебной обрядности дают новое подтверждение возможности толкования невесты в значении 'неизвестная', 'незнакомая', 'чужая'. В определенный период после свадьбы молодуха воспринимается как «нечистая», следствием чего является ряд запретов, регламентирующих ее поведение. Понятие ритуальной чистоты/нечистоты является симметричным понятию свой/чужой. Все, что принадлежит сфере чужого (другого, нечеловеческого), интерпретируется как нечистое. Представления о «нечистой» до 40-го дня молодухе и связанные с ней запреты во многом сходны с представлениями и ритуальными практиками относительно роженицы (*лехуса*) (Гребенарова 1997: 280).

До истечения 40-го дня после свадьбы (реже недели или года) молодуха считалась «нечистой». Женщине запрещалось ходить босой<sup>4</sup> (именно по вязаным носкам можно было узнать молодуху), с непокрытой головой, без верхней одежды (до года молодая носила длинное белое шерстяное «пальто» без рукавов *б'ала гунка* — р-н Одрина — Шишков 1911: 206), встречаться и разговаривать с другими молодухами, ходить на погребение, в церковь, за водой<sup>5</sup>. Так, в с. Нова Черна в обл. Силистры, например, женщина не подходила к колодцу, чтобы он «не зачервивел» (Добруджа: 287).

Основным моментом в поведении молодухи являлось соблюдение обрядового молчания (*говеене, срамване, търпене*) в отношениях с кумовьями, родителями жениха и ее собственными<sup>6</sup>. Нередко новобрачная проводила целые часы во время свадьбы в специально отведенном для нее углу в безмолвии и без движений с полузакрытыми глазами (помаки, Якоруда — Масларова 1980: 162–163)<sup>7</sup>.

4 С этим связан также и запрет вставать новобрачной на голую землю при приезде в дом мужа: «Булка на гола земя не стъпва, че гори под нея, къде стъпи» ('Невеста на голую землю не должна ступать, так как (земля) горит там, где она ступит', обл. Врацы — Манкова 1982: 135).

5 На некоторые подобные запреты в отношении молодухи и беременной у восточных славян обращает внимание А. Байбурин (Байбурин 1993: 90).

6 Подобное поведение нашло отражение в поговорках и связанных выражениях: «Мъдри се като млада невеста»; «Що се крепиш куту млада невеста»; «Умислил се к'ико ка сега съм те довел» ('Молчит (говеет) как молодая невеста'; 'Что молчишь (бездействуешь) как молодуха'; 'Задумался, будто только что я тебя привел' — Геров 3: 258).

7 В Македонии (Галичник) новобрачная проводила целую ночь в углу без движения и еды (*булката се покаява* — Куба 1992: 223).

Временные запреты касались также приготовления пищи и поддержания чистоты дома, то есть основных моментов «жизнедеятельности» семьи, которая могла подвергнуться опасности. После рождения ребенка, за которым она должна была ухаживать, молодая считалась окончательно включенной в круг новой семьи, становилась частью рода жениха, и все запреты на работу отменялись.

Чаще всего прекращение обрядового молчания (*отговяване*) в отношении к родителям невесты было приурочено к послесвадебному посещению молодыми ее дома, где новобрачные получали «прощение» (*прошка*) и подарки. Общаться со свекром и свекровью новобрачная начинала также после ритуальных действий, когда новых родственников женщины пытались «бросить в огонь», а она должна была «выкупить» их, называя соответствующими терминами родства (*кръщава ги*): отец, мать, деверь, золовка и т. п.

На 40-й день после свадьбы молодая впервые посещала церковь, где ей читалась очистительная молитва. Если женщина приходила в гости, ей обязательно дарили мыло и конопляное семя (с. Видраре — ЛК: 401). Во многих областях в этот день новобрачная пекла караваи, которые разрезала и раздавала всему селу (ЛК: 401), а посаженной матери и супруге распорядителя свадьбы (*помайчима*) относила целые хлебы (с. Есен, обл. Карнобата — Василева 1993: 221).

Все ограничения снимались с молодухи в один из календарных праздников: в Юрьев день (23 апреля/6 мая), Тодоров день (суббота 1-й недели Великого поста), на Вознесение (*Спасов ден*, 40-й день после Пасхи), зимний Иванов день (7 января), когда происходило обрядовое «раздевание» (*сѣбличане*) и «разувание» (*сѣбуване*) женщины посаженной матерью, от которой молодая получала «прощение» (*прошка*).

Таким образом, анализ терминологии родства и ее функционирования в болгарском свадебном обряде выявил следующие особенности: 1) в ходе свадьбы устанавливаются родственные отношения различного типа: кровное, ритуальное родство и родство по сватовству; 2) лексика родства весьма внушительно представлена в названиях чинов; 3) словообразовательные потенции терминов родства очень велики, о чем свидетельствует наличие словообразовательных гнезд от основ *девер-*, *кум-*, *брат-*, *бул-*, *невест-* и *сват-*, их дериваты формируют лексический пласт как данной, так

и других ЛСГ (чины, предметы, обряды, действия и пр.); 4) в данной группе отмечены заимствования из турецкого и греческого языков, но они немногочисленны, что свидетельствует о консервативности свадебной терминологии в целом.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АИФ – Архив Института фольклора БАН (София).  
 Байбурин 1993 – *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре, СПб., 1993.  
 БД – Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1962–. Т. 1–.  
 БЕР – Български етимологичен речник. София, 1971–. Т. 1–.  
 БМ – Българска митология: енциклопедичен речник. София, 1994.  
 Боев 1965 – *Боев Е.* За предтурското тюркско влияние в българския език // Български език. София, 1965. Кн. 1.  
 БРС – *Бернштейн С. Б.* Болгарско-русский словарь. М., 1986.  
 Вакарелски 1935 – *Вакарелски Хр.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Хр. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.  
 Василева 1992 – *Василева М.* Обредни хлябове в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. Сборник научни материали. София, 1992. Т. 2. С. 181–192.  
 Василева 1993 – *Василева М.* Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. София, 1993. Т. 3. С. 163–234.  
 ГГ 1997 – Гуцульські говірки. Короткий словник / Від. ред. Я. Закревська. Львів, 1997.  
 Георгиева 1972 – *Георгиева Ив.* Отношения на родството, отразени в българската роднинска терминология // Първи конгрес на Българското историческо дружество (27–30 януари 1970 година). София, 1972. Т. 2. С. 249–252.  
 Георгиева, Московка, Радева 1972 – *Георгиева Иваницка, Московка Детелина, Радева Лилия.* Терминологична система на кръвното родство у българите // Известия на Етнографския институт и музей. София, 1972. Кн. XIV. С. 159–173.  
 Георгиева, Московка, Радева 1973 – *Георгиева Иваницка, Московка Детелина, Радева Лилия.* Опыт изучения системы кровного родства у болгар // Советская этнография. 1973. № 2. С. 60–68.  
 Геров – *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. София, 1975–1978. Т. 1–5; Т. 6: Допълнение / Събрал, наредил и изтълкувал Т. Панчев. София, 1978.  
 Гребенарова 1997 – *Гребенарова Сл.* Младата невеста – непознатата // Тракиецът и неговият свят. София, 1997. С. 273–281.

- Груев 1895 — *Груев И.* Обичаи и обреди по сватби в Копривщица // Периодическо списание на българското книжовно дружество в Средец. Средец, 1895. Год. X. Кн. 49–54. С. 824–834.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- ЕБ 3 — Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1984.
- Елчинова 1989 — *Елчинова М.* Сватбената обредност в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 108–124.
- Захариев 1924 — *Захариев Г.* Котленска сватба // Известия на етнографски институт с музей. София, 1924. Год. IV. Кн. III–IV. С. 94–123.
- Захариев 1963 — *Захариев Й.* Кюстендилска котловина. Географско-етнографско изследване. София, 1963.
- Иванова 1984 — *Иванова Р.* Българска фолклорна сватба. София, 1984.
- Иванова 2003 — *Иванова Мария.* Родството по сватовство у българите. Велико Търново, 2003.
- ИДР — Идеографический диалектный словарь болгарского языка. Картотека словаря хранится на кафедре современного болгарского языка Софийского ун-та им. св. Кл. Охридского.
- Капанци — Капанци: бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания, София, 1985.
- Кариоти — Кариоти (етническа принадлежност и културно-битови черти в края на XIX и началото на XX век). София, 1989.
- Кашуба 1988 — *Кашуба М. С.* Народы Югославии // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 82–134.
- Комадинић 1992 — *Комадинић Г.* Свадбена лексика Драгачева // Зборник радова Народног музеја. Чачак, 1992–1993. К. XXII–XXIII. С. 369–372.
- Константинов 1948 — *Константинов А.* Жеравна в миналото и до днешно време. София, 1948.
- Куба 1992 — Лудвиг Куба за историческата съдба на българите в Македония и наблюденията му върху сватбите на мияците в Галичник, отразени в «Книга за Македония» // Етнография на Македония. Извори и материали в 2 тома. Т. 2. София, 1992. С. 211–226.
- ЛК — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 370–404.
- Любенов 1993 — *Любенов Р. А.* Бурел и с. Неделище, Софийско. Речник на говора, фолклорни и етнографски проучвания. София, 1993.
- Магрицька 2003 — *Магрицька Ирина.* Словник весільної лексики українських східнословобанських говірок (Луганська область). Луганськ, 2003.



- Манкова 1981 — *Манкова Й.* Традиционни предсватбени и въвеждащи към същинската сватба обреди и обичаи във Врачанско от края на XIX и началото на XX в. // Известия на музеите в Северозападна България. София, 1981. Т. 6. С. 123–145.
- Манкова 1982 — *Манкова Й.* Традиционни сватбени и следсватбени обреди и обичаи във Врачанско от края на XIX и началото на XX в. // Известия на музеите в Северозападна България. София, 1982. Т. 7. С. 129–151.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 2.
- Масларова 1980 — *Масларова П.* Старите якорудчани. София, 1980.
- Младенов 1941 — *Младенов Ст.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.
- Пирин. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- ПК — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания, София, 1986.
- Радева, Холиолчев 2008 — *Радева Василка, Холиолчев Хр.* Максим Славчев Младенов (1930–1992) // *Младенов Максим.* Диалектология. Балканистика. Етнолингвистика. Лингвистично наследство. София, 2008. С. 11–17.
- РКС — Рукописный архив Ст. Романского. Архив хранится в библиотеке СУ им. св. Кл. Охридского в Софии.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994. С. 146–190.
- РС — Родопски сборник. София, 1983. Т. V.
- Седакова 1993 — *Седакова И. А.* Метафорическое значение терминов родства и их производных в русском и болгарском: сопоставительный анализ // Типологические и сопоставительные методы в славянском языкознании. М., 1993. С. 219–227.
- Седакова 1999 — *Седакова И. А.* Мизийский говор села Равна: современное состояние // Малый диалектологический атлас балканских языков. Материалы Третьего рабочего совещания. Санкт-Петербург, 18 декабря 1998 г., СПб., 1999. С. 56–68.
- Славова 2007 — *Славова Татьяна.* Названия за кръвно родство в средновековната българска книжнина // *Българска реч.* 2007. Год. XIII. Кн. 2. С. 88–97.
- Стойков 1968 — *Стойков Ст.* Лексика на банатския говор // *Трудове по българска диалектология.* Кн. 4. София, 1968.
- Стоянов 1971 — *Стоянов Д., Стоянов И.* Село Свобода (Старозагорско). София, 1971.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 270–292.
- Султанов 1993 — *Султанов Г.* Село Генерал Инзово. Исторически и етнографски бележки. Ямбол, 1993.

- Телбизовы 1963 — *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1963. Кн. 51.
- Титоров 1905 — *Титоров И.* Българите в Бесарабия. София, 1905.
- Трубачев 1959 — *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
- Трубачев 1965 — *Трубачев О. Н.* Славянские этимологии 41–47 // Этимология. 1964. М. 1965. С. 3–12.
- Узенева 2008 — *Узенева Е. С.* Иноязычные заимствования в свадебной терминологии болгар // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 13. Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и настоящем). М., 2008. С. 277–284.
- Фасмер 1971 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3.
- Холиолчев 2005 — *Холиолчев Христо.* За някои роднински названия в българския език // Българска реч. 2005. Год. XI. Кн. 1. С. 54–57.
- Холиолчев 2007 — *Холиолчев Христо.* Старобългарско МАТН, бълг. диалектно *мати, матер* и общобългарско *майка* // Българска реч. 2007. Год. XIII. Кн. 2. С. 146–149.
- Холиолчев 2007/2 — *Холиолчев Христо.* Български роднински названия с кор.-осн. *нан-/нан'* // *нен-/нен'*. Значения и разпространение // Българска реч. 2007. Год. XIII. Кн. 1. С. 78–93.
- Шишков 1911 — *Шишков Ст. Н.* Народни обичаи в с. Пишман-къой, Малгарска кааза, Одринско // Родопски напредък. Пловдив, 1911. Год. VIII. Кн. 7. С. 199–206.
- Шишков 1965 — *Шишков Ст.* Избрани произведения. Пловдив, 1965.
- ЭСЛЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.
- Varjaktarović 1955 — *Varjaktarović B. D.* Svadbeni obicaji u okolini Barana (Ivangrada) // Zbornik Filozofskog fakulteta. Beograd, 1955.
- Černelić 1991 — *Černelić M.* Uloge i nazivi odabranih svatova u Bunjevaca. Zagreb, 1991.
- Medaković 1860 — *Medaković V. M. G.* Život i obicaji Crnogoraca. Novi Sad, 1860.
- Schneeweis 1935 — *Schneeweis E.* Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten. Celje, 1935.
- Schneeweis 1961 — *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde, Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.

## ТЕРМИНОЛОГИИ РОДСТВА В БОЛГАРСКОМ СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ

Корень-	Обряд	Действие
<b>БРАТ-</b>	<i>Отбратки</i> 'послесвадебное посещение молодыми дома родителей невесты'	
<b>ДЕВЕР-</b>	<i>на девере</i> <i>деверска трапеза</i>	<i>деверувам</i> <i>деверя</i> <i>одеверя</i>
<b>КУМ-</b>	<i>кумова вечер</i> <i>кумова вечеря</i> <i>кумова трапеза</i> <i>закумване на кум</i> <i>кради кум</i> 'обряд приглашения крестного отца быть кумом на свадьбе'	<i>кумувам</i> <i>закумвам</i> <i>окумвам</i>
<b>НЕВЕСТ-</b>	<i>занивестване</i> 'вступление в брачный возраст' <i>невестинско хоро</i> 'танец невесты'	
<b>БУЛ-</b>	<i>забулване</i> 'обряд покрывания невесты вуалью/ покрывалом' <i>отбулване</i> <i>отбулевание булката</i> <i>отбулник</i> 'обряд снятия вуали' <i>булско хоро</i> 'танец невесты'	
<b>СВАТ-</b>	<i>сватуване</i> <i>сватосване</i> <i>сватба</i> <i>сватовска ръченица</i> 'свадебный танец родственников-сватов' <i>сватбарска ръченица</i> 'свадебный танец' <i>сватова вечер</i>	<i>сватувам</i> <i>сватосвам</i> <i>сватбувам</i>

Персонаж	Реалия	
	Хлеб	Другие предметы и локативы
<i>побратим братимич братмос братимси</i>		
<i>девер железен девер деверица деверичница поддевер деверче</i>	<i>деверски колак деверски кравай деверска погача</i>	<i>деверница чаша 'чашка для деверя' деверов веньок деверицкийан кон'</i>
<i>кум кума кумец кумица подкумок/ подкумци</i>	<i>кумови хлябове кумови колаци кумова кукла кумова гранкя кумова пита кумска погача кумска баница кумски колак кумовски ляп кумчо</i>	<i>кумова бъклица 'фляга с вином для кума' кумови трапези 'столы с угощением' кумово чеверме 'запеченный баран' кумова филия 'кусок хлеба, в который гости втыкают монеты'</i>
<i>невеста</i>	<i>невестински колак</i>	<i>невестинско буре 'бочонок с вином для невесты' невестарник 'комната невесты в доме мужа'</i>
<i>булка</i>	<i>булкен колак булченски кравай</i>	<i>було булчински дом 'приданое' булченски венец булченски товар 'дары невесты' булчински килим 'ковер невесты' бул'чинио мед булчинска стая булчарник булчинска к'ъца 'комната невесты в доме мужа'</i>
<i>сват/святия сваха сватинки сватанак сватуцина сватбар/ка сватбарин сватбарче</i>	<i>свакя святия сватбарска пита сватбарска погача сватбарски хляб сватбарски краваи сватбарска фудул'ка</i>	<i>сватбарска китка сватбарски венец сватбен петел сватбен овен сватбарски булгурь 'свадебное блюдо' сватбарска чорба 'суп' свадбина 'деньги, расходуемые на свадьбу' свадбарци песни</i>

---

---

С. М. Толстая

**АКСИОЛОГИЯ РОДСТВА  
В СВАДЕБНОМ ФОЛЬКЛОРЕ**

(РУССКО-СЕРБСКИЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ)<sup>1</sup>

---

---

Ключевой для всего свадебного дискурса мотив противостояния двух родов (рода невесты и рода жениха), разрабатываемый в славянском фольклоре с помощью богатого арсенала метафорических средств (космологический, вегетативный, зоологический, метеорологический, охотничий, военный, торговый и т. д. коды), получает также интерпретацию на языке аксиологии, т. е. посредством оценок родственных отношений и связанных с ними коллизий. **Субъектом** оценки (тем, кто эти оценки выносит или от имени кого они выносятся) оказывается прежде всего невеста, для которой переход из родительской семьи (рода, дома) в семью (род, дом) мужа является поистине драматическим событием: «Отстаю я, молодешенька, / От всего я роду племени, / Я от тятеньки, от маменьки!» (ЛРС: № 117), — тем более, что он совершается вопреки ее воле: «Ой, да не сама я, сама замуж пошла, / Да просватал меня сударь батюшка, / Потакала меня родна матушка, / Ой, да потакала меня родна сестрица, / Ой, да потакали меня родны братики, / Ой, да перва — мила подруженька Фросенька!» (ЛРС: № 20); «А не сама я собой во замуж пошла: / Сговорили меня люди добрые, / Поневолил меня родимый тятенька, / Да родимый тятенька, да родима маменька» (ЛРС: № 21); «Меня вздумали родители прочь отсеяти, / Поневолить в неволю великую, / На злодейную чужедальную сторону, / На безродную землю бессемянную» (РС: № 8); «Как просватал любимый тятенька, / На чужую, дальнюю сторонущу» (РС: № 256).

В значительно меньшей степени оценки высказываются самим женихом или от лица жениха, для которого брак не связан с утратой своего рода или сменой рода, но означает всего лишь приобщение к еще одному роду. Сравнительно редко субъектами оценок новых родственных отношений становятся другие персонажи свадьбы — родители невесты, ее братья, подруги и тем более

---

<sup>1</sup> Сокращенный вариант этой работы опубликован в сборнике, изданном к 60-летию Г. А. Левинтона: *Natales grate numeras?* СПб., 2008.

родители и родственники жениха. Сербские припевки, исполняемые при встрече невестки в доме жениха, адресованы свекрови и оценивают ситуацию с ее точки зрения, например: «Радуј се радуј, свекрво, / иде ти вода студена, / иду ти дворе метени, / иду ти њиве копане, / иду ти баче плевене, иде ти стадо мужено, / иде ти бела промена, / иде ти чиста постельа, / радуј се радуј, свекрво» [Радујся, радуйся, свекровь, вот идет тебе вода студеная, идет тебе двор подметенный, идут тебе нивы вскопанные, идут тебе грядки выполотые, идет тебе стадо подоенное, идет тебе белое белье, идет тебе чистая постель, радуйся, радуйся, свекровь] (БЛ: № 198). По своему содержанию и форме они очень близки севернорусским причитаниям, в которых мать оплакивает уход невесты-дочери: «И все я думала, печальная головушка, / ... / И будешь летна мне, горюше, водонощичка, / И будешь зимня на гумни да замолотщичка, / И будешь баенна родителям истопщичка...» (Барсов: 301). Сербский и русский тексты зеркальны относительно друг друга и связаны рядом бинарных оппозиций: свекровь–мать, невестка–дочь, приход–уход, радость–горе.

В русских песнях подруги упрекают невесту в измене своему роду и называют *изменщицей*: «Что не тошно ли да тебе, Анна, / Что не горько ли, да свет Андреевна... / Что твоя-то родня да прочь отстала... / Что Николаева родня кругом обсела... / Диодоровича да обступила?» (ЛРС: № 56); «Как во нашей во беседушке / У нас не было изменщицы. Появилася изменщица, / Как Наталья-то Михайловна» (ЛРС: № 35). Аналогично в сербских песнях подруги обвиняют невесту в вероотступничестве и называют *неверницею*: «Наша друшко, наша невернице, / до синоч си веру веровала, / кад стигоше за тебе сватови, / ти си, друшко, веру изгубила» [Подружка наша, отступница, до сих пор ты вере нашей верной была, когда же пришли за тобой сваты, ты, подружка, веру потеряла] (БЛ: № 125).

**Объектами** оценки служат чаще всего не отдельные лица своего и противоположного рода (за исключением самого жениха), а весь совокупный род, представленный нередко своей полной «парадигмой», обязательными членами которой являются родители (отец и мать) и далее братья и сестры, иногда и другие близкие люди; к родственникам приравниваются или даже замещают их как в обряде, так и в фольклорных текстах лица, наделенные ролью свадебных чинов (например, крестные родители, сват, староста, дружка, у сербов деверь, знаменосец и др.). К ним невеста может адресовать свои горькие чувства и упреки, считать их виновниками своей разлуки с домом: «Уж ты родимый мой брателок! / ... / Уж ты за что за меня не заступился, /

Уж ты на что на меня да прогневился? / Уж меня замуж да выдают! / Уж меня да просватали / Да меня, красну девицу, / На чужую дальнюю сторону!» (ЛРС: № 473); «Восприемна да крестна матушка, / Не расплетай-ко мою да трубчату косу, / Не отнимай мою да волю вольную, / Не снимай мою да девью красоту!» (ЛРС: № 462) и т. п.

«Парадигмы родства» во многих текстах играют роль композиционного стержня, скрепляющего всю песенную конструкцию или объединяющего в единый цикл ряд песен, адресованных отдельным лицам. Так, в сербской песне, исполняемой двумя деверями и двумя сватами «вокруг сундука с приданным невесты», представлен сначала ряд персонажей из рода невесты, каждого из которых она просит «посыпать сундук серебром» (*да joj скрињу сребром поспе*): *бабо* (батюшка)–*мајка* (мать)–*браћа* (братья)–*сестре*–*дундо* (дядя по отцу)–*другарице* (подруги), и далее следует ряд свадебных чинов со стороны жениха: *домаћин* (хозяин)–*првијенац* (староста)–*стари сват* (старший сват)–*кум вјенчани* (крестный отец, главное лицо на свадьбе)–*два ђевера* (два дружки)–*сви сватови* (все сваты)–*сви пирници и пирнице* (все гости и гостьи); соответственно этим рядам песня содержит 15 однотипных куплетов (Вук: № 44). Нередко такая парадигма включает и жениха в качестве последнего, аксиологически выделенного члена: в русской песне к невесте поочередно приходят ее родственники: «Приходил к ней родный батюшко, / Звал, звал Александрешку домой, / ... / Приходила к ней родна матушка / ... / Приходили к ней родны сестрицы, / ... / Приходили к ней родны братьюшки, / ...»; всем родным невеста отказывала: «Я нейду, нейду, родименькие, с вами: / Ночка темная, караулов нет, / Речки быстрые, перевозов нет»; когда же пришел к ней ее «богосуженый», ответ был иной: «Я иду, иду, Николаюшко, с тобой: / Ночка светлая, караулы есть, / Речки быстры, перевозки есть!» (ЛРС: № 169). В этом случае, как мы видим, объединяется гомогенный ряд (все родственники) и оппозиция (все родственники — жених), поддерживаемая не только ответами невесты, но и характером предлагаемых ею мотивировок (светлая ночь — темная ночь, караулов нет — караулы есть, перевозов нет — перевозки есть).

**Критерии** оценок и соответственно их характер не остаются неизменными на протяжении свадебного обряда, что отражается и в способах номинации персонажей родства в текстах песен. Так, для невесты категорическая дихотомия в ряду отец–свекор, мать–свекровь, брат–деверь, сестра–золовка с положительными оценками первых членов пар (*сударь-батюшка — красно солнышко, мамушка — жаркая печенька, братцы — ясные соколы, сестрицы — бе-*

лые лебеди) и отрицательными вторых (*лют свекор, свекровьюшка лихая*), особенно релевантна для сватовства и первого этапа свадьбы: «Не к отцу идешь ты, а к свекору, / Ты не к матушке идешь, а к свекровке, / Ты не к братьям идешь, а к деверьям, / Ты не к сестрам идешь, а к золовкам» (ЛРС: № 245); «Хоть не быть тебе, и свекор, рай мой, рай! / Вместо тятеньки родного... / Хоть не быть тебе, свекрови... / Вместо маменьки родной... / Хоть не быть тебе, золовка, вместо сестрицы родимой... / Хоть не быть тебе, и деверь... / Вместо братца родного, рай мой, рай!» (ЛРС: № 260). Затем оппозиция сменяется своего рода нейтрализацией: «Как же мне назвать-то свекрушка, / Как же мне назвать-то свекровушку, / Как же мне назвать-то деверьицев, / Как же мне назвать-то деверьевых жен, / Как же мне назвать-то золовущек? / Приубавлю спеси-гордости, / Назову я свекра батюшком, / Назову я свекра батюшком, / Назову я свекровь матушкой, / Назову я деверьев братцами, / Назову деверьевых жен невестками, / Назову золовущек сестрицами» (ЛРС: № 116); «Да как мне будет свекра звать? / Свекром звать — так не водится, / Да батюшкой звать мне не хочется. / Да убавлю я спеси-гордости, Да прибавлю я ума-разума, / Да назову я свекра батюшкой, / Да батюшкой да богоданным» (ЛРС: № 119). И, наконец, появляются двойные именованья, соответствующие будущему семейному статусу невесты и «уравнивающие» для невесты ее родных и родственников жениха: *свекор-батюшко, свекрова-матушка, деверья-брателка, золовки-сестрицыньки* (ЛРС: № 122).

Проблема «номинации» родственников мужа и обращения к ним столь же релевантна для сербской невесты, которая приезжает в «чужой двор», где ей предстоит «туђег баба бабом звати, / а свога ће спомињати; / туђу мајку мајком звати, / а своју ће спомињати; / туђу браћу браћом звати, / а своју ће спомињати; / туђу селу селом звати, / а своју ће спомињати» [чужого батюшку батюшкой звать, а своего вспоминать; чужую мать матерью звать, а свою вспоминать; чужих братьев братьями звать, а своих вспоминать; чужих сестер сестрами звать, а своих вспоминать] (Вук: № 115). Девушки-подруги укоряют просватанную невесту: «од јутрос си веру погазила, / окнула си туђег татка — тато, / окнула си туђу мајку — нано, окнула си туђе војно — војно!» [сегодня утром ты веру осквернила, назвала чужого отца батюшкой, назвала чужую мать матушкой, назвала чужого мужчину мужем] (БЛ: № 127). За «языковой» проблемой, конечно, скрывается более важная для невесты задача установления отношений с «чужим родом», задача освоения «чужого» и превращения его в «свое».



В одной сербской песне мы встречаемся с редким мотивом — не подруги, а мать упрекает дочь в том, что она готова служить чужому роду, родственникам мужа: «Лудо младо, мајке полудело, / зашто си се, ћеро, обећала, / зар да служиш свекра љутитога, / љутог свекра змаја огњенога; / зар да служиш љуту свекрвицу, / свекрвицу живу жеравицу; / је л да служиш љуте јетрвице, јетрвице гује присојнице; / јел да служиш младе зоавице, / заовице кућне испоснице; / ил да служиш љути деверови, / деверови силни облакови...» [Ты с ума сошла, дочь моя, зачем ты, дочка, обещала, что будешь служить свирепому свекру, этому лютому огненному змею; что будешь угождать лютой свекрови, свекрови огнедышащей; что станешь прислуживать лютым невесткам, невесткам — змеям подколодным, что станешь прислуживать лютым золовкам, золовкам — домоседкам-отшельницам; что будешь ухаживать за лютыми деверьями, деверьями, мрачными тиранами]. Невеста же утешает мать: «Не кори ме, моја мило мајко, све ћу, мајко, да услужим лако: на свекра ћу руку да пољубим, свекрвици воду да доносим, јетрвама децу да окупам, заовама дарови да спремам, сас девери шалу да заметам» [Не укоряй меня, моя милая мама, всем я легко угожу: свекру руку поцелую, свекровушке воды принесу, невесткам детей искупаю, золовкам подарки приготовлю, к деверьям с шуткой обращусь] (БЛ: № 32).

Драматизм расставания невесты с родительским домом, получивший в русской традиции столь яркое выражение в жанре свадебных причитаний, в сербском фольклоре не окрашен в столь трагические тона и не порождает столь категорического противопоставления своего рода роду жениха даже на первых этапах свадьбы. Во время сватания жених утешает свою избранницу: «Што т' се, Маре, жао од'јелити / од твог рода и од миле мајке, / и од браће и од братучеда, / од сестрица и мили невеста? / И ја, Маре, доста рода имам: / имам тајка, имам милу мајку, / имам браћу, имам братучеда, / имам сестре, имам и невесте» [Что, Мара, жалко тебе расставаться со своим родом, с милой матерью, с братьями, родными и двоюродными, с сестрами и милыми невестками? — И у меня ведь есть родня: есть батюшка, есть милая матушка, есть братья, родные и двоюродные, есть сестры и невестки] (Вук: № 29). Когда в другой песне невесту спрашивают, жаль ли ей расставаться с родными, она отвечает: «Није мени мога баба жао, / у мог драгог бољег баба кажу. / Није мени мога брата жао, / у мог драгог бољег брата кажу. / Није мени моје сеје жао, / у мог драгог бољу сеју кажу» [Мне не жаль моего батюшку — говорят, у милого батюшка лучше. Мне не жаль

моего брата — говорят, у милого еще лучше брат. Мне не жаль сестрицу — говорят, у милого сестрица лучше] (Вук: № 44).

Во многих текстах сами родные уверяют девушку, что у милого ей будет лучше, чем в родном доме: «Пођи збогом, наша неве, не обзири се / на бабове б'јеле дворе! / И твој рабро баба има, / дворе му је саградио / боље нег' у баба твога» [Иди с богом, наша невеста, не смотри, что у батюшки богатый дом. И у твоего молодца есть батюшка, и дом у него возведен получше, чем у твоего отца]. Вслед за батюшкой идут: *мајка-браћа-селе*, т. е. мать-братья-сестры: «Пођи збогом, неве наша, не обзири се / на мајчино свјетовање! / И твој рабро мајку има, / она ће те свјетовати / боље него мајка твоја» [Иди с богом, наша невеста, не горюй о матушкиных советах! И у твоего молодца есть мать, она будет тебе давать советы лучше, чем твоя мать]; «Пођи збогом, неве наша, не обзири се / на братине вра-не коње! / И твој рабро браћу има, / коње су му угојили / боље нег' у браће твоје» [Иди с богом, наша невеста, не смотри, что у твоих братьев вороные кони! И у твоего молодца есть братья, и кони у него откормлены лучше, чем у твоих братьев]; «Пођи збогом, неве наша, не обзири се / на селино миловање! / И твој рабро селу има, / она ће те миловати / боље него селе твоје» [Иди с богом, наша невеста, не горюй о любящих сестрах! И у твоего молодца есть сестры, они будут любить тебя больше, чем твои сестры] (Вук: № 60).

Соответственно отношению к родственникам мужа меняется в свадебных текстах и образ «чужой стороны», которая сначала представляется невесте дикой, темной, звериной: «Уж закрывається светлая светлица, / Открывается темная темница» (РС: № 103); «Там кукушьё да кукованьицё, / Там петушьё да воспеваньицё, / Там лягушьё да воркованьицё, / Там медвежьё да жированьицё, / И уж волчьё завываньицё!» (РС: № 108). Она описывается в тех же словах, в каких в заговорах рисуется лишенный признаков человеческой жизни «иной» мир, куда отсылаются болезни и все прочие враждебные человеку силы: «Уж нет там звону да колокольного, / уж нет там петья-четья да церковного, / Уж нету поступу да лошадиного, / Уж нету посвисту да молодецкого» (РС: № 35). Невеста плачет и горюет о том, что «на чужой, на дальней стороне / да три поля горя насяяны, / печальёй обгорожены, / кручиной исподпираны, / да горячим слезам обливаны», а «млад ясен сокол» ее утешает: «Тебе плакать-то не об чем: / на чужой на дальней стороне / три поля хлеба насяяны, / частоколом обгорожены, / весельем исподпираны, / частым дождичком поливаны» (ЛРС: № 179). В сербском свадебном фольклоре мы встречаем совсем другие оценочные

акценты: невеста не доверяет сватам, расхваливающим двор, благополучие и богатство семьи жениха, и желает сама убедиться в этом — оказывается, что все на самом деле еще лучше, чем описания сватов: «Она дође у Петрове дворе, / баш у дворе свога вјереника: / он је љепши неголи га кажу; / он је бољи неголи га фале» [Она входит во двор своего суженого: он еще прекрасней, чем о нем говорят; он еще лучше, чем его восхваляют] (Вук: № 12).

**Иерархия** родственных отношений отражается и в последовательности членов ряда: для рода невесты в русской традиции на первом месте стоит отец, причем сама невеста называется «дочь отческа» (ЛРС: № 218), затем идут мать, братья и сестры; именно в таком жестком порядке фигурирует этот ряд в севернорусских песнях и причитаниях (за редкими исключениями): «Становился первобрачный молод князь / ... / На все стороны кланяется: / Как на перву-то сторону — / Княгининому батюшке, / ... / На вторую-то сторону — / Княгининой матушке, / ... / На третью сторону — / Ко княгининым братьицам, / На четвертую сторону — / Ко княгининым сестрицам, / На пятую сторону — Ко княгине за завесу, / Анне Карповне» (ЛРС: № 42). В южнорусских текстах этот ряд выдерживается менее строго. Та же последовательность естественна для восприятия родственников невесты стороной жениха: «Да был я у тестя ласкового, / Да был я у тещи приветливой, / Да был я у шурина, ясна сокола, / Да был я у своячины, лебёдушки белой» (№ 333). Но если для невесты главными лицами, представляющими род, служат отец и брат, то для жениха вся парадигма его рода представлена в русских песнях прежде всего женскими персонажами — матерью, которая побуждает сына к женитьбе: «Женись, женись, дитя мило, / Женись, женись, дитя мило» (ЛРС: № 1); «Его матушка снаряжала, / Государыня сподобляла» (ЛРС: № 3), и сестрой, которая его «вынянчила»: «Да спородила меня матушка родна, / Да кудри вымыла колодезна вода, / Да завила кудри сестрица родна» (ЛРС: № 301). Значительно реже фигурируют в текстах отец и другие родственники жениха: «Спородила молодца родна маменька, / Спойл да скормил родной батюшка, / Воспелеговала родима его сестра» (ЛРС: № 298). Однако для невесты родня жениха представлена полной парадигмой, на которую проецируется структура и иерархия ее собственного рода (см. выше).

В сербских песнях главенствующая роль отца ни по отношению к невесте, ни по отношению к жениху не выражена, напротив, во многих текстах подчеркивается первенство матери: именно мать готовит свадьбу сына, обещает созвать весь «род и не род», а на

роль кума пригласить самого бога, на роль старшего свата — ясный месяц: «Завали се мајка јунакова: / Кад зажемим Јаноша јунака, / ја позваћу рода и нерода, / окумићу бога јединога, / старог свата јаснога месеца, / ситне звезде кићени сватови, / ој убава, добра девојћо!» [Хвасталась мать молодца: Когда буду женить Яноша-юнака, созову я весь свой род и не род, кумом станет сам бог единый, старшим сватом — ясный месяц, часты звезды — сваты наряжены, о, прелестная красавица-девица!] (БЛ: № 6); «Завали се мајка Јанкулова: / Кад ја станем Јанкула да женим, / све ће чути и све ће видети. / Ја позваћу рода и нерода, / окумићу бога јединога, / а старојку сјајнога месеца, / ситне звезде кићени сватови, / а Влашићи убаве девојке» [Хвасталась мать Янкула: Когда я стану Янкула женить, все услышат и все увидят. Позову я родных и не родных, кумом приглашу единого бога, а старшим сватом ясный месяц, часты звезды — сваты наряжены, а Плеяды — красавицы-девицы] (БЛ: № 8).

Мать девушки оплакивает расставание с дочерью: «Одби се гра-на од јергована, / и лепа Смиља од своје мајке, / од своје мајке и од свег рода. / „Врати се, Смильо, мајка те зове, / мајка те зове, кошуљу даје“. / „Била ме, мајко, отпређе звати, / отпређе звати, кошуљу дават, / док нисам стала уз милог кума, / уз милог кума и уз девера; / док није био прстен на руци, / прстен на руци, венац на глави“» [Отломила ветка от сирени, а прекрасная Смиля от своей матери, от своей матери, от всего рода. „Вернись, Смиля, мать тебя зовет, мать тебя зовет, рубаху тебе дает“. „Надо было, матушка, раньше звать, раньше звать, рубаху давать, пока не было рядом милого кума, милого кума и дружки, пока не было перстня на моей руке, венца на голове"] (Вук: № 56). В других вариантах этой песни фигурирует стандартный ряд родственников, который начинается не с отца, как в русских песнях, а с матери: «„Обрни се, млада Маре, мајка те зове“. / „Нека зове и призивље, сад немам коље, / однесе ме бог и срећа Јову на дворе“» [Обернись, молодая Мара, мать тебя зовет. Пусть зовет и призывает, сейчас я не могу (сейчас не время), унес (несет) меня бог и судьба к Йову в дом] и далее: «отац те зове — браћа те зову — сестре те зову» [отец тебя зовет — братья тебя зовут — сестры тебя зовут] (Вук: № 57); «Обазри се, лепа Цвето, мајка те зове» [Оглянись, милая Цвета, мать тебя зовет], далее: «отац те зове — братац те зове — сеја те зове» [отец тебя зовет — брат тебя зовет — сестра тебя зовет] (Вук: № 82). Ср. также ряд тех, кто «жалеет», оплакивает невесту: «стара мајка — старац бабо — браћа — сестре — друге» [старая мать — старик-отец — братья — сестры — подруги] (Вук: № 59).

Для невесты существует не только дихотомия «свой род — чужой род», но в перспективе замужней жизни еще более важная оппозиция «свой род — муж», в которой также присутствует некая, хотя и менее категорическая, оценка, тоже меняющаяся по ходу обряда. Сначала девушка отдает явное предпочтение родителям: она слушается батюшку, слушается матушку, а когда приходит «богосуженый, богоряженный» и зовет ее с собой, она ему отказывает: «Я нейду, нейду, не слушаюсь тебя, / Не твое пилакушала, / ... / Не тебя буду слушати» (ЛРС: № 168). Но в дальнейшем девушка отказывается следовать за родителями и родными братьями, когда те зовут ее домой, и соглашается идти за милым (ЛРС: № 169). Она видит в женихе врага, разлучающего ее с близкими, но жених оправдывает себя в глазах невесты, возлагая ответственность за ее несчастье на ее близких: «Уж ты глупа красна девица, / Неразумна дочь отеческа. / Что ведь я не погубитель твой, / Что ведь я не разоритель твой: / Погубитель твой — батюшка, / Разорительница — матушка, / Расплела косу сватьюшка, потерял красу друженька» (ЛРС: № 218), и в конце концов добивается у невесты признания в том, что он для нее дороже родителей и кровных родственников: «Скажи-ка, свет Оленька, / Кто те из роду мил?» / «Мил мне милешенок / Батюшка родной» / ... / «Мила мне милешенька / Матушка родна». / ... / «Это, свет Оленька, / Не правда твоя, / Не правда твоя, да не истина». / ... «Мил-то мне милешенок / Мой сердечный друг, / Мил мне Сергей Никанорович». / «Это, свет Оленька, / Правда твоя, / Правда твоя, правда-истина»» (ЛРС: № 162).

Невеста снимает оппозицию «муж–родители» тем, что благодарит «родимого батюшку» и «кормилицу матушку» за то, что они «допоили, докормили» ее «до полного возраста, до ума и до разума», до «суженого и богоряженного» (ЛРС: № 258), а затем не просто отдает предпочтение милому перед своей родней, а фактически отрекается от своего рода: «А мне батюшкин хлеб / Есть не хочется; / Его хлеб полынь пахнет, / Его хлеб полынь пахнет, / Темной горькою горчицей / Отзывается! / Как Ивана-то хлеб / Есть хочется; / Его хлеб медом пахнет, / А он сладкою сытою отзывается, / Сахаром рассыпается!» (ЛРС: № 312). Для невесты имеет значение не только оппозиция «муж — своя семья», но и отношение «муж — его род». В русской песне подруги поют невесте: «Скажем мы тебе всю правду: / Не будет свекор, как батька, / Не будет свекровь, как matka, / Не будут золовки, как сестры, / Не будут деверья, как братья, / А будет Ванька верный друг» (РС: № 239).

В сербской песне муж, уходя на войну, говорит жене, что оставляет ее на своих родных: «Како, коме те остављам? / Ето ти свекра свекрвом, / ето ти осам ђевера, / ето ти осам јетрва, / ето ти једна за'вица» [Как, кому я тебя оставляю? Вот тебе свекор со свекровью, вот тебе восемь деверей, вот тебе восемь невесток, вот тебе одна золовка]; она же ему отвечает: «Што ми је свекар свекрвом, / то ми је старо нејако. / Што су ми осам ђевера, / то су ми вјетри по гори. / Што су ми осам јетрва, / то су ми звјезде по небу. / Што ми је једна за'вица, / то ми је мајка у мајке. Тешко си мене без тебе, / кад није тебе код мене!» [Что мне свекор со свекровью, стары они и немощны. Что мне восемь деверей, все равно что ветер по лесу. Что мне восемь невесток, все равно что звезды по небу. Что мне одна золовка, это мне мать у матери. Тяжко мне без тебя, когда нет тебя рядом] (Вук: № 125).

Таким образом, смена отношения к своему и чужому роду и оценки старых и новых родственных связей, являющаяся главным драматическим нервом всей свадьбы, определяется для невесты прежде всего оценкой (меняющейся по ходу свадьбы) ее брачного партнера, в то время как для жениха подобной коллизии родственных отношений не существует. В перспективе жениха дихотомия родственных отношений, хотя она и может осознаваться (и даже распространяться на самого жениха и его невесту), по существу лишена оценочных акцентов: «Да не тесть мне коня купил, / Мне не твой родной батюшка, / Не Степан Сергеевич, — / Мне-ка свой родной батюшка / Иван Егорович; / Мне не теща убор давала, / Не твоя родна маменька, / Не Лизавета Егоровна — / Мне своя родна маменька, / Мне Надежда Ивановна; / Мне не шурин ведь плетку купил, / Мне-ка свой родной брателко; / Мне не свойка ковер вышивала, / А мне своя родна сестрица; / Мне не княгиня казну нажила, / Не Марья Степановна, / Уж я сам, первобрачный князь, / Да Иван сударь Иванович!» (ЛРС: № 125), — либо же родственники невесты получают явную положительную оценку: «Ласковый тесть любит / Да зятя дарами дарует... / Ласковая теща любит, / Да зятя дарами дарует... / Ласков шурин любит, / И дарами дарует — / Родную сестрою, / Да Степановной Марьей...» (ЛРС: № 53).

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Барсов — Причитанья северного края, собранные Е. В. Барсовым / Издание подготовили Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. Т. 2.  
БЛ — Бела лоза. Свадбене песме Сврљшког краја / Приредио Н. Богдановић. Ниш, 2000.

Вук — Српске народне пјесме / Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. Београд, 1972. Књ. 1.

ЛРС — Лирика русской свадьбы / Издание подготовила Н. П. Колпакова. Л., 1973.

РС — Русская свадьба / Под ред. А. С. Каргина. М., 2000. Т. 1.

---

---

Г. И. КАБАКОВА  
(Париж)

## РОДНЯ ЗА СТОЛОМ

---

---

Этнологами давно было отмечено: чтобы составить представление о социальной структуре племени или рода, достаточно проанализировать структуру застолья, повседневного или праздничного. Французский исследователь семиотики гостеприимства Ж.-Ж. Бутто при этом замечает, что приемы организуются по двум осям: горизонтальной, оси «включения в группу», и вертикальной, иерархической (Boutaud 2004: 1711–1712).

И действительно, праздники служат проверкой прочности социальных связей и способствуют укреплению семейных и родственных уз. Традиционное крестьянское застолье призвано подтвердить статус всех членов сообщества, поскольку каждому гостю хозяева оказывают прием в соответствии с его местом в системе родства или свойства, а также и исходя из критериев иного порядка: возраст, социальное и имущественное положение, отношения соседства и/или дружбы и т. п.<sup>1</sup> Чем ниже социальный слой, чем более «эгалитарный» характер носит сообщество, тем большее значение в организации празднеств придается родственным связям. Впрочем, выбор между поддержанием родственных связей или другого типа общения может зависеть и от контекста, и от индивидуальных склонностей хозяина. Так, В. Добровольский цитирует смоленского крестьянина, предпочитающего оказать честь своим соседям в ущерб родственникам: «Ня гневайтесь, родные мои дальнии; я усих пригашу, на ўсих хватит хлеба-соли, вотычки; а, ближнии суседи, садитесь упярёд: вы мне упярёд нужны» (Добровольский 1894: 114).

Любое застолье отличается четкой структурой прежде всего в рассадке сотрапезников. Главной точкой отсчета служит хозяин дома, а в дворянском застолье, кроме того, и хозяйка. Место рядом с хозяином — самое почетное. Но в отличие от дворянского стола,

---

<sup>1</sup> Ср.: «Ну, старуха, сажай! — говорит хозяин, рассаживая гостей за столом и наблюдая при этом степень родства и требования почета» (орл., Максимов 1996: 270).



где хозяин может сидеть в середине короткого (английская система) или длинного конца (французская), место крестьянина, принимающего гостей, закреплено в пространстве дома: оно находится всегда в красном углу неподалеку от икон независимо от того, как развернут стол — короткой или длинной стороной. И чем ближе родственные связи, чем старше гость, тем ближе к хозяину крестьянского дома он окажется (принадлежность к мужскому полу также выступает необходимым условием).

Хозяин сохраняет свое место во главе стола и в будни и в праздники в течение всей жизни, а в некоторых случаях даже после смерти. Так, на Пинеге на поминальном обеде покойного хозяина символически заменяет *стольник* (сосед), сыновья и зятя покойного рассаживаются слева от него, а дочери и невестки справа (Алексеевский 2005: 38). Закрепленное за хозяином место (орл. *покуть* (СОГ 10: 109), забайкал. *назенька*) передается по наследству: «Назенька пуста, тут старшой сидел. Теперь на этом месте вот внук сидеть будет, как подрастет. Так назенька и не будет пустой» (забайкал., Элиасов 1980: 226). У правила бывают и исключения в ситуации праздничного застолья, когда хозяин вообще не садится за стол, а сидит отдельно на стуле или, чаще, ходит по дому, угощая гостей (костром., тюмен., Алексеевский 2001).

В деревенской жизни место хозяйки за столом зависит от локальной традиции. Оно может быть поблизости от печи, а может и соответствовать английской модели: «На повышнем конце за столом отец, а на понижном мама сидела» (Заонежье, СРГК 4: 602). Известен и другой вариант, когда жена сидит у *вышки* (т. е. у образов) по правую руку от супруга (орл., Прокопьева 2002: 160).

А. К. Байбурун убедительно показал, насколько семиотизировано пространство крестьянской избы (Байбурун 1983). Приведенные выше термины также отражают аксиологическое восприятие застольного пространства, подчиненного строгой иерархии. Хозяйские дети рассаживались опять-таки в зависимости от пола и старшинства вокруг стола «сверху вниз», и их позиция соответствовала их возрасту/росту, ср.: «По одной ложке за столом хлебали от старшего до нижнего» (средняя Обь, СРСГО-Д: 27). Их место, как и место матери, подчинялось не только оппозиции верхний/нижний, но и правый/левый. Так, старший сын сидел справа от отца, а следующий слева, по старшинству рассаживалось и поколение внуков (смолен., Лысенко 2004: 188). В больших семьях, а также в случае праздничного застолья мужчины и женщины группировались соответственно вокруг *переднего*, т. е. поставленного в красном углу, и *заднего* столов.

В нашем исследовании, посвященном русскому гостеприимству (Кабакова 2009), мы подробно останавливаемся на иерархической организации праздничного застолья, выражающейся, в частности, в подробно разработанной терминологии разных мест за столом, от *первого, высокого, красного, счастливого, большого* и т. п. до *меньшого*, ср. также такие красноречивые обозначения худшего места в застолье, как вологод. *охвостье* (СРНГ 25: 29), ярослав. *шарово блюдо* (ЯОС 10: 70)<sup>2</sup>. Но и сам по себе стол представляет собой самую почетную часть праздничного пространства, и, соответственно, все участники в зависимости от местоположения делятся на *сидячих* и *стоячих*, т. е. участвующих в застолье или выступающих в роли зрителей (перм., Подюков 2004: 159). Нахождение в момент застолья вне стола может указывать на две прямо противоположные ситуации: либо на принадлежность к посторонним (Гура 2009), либо на исключительную близость к хозяевам, т. е. на принадлежность к «своим», а не к гостям, ср. костром. *негощёное, своёское место* «место на печи, где не принято сидеть гостям» в противоположность *гощёному*, а также пословицу «Кто сидел на печи, тот уже не гость, а свой» (Березович 2007: 43).

Недавно опубликованные материалы Тенишевского архива позволяют лучше понять нюансы сельского этикета. Возьмем лишь один пример из Пошехонья. В крестьянский дом, где своим чередом идет застолье, входят четыре человека. Хозяин вскакивает с лавки, встречая гостей следующими словами: «Милости прошу! К нашему грошу со своим пятаком... Во-от спасибо! Дядюшка пожаловал, кстати, во-время». — «Стой, стой! Не егози, племянничек. Мы прежде похристиански Господу Богу честь отдадим, помолимся. Теперь вам, мир честной компании! Здравствуй, хозяин с хозяйшкой, и гости хозяйские. Я к тебе, племянник, с гостями». — «Ты мне дядюшка аль нет, за места тестя батюшка почитаю. Ты мне Дуню вручил, я и живу во славу Создателю, а и за тебя молюсь, благодарствую». — «Небось не расплюешь бабу? Ребят наносила, а кралей глядит. Рабочая была и в девках, зато с дочками наравне вел». — «Спасибо, дядюшка. Ты что же,

---

<sup>2</sup> Яросл. *шарово блюдо* 1. 'большое круглое блюдо', 2. а) «Менее почетный конец свадебного стола (возле дверей) или отдельный стол, куда сажали менее почетных гостей. Попасть на «шарово блюдо» для почетного гостя — обида». *Свадьба мне не понравилась: посадили нас за шарово блюдо... За шарово блюдо сажали стариков, детей...* б) Перен. О людях, сидящих на конце свадебного стола, далеко от жениха и невесты. *Шарово блюдо всё подчистило.* в) Неодобр. Компания мужчин, собравшихся выпить. *Ну, собралось шарово блюдо* (ЯОС 10: 70).

не садишься? Раздевайся, да и прямо и при за застолье». — «Я не один, гости со мной. Мы пообедали, сытехонькие. По за застолью посидим, а вы кушайте». — «Да разве это возможно, что дядюшка — вместо тестя батюшка, да сидит по зазастолью, ни-ни. Мы с Дуняхой будем упрашивать, — ты не кушай, а порядок держи». — «Ишь! Во, о как племянничек упрашивает, надо сести» (Русские крестьяне 2/1: 570).

Судя по всему, визит дяди — неожиданность для хозяина. Однако его место в системе родства настолько важно, что хозяин спешит выказать и радость, и уважение к нежданному гостю, и благодарность за оказанную честь. Пришедший родственник столь же тщательно придерживается ритуала и длинную серию приветствий начинает с молитвы небесному покровителю дома, адресуя свои общие благопожелания всем собравшимся, а затем уже разделяет их на хозяев и гостей. Но и сам он выступает на правах почти хозяина, то есть человека, который может пригласить своих гостей (отсюда и необходимость в уточнении «гости хозяйские»). Однако приход со своей «свитой», явно импровизированный<sup>3</sup>, не означает, что он может полностью распоряжаться чужим пространством, как своим собственным, отсюда и его «позиционирование» вне пространства застолья. Новопришедший уклоняется от участия в банкете, ссылаясь на сытость. Однако стратегия уговоров хозяина направлена на то, чтобы не позволить гостю остаться посторонним наблюдателем.

«Порядок», который должен «держат» новый гость, заключается в правильной рассадке за столом в соответствии с разрядом в семейной иерархии. Поэтому хозяин в своей аргументации дважды ссылается на иерархию родства и свойства, из которой следует, что посетитель занимает место, равное тестю (а тот в свою очередь расценивается как второй отец). Столь высокая позиция в иерархии подкрепляется и индивидуальной историей хозяев: именно дядюшка выбрал для племянника супругу, за что тот не забывает поблагодарить в очередной раз. При этом, как и в свадебном цикле, упоминаются достоинства и заслуги жены. Ритуальные упрашивания достигают

---

3 Подобное поведение повсюду вызывает напряженность в отношениях, даже если хозяева и не могут позволить себе публично критиковать поведение слишком предприимчивого родственника. Так, например, А. Я. Булгаков жалуется брату на бесцеремонного родственника кн. Сергея Голицына, который приводит к ним в дом непрошенных гостей, он «устраивает себе партии, и ежели чуть только игроки знакомы батюшке, зовет их обедать; поить всех сих господ хорошими нашими винами не в мочь» (Письма А. Я. Булгакова 1899: 72–73).

своей цели, дядя в конце концов сдается. Окончательный отказ от участия в празднике выглядел бы вызовом гостеприимству. И хотя А. Балов, автор описания, не дает других уточнений, наверняка и сопровождающие дядю гости тоже были в конце концов усажены «за застолье»: честь, оказанная дяде, распространяется и на всю его свиту.

Если рассадка в обычный праздник, нарушающая негласную иерархию, затрагивает честь гостя, посаженного «не по рангу» (ср. глагол *обнижать* «сажать не на почетное или на менее почетное место, чем того заслуживает гость», «унижать» — сев., СРНГ 22: 144), то еще большее значение она приобретает в ключевые для семейного цикла моменты. Так, крайне показательна для понимания отношений внутри семьи и рода рассадка гостей на свадьбе, ср. перм. выражение *встать за стол* «в определенном порядке, в зависимости от степени родства, сесть за свадебный стол» (Прокошева 1972: 21). В своем исследовании, посвященном свадебному хлебу, Л. Лаврентьева детально анализирует, как на каждом этапе свадебного цикла распадаются прежние и складываются новые семейные узы и как новый статус выражается в ритуальных предметах, жестах и в том числе в местоположении. Наиболее показательна в этом смысле эволюция статуса молодых супругов. В начале свадебного цикла, начиная с обручения, они либо вовсе исключены из участия в общем застолье, что отражает утрату их первоначального статуса в структуре семьи, либо могут участвовать только в празднествах, устраиваемых их возрастной группой (например, в Калужской губ.). До венчания невесту кормили отдельно, вне стола, за «культурным горизонтом» жилища (Лаврентьева 1990: 23).

В отдельных случаях молодые могли сидеть вместе с гостями за «невестиным» столом, где располагалась родня жениха, поскольку на ранних этапах два клана не смешивались, а сидели каждый за своим столом. При этом строго соблюдалось деление на хозяев и гостей: каждая принимающая сторона поочередно уступала «лучший» стол противоположной. Принимающие обозначались в таком случае как *дворовые*, а гости как *горные* (груз., Жидко 1977: 540). «Включение» молодых в застолье происходило на главном свадебном пиру после венчания, когда они получали право сесть в красном углу, на самом почетном месте. При этом терминология могла подчеркивать все еще «дикую» природу молодой пары, ср. псков. *медведицу поднимать* «приглашать молодых за общий стол» (Таратынова 2008: 17). Но в отдельных традициях, например в тверской, молодые и после венчания продолжали сидеть за отдельным столом, поставленным под матерью, не прикасаясь к еде (Лаврентьева 1990: 42). На главном пиру

происходило дальнейшее сближение двух семей, которые могли теперь размещаться вокруг одного стола, хотя противопоставление хозяева/гости и не исчезало полностью: «А женихова родня вся сидит внизу, в заднем углу, а невестина родня — вверху» (карел., СРГК 1: 166). Это место «вверху» обозначалось как *горное*, и занимающие его родственники невесты в Поволжье и на Урале назывались *горными*, *гордыми* (ср. вят. «Горные всегда усаживаются вперед, так сказать на горное место», СРНГ 7: 49, 29), а также смолен., калуж. *почёс(т)ными* (гостями) (СРНГ 31: 6). Кроме того, что «столовать садились по рангам: котора ближе родня, они садились ближе к жениху и невесте», сотрапезники распределялись за столом и по половому принципу — «женщины на один бок, мужчины на другой бок садятся. Жених сидит на правом боку, невеста на левом» (свердлов., КЭИС).

Закрепление молодых в новом статусе происходило и в рамках последовательного гощения у родственников жениха после свадебного пира, что могло обозначаться как ходить *по боярам*, *по гостям*, *по родне*, *по домам* (свердлов. «По гостям ездили, сколько породы было, так каждый к себе в гости приглашал», КЭИС). При этом гостевания у родственников жениха и невесты не были полностью симметричными и назывались по-разному. Так, визиты к родственникам невесты могли смещаться на более поздний период и приурочиваться к масляничному циклу (свердлов. *горды гулять*, *по новости*, КЭИС)<sup>4</sup>.

Однако семиотика застолья не сводится только к местоположению за столом. Не менее существенно и угощение, которым потчуют своих гостей хозяева. В нашем исследовании мы подробно останавливаемся на случаях «дифференцированного» меню: на напитках (прежде всего пиве) первого, второго и третьего сорта, подаваемых в зависимости от статуса гостя, на блюдах, приготовляемых исключительно для избранных гостей. Но и праздник в целом может восприниматься как первого или второго сорта, ср. недовольство родни, обиженной плохой едой: вологод. «Чужих зовет на обед, а родных на другой день — *на ошурки*», то есть на остатки от главного застолья (СРНГ 25: 98).

Правда, «плохая» еда, предназначенная близким родственникам на торжественных застольях, может приобретать особый смысл, как, например, *пересол* (нижегород., пензен., СРНГ 26: 225) или воронеж. *бабина каша* (Карасева 2004-1: 173) — пересоленный и пере-

<sup>4</sup> Вступление в родственные (а точнее в свойственные) отношения может отражаться и во «временных» терминах: свердлов. *старая/новая родня* «родственники невесты» (КЭИС).

перченый напиток или каша, которые подают отцу новорожденного на крестинах, чтобы он понял, как тяжело было родильнице. Другой случай представляют собой перм. *мослы* — приготовленные невестой для родителей жениха после свадьбы недоваренные свекла, морковь, кусочек ломаного пирога (Подюков 2004: 89), которые вписываются в целую серию ритуальных действий комического свойства, маркирующих изменение статуса родителей после вступления в брак детей. Выбор угощения может выражать моральную оценку, как правило негативную. Например, родителям нечестной невесты подают в худом стакане второсортное пиво *ивашку* (саратов., СРНГ 12: 57), мажут им голову наспех сделанным тестом-*саламатой* (алтай., СРГА 4: 48).

Еда оказывается также важным средством испытания молодых. Молодой приходится готовить некое блюдо, название или само качество которого демонстрирует ее неумение, как уже упомянутые *мослы* или перм. *неудача* — выпекаемый на второй день невестин хлеб, предназначенный для родни (Подюков 2004: 95). Застольные испытания зятя, на которые этнографы до сих пор не обращали особого внимания, носят прежде всего этикетный характер. Так, и по сей день на Русском Севере широко известен анекдот: хозяйка, угощая гостей, использует, как и положено, глагол «кушать», и только одному из присутствующих говорит «ешь». В этой роли может выступать одна из соседок, но объектом издевки может стать и новоиспеченный зять. Издевательство же заключается в том, что *есть* означает «есть помногу и с аппетитом», а *кушать* только «пробовать». Тем самым хозяйка стола дает понять, что один из гостей голоднее остальных присутствующих, что в контексте гостеприимства звучит как оскорбление. Обиженный зять вскакивает и убегает, за что, впрочем, за ним навеки закрепляется прозвище Вася Скок (Морозов, Слепцова 2004: 493).

Однако чаще молодого зятя за столом испытывают на сообразительность и знание местного говора. Он должен догадаться, чего от него ждет хлебосольная теща, и множество историй, осмеивающих недогадливость молодого, построены на языковой игре. Так, на свадьбе жениху подают блины, но прежде чем их есть, он должен сначала *сыскать концы*, т. е. помолиться (ярослав., ЯОС 9: 94). Вот сходный пример застольного испытания зятя. «Тут тожо вот рассказывали таку байку, слыхала, што... у тѣщи пирогоф каких там настряпано. Вот, сели, сели... посадила она иво тут ужинать ли што ли. (...) Он хочет пирок-то взять и отломить ево. Она: „Еш-еш, а не зачинай! Еш-еш, а не зачинай!“ Он опять думат, што не зачинай... А она-то што это надо, штобы он... целый... взял и съел. А он-то думал, што говорит, што не зачинай дак што ни трагой. Он опять отступица. Так этот зять ничѣ

не поел, повалился спать. А голодным дак што! Есть хочёт. Спит-спит, а „Хм... Ночь-та светла, хоть фсю ночь еш. Ночь-та светла, хоть фсю ночь еш“. А тёща слушат, што, што уш... зеть фсё про еду говорит, дак верно, есть хочет, дак утром скорей вскочила, печь затопила да давай блины печь да зятя кормить» (Абакумово, КА-2000). Испытание на знание местного языка и традиций может касаться и названия предложенного блюда: в той же деревне зятю предлагают съесть *калитку*, а он не знает, что речь идет о пироге (Там же), или зятю предлагают выбрать между *соломатой* и *гогольками*, т. е. толокном со сметаной или только с водой (Морозов, Слепцова 2004: 493). Впрочем, подобные квипрокво возникают и с невесткой, которая, например, не ведаёт, что пирогом называется белый хлеб (СРГА 3/2: 59).

Тема хлебосольства тещи проходит красной нитью через после-свадебную и календарную обрядность. Прежде всего это касается масленичного цикла: неслучайно неделя, предшествующая масленичной (или сама масленица), называется *зят(ь)ницей* (Заонежье, Олонец) (Агапкина 2002: 247; СРНГ 12: 51), один из дней этой недели, когда молодые приезжают в гости к родителям, — *зятьевыми блинами* (перм., СПГ 1: 41), а первое воскресенье Великого поста — *хоровинным* (т. е. тещиным) (новгород., Агапкина 2002: 247). В этот период пища может выступать оценкой поведения молодого зятя: за плохое обращение с дочерью теща подавала ему на масленицу подгоревшие блины-*припечники*, а за хорошее — неподгоревшие (Там же: 198). Такого рода «наказание» оказывается зеркальным отражением поведения молодого на свадьбе: жених выражал свою оценку невесты, а следовательно, и ее матери тем, как он ел ритуальный блин или яичницу.

Но угощение преследует и другие цели. Так, готовя *соломат* (толокно, заправленное маслом или сметаной), теща выражает надежду, что он укрепит мужскую потенцию зятя. В этот же круг представлений входят и анекдоты о теще, которая старается положить любимому зятю побольше жирного блюда, жареной картошки или блинов (волог., Морозов, Слепцова 2004: 493; каргопол., Пьянкова 2008: 199).

Поскольку жирная пища воспринимается как самая ценная и вкусная, именно ее теща бережет для своих зятьев, во всяком случае в фольклоре (например, в качестве приглашения навестить ее на масленицу она присылает зятю *масляные ручки* «блины и другое угощение», карел., СРНГ 18: 12–13). С этим представлением связана и своеобразная критика постов, отраженная в поговорке «Петровки выдумали старые чертовки (тещи), скоп собирать да зятьев угощать» (калуж., Русские крестьяне 3: 273, 146) (ср. твер. *скопа* «ско-

пление молочных продуктов», СРНГ 38: 78). С подобной трактовкой поста как времени накопления скорожных продуктов мы встречаемся и в редком сказочном тексте из собрания И. Ф. Калинникова, записанном в Орловской губ., «Как Бог посты делил». Господь Бог решает ввести посты, чтобы люди не съели целиком весь скот на земле. Русский приходит на раздачу постов раньше чуваша и поэтому выпрашивает себе все посты. Когда чуваш пытается выпросить у него хотя бы один пост, жена русского не соглашается уступить ни одного постного дня: «Не дам я постов ему... Ты сам смотри, когда ж я тогда масло сбивать буду, сметану собирать, творог сбрасывать? Девка на выданье, а он посты отдавать?! Зятя в дом брать, а кормить нечем будет?! Самим мало!» (Сказки 1998: 49).

Совсем иначе выглядят в «застольном» фольклоре и фразеологии отношения с невесткой. В отличие от зятя, появляющегося в доме тещи в роли желанного гостя, невестка становится постоянной обитательницей в новом доме, и ей зачастую достается самое дальнее, т. е. самое непрестижное место за столом. Ей следует проявлять чудеса ловкости, чтобы дотянуться до общего блюда, отсюда и выражение *сношнины руки* «длинные руки», употребляемое и в переносном смысле: «женщина, которая не по праву захватывает власть в семье» (Ярослав., СРНГ 39: 132).

Короткие-длинные руки выступают и метафорой поведения родного-неродного ребенка за столом. Призывая гостя не стесняться и угощаться как следует, хозяин говорит: «Доставай сам, руки не коротки, не у мачихи рос» (том., Потанин 1864: 140). Образ злой мачехи появляется и при описании пищи: *мачехин кусок* — столь тонко нарезанный, что он крошится в руках (Манаенкова 1989: 116).

Таким образом, застолье оказывается пространством, в котором родственные отношения разыгрываются в самых разных регистрах — от повседневного до праздничного, от нормативного до эмоционального, от комического до драматического.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Агапкина 2002 — Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Алексеевский 2001 — Алексеевский М. Д. Особенности пространственной организации деревенского календарного праздника восточных славян. М., 2001 (рукопись). <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/MDA-d2.htm> <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/MDA-d3.htm>



- Алексеевский 2005 — *Алексеевский М. Д.* Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX–XX вв. (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний). М., 2005 (дисс. ... канд. филол. наук, рукопись).
- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Березович 2007 — *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. М., 2007.
- Boutaud 2004 — *Boutaud J.-J.* Commensalité // *Le livre de l'hospitalité. L'accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures /sous la direction d'A. Montandon.* Paris, 2004. P. 1711–1737.
- Гура 2009 — *Гура А. В.* Посторонние // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь.* М., 2009. Т. 4. С. 209–212.
- Добровольский 1894 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Т. 3.
- Жидко 1977 — *Жидко В. А., Мулкиджанян М. И., Хидешели А. А.* Краткий словарь островного русского говора (д. Ульяновка Сигнахского района ГССР). Тбилиси, 1977.
- КА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ (лаборатория фольклора РГГУ, Москва).
- Kabakova 2009 — *Kabakova G.* L'hospitalité, la convivialité, l'homme à table dans la tradition russe. Paris, 2009 (mémoire d'habilitation).
- Карасева 2004 — *Карасева Т. В.* Названия пищи в воронежских говорах (этнолингвистический аспект). Воронеж, 2004. Т. 1–2. (дисс. ... докт. филол. наук, рукопись).
- КЭИС — Картотека Этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург.
- Лаврентьева 1990 — *Лаврентьева Л. С.* Хлеб в русском свадебном обряде // *Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 5–66.*
- Лысенко 2004 — *Лысенко О. В.* «Старший» в традиционной крестьянской семье (фрагменты полевых записей) // *Мужской сборник. Вып. 2: «Мужское» в традиционном и современном обществе.* М., 2004. С. 187–188.
- Максимов 1996 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996.
- Манаенкова 1989 — *Манаенкова А. Ф.* Словарь русских говоров Белоруссии. Минск, 1989.
- Морозов, Слепцова 2004 — *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
- Письма А. Я. Булгакова 1899 — *Письма А. Я. Булгакова к его брату // Русский архив. 1899. Кн. 3. № 9.*

- Подюков 2004 — *Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Этнолингвистический словарь свадебной терминологии северного Прикамья. Пермь, 2004.
- Потанин 1864 — *Потанин Г. Н.* Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб, 1864. Т. 6. С. 1–154.
- Прокопьева 2002 — *Прокопьева Н. Н.* Большак, большуха в русской деревне: статус и его передача // *Материалы по этнографии.* СПб, 2002. Т. 1. С. 157–174.
- Прокошева 1972 — *Прокошева К. Н.* Материалы для фразеологического словаря говоров Северного Прикамья. Пермь, 1972.
- Пьянкова 2008 — *Пьянкова К. В.* Лексика, обозначающая категориальные признаки пищи, в русской языковой традиции: этнолингвистический аспект. Екатеринбург, 2008 (дисс. ... канд. филол. наук, рукопись).
- Русские крестьяне — *Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1: Пошехонский уезд. СПб, 2006. Т. 3: Калужская губерния. СПб., 2005.
- Сказки 1998 — *Сказки Орловской губернии. Из собрания сказок Иосифа Федоровича Калининкова (1890–1934).* Орел, 1998.
- СОГ — *Словарь орловских говоров.* Ярославль; Орел, 1989–. Т. 1–.
- СПГ — *Словарь пермских говоров.* Пермь, 2000–2002. Т. 1–2.
- СРГА — *Словарь русских говоров Алтая.* Барнаул, 1993–1998. Т. 1–4.
- СРГК — *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей.* СПб, 1994–2005. Т. 1–6.
- СРСГО-Д — *Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна р. Оби. Дополнения.* Томск, 1975.
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров.* М.;Л., 1965–. Т. 1–.
- Таратынова 2008 — *Таратынова Н. Ю.* Лексика свадебного обряда (по материалам псковских говоров). Тамбов, 2008 (Автореф. дисс. ... канд. филол. наук)
- Элиасов 1980 — *Элиасов Л. Е.* Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980.
- ЯОС — *Ярославский областной словарь.* Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

---

---

*Р. Попов*  
(Сofия)

## **РОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ СВЯТЫХ В КАЛЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ БОЛГАР**

---

---

**В** ходе многолетних исследований в области традиционных календарных праздников и культа христианских святых в Болгарии и в более широком сравнительном славянском и балканском контексте я многократно сталкивался с исключительно пестрой и разнообразной картиной верований и представлений, согласно которым двое, трое или более святых состоят в определенных родственных отношениях. «Конфигурации» родства впечатляют богатством вариантов, многие из них мне уже приходилось описывать (Попов 1991; 1996; 2008). Проблема родства святых рассматривалась в широком теоретическом славистическом плане (Толстая 2005: 385–390), а в болгарской фольклористике интерпретировалась с учетом данных, которые можно почерпнуть из народных песен (Недин 1997: 85–115). В этой статье я попытаюсь представить систематизацию самых популярных комбинаций «прямого родства» у святых, возникновение которых, я уверен, обусловлено древними мифологическими воззрениями, связанными с близнецным мифом и символикой чисел.

Формирование основных комбинаций сакральных персонажей болгарского календаря определяется двумя числами: числом «два» (связанным с идеей двоичности и близнецным мифом) и числом «три» (имеющим отношение к космической гармонии и триединству Бога в христианском понимании).

**Священная пара.** Традиционную пару святых обычно составляют братья, в том числе и близнецы; две сестры, брат и сестра или супруги. В народной традиции болгар верования о подобном родстве святых имеют давние традиции и демонстрируют хорошую сохранность. Сказочные и песенные сюжеты чаще всего представляют святых как близнецов или родных братьев. Самыми яркими примерами служат такие пары, как Димитрий и Георгий, Петр и Павел, Антоний и Афанасий, Козьма и Дамиан. Более ограниченное распространение (фракийские части Странджи, Сакар и Родопы) име-

ют пара сестер Петка и Неделя, а также братско-сестринские или супружеские пары — Константин и Елена, Трифон и Богородица. Святые, подобно всем другим «братско-сестринским» парам и триадам, олицетворяют идею близнечного мифа. По словам Г. Бауманна, ни один мифологический сюжет о двух братьях нельзя рассматривать и интерпретировать вне контекста этого универсального мифа (Baumann 1955: 341).

В фольклоре болгар зачатие и рождение близнецов-святых соотносится с сюжетом о золотой рыбке. В одной легенде из Разложко близнецы Димитрий и Георгий, позднее возведенные за свои подвиги в ранг святых, были зачаты благодаря золотой рыбке (Попов 1991: 5). В сказке из Карловско рассказывается о том, что у святых супругов Константина и Елены долгое время не было детей. Опять же с помощью чудесной золотой рыбки, пойманной в водах Нила, Елена родила двух сыновей-близнецов, которые прославились своими подвигами в битвах со змеями и самодивами, а также своим противостоянием чуме, бешенству и другим болезням (СБНУ 46: 341).

Имена таких «парных» святых нередко соединяются в одно, провоцируя тем самым появление нового, сдвоенного, персонажа. Так происходит с Козьмой и Дамианом, а также Петром и Павлом. Этот процесс характерен для многих славянских и балканских традиций. В заговорных формулах знахарка обращается к своим покровителям: *Кузман-Дамьян, ние баеме, и ти дай цяр и лек!* [Кузман-Дамьян, мы заговариваем, а ты дай исцеление и лечение] (СБНУ 3: 145–146; СБНУ 16–17/2: 264–265; Георгиев 1980: 25–26). У сербов подобный персонаж называется *Кузман-Дамьян*; у словенцев *Козмиян*; у русских и украинцев *Кузьма-Демян*; у румын «Козмадин» или «Космандинул». Андрогиная природа персонажей, типичная для всех мифических близнецов, особенно ярко проявляется в русской традиции. Женщины обращаются к двум святым *матушка и батюшка Кузьма-Демян*. А иногда их воспринимают как одного персонажа: *Кузьма-Демян пришел, белые мухи летать* (Зайковский 1994: 56).

Аналогичный случай представляют собой словосочетания *Еладин-Костадин* (соединение имен Елены и Константина); *Света Петка, хем Неделя* [Святая Петка да Неделя], основанное на поверье, что две святые — сестры<sup>1</sup>; ср. также *Дошъл е Петър-*

---

<sup>1</sup> Подобно близнецам Петру и Павлу, Козьме и Дамиану, в православной иконографической традиции «сестры» Петка и Неделя часто изображаются вместе, ср.: (Божков: 1984, 134).

Павел<sup>2</sup> [Пришел Петр-Павел]; *Какъвто Петър, такъв и Павел* [Какков Петр, таков и Павел]. Русские и украинцы называют такого персонажа *Петро-Павло* (Гіппіус 1929: 5). В восточнославянской традиции подобные пары составляют Борис и Глеб, Юрий и Микола, Егорий и Макарий (Зайковский 1994: 56–57); а у сербов в Таково — Дерило и Гаврило (Костић 1996: 57). Румыны объединяют братьев Антония и Афанасия под одним именем «Антанасие», а у греков два праздника в честь святых Варвары и Николы называются «Николоварвара» (Попов 2008: 23). Согласно преданию болгарских алиан (шиитская секта, ведущая свое начало от религиозного ордена Али Бекташа в XIII в.), название большого праздника *Хъдърлез* (у христиан соответствующего дню памяти св. Георгия) возникло из сочетания имен двух легендарных братьев (*Хъзър* и *Елияс*), которые, подобно близнецам Димитрию и Георгию, решили объехать земной шар за один год и отправились в противоположном направлении на красном и сером конях. Один раз в год — в день *Хъдърлез* — братья встречаются на берегах Евфрата (БА: 197).

Если исходить из предложенной В. Зайковским (1994) классификации «братско-сестринских» или «супружеских» пар святых на основании их функциональной и семантической нагруженности, можно выделить две группы — пару антагонистов и пару единомышленников. Важно, что пары братьев/близнецов, сестер или супругов в большинстве случаев создаются по принципу противопоставления — это черта, типичная для всех близнецных мифов. В паре св. Димитрия и св. Георгия первый является носителем отрицательного начала, поскольку он старше, у него седая борода, из которой падают первые снежинки; он ездит на красном коне, повелевает зимой и волками. Положительное начало олицетворяет св. Георгий: он молод и красив, ездит на белом коне, распоряжается летом. В народных песнях описывается следующим образом: *хубав, милен, зелен, цветен Георги* [красивый, милый, зеленый, цветной Георгий]. Братья Петр и Павел также антагонисты. Петр моложе, здоровее, богаче, добрее и трудолюбивее. Павел — старше, болезненнее, беднее, злее и ленивее<sup>3</sup>. Если кто-нибудь в его праздник

<sup>2</sup> В народной песне из Софийско поется: *Поканил се Петър-Павел / да си ходи на хубаво, / на хубаво свето място, / свето място, Света гора...* [Собрался Петр-Павел / пойти в дивное, / дивное святое место, / святое место, / на Святую гору] (СБНУ 5: 11).

<sup>3</sup> Ср. в этом плане различные сказочные мотивы (СБНУ 16–17/2: 34; Тановић 1927: 73).

работает в поле, святой пускает с неба огонь, вызывая пожары, молнии и гром, поджигает снопы. Поэтому болгары говорят, что «Павльовден е много тежък празник» [день св. Павла очень тяжелый праздник]. Люди не моются и не купаются, чтобы не заболеть лихорадкой (болг. *огненица*), а также не разводят огонь в очаге — «от пожаров». Антагонистами являются и близнецы Антоний и Афанасий. Первый моложе, умнее, богаче, он мастер-кузнец. Афанасий старый, глупый и бедный, он служит подмастерьем в кузнице своего «брата».

«Брати сестра» или «супруги» Трифон и Богородица тоже постоянно противопоставляются друг другу по причине разницы полов. Согласно широко распространенному во Фракии фольклорному сюжету, у св. Трифона, покровителя виноградарства и виноделия, есть «сестра» или «супруга» — сама Богородица. Легенда рассказывает о том, как 1 февраля, в день своего праздника, когда святой отправился на заре в виноградник обрезать лозу, «сестра»/«супруга» принесла ему обед, а он ее жестоко обидел, назвав «сучкой», так как она родила Младенца без мужа. Желая отомстить Трифону, Богородица наказала его тем, что он отрезал себе нос во время работы в винограднике. С тех пор св. Трифон известен под прозвищем *Зарезан* [Порезанный] и *Чипия* [Курносый], а трехдневный праздничный комплекс в начале февраля (1–3) — день св. Трифона, Сретение Господне (*Трифенова* или *Вълча Богородица* [Трифоновская или Волчья Богородица]) и день св. Симеона Богоприимца — называется *Трифунци* или *Лихите* (*лошите*) дни [Лихие (плохие) дни] (Вълчинова 1989).

Противниками являются и двое братьев с одинаковыми именами, но разными эпитетами. Речь идет о святых *Голям* (*Богат*) *Лазар* [Большой (Богатый) Лазарь] и *Малък* (*Беден*) *Лазар* [Маленький (Нищий) Лазарь] или *Сиромах Лазар* [Бедняк Лазарь]; их обоих празднуют в Лазареву субботу. Иногда в Страндже и Родопях Богатого Лазаря празднуют за неделю до Лазаревой субботы. Согласно легенде, бедный Лазарь был слугой в мастерской своего брата. Тяжелым трудом он узнал, «как подняться по лестнице к Господу», разбогател, и после смерти его душа отправилась в рай. А его богатый брат обеднел, погряз в нищете, и душа его мучилась в аду (Гребенарова 1996: 331).

В других парах святых противопоставление может и отсутствовать. Это относится к «братьям или близнецам» Козьме и Дамиану, известным благодаря своему дару целительства как Святые Врачи. «Сестры» Петка и Неделя тоже не спорят между собой. Сербы так-

же почитают этих двух святых как сестер или как мать и дочь. По одним сербским поверьям, св. Петка — мать св. Недели. В Кратово им молятся, чтобы они уберегли людей от бурь, града, а детей и скот — от болезней (Раденковић 1996: 168–169). При этом пара мать–дочь встречается в болгарской календарной традиции очень редко. Упомяну лишь св. Анну, которую иногда называют «матерью» св. Троицы (Стоянов 1968: 135).

Аналогичная ситуация наблюдается с «сестрами» Костадинкой и Еленкой (св. Константин и св. Елена) на юге Болгарии. Две «святые» считаются там хозяйками градоносных облаков. Согласно поверьям горных районов Странджи и Сакара, «сестры» носят ледяные зерна града в рукавах рубах или в фартуках. В селах самого восточного старопланинского района верят, что две старухи — *Паная* и *Тутуся* (так называют 2-й и 3-й понедельники после Пасхи) — носят град в корзине и высыпают его над полями и виноградниками тех хозяев, которые их не почитают (Гребенарова: 1985, 59, 64).

Пару святых Феклу и Устину<sup>4</sup>, характерную для района Ботевграда, тоже считают сестрами. Их почитают как повелительниц волков («они запирают волчью пасть на замок»), а память их празднуют 24 сентября (Джамбазки: 1933, 151). Иногда поверья приписывают св. Георгию «сестру» по имени *Ранополия*, день которой празднуется сразу же после дня св. Георгия. Рассказывают, что сестра зовет брата, когда он танцует «хоро», напоминая ему, что пора обходить поля и полить их росой и дождем, чтобы взошли посевы (Маринов 1981: 621). В некоторых пловдивских селах день, следующий за праздником св. Георгия, известен как *Гергюв брат* [брат Георгия], причем этого «брата» считают святым-хранителем полей и посевов (Стаменова 1986: 272). В этом случае очевидна аналогия с хрононимами *Миколин батько*, *Петров батько*, *Васильев батько*, известными в календаре восточнославянских народов (Толстая 2005: 386–387). В праздничном календаре хорватов и словенцев в роли сестры св. Георгия выступает повелительница змей св. Маритта; в православной традиции ей соответствует св. Марина, почитаемая в южноболгарских землях также как повелительница пресмыкающихся.

Священная пара мать и сын сохранилась лишь в образах Богородицы и Младенца, о чем убедительно свидетельствует анализ мотивов родства между святыми в болгарском песенном фольклоре

---

<sup>4</sup> В Средних Родопах праздник в честь волков *Устина* отмечается 1 сентября.

ре (Недин 1997: 107). Исторический факт о родстве матери и сына (св. Елены и св. Константина) мало известен в народной среде, хотя болгарские переселенцы из Странджи в Крыму нередко называют святую «мать Елена» (Георгиева 2003: 13). Как уже говорилось, в Болгарии Константина и Елену почитают как брата и сестру, супругов или двух сестер. Св. Феодора (болг. *Тодор*) и его женскую ипостась, называемую *света Тудуричка* или *баба Тудурица*, в северных областях Болгарии считают матерью и сыном, сестрой и братом или супругами (Попов 1994).

Для песенного фольклора болгар более типичны отношения между святыми по линии кумовства. Особенно популярен сюжет о Богородице, которая приглашает святых окрестить ее сына (*Млада Бога*). Она поочередно обращается с такой просьбой к св. Николаю, св. Петру, св. Василию и св. Илии, но никто из них не осмеливается взять на себя роль крестного, поскольку эта роль традиционно принадлежит св. Иоанну, «который окрестил небо и землю, леса и воду» (Недин 1997: 112–114). Поэтому св. Иоанн Креститель повсеместно в Болгарии считается покровителем кумовства и побратимства. В южных областях страны его роль защитника побратимства иногда переходит к св. Афанасию. В день зимнего Афанасия (18 января) совершают обряды установления побратимства между парнями и девушками.

**Священная триада.** Чаще всего священная триада представлена одним братом и двумя сестрами или двумя братьями и сестрой; изредка встречается мотив трех братьев. В православных традициях примером первого типа триады являются св. Никола и его две «сестры» (или «служанки») Савва и Варвара. Этим трем святым посвящены три дня в начале декабря (4, 5 и 6 декабря), которые отмечаются как единый праздничный комплекс. «Деятельность» этой триады описывается в многочисленных поговорках, ср.: *Варвара вари, Сава пече, Никола яде* [Варвара варит, Савва печет, Никола ест]; *Варвара вари, Сава принася, Никола яде* [Варвара варит, Савва приносит, Никола ест]; *Варвара вари, Сава меси, Никола гости гоцава* [Варвара варит, Савва замешивает, Никола гостей угощает]; *Варвара вари, Сава дроби, Никола кусва с голямата лъжица* [Варвара варит, Савва режет, Никола ест большой ложкой]; *Варвара вари, Сава стои, Никола обира празниците* [Варвара варит, Савва стоит, Никола завершает праздники]. Аналогичные поговорки, относящиеся к трем следующим друг за другом праздникам, известны и у сербов: *Варварица вари, Савица хлади, Николица куса* [Варварица



варит, Савица остужает, а Никола ест]; *Варварица вари, свети Сава лади, а Никола куси да се не омрси* [Варварица варит, святой Савва остужает, а Никола ест, чтобы не оскоромиться] (Недельковий 1990: 45; Босић 1996: 27)<sup>5</sup>.

Нельзя не упомянуть и еще один любопытный факт. В северо-восточной Болгарии (в районе г. Провадия) у св. Николы три «сестры». На следующий день за Николой почитается третья «сестра» святого — св. Елена. В этом районе она известна как самая младшая и самая грозная «сестра» святого. Вместе с другими двумя «сестрами» ее почитают «от детских болезней». В посвященный ей день исполняется обряд *Лелино здраве* [Тетушкино здоровье]: женщины на перекрестке раздают лепешки с медом, чтобы умиловить «тетушек» (болезни). В фольклорной традиции македонцев «квартет», но уже сугубо «братский», образуют и святые пустынножителю Иоанн Рыльский, Гавриил Лесновский, Иоаким Осоговский и Прохор Пчинский (Михайловски 1991).

В Болгарии известны огненно-небесные триады святых, например, св. Илия (20 июля) — св. Марина (17 июля) — св. Пантелеймон (27 июля), причем последний, нередко именуемый *Воден Пантелей* [Пантелей Водный], а также св. *Панделия* (Панделемон), у болгар, сербов и румын считается младшим братом (Босић 1996: 361; Вражиновски 1999: 98). В северной Болгарии функции сестры св. Илии передаются Богородице, св. Елене, Марии Магдалине, или *Магде*, св. Анне Летней. Нередко к их именам добавляют эпитет *Огнена* или *Опална* [Огненная или Палящая]. В Средних Родопах, в районе Асеновграда, такие же эпитеты получает и св. Неделя (*Огнена Неделя*, *Опална Неделя*), чей праздник отмечают 7 июля<sup>6</sup>. Согласно архивным данным, *Срѣдлива* [Ворчливая] *Елена*, *Огнена Мария* или *Опална Анна* полностью вытесняют св. Марину, занимая ее место в ряду трех так называемых «Горящих дней» (*Горешниците*), проходящихся на 15–17 июля. В Видинском регионе верят, что у громовержца Илии две сестры — *Опарена* [Обожженная] Мария Магдалина и св. Марина. Очевидно, что женский персонаж в священной

<sup>5</sup> Аналогичные поговорки распространены и у восточнославянских народов, ср.: *Варвары завараць, а Сава поправиць, а Микола гвоздом забе, ужэ тогды зіма* (Толстая 2005: 42).

<sup>6</sup> Согласно поверью, записанному в г. Неделино (Средние Родопы), св. Илия и св. Неделя были братом и сестрой. Их убили турки, поскольку они не хотели отказаться от своей веры. Поэтому город назван в честь св. Недели.

триаде подвижен и выбор святой, которая должна занять место в этой триаде, определяется локальными особенностями культа святых (Попов 1996: 76–77). В уже отмеченных вариантах распространения фольклорного сюжета именно эти святые выступают в роли сестер, которые не сообщают брату Илии, на какой день приходится его праздник. Понятно, что именно на этих святых «сестер» переносится ряд характеристик св. Илии, касающихся сферы народной метеорологии, в силу чего они начинают восприниматься как повелительницы града и небесного огня.

Связь с небесным огнем является определяющей при формировании двух других триад, в которые входят «летние» святые. Первую, типичную для западной Болгарии, составляют два брата и сестра: Варфоломей<sup>7</sup>, Елисей и Видо/Вида (11, 14, 15 июня); вторую — три брата: Ермолай (26 июля), Пантелей (27 июля) и Макавей (1 августа). На Варфоломея запрещается работать, чтобы уберечь хозяйство от града и летних ураганов (он считается «тяжелым», опасным праздником), а также от «вертячки» у овец (Обрембски 2001/1: 135,138). На западе Болгарии, в Пловдивском регионе, и в ряде мест северной Болгарии верят, что св. Варфоломей в день своего праздника «поворачивает с помощью 12 ангелов солнечный диск к зиме» или «надевает кожух и идет к Богу, чтобы принести снег». Македонские крестьяне верят, что «на Летнего Варфоломея 12 апостолов стараются поднять небо и повернуть его к зиме, а на Зимнего Варфоломея — к лету». Согласно другому поверью, *Въртолум върти небето и слънцето* [Варфоломей вертит небо и солнце], производя таким образом ураганы и бури. В этот праздник мужчины не запрягают волов, а женщины не сажают лук, «чтобы у них не кружились («вертелись») головы» (Шапкарев 1968: 570–571; Милошеска 2003: 191).

Вместе с тем св. Варфоломей нередко входит в календарные пары или триады с другими святыми. Из подобных комбинаций наиболее популярны Варфоломей и Герман, Варфоломей и Варнава, Варфоломей и Елисей, Варфоломей, Елисей и Вида. В этих случаях, согласно народным поверьям, святые являются братьями и сестрами. Их почитают как властителей града, что отражено в таких хро-

---

<sup>7</sup> Валашское население, проживающее на берегах реки Тимок в районе Заечара, в качестве повелителя ветров почитает св. Варфоломея (*Св. Въртолома*), олицетворяющего ураганный летний ветер, в котором обычно «скрывается дьявол» и родственные ему демонические силы (Зечевић: 1993, 263).

нонимах, как *Върти-удри*, *Върти-пух* или *Върти-сучи* [Верти-бей, Верти-бух, Верти-крути]. Поверье из района г. Трявны, основанное на народной этимологии, гласит, что *Герман гърмял, Вартоломей въртял облаците, а Варнава ги връщал* [Герман гремел, Варфоломей вертел облака, а Варнава их возвращал] (Арnaudов 1971: 231).

Интересно, что некоторые пары святых стремятся к преобразованию в священные триады. Это относится прежде всего к братьям Антонию и Афанасию, Петру и Павлу. Здесь наблюдается два основных типа родственных отношений.

В первый трехдневный комплекс входят праздники Честные вериги св. Петра, Антонов день и Афанасьев день (16, 17 и 18 января). Первый день в западной Болгарии и прилегающих сербской и румынской зонах называется *св. Петрови вериги*, *Петър Вериган* или *Зимни св. Петър*, причем святой Петр считается братом св. Антона и св. Афанасия. На других территориях Болгарии триаду образуют трое «братьев» Антон, Афанасий и Евфимий (17, 18 и 20 января). Последний святой считается самым младшим и грозным из братьев, из-за чего братья убежали, чтобы отделиться от него, и в результате отстали от него «на один день». Св. Евфимия называют *Тимньо*, *Тимей* [Темный], *Черньо*, *Черняй* [Черный]. В южной Болгарии он известен в женской ипостаси под именами *света Чьорна* [святая Черная] или *баба Черна* [баба Черная] и считается сестрой двух святых — Антона и Афанасия. Этот женский персонаж, по поверью, ведает тяжелыми болезнями, поэтому в день его памяти женщины режут черных кур на колоде для рубки дров или на пороге, готовят их с капустой или рисом и раздают соседям — «от болезней». Перья и голову курицы сохраняют и используют как лекарство от лихорадки и сыпи, а знахарки используют их для снятия сглаза со скотины. В районе Сакара жертвоприношение черной курицы или другого животного призвано предохранить людей от тяжелой или «внешней» болезни (брюшного тифа или эпилепсии).

Во втором случае, к которому относятся «близнецы» Петр и Павел, третий член триады также может меняться. В селах Тетевенского и Троянского регионов Балканских гор у двух братьев есть «сестра». Это св. Елена, календарный праздник которой, вопреки церковному календарю, отмечается 1 июля. Святую почитают как целительницу сибирской язвы. В средней западной Болгарии (Софийско и Годечко) «сестрой» двух братьев является Сердитая или Огненная Марина. В Родопах к триаде подключается праздник святых целителей Козьмы и Дамиана (1 июля) — *Св. Врач*. В этот день больные и хворые, а также психически нездоровые люди купаются

в целебных источниках, названных именами святых, и приносят жертвы (курбан) «для здоровья» вблизи их часовен.

Очень редко, причем обычно в песнях, святые оказываются связаны другими родственными отношениями. Пример тому — сюжет о св. Димитрии, который поджег монастыри на Святой горе, за что Господь Бог отправил его в темницу. Его заступницами перед Богом были две его «тетки» — св. Петка и св. Неделя:

*...Света Петка нему тетка,  
Света Неделя нему леля<sup>8</sup>,  
облякоха църно рухо,  
църно рухо и зелено,  
па отидоха да се молят:  
Леле, боже, мили боже,  
да пуштиме свети Митра,  
откол него затворихме,  
ратаю се ден не знае,  
овчару се срок не знае,  
ева стана три години,  
капка дъжд не е капнало...*

*Святая Петка его тетка,  
Святая Неделя его тетка,  
надели черные одежды,  
черные одежды и зеленые,  
пошли и взмолились:  
Ой-ой, боже, милый боже,  
давай отпустим святого Митра,  
с тех пор как мы его заперли,  
пахарю ни дня ни срока,  
пастуху ни дня ни срока —  
вот уже три года  
ни капли дождя не пролилось...*

(СБНУ 3: 5–6; ср. СБНУ 43: 488–489)

Во многих народных песнях, воссоздающих миф о разделе мира между святыми, братьями и сестрами называют тех святых, которых Господь призвал к себе «для раздачи» сфер мироздания и стихий (небо досталось св. Илии, райский сад — св. Петру; земля и воды св. Николе, подземное царство мертвых — архангелу Михаилу), а также для того, чтобы выделить каждому ту область деятельности, которой этой святой будет покровительствовать (стада оказались в ведении св. Георгия, зимние морозы — св. Афанасия, родовые и семейные службы — св. Петки; кумовство и побратимство — св. Иоанна, почитание воскресного дня — св. Недели). Вот несколько подобных примеров:

*...Не ми се земя тресет  
ток ми били четири ангела:  
Първи ангел — свети Петър летен,  
втори ангел — свети Илия летни,*

*...Не земля это трясется,  
а это четыре ангела:  
Первый ангел — святой Петр летний,  
второй ангел — святой Илия летний,*

<sup>8</sup> В некоторых болгарских диалектах различаются тетка по отцу (тетка) и тетка по матери (леля) (Примеч. перев.).

*трети ангел — свети Йован зимен,  
а четвърти — света Неделица,  
се карайе и се зговаряли,  
кой да вземе ключа от райови?  
Свети Петър — ключи от райови,  
Свети Илия — силни светкавици,  
Свети Йован — кумство,  
побратимство,  
Света Неделица — празник  
да празнува*

*третий ангел — святой Иоанн зимний,  
а четвертый — святая Неделица,  
ссорятся и договариваются,  
кому взять ключи от рая?  
Святому Петру — ключи от рая,  
Святому Илии — яркие молнии,  
Святому Иоанну кумовство,  
побратимство  
Святой Неделе — праздник  
праздновать*  
(Ястребов 1886: 87).

В другом варианте этого сюжета, отраженном в песне из Царибродско, в разделении мира участвуют три брата и три сестры. Братья — это св. Илия, св. Никола и архангел Михаил, которым дается власть соответственно над грозой, водами и душами мертвых. Сестры — это Блаженная Мария, Неделя и Петка. Они получают ключи, которыми «открываются» и «закрываются» земля, небо, дождь и солнце:

*...Заклучише се землю у дълбине,  
заклучише небо у висине,  
заклучише кише от небесе,  
заклучише слънце на истока,  
за три годин киша не си пада.  
Па долете блажена Мария  
и с ню дойде и света Неделя  
и с ню дойде и света Петка...*

*Замкнули землю в глубине,  
замкнули небо в вышине,  
замкнули дожди в небесах,  
замкнули солнце на востоке,  
три года дождь не идет.  
Прилетела блаженная Мария,  
а с ней и святая Неделя,  
а с ней и святая Петка...*

(СБНУ 10: 24–25)

Так в самом общем плане выглядят различные формы родственных отношений между святыми в календарной традиции и отчасти песенном фольклоре болгар. Очевидно, что в большинстве случаев святые оказываются вовлечены в братско-сестринские отношения; значительно реже они составляют супружеские пары или пару мать–сын (последний тип родственных отношений закреплен почти исключительно за Богородицей и Иисусом).

Различные родственные модели известны и в мифологии болгар. Так, например, солнце и луну называют братом и сестрой. Иногда звезды считаются детьми, рожденными в браке солнца и земли. Термины родства характерны также для обозначений демонологи-

зированных болезней — оспы, чумы и холеры (*баба Шарка, леля, тетка, майки, сестри* [баба Оспа, тетьа, матери, сестры], которых нужно почитать и умиловлять в определенные дни праздничного календаря. Болгары называют сестрами также самодив и юд. В ряде заговорных формул заболевшие по вине этих демонов люди (наступившие на то место, где танцевали «хоро» самодивы или трапезничали юды) ищут способ вступить с ними в отношения побратимства, чтобы избавиться от болезни<sup>9</sup>. Как брат и сестра или супруги предстают иногда и персонифицированные месяцы январь и февраль (*Голям Сечко* и *Малък Сечко*) и март (*баба Марта*). Но это уже тема другого исследования.

*Перевод с болгарского И. А. Седаковой*

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АЕИМ — Архив Этнографического института с музеем, БАН, София.  
 Арнаудов 1971 — *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. Т. 1.  
 БА — Българските алиани / Сост. Ив. Георгиева, София, 1991.  
 Божков 1984 — *Божков Ат.* Българската икона. София, 1984.  
 Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.  
 Вражиновски 1999 — *Вражиновски Т.* Народна традиција, религија, култура. Скопје, 1999.  
 Вълчинова 1989 — *Вълчинова Г.* Между езичество и християнство: свети Трифон в българските народни представи // Български фолклор. 1989. № 2. С. 15–25.  
 Георгиев 1980 — *Георгиев М.* Магическите лекувания в българската народна медицина // Българска етнография. 1980. № 3. С. 25–26.  
 Георгиева 2003 — *Георгиева Ив.* Нестинарството в Крим // Българска етнология. 2003. № 2–3. С. 9–26.  
 Гіппіус 1929 — *Gippius В.* Коваль Кузьмя-Демян у фольклорі // Етнографічний вісник. Київ, 1929. Кн. 8. С. 11–51.  
 Гребенарова 1985 — *Гребенарова Сл.* Огънят в обредите на българите. АЕИМ № 206-III.  
 Гребенарова 1996 — *Гребенарова Сл.* Календарни празници и обичаи // Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 305–350.

<sup>9</sup> Заговор из Старозагорско начинается так: *Ако сте болести мъжки — да сте ми братя; ако сте болести женски — да сте ми сестри...* [Если вы болезни мужские — братьями мне будьте, если женские — сестрами мне будьте] (Качешмаров: 1992, 87).

- Джамбазки 1933 — *Джамбазки Хр.* Народни вярвания и обичаи от Ботевградско. АЕИМ № 967 (2 папка).
- Зайковский 1994 — *Зайковский В. Б.* Народный календарь восточных славян. 1: Восприятие времени через персонифицированные праздники, объединенные в пары // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 53–65.
- Зечевић 1993 — *Зечевић Сл.* Нека веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // Гласник етнографског музеја. Београд, 1993. Књ. 57. С. 257–373.
- Качешмаров 1992 — *Качешмаров П.* Лечителски практики от с. Опан, Старозагорско // Известия на музеите от Югоизточна България. София, 1992. Т. 15. С. 85–89.
- Костић 1996 — *Костић П.* Годишњи обичаји у Драгачево, околини Чачка и Горњег Милановца // Гласник етнографског музеја. Београд, 1996. Књ. 60. С. 27–74.
- Маринов 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981. Т. 1.
- Милошеска 2003 — *Милошеска Е.* Традиционалната култура во општина Кривогаштани. Прилеп, 2003.
- Михайловски 1991 — *Михайловски Ј.* Манастир Св. Јоаким Осоговски. Скопје, 1991.
- Недельковић 1991 — *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1991.
- Недин 1997 — *Недин И.* Български религиозно легендарен епос. Християнският светец като герой в обредната песен. София, 1997.
- Обрембски 2001 — *Обрембски Ј.* Фолклорни и етнографски материјали од Порече. Прилеп, 2001. Т. 1–2.
- Попов 1991 — *Попов Р.* Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Попов 1994 — *Попов Р.* Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1994. Т. 2. С. 78–100.
- Попов 1996 — *Попов Р.* Календарните превъплъщения на Света Елена // Българска етнология. 1996. № 3. С. 71–79.
- Попов 2008 — *Попов Р.* Светци и демони на Балканите (второ допълнено изд.). Пловдив, 2008.
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения. София.
- Стаменова 1986 — *Стаменова Ж.* Календарни празници и обичаи // Пловдивски край. София, 1986.
- Стоянов 1968 — *Стоянов Р.* Етнографско изследване на с. Окоп, Ямболско. Дипломна работа (Кафедра славянской филологии Софийского университета им. Св. Климента Охридского).

- 
- Тановић 1927 – *Тановић Ст.* Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази // Српски етнографски зборник. Београд, 1927. Књ. 40.
- Толстая 2005 – *Толстая С. М.* Семантичка модель родства в славянском народном календаре // Полесский народный календарь. М., 2005.
- Шапкарев 1968 – *Шапкарев К.* Сборник от български народни умотворения. София, 1968. Т. 1.
- Ястребов 1886 – *Ястребов И. С.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.
- Baumann 1955 – *Baumann H.* Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955.



---

---

О. В. ЧЕХА

**КАТЕГОРИЯ РОДА И РОДСТВА  
В ГРЕЧЕСКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ**

---

---

**В** статье рассматривается семейно-родственный код греческого народного календаря, т. е. приписываемые календарным единицам (месяцам, дням, неделям) родственные отношения (точнее, то, как эти отношения представлены в народных верованиях и фольклорных текстах).

Очевидно, что только персонифицированные хрононимы могут быть соотнесены друг с другом по принципу брат–сестра, сын–отец и т. д. При этом гендерную принадлежность подобных персонажей во многом предопределяет грамматический род слова-гиперонима (месяц, день, неделя). Так, новогреческое μήνας ‘месяц’ — слово мужского рода, и потому месяцы в фольклорных текстах — это всегда мужчины. Напр., на Крите январь представляют себе в виде седобородого старика, который идет издалека, по пути встречается мойр (богинь человеческих судеб), здоровается с ними и выспрашивает у них человеческие секреты (Φραγκάκι 1979: 13–14). Ср. этот же мотив в подблюдной песне с о-ва Нисирос (Додеканиса): *Ω Γενάρη καλαντάρη, / καλαντοχτυπάς κοντάρι / εκεί που πας στην έρημο, / στην Ψέρημο, / στον Ιορδάνη ποταμό, <...> εκεί είν'κ'έμέ η μοίρα μου / κι ο άνδρας μου που θα πάρω / ή κουτσός, ή στραβός / απόψε θέλω να τον δω.* [Колядник — январь, / ударяющий посохом в такт колядным песням! / Там, куда ты направляешься, в пустыне, / на Псеримосе, / на Иордане-реке, <...> там сидит и моя мойра (досл. Доля), / и муж, которого я получу./ Хромого ли, кривого ли, / а хочу я его увидеть сегодня вечером] (Σιέττος 1975: 151). В сказке бедная вдова набредает в горах на круглый шатер, в котором видит двенадцать молодцов [παλληκάρια]:

У входа справа сидели трое молодцов с распахнутым воротом, в руках они держали свежие травы и цветы с деревьев. Следом за ними сидели трое других молодцов в одних рубашках с засученными по локоть рукавами и сжимали в руках сухие колосья. Дальше сидели трое других, и в руках они держали по грозди винограда. Следом

сидели еще трое молодцов, съживившихся, закутанных от горла до колен в длинный мех. <...> Встал один из тех, кто был закутан в меха, чтобы накрыть на стол <...> и она [вдова] увидела, что он — хром (Μέγας 1956: 68).

Молодцы оказываются месяцами, которые после того, как женщина каждого из них похвалила, одаривают ее золотом.

Как правило, в народных представлениях месяцы — это братья. Ярким примером этого служит записанная на Кикладах легенда, разрабатывающая популярный в греческом фольклоре сюжет о несчастливой женитьбе месяца марта и, вследствие этого, об изменчивой мартовской погоде.

Однажды месяцы порешили найти себе каждый по жене, чтобы не было так одиноко, так темно в их жилище, чтобы было им утешение. Все заслали сватов и нашли себе жен, один только Март посмеялся и женился на турчанке. Он слышал, что все турчанки — красавицы, так что женился без разбору. Боже Всемогущий, что было вечером, когда его жена откинула паранджу, прикрывающую ее рожу! Март принялся рвать на себе волосы и зарыдал как малый ребенок. Женой его оказалась уродливая беззубая старуха, у которой от старости не осталось на голове ни единого волоса. «Ну, ты, чума, — сердито крикнул он ей, — даже не поворачивайся в мою сторону и не гляди на меня, а то я не выдержу». Но жена его не послушалась, и всякий раз, как она поворачивается и смотрит на него, Март от злости насылает ветра, дожди и волнует море (Πολίτης 1965: 621–622).

В подобных легендах Март олицетворяется в образе человека, но при этом остается все тем же месяцем с присущими ему календарными характеристиками, другими словами, он сохраняет свое место в народном календаре (для сравнения — персонифицированная Пятница (*Παρασκευή, Πενταγούρα*) описывается как демонологический персонаж и никак не соотносится с прочими днями недели). Потому другие месяцы также получают «человеческое лицо» и включаются в семейно-родственные отношения: они — братья Марта, женаты и, по-видимому, счастливы в браке. Таким образом, календарный год, организованный по месяцам/неделям/дням, «прочитывается» через семейно-родственный код: если месяцы — это братья (еще и женатые), живущие в одном доме, то год — это семья или 12 семей.

Во Фракии народное название января — *Большой* [Γρανός] — объясняют тем, что он — «больше», т. е. старше своих братьев: «ονομάστηκε έτσι γιατί είναι ο πιο μεγάλος απ' τ' αδέρφια τ'. Απ'αυτόν μεγάλών' η μέρα κι αρχίζει να γεννάνε οι κότες» [Он так называется потому, что старше своих братьев. С него день становится больше и куры начинают нестись] (Παλαθανάση-Μουσιολοπούλου 1980/2: 238).

Некоторые паремии изображают январь не старшим братом, а отцом месяцев: *Ο Γενάρης και αν γεννά του καλοκαιριού μηνά* [Январь, если и рождает, то летний месяц]. Тому существует сразу несколько причин: во-первых, порядковый номер января в официальном календаре; во-вторых, механизм народной этимологии, возводящей имя месяца — *Γενάρης* — к глаголу *γεννώ* 'рожать, рожать'<sup>1</sup>. Январь, первый месяц после зимнего солнцеворота, по поверьям, приносит лето, «рождает» летние месяцы. Известны и другие случаи, когда отдельный месяц может олицетворять собой целый сезон, время года (зиму или лето). Напр., февраль символизирует зиму в целом: в обряде проводов зимы по селу возят на осле старика — «хромого» февраля.

Лексемы *εβδομάδα* 'неделя', *μέρα* 'день' и, соответственно, названия дней недели — *Κυριακή* 'воскресенье', *Δευτέρα* 'понедельник' < *δεύτερος* 'второй', *Τρίτη* 'вторник' < *τρίτος* 'третий', *Τετάρτη* 'среда' < *τέταρτος* 'четвертый', *Πέμπτη* 'четверг' < *πέμπτος* 'пятый', *Παρασκευή* 'пятница' — относятся к женскому роду, за исключением *Σάββατο* 'суббота', которое, как всякое заимствованное слово, оформляется в греческом языке по среднему роду. Для этой группы хрононимов персонификация нетипична. Известно только два женских персонажа: *Παρασκευή* и *Σαρακοστή* (< *τεσ*)сараκοστός 'сороковой'), олицетворяющие собой Пятницу и Великий пост («Сорокадневица») соответственно.

Однако, как уже упоминалось выше, Пятница никак не соотносится с другими днями недели, которые теоретически могли бы быть ее сестрами. Про родственников госпожи Сорокадневицы (*κυρά Σαρακοστή*) также ничего не сообщается, хотя другим балканским традициям известны нарративы о семи сыновьях (т. е. семи неделях) старухи Коризмы (Великого поста), умирающих

<sup>1</sup> Это обыгрывается в таких поговорках, как *Γενάρη γεννά το παιδί, Φλεβάρη, φλέβισέ το* [Январь, роди ребенка, февраль, омой его!] или *Ο Γενάρης δε γεννά μήτε αυγά μήτε πουλιά, μόνο κρύο και νερά* [Не рождает январь ни яиц, ни цыплят, только холод да дожди].

один за другим (Черногория), или сообщения о том, что первая неделя Великого поста имеет «сестер», в роли которых выступают четыре другие недели года — *Русалската неделя* (после Троицы), *Μρ̄σната неделя* (после Рождества), *Πразната неделя* (после Пасхи) и *Σредопостната неделя* (четвертая неделя Великого поста) (Болгария) (Толстая 2009).

Персонификации рассматриваемой группы хрононимов отчасти препятствует тот факт, что в новогреческом языке достаточно продуктивны сложно-составные слова, объединяющие смежные дни недели<sup>2</sup>, типа σαββατοκύριακο 'выходные' < Σάββατο 'суббота' + Κυριακή 'воскресенье (Μπαμπινιώτης 2002: 1560) или τετφοταράσκειο 'временной период (четверг и пятница), когда женщины, чьи дети находятся вне дома (путешествуют или живут «в людях»), воздерживаются от работ' < Πέμπτη 'четверг' + Παρασκευή 'пятница' (Οικονομόπουλος 1999: 192). Подобные образования оформляются по «бесполому» среднему роду и, что важнее, одновременно отсылают носителей традиции к двум календарным единицам, ставя перед ними задачу выбора объекта для персонификации.

Уже отмечалось, что одного только факта персонификации достаточно для того, чтобы он «потянул» за собой человеческие отношения, прежде всего родственно-семейные. Однако следующая группа примеров — персонифицированные праздники — наглядно демонстрирует следующее: для того чтобы в календаре сложилась семейная модель, требуются еще и отношения смежности, парности. Потому, как правило, «родственниками» оказываются те святые, чьи праздники отмечаются приблизительно в одно время.

2 Список слов такой структуры может быть сколь угодно долгим. См., напр., *μελοβούτερο*, 'блюдо, которым свекровь на пороге встречает сына и невестку' (букв. мед-масло) < μέλι 'мед' + βούτυρο 'сливочное масло' (Οικονομόπουλος 1999: 153), *λουζοχτενίζω* 'умывать-причесывать' < λούζω 'умывать' + χτενίζω 'причесывать' (там же: 139), в том числе и хрононимы: *απριλονοέμβρια* (τα) 'период с апреля по ноября' (букв. апрель-ноябрь) < Απρίλης 'апрель' + Νοέμβριος 'ноябрь' (там же: 47), *νικολοβάρβара* (τα) 'временной период с дня св. Варвары (4.XII) до дня св. Николая (6.XII)' (букв. Николо-Варвара) < Νικόλαος 'Николай' + Βαρβάρα 'Варвара', *συμύορτα* 'досл. праздники св. Симеона, первые три дня февраля, на которые приходятся праздники св. Трифона (1.II), св. Симеона (3.II) и Сретенье (2.II)' < Συμεών 'Симеон' + γιορτή 'праздник' (Σιέττος 1975: 52) и проч.

Так, св. Варвару (4.XII) называют матерью Саввы (5.XII) и Николая (6.XII): *Ἅγια Βαρβάρα γέννησε Σάββα και ἅγιο-Νικόλα* [св. Варвара родила Савву и Николу] (Μέγας 1949: 109). Эти же праздники могут быть связаны отношениями ритуального родства: роженица — повитуха — крестный родитель (новорожденным в данном случае является снег): *Ἅγια Βαρβάρα γέννησε, ο Αη-Σάββας τόκουσε, κι ο Αη Νικόλας ἔτρεξε να πα να το βαπτίση* [Святая Варвара родила, святой Савва роды принимал, а святой Николай прибежал его окрестить] (Σιέττος 1975: 231); *Ἅγια Βαρβάρα γέννησε / Ἅγιος Σάββας το ἔπιασε / κι Ἅγιος Νικόλας ἔτρεξε / να πάει να το βαφτίσει* [Святая Варвара родила, святой Савва его принял, а святой Николай прибежал его окрестить] (Οικονομόπουλος 1999: 167)<sup>3</sup>.

Святому Афанасию (18.I), чье имя — Θανάσης — народная этимология связывает с *θάνατος* ‘смерть’, а также святым Евфимию (20.I) и Антонию (17.I) приписываются способности, изначально присущие трем сестрам-мойрам, а именно право вершить судьбу людей, определяя срок их жизни: *Αγιαντώνης ἔγραφε, / Αι-Θανάσης ἔκοβε, / κι Ἅγιο-Θυμιός θυμιάζε ... (τον νεκρό)* [Святой Антоний записал<sup>4</sup>, / св. Афанасий обрезал, / а святой Евфимий помянул... (мертвого)] (Λουκάτος 1985: 97).

Верят, что сестрами являются свв. Марина (17.VII) и Параскева (26.VII):

Каждый год святая Марина в свой праздник — 17-го июля — выходит в виноградник, срывает с каждой грозди по виноградине и раздает своим подружкам; а ее старшая сестра, святая Параскева, каждый год в свой праздник — 26-го июля — приносит в церковь корзину винограда (вост. Фракия) (Σιέττος 1975: 174).

<sup>3</sup> В одном из подобного рода текстов появляются дети и «вся семья» св. Николая: *Ἅγία Βαρβάρα μίλησε / κι ο Σάββας αποκρίθη / κι ο Ἅγιος Νικόλας ἔρχεται με χιόνια φορτωμένος / με παιδιά του με σκυλιά του / μ' ὄλη του τη φαμελιά του* [Св. Варвара сказала, / св. Савва отозвался, / св. Николай пришел, снег принес, / со своими детьми, со своими собаками, / со всей своей семьей] (Οικονομόπουλος 1999: 167). Под семьей, видимо, также понимается зимняя погода, снега, дожди и холода.

<sup>4</sup> То, что св. Антоний записывает имя человека, объясняется распространенным представлением о том, что 1 сентября, в день Хронографа, ангел или Харон составляют списки людей, которые умрут в будущем году (Σιέττος 1975: 199); верят также, что на листке бумаги архангел Михаил записывает имя того, кто работает в его праздник, и забирает его душу (там же: 220).

Рассмотренные примеры показывают, что категоризация календаря по родственно-семейному признаку возможна лишь частично, что объясняется, вероятно, относительно поздним характером организации годовичного цикла по датам поминовения святых и церковным праздникам.

Кодирование персонифицированных хрононимов-праздников терминами родства поддерживается другими кодами, в первую очередь метеорологическим. См., напр., следующие «погодные» паремии о свв. Варваре, Савве и Николае: *Βαρβάρα βαρβαρών' / Σάββας σαβανών' / κι Ἄη Νικόλας παραχών'* [Варвара вьюжит, / Савва покрывает саваном, / св. Николай прячет] (Μέγας 1949: 110); *Αγία-Βαρβάρα μίλησε κι ο Σάββας αποκρίθη: μάζεψε ξύλα κι άχυρα και σύρτε και στο μύλο, γιατί ο Αι Νικόλας έρχεται στα χιόνια φορτωμένος* [Св. Варвара заговорила, а святой Савва ответил: собирай дрова и солому, да тащи на мельницу, потому что святой Николай идет, снег несет]<sup>5</sup>. Возможно, применительно к рассматриваемой группе хрононимов стоит даже говорить о повторном кодировании, т. е. предположить, что изначально они связывались с погодными приметами и лишь в дальнейшем были осмыслены как родственники. В пользу этого свидетельствует, во-первых, обширный корпус погодных примет, соотносящих между собой не только хронологически близкие, но и далеко отстоящие друг от друга праздники (напр., дни свв. Георгия (23.IV) и Дмитрия (26.X)); а во-вторых, регулярное кодирование погодных явлений через термины родства<sup>6</sup>.

Кроме того, установлению родственных отношений между праздниками способствует и земледельческий календарь. Вера в то, что свв. Марина и Параскева являются сестрами, во многом обусловлена практикой первый раз пробовать виноград в середине июля (в день св. Марины) и святить его в церкви в конце этого месяца (в день св. Параскевы). Поскольку последнее представляется более значи-

<sup>5</sup> Число святых может увеличиваться и включать также св. Андрея (30. XI): *Αγιαντρέα, φύσα, Αε-Βαρβάρα, βρέξον, Αε-Σάββα, σιόντισον, Αε-Νικόλα, βόηθα!* [Святой Андрей, задууй ветром! Святая Варвара, поиди дождем! Святой Савва, поиди снегом! Святой Николай, помоги!] (Μέγας 1950: 93).

<sup>6</sup> Частным случаем такого кодирования служит объяснение разного рода природных «аномалий», напр., «слепого» дождя, тем, что в это время кто-то играет свадьбу: *Ἥλιος και βροχή / παντρεύοντ' οι φτωχοί. / Ἥλιος και χιόνι / Παντρεύοντ' οι αρχόντοι. / Ἥλιος και άντάρα / παντρεύετ' η κομπάρα* [Солнце с дождём — / справляют свадьбу бедняки. / Солнце со снегом — / справляют свадьбу архонты. / Солнце с сильным ветром — / справляет свадьбу кума] (ΓΟ 1947: 56).

мым, то и соответствующая святая (Параскева) признается старшей сестрой, несмотря на то что празднует девятью днями позже.

Народный календарь — это сложная система, которая использует различные коды, соотносимые друг с другом. Безусловно, семейно-родственный код — не единственный и далеко не главный (как показывает приводимый нами материал) код, через который категоризируется календарь. Но несомненен тот факт, что отдельные его фрагменты могут быть организованы подобным образом, и календарные единицы — месяцы, а также некоторые праздники — персонифицируются и представляются родственниками.

### ΠΡΙΝΤΑΤΕ ΣΟΚΡΑΤΙΣΜΑΤΑ

- Толстая 2009 — *Толстая С. М.* Март великопостный: названия недель Великого поста в южнославянских языках (в печати).
- ΓΓΟ 1947 — Γύρω — γύρω όλοι. Λαϊκά παιχνίδια και τραγούδια για παιδιά. Αθήνα, 1947.
- Λουκάτος 1985 — Συμπληρωματικά του χειμώνα και της άνοιξης. Αθήνα, 1985.
- Λουκάτος 1992 — *Λουκάτος Δ. Σ.* Τα καλοκαιρινά. Αθήνα, 1992.
- Μπαμπινιώτης 2002 — *Μπαμπινιώτης Γ.* Λεξικό της Νεας Ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 2002.
- Μέγας 1949 — *Μέγας Γ. Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Αθήνα, 1949. Τ. 4.
- Μέγας 1950 — *Μέγας Γ. Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Αθήνα, 1950. Τ. 5.
- Μέγας 1956 — *Μέγας Γ. Α.* Ελληνικά παραμύθια. Αθήνα, 1956.
- Οικονομόπουλος 1999 — *Οικονομόπουλος Χ.* Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη μάνα και το παιδί. Αθήνα, 1999.
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου 1980 — *Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Κ.* Λαογραφικά Θράκης. Αθήνα, 1980. Τ. 1, 2.
- Πολίτης 1965 — *Πολίτης Ν.* Μελέται περί του βίου και της γλώσσας του ελληνικού λαού. Παραδόσεις. Αθήνα, 1965. Τ. 1.
- Σιέττος 1975 — *Σιέττος Γ. Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.
- Φραγκάκι 1979 — *Φραγκάκι Ε.* Σύμβολη στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθήνα, 1979.

---

---

*Л. Н. Виноградова*

**БЛИЗКИЕ РОДСТВЕННИКИ  
КАК ОБЪЕКТ ВРЕДОНОСНЫХ ДЕЙСТВИЙ ВЕДЬМЫ**

---

---

Прошло 20 лет с тех пор, как была впервые опубликована «Схема описания мифологических персонажей»<sup>1</sup>, в составлении которой приняли участие, кроме автора настоящей статьи, и другие сотрудники Института славяноведения РАН: С. М. Толстая, А. В. Гура, Г. И. Кабакова, О. А. Терновская, В. В. Усачева. Ее задачей было разработать модель для возможно более полного описания демонологических персонажей в целях сравнительных славистических исследований. За прошедшее время она была многократно опробована на материале разных языков и традиций и доказала свою продуктивность, ибо в ней были учтены элементы демонологической системы разных уровней — лингвистического, морфологического, функционального.

Среди пунктов Схемы (а всего их, вместе с подпунктами, более 150) есть, в частности, один, причем далеко не самый важный для идентификации персонажа, который сформулирован следующим образом: «Объекты, адресаты и реципиенты». Имеется в виду некая избирательность со стороны мифологического персонажа в отношении к той или иной категории лиц или объектов воздействия (например, вредить грудным детям, беременным женщинам и роженицам; помогать пастухам, рыбакам; воздействовать на скот и т.п.). В настоящей статье мы рассмотрим ситуацию, когда вредоносные действия ведьм, колдунов (а также «ходячих» покойников, вампиров, умерших некрещеных детей) направлены на их собственных родственников. Этот мало понятный и до сих пор как будто не привлекавший внимания исследователей мотив («вредить своим близким») требует определенного осмысления и научного комментария. Оставаясь на периферии демонологических характеристик и являясь малозначимым в наборе идентифицирующих признаков перечисленных персонажей, он, с нашей точки зрения,

---

<sup>1</sup> Материалы к VI Международному Конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы (София, 30.VIII–6.IX.89): Проблемы культуры. М., 1989. С. 78–85.



оказывается весьма существенным для понимания как устройства самой демонологической системы, так и категории родства.

Рассмотрим сначала под этим углом зрения поверья о **ведьме**. Для восточнославянского «ведьминского» комплекса функция «вредить своим близким» не очевидна, не высказана в прямых сообщениях и редко упоминается в народных поверьях. Однако во множестве быличек о вредоносных действиях ведьмы объектами преследований часто выступают именно ее родственники. Так, например, в популярных рассказах на тему распознавания ведьмы путем калечения оборотня настойчиво повторяется одна и та же сюжетная ситуация, в которой некто (обычно это мужчина) подкарауливает в своем хлеву «вредителя», отбирающего молоко у коровы (обычно это «ведьмарствующая» женщина), калечит его, а утром по характеру увечья распознает «вредителя» в своей близкой родственнице. Это один из наиболее частотных сюжетов в украинской и белорусской демонологии. Среди записей, хранящихся в Полесском архиве, на 120 быличек этой тематической группы приходится около 40 текстов с мотивом «ведьма вредит своим родственникам». Правда, еще большее количество текстов основано на мотиве «ведьма вредит соседям» (50 текстов). Вот некоторые примеры: «Мать до сына шла [отбирать молоко]. Скинулась на лягушку. А невестка скинула ее на лопате на расхидну дорогу и отрубилла ей лапку. А утром сын вбачыў, шо у ей рука зрублена, и спрашивае, што то вона зробила. А вона моўчыт» (ПА, Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.); «Колись таки бул сын, а ёго мати сидела на припечке, и яна була ведьма. А он сел у хлеве ночью ждати ту ведьму [так как молоко пропало у коровы]. Приходи жаба, и ён одрубал ии лапку, а на другое утро увидел, шо одрубал своей мацеры руку» (ПА, Боровое Рокитновского р-на Ровенской обл.).

По степени родства (когда оно указано в тексте) на первое место по количеству вариантов выходит пара — **мать** вредит **сыну**; далее: **кума** — **куму**, а затем с разной степенью частотности: **братиха** (жена брата) — **деверю**; **мачеха** — **пасынку**; **крестная** — **крестнику**; **невестка** — **свекру**; **свекровь** — **невестке**; одна **сестра** — другой **сестре**. Близкое к этому соотношение пар родственников отмечается в сборнике украинских быличек «Нечиста сила у світогляді українців» под ред В. П. Фісуна. Один из рассказов этого сборника (записанный в Черниговской обл.) завершается показательным для темы нашего исследования сообщением о том, что ведьма ходит отбирать молоко к своим родственникам. Сюжет разворачивается традиционным образом: хозяин подстерегает в своем хлеву не узнанную им в темноте женщину, отбирающую молоко; калечит

ее, а утром заходит в дом своей невестки и видит ее с поврежденной рукой. Далее рассказчик говорит: «Вона відьмою була і доіла корів тільки у своїх родичів, до чужих не ходила (разрядка моя. — Л. В.). Це правда, він мені сам розказував» (НССУ: 55).

Но в целом для восточнославянской традиции подобные, прямо сформулированные утверждения такого рода — редкость, а мотив «вредить своей родне» обнаруживается чаще всего в быличках. То, что ведьма причиняет вред именно родственникам, в текстах никак не объясняется, остается не только не мотивированным, но даже и абсурдным с точки зрения обыденного сознания. Вот пример былички из с. Забужье Волынской обл.: «Йидэн хлопец пас быдло. До нёго прыскакала вилэка жаба. И вона пудошла до коровы. Вин ии почав быты кием, шо аж насынё збыў. И прыганяе в полудэнь быдло, и бачы, шо сыня маты, у сыняках такая... И пытаецца маты: „То ты мэнэ так збыў?“ — „Як ты шчэ будэш такэ робыты, то я тэбэ забью насмэртъ“» (ПА). Из текста рассказа следует, что мать и сын живут вместе и ведут одно хозяйство, стало быть мать-ведьма собирается отнимать молоко у своей собственной коровы, что лишено всякой логики. Ср. еще один подобный рассказ: «Сын побачыў, шо до коровы хтось ходит и молоко бэрэ. Он подкарауліў — и углядеў ката, як той выпіў [высосал из коровы] молоко. Сын ёго стукнуў по лапке, и кот утёк. Прыходыть хлопец до хаты — а у мацеры тая самая рука перебита. Значыт, вона ведзьмою была» (ПА, Смоляны Пружанского р-на Брестской обл.).

В других полесских быличках мать-ведьма вредит сыну, умерщвляя одного за другим его новорожденных детей. В народных толкованиях, объясняющих подобное поведение ведьм, высказывается убеждение, что за свою (полученную от чертей) колдовскую силу колдуны и ведьмы расплачиваются жизнью близких родственников. Ср. следующий рассказ: «Ведьмари не жалеють своих детей. Як он поступае на эту работу [служит чертям], то отдае старшее дитя, чи старшую корову, чи старшую лошадь. У жонки было три сына. У сына родилося дитятко, оно померло, а там бегал некий коток. Потом и другое дитя померло. Она [невестка] зноў у положении. Што делать — цы ийти з етой хаты? Некий дед казаў сыну: „Сядь возле своео хаты, возле окна, возле печи, на коменю, возьми топор. Што ни буде ийти у хату — рубай топором“. И прибегае кот и лапами за окно хватаецца. Тогда ён зо всех сил топором и подсек ему пальцы. Ён пришоў до брата, як у него уже третий сынок родиўса, звать на хрэсьбины. А мати его, што з братом жыла, каже ему: „Што ты мне, сынок, зробил!“ — и показывае ему куксы [обрубки]. А он каже:

„Ну, то и добре!“» (ПА, Хильчицы Житковичского р-на Гомельской обл.). Здесь в качестве жертвы, передаваемой в руки нечистой силы, выступает как домашний скот, так и собственные дети или внуки: «Ведьма должна чертям щорок оброк давать. Ёсю худобу заберут. Потом дойде и до дитэй — усю семью оддае видьма. А воны, нечыстые, ёй за то усё добро принесуть» (ПА, Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.). Но иногда сообщается, что черти требуют от ведьмы, чтобы она отдала им именно своего ближайшего родственника: «Ето закон у ведьмароў: як у кого (у чертей) научиўса, своей родной кровью доўжен расплатицца» (ПА, Дяковичи Житковичского р-на Гомельской обл.). Причем жертвой должны были выступать именно родные по крови, а не любые родственники: «Если чэрты плату просили у человека, на кого они робят, то он мог отдать только своих детей. Не мог отдать невестку или зятя — бо то ч у ж а я к р о в ь » (ПА, Ветлы Любешовского р-на Волынской обл.).

Это уточнение («вредить своим кровным родственником») позволяет по-новому взглянуть на поверья о вампирических свойствах ведьмы, способной пить кровь у тех, кто состоит с ней в родстве. Они более характерны для южнославянских представлений о вештице, которая в гораздо большей степени (чем это отмечается в демонологии восточных и западных славян) наделяется признаками демонического существа, способного «поедать» людей, вынимать плод у беременной женщины, доставать сердца из груди спящих людей, пить их кровь и т. п. Соответственно, мотив «ведьма вредит своим близким» реализуется в этой традиции в иных формах: она вредит не столько хозяйству своих родственников, сколько их здоровью и жизни. При этом у южных славян подобные представления отмечены в разных фольклорных жанрах: и в поверьях, и в поговорках, и в песнях, и в суеверных рассказах. Так, по данным «Сербского мифологического словаря», во многих областях Сербии, Черногории, Герцеговины люди верили, что вештица вынимает сердца только у своих родных и близких приятелей, а чужим вообще не может навредить (СМР: 64). В одной из народных песен вештица признается: «Зла мрзлومه чинит не можемо; / Ако нам је мио и својта, / Траг по трагу његов ископамо» [Недругу своему зла причинити не можем; а у того, кто нам близок и родня, искореним до смерти весь его род] (Ђорђевић 1953: 21). В другой сербской песне чабан жалуется своей девушке на смертную болезнь, объясняя ее причину: «Вештице су ме изеле: / Мајка ми срце вадила, / Стрина јој лучом светила» [Вештицы меня съели: мать мое сердце вынимала, тетка ей лучиной светила] (там же).

Вредоносность вештицы по отношению к своим родным отразилась в следующих поговорках: «Обрнуо се као вјештице на свој род» [Разозлился, как ведьма на свою родню]; «Куд ће вјештица него у свој род?» [Куда податься ведьме, если не к своей родне?]. В поверьях западной Сербии и восточной Словении значение слова «цоприца» (т. е. ведьма) определялось следующим образом: «цоприце — су старе баке <...>, које јоште на концу свога живота настоје свому ближњему шкодити» [ведьмы — это старые бабы, которые до конца своих дней стараются своему ближнему навредить] (окрестн. Карловца — Ђорђевић 1953: 6–7). По некоторым свидетельствам, объясняющим подобное поведение вештиц, они предпочитают пить кровь у своих близких родственников. В одном из сербских рассказов вештица в виде курицы по ночам влетала через дымоход в дом, где были дети, после чего те умирали один за другим. Хозяину удалось накрыть курицу корытом и привалить его камнем. Утром он увидел под корытом женщину, которая оказалась его родственницей. На его вопрос, зачем ей понадобилось опустошить его дом, она ответила: «Морам, шта ћу кад је крв слатка» [Мне надо; что же делать, если такая сладкая эта кровь] (Ђорђевић 1953: 41). Поговорка «Вештица на своју крв трчи» [ведьма устремляется на свою кровь] (з.-серб., черногор., хорв.), по-видимому, означает и то, что ведьма проявляет злонамеренность по отношению к своим родным, и то, что ее привлекает родственная кровь.

Но чаще у южных славян встречается другое объяснение: женщина, желающая стать вештицей, должна сначала «уморить» (выпить кровь, съесть сердце) собственного ребенка, и лишь после этого она приобретет колдовскую силу. В одних быличках рассказывается, что некоторые женщины уже рождаются с подобными наклонностями (губить прежде всего собственных детей или родственников); в других — что от прибывшей на шабаш новой молодежи опытные вештицы требуют, чтобы она сначала принесла на съедение сердце кого-нибудь из своих близких, и лишь затем они примут ее в свое сообщество. «Претендентка» на роль вештицы либо исполняет это приказание, либо жалеет члена семьи и приносит вместо требуемого на ведьминский пир сердце собаки. Многие сербские рассказы этой тематической группы начинаются характерным зачином: «Нека вештица је изјела своме сину срце» [одна ведьма съела сердце своего сына] или «Нека мајка вештица договорила с другим вештицама да попије крв свога сина» [одна мать-ведьма договорилась с другими ведьмами, что выпьет кровь своего сына], причем подобное поведение матери никак не мотивируется (Ђорђевић 1953: 20, 28).

Вера в то, что причиной смертности детей в семье является одна из близких родственниц, была очень сильна у населения Далмации (р-н Буковицы). Если в доме умерло подряд несколько детей, а в семье при этом проживала пожилая женщина, то родные нападали на нее с требованием, чтобы она пошла в церковь исповедаться. Несчастливая шла к священнику и клялась солнцем и месяцем, что она не вештица и не является причиной смерти детей (Борђевић 1953: 23). Аналогичные представления зафиксированы в Македонии: «Вештерките најчесто напаѓале своите блиски и роднини, додека на непријателите не биле во стојба да им наштетат» [Ведьмы чаще всего нападали на своих близких и родных, тогда как чужим и недругам вообще не могли вредить] (Вражиновски 1998: 239).

Мотив «вредить своим родным» сближает образ ведьмы с персонажами, имеющими статус **ходячего покойника**, для которых ситуация прихода в свой дом (либо в дом кого-нибудь из близких родственников) является — согласно общеславянским и общеевропейским представлениям — естественной, ожидаемой и оправданной, потому что обязательства по ритуальному общению с умершими возлагаются прежде всего на родственников. При этом действия «вредить своим родным» или «ходить к ним», «навестить своих домочадцев» могут рассматриваться как равнозначные, так как независимо от того, скучает ли потусторонний пришелец по родным, хочет ли помочь им по хозяйству, приходит ли за поминальной едой, намерен ли наказать домочадцев за неисполнение обычаев и т.п., — в любом случае контакт с умершим во внеурочное время воспринимается как вредоносный по своим последствиям. По южнославянским, карпато-украинским и польским кашубским поверьям, вампир представляет опасность прежде всего для своей собственной семьи, которую он может всю полностью свести в могилу (СД 1: 285). Украинцы Галичины считали, что «опырь» чаще всего проникает в дома своих родных, высасывает их кровь и уводит за собой в могилу тех, кого особенно любит (Яворский 1915: 261). Сербы верили, что умерший член семьи «повлачи за собом најмилије који су у животу» [тянет за собой самых для него дорогих] (СМР: 190), причиной чего могло быть отнюдь не стремление навредить, а лишь желание не разлучаться с любимыми.

Если случалось похоронить беременную женщину или роженицу вместе с новорожденным, то односельчане считали, что и мать, и ребенок становятся «вукодлаками» и начинают вредить своему роду (Хорватия, ZNŽO, 1911/15: 253). Жители Далмации были уверены, что ходячий покойник, называемый *вукодлак*, «најприје навали на

својбину, па ће сатрти брата, рођака и тако даље, и онда штогод му се намјери» [в первую очередь нападает на родных и уничтожает сначала брата, потом другого родственника и так далее, а затем всех, кто ни попадется] (Ђорђевић 1953а: 176). У кашубов различались два типа вампиров, по-разному именуемых: один из них — *opi* 'упырь', другой — *vešču* 'колдун'. Последний «*zabiera tylko krewnych, wysysając z nich krew podczas snu ludzi*» [забирает только своих родственников, высасывая из них кровь, пока они спят], а «*opi je gorszy od veščego*» [упырь хуже умершего колдуна], ибо он доводит до смерти также и чужих, иногда уничтожает целые села (Sychta SGK 3: 330).

Высасывание крови у живых людей (иногда и из домашнего скота) — столь характерное в наборе основных свойств вампира — является, по-видимому, способом восполнения живительной силы умерших. Известно, что распознают вампиров, раскопав их могилу, по нетленности тела, румянцу на щеках, красному лицу или по остаткам крови на губах. По болгарским поверьям, если вампир не будет уничтожен в течение сорока дней после смерти, то от выпитой крови он постепенно набирает силу, восстанавливает свою плоть, чаще ходит, реже остается в могиле, появляется даже днем и затем становится существом, называемым *плътеник* (с.-зап. Болгария) или *окостник* (Кюстендилско) (Георгиева 1993: 199).

В восточно- и западнославянском «ведьминском» комплексе этот мотив (питье крови у живых людей) характерен почти исключительно для умершей ведьмы, а не для реальной женщины, ведьмы-односельчанки. Так, по украинским поверьям, женщина, которая «ведьмарствовала» при жизни, непременно будет вставать из могилы и «ходить» после своей смерти, однако «теперь она уже не может изменять своего вида и не ходит доить коров, а ходит в свою хату только «вечеряты» (Українці: 487), т. е. она требует от родных поминального ужина. Вместе с тем умершая ведьма считается более опасной, так как часто нападает на грудных детей, прокусывает им горло, пьет кровь и т. п. (там же: 488). Согласно южнорусским свидетельствам, мертвая ведьма намного опаснее живой: «по ночам она насмерть заедает людей или сосет человеческую кровь. Ее любимая кровь — детская, реже — стариков; она отсасывает ее из ушей» (РДС: 67). В подобных сообщениях не всегда указывается, что умершая ведьма вредит именно своим родным, но на прямой вопрос «К кому ходят ведьмы после своей смерти?» полешуки отвечали вполне однозначно: «К своему! К чужому же не по́йде!» (ПА, Замосье Лельчицкого р-на Гомельской обл.). В таком ответе высказана уверенность в том, что умершие приходят прежде всего к своим род-

ным и что сам факт хождения ведьмы к своим является признаком того, речь идет об умершей женщине-ведьме. Внеурочные (и вредоносные для живых) хождения приписываются также колдунам и знахарям. В одном из полесских рассказов к молодому хозяину стал по ночам приходить его умерший отец; «да ниякого зла не робил, а тольки паседзиць, пагамониць да перед першыми пеўнями идзе сабе на могилки». Узнав об этом, соседи предупреждают: «Ты ему не верь: ён зла не робиць, бо шчэ пора не пришла, а кали прийдзе, то до чаго-нибудь прычэпицца да й усих вас подушиць <...> Твой бацька, кажуць, буў трохи знахаром» (Pietkiewicz 1938: 184).

Итак, если допустить, что мотивы «вредить своим», «навещать родственников», «пить кровь живых людей» и ряд других изначально более характерны для персонажей, принадлежащих к категории «ходячих» покойников, и признать, что эти же мотивы приписываются «ведьмарствующим» женщинам, — то можно сделать следующий вывод: мы имеем дело с фактом смешения в народной традиции образов ведьмы как реально проживающей в селе «знающей» женщины и — как умершей ведьмы. По сути это два разных образа. **Живая ведьма-односельчанка** отбирает в свою пользу все виды хозяйственных благ (поскольку для нее актуальным является прижизненное благополучие); она насылает на людей порчу, мстя им за обиды; принимает вид животного-оборотня, скрываясь от односельчан; превращает своего недруга в волколака и т. п. (все это она может делать и утром на заре, и в полдень, и вечером на закате). **Умершая ведьма** действует только ночью, преследует путников, проходящих ночью мимо кладбища, ездит на них верхом, пугает, заводит на бездорожье, приходит в дом к своим родственникам, требует поминальной еды, пьет кровь спящих и т. д. В редких случаях, когда эти персонажи различаются терминологически, они наделяются разными характеристиками. Например, в словаре М. Н. Власовой под разными терминами описываются такие персонажи, как «ведьма» — реально проживающая в селе «знающая» женщина и «еретница» — умершая ведьма, вредящая людям после своей смерти. По данным этого словаря, в северных, северо-восточных, поволжских и сибирских русских областях умерших ведьм и колдуний называли *еретицами*, *еретницами*. Их персонажеобразующие характеристики позволяют обнаружить сближение с упырями и вурдалаками; считалось, что те и другие преследуют людей по ночам, кусают их, пьют кровь, пытаются загрызть (Власова 1998: 170–172). В поверьях русского населения Восточной Сибири термином *вещейка* или *вещица* называли ведьм, которые в

виде сорок проникали по ночам в дома и вынимали из утробы беременных женщин ребенка, поедая его. При этом в большинстве сибирских быличек с этим мотивом в качестве вредоносной *вещицы* выступает свекровь беременной невестки, т. е. мать вредит своему сыну, лишая его наследников (Зиновьев 1987: 151–155). Признаки ходячего мертвеца приписывались также украинско-карпатским ведьмам, называемым *опириця* или *вурдалачка* (Чеховский 2001: 89; Хобзей 2002: 145–146). Чаще, однако, ни терминологически, ни по набору показательных характеристик эти два образа не различаются и могут быть восстановлены лишь методом реконструкции.

С большим удовлетворением могу отметить, что и другие исследователи обнаруживают на своем локальном материале признаки, позволяющие говорить о разных типах ведьм — живых и умерших. Я имею в виду интересные наблюдения словенской исследовательницы Мириам Менцей, сделанные ею в монографии «*Čoprnice so me posile*». Проанализировав большой корпус полевых данных, собранных на территории восточной Словении, она убедительно показала, что, судя по набору признаков, можно со всей определенностью говорить о существовании двух типов персонажей, относящихся к категории «ведьм»: во-первых, это общепризнанная в данном сообществе женщина-ведьма («сельская ведьма») и, во-вторых, так называемая «ночная» ведьма. Персонажи обоих типов называются *čoprnice*. Признаки «ночной ведьмы», по наблюдениям М. Менцей, характеризуют ее как мифическое существо, а не как реальную «сельскую ведьму»: она появляется в ночное время, в диком природном (а не в жилом) пространстве, имеет ипостась светящихся объектов (блуждающих огоньков), преследует путников, сбивает их с пути, пугает, напускает видения, доводит людей до потери рассудка и т. д. Во многих других локальных традициях (прежде всего в мифологии западных славян) так ведут себя души умерших. При всем том в селах восточной Словении информанты однозначно воспринимали этих ночных духов как «ведьм» и часто соотносили их с конкретными живыми женщинами-односельчанками. По заключению автора, на обследованной территории произошло смешение образов ведьмы с «нечистыми» покойниками (Menčej 2006: 221–222).

Если функцию «вредить родным, отбирая их жизненную силу» можно признать более характерной для категории «нечистых» покойников (и, стало быть, вполне ожидаемой в составе признаков умершей ведьмы), то функция «отбирать молоко у коров своих родственников» не выглядит столь логичной и мотивированной. По-видимому, в результате неразличения двух типов персонажей (живая ведьма и



дух умершей ведьмы) мотив «преследовать родственников, вредить им» обрел некоторую самостоятельность и возможность переходить от одного образа к другому. Это способствовало формированию достаточно популярной в восточнославянской демонологии сюжетной схемы, согласно которой мать-ведьма вредит сыну, отбирая урожай с его поля, молоко у его коров, умерщвляя его новорожденных детей.

При этом нужно отметить, что в народной демонологии южных славян известна такая группа персонажей, которой приписывается потребность, с одной стороны, пить кровь людей, а с другой — высасывать молоко у скота или кормящих матерей. Подобные свойства объясняются тем, что происхождение этих вредоносных духов связано с умершими некрещеными детьми: будучи «нечистыми» покойниками, они преследуют своих матерей и пьют их кровь, а будучи при жизни грудными младенцами — нуждаются в молоке. Речь идет о персонажах, именуемых у болгар — *нави, навяци, свирци*, у сербов — *нави, некрштенци, дрекавце*, у словенцев — *navje, tavje*, у хорватов — *невидимићи, talici* и т. д. (Георгиева 1993: 206; Ђорђевић 1953а: 156–157; Плотникова 2004: 689–693; СД 3: 351–353). В Хорватском Пригорье верили, что они нападают только на членов своей семьи, «а другим, ки нису из ниуве фамилије, не ћеју ниш» [а другим, которые не из их семьи, не делают ничего] (Полонијо 2002: 122). По народным толкованиям, так они мстят семье за то, что их своевременно не окрестили и поэтому они не могут перейти на «тот» свет.

Таким образом, слабо выраженный в реальных народных рассказах и как будто малозначимый в общей демонологической системе мотив «вредить своим близким» раскрывает, как нам кажется, весьма значимые пласты архаических верований и механизмы работы правил, по которым должно осуществляться взаимодействие членов семьи (живых и умерших). Но вместе с тем для изучения самой категории родства этот мотив оказывается важным показателем того, что в народной культуре особое значение придается «родству по крови» и ритуальным контактам живых и умерших родственников.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Власова 1998 — *Власова М. Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Вражиновски 1998 — *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Кн. 1. Скопје; Прилеп, 1998.
- Георгиева 1993 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993.

- Ђорђевић 1953 — *Ђорђевић Т. Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
- Ђорђевић 1953а — *Ђорђевић Т. Р.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. и комм. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- НССУ — Нечиста сила у світогляді українців / Упоряд. В. П. Фісун. Київ, 2000.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Полонијо 2002 — *Полонијо И., Шешо Л.* «Дијете пред рајским вратима»: Народна вјеровања Јужних Славена у наднаравну манифестацију душа мртве дјече // Кодови словенских култура. Београд, 2002. Бр. 7 (Деца). С. 102–130.
- РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2004. Т. 1–3.
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Українці — Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Чеховський 2001 — *Чеховський І.* Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці, 2001.
- Яворский 1915 — *Яворский Ю. А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1.
- Mencej 2006 — *Mencej M.* Coprnice so me nosile: Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja. Ljubljana, 2006.
- Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.
- Sychta SGK — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. Т. 1–7.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

---

---

К. А. Климова

## ОТНОШЕНИЯ РОДСТВА В НОВОГРЕЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

---

---

Родственные отношения, или отношения родства, в системе новогреческой мифологии можно рассматривать с разных точек зрения: как взаимоотношения мифологических персонажей (далее — МП) между собой, так и взаимоотношения МП с человеком. Для некоторых персонажей характерна развернутая система родственных отношений (мать — отец — дети), для других упоминания о родственных связях редки. Основным критерием, позволяющим говорить о наличии отношений родства в рамках мифологической системы, являются термины родства, употребляемые для обозначения отношений МП между собой и человеком. Наиболее частотными оказались термины *μάνα* [mana] ‘мама’, *πατέρας* [pateras] ‘отец’, *παιδί* [pedi] ‘ребенок’; затем следуют термины *γυναίκα* [yineka] ‘жена’, *άντρας* [andras] ‘муж’; гораздо более редки термины *αδελφές* [adelfes] ‘сестры’, *συννυφάδες* [sinifades] ‘ятровки (жены братьев в отношении друг к другу)’, а также термины, указывающие на потенциальную возможность вступления в родственные отношения: *νύφη* [nifi] ‘невеста’, *γαμπρός* [gambros] ‘жених’.

### ОТНОШЕНИЯ РОДСТВА В РАМКАХ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ: МП — МП

В первую подгруппу входят упоминания о семейных отношениях в рамках однородных МП.

**Нереиды.** Этот персонаж новогреческой демонологии традиционно определяется как женский, имена, которыми он обозначается, преимущественно женского рода типа *Νεράιδα* [neraida]. Однако именно для нереид, как ни для какого другого МП, характерны упоминания о том, что они живут все вместе, семьями, составляя пары с аналогичными МП мужского пола *Νεράιδος* [neraidos], и рожают детей.

Широко известны поверья о свадьбе нереид, в частности, распространенные на Балканах представления о вихре как о свадьбе нереид/вил. В быличках часто рассказывается о том, как человек

встретился со свадебной процессией nereид или увидел, как они справляют свадьбу. При этом четкое выделение главных участников свадьбы — жениха и невесты — встречается крайне редко. В качестве примера приведем критскую быличку о свадьбе nereид. Лунной ночью двое мужчин шли по пустынной местности и услышали музыку: «И видят они через некоторое время, как проходят мимо них во всевозможных платьях, некоторые на гнедых лошадях, некоторые на белых, и увидели они, что были там и женщины и мужчины, пешие и конные, толпа народа, и мужчины были белые, как голуби, и женщины очень красивые, как лучи солнца. И увидели они, что несут они какую-то вещь, как будто покойника. Тут решили они выстрелить по ним из ружей, как будут те проходить мимо. Услышали они и песню, в которой говорилось: *Мы идем взять невесту, невестухозяйку, / из Кримнизмено, невесту лучшую*. Тут они решили по ним выстрелить. И сразу те закричали, кто спереди шел: „Что такое?“, а сзади им отвечали: „Жениха нашего убили, жениха нашего убили!“ И они заплакали и закричали и ушли» (Πολίτης 1904: № 694). Примечательно, что в этой быличке четко воспроизводится фрагмент традиционного свадебного обряда — поход за невестой.

Дети nereид не имеют специального названия, они называются *το παιδί της Νεραΐδας* [to pedi tis neraidas] ‘ребенок nereиды’. Известны нейтральные упоминания о детях nereид, которых мог видеть человек, попадавший в их жилища, либо детьми nereид называли найденышей, однако наиболее характерным является описание детей nereид как болезненных, слабых и постоянно плачущих детей, которых nereиды стараются подменить на детей человека. «Узнавание» ребенка nereиды происходило с помощью магических приемов, по большей части с использованием религиозной символики, например, его «отчитывал» священник, или «подозреваемого» ребенка оставляли на ночь в церкви, и, если наутро его находили мертвым, это было знаком того, что он был ребенком nereиды (Μιλος, Πολίτης 1904: № 748). Подмененный nereидой ребенок назывался *νεραΐδοπαρμένο* [neraidoparmeno] ‘взятый nereидой’, *αλασμένο* [alazmeno] ‘подмененный’.

Также довольно распространенным является сюжет о том, как повитуху приглашают помочь nereиде при родах: «Старуха Бутурена в Нии была повитухой. Однажды ночью слышит она стук в дверь, она подумала, что женщине какой-то пришло время рожать, и встала открыть дверь. Но вместо женщины она увидела nereиду и испугалась. И, значит, говорит ей nereида, что, если ребенок будет мальчиком, с ней ничего не случится, если же девочкой — ей будет

плохо. Старуха от страха не могла идти. Но как только дошли они, и nereida разродилась, все остальные nereidy взяли ее в хоровод на гумне и танцевали всю ночь, распевая: *Давайте танцевать, и пусть будет так, / Сорок мучеников сегодня*. И в полночь скрылись nereidy, сказав „разойдись, земля, и возьми нас“. И пропали все они, а повитуха пошла к себе домой» (Σιέττος 1975: 61–62).

Один раз в сборнике Политиса упоминается мать nereid — *Νεραϊδομάνα* [neraïdomana], которая руководит остальными nereidaми и заставляет их вернуть людям похищенного ребенка (Πολίτης 1904: № 745).

**Каликандзары.** По частотности употребления среди номинативной лексики для этих МП на первом месте стоят термины мужского рода: *καλικάντζαρος* [kalikandzaros] — Хиос (Πολίτης 1904: № 591), Аргос (Там же: № 594, 614), Самос (Там же: № 598, 627, 637), Имврос (Там же: № 600), Фракия (Там же: № 601), Аморгос (Там же: № 607), Триполи (Там же: № 611), Гортиния (Там же: № 621, 622), Пилос (Там же: № 641, 642) и т.д.) с диалектными вариантами: *Καλλικάντσιαρος* [kalikandzaros] (Милос; Там же: № 595), *Σκαλικαντζάρος* [skalikandzaros] (Скияфос; Там же: № 599; Закинфос; Там же: № 596), *Σκαλικαντζαραίος* [skalikandzareos] (Ливадия; Там же: № 616), *Καλσαγγάρ'* [kalsangar] (Тинос; Там же: № 605), *Καρκαντζόλος* [karkandzolos] (Крит; Там же: № 606), *Καρκάντσαλος* [karkandzalos] (Кардица; Там же: № 623), *Καλκαντζαραίος* [kalkandzareos] (Коринф; Там же: № 629).

В Пилосе упоминаются аналогичные персонажи женского пола под именем *Καλικαντζαρού* [kalikandzaru] (Πολίτης 1904: № 641, 642), *Λυκοκαντζαρίνα* [likokandzarina] (Трифилия, Каламата; Там же: № 638, 640), *Κωλοβελόνισσα* [kolovelonisa] (Афины; Там же: № 639).

Также зафиксированы многочисленные формы среднего рода: *καλλικαντζαράκι* [kalikandzaraki], *Καρκαντζέλι* [karkandzeli] (Магнисия; Πολίτης 1904: № 593), *Σκαλικαντζέρι* [skalikandzeri] (Арахова, Ливадия; Там же: № 592) и др., которыми обозначали детей, ставших, по поверьям, каликандзарами. Эти лексемы также использовались в качестве обобщающих терминов с уменьшительно-ласкательным значением: *καλικατζαράκια*.

Система родственных отношений, которую можно выстроить для этих МП, аналогична описанной выше системе родства у nereid, вплоть до совпадения характерных мотивов. Так, мотив приглашения бабки-повитухи в помощь рожавшей каликандзару зафиксирован в Афинах, Каламате (Пелопоннес), Трифилии, Пи-

лосе, ср.: «Однажды ночью, за два-три дня до освящения воды (до Крещения), постучались в дверь к старухе Какавине, которая была повитухой. Она привычная была, что часто говорили ей о родах; не спросив и даже не посмотрев в окно, кто там стучится к ней в дверь, берет, заворачивается в свой платок и спускается на улицу. Смотрит и никого не видит. Говорит: „Что же это такое? Я не вижу ни одного человека“. Как нá тебе! окружили ее три ликокандзара, с ослом даже. Что тут было делать бабке, по-другому и не сделаешь. Ликокандзары говорят ей: „Садись, госпожа повитуха, и не кричи, а то сама себя пожалеешь! давай скорее ехать, и чтобы ни звука!“ Бабка села. Едут они, едут, подъезжают к мостику, под ним рожала ликокандзарина. Там темно было. „Давай, госпожа повитуха, говорят ей, — слезай, и если повезет тебе, и ребенок, который родится, будет мальчиком, ты узнаешь, какая от нас тебе будет благодарность. Если же случится, что это будет девочка, мы вместе с ней тебя задушим!“ Через некоторое время благополучно разродилась ликокандзарина, но ребенок, который родился, оказался девочкой! Однако бабке повезло, что повитухи обычно носили с собой свечки, чтобы зажигать их и хорошо видеть, когда завязывали и отрезали пуповину ребенку. Так и у старухи Какавины оказалась в кармане свечка, и вот что Господь надоумил ее сделать. Берет она и делает из этой свечки признак мужской и прилепляет на место женского. Затем зажигает то, что у нее от свечки осталось, и говорит ликокандзарам: „Идите посмотрите, какого ребенка вам родила роженица!“ Посмотрели ликокандзары и, приняв восковой признак за настоящий, обрадовались: „Молодец, говорят ей, госпожа повитуха (будто это бабка ребенка родила), запеленай его теперь, а как будешь уходить, посмотришь, что мы тебе дадим“. Бабка запеленала ребенка и собралась потихоньку уходить...». Они заставили ее сначала сплясать, затем дали мешок золота, но на следующий день обман раскрылся, и золото превратилось в уголь.

Еще один распространенный сюжет — неудавшаяся женитьба каликандзаров на девушке: собравшиеся ночью на мельнице каликандзары находят там девушку (которую отправила туда со злым умыслом мачеха) и пытаются выдать ее замуж за одного из них; девушка хитростью оттягивает время до крика первого петуха: «Она, хитрая, говорит им: „Вы же знаете, что без платья невеста не бывает“. Уходят они и приходят через какое-то время и приносят платье». Она им снова говорит: „Без фески невесты не бывает“. Они тогда побежали и принесли ей феску. Затем она попросила у них туфли, рубашку и прочие вещи, пока не смолола всю муку...» Затем девушка грузит мешки с

мукой на осла, сама прячется между мешками и отправляется домой. По дороге каликандзары не могут ее найти, а затем раздается крик первого петуха, и девушка спасается (Πολίτης 1904: № 631, 632, 633).

Ко второй подгруппе относятся МП с редуцированной моделью семейных отношений, например, женские демоны судьбы **мойры**, которых часто считали сестрами и соответствующим образом их называли, ср. термины *αδελφές* [adelfes], *αδερφάδες* [adelfades] 'сестры': «Мойры — это три сестры, которые живут на краю света...» (Эгина; Πολίτης 1904: № 917), хотя об их родителях никогда не упоминалось.

В Фессалии известны родственные мойрам женские МП под именем **калотихес**: «Калотихес были сначала женщинами. Они были *συννυφάδες* [sunifaðes] 'ятровками', и была у них злая свекровь, которая мучила их всеми возможными способами... так что они ушли из дома, бросили своих мужей и детей и пошли в горы и долины, на скалы и в ущелья... Они ходят вместе с мойрами к роженицам и стоят за дверью, так что их никто не видит, и плетками, которые они держат в руках, бьют по черепице» (Πολίτης 1904: № 922).

## Родственные отношения МП — человек

### МП → человек

Обратимся вновь к **нереидам**. Большое значение для их характеристики имеет способность сожительствовать с людьми и рожать от них детей, причем сожительствовать с человеком может нереида как женского пола (Πολίτης 1904: 388, 448, 450, 451, 453–470; Διαλεκτός 1979: 14; Οικονομίδου 1974: 345; Βαφειάδου 1982: 398–399), так и мужского (Πολίτης 1904: 474, 475–476). Такие сюжеты широко распространены на территории всего греческого мира.

Если речь идет о мужчине, то рассказывают, как юноша, подсмотревший за нереидами и плененный их красотой, крадет платок или одежду нереиды и берет ее в жены; нереида рождает детей и прилежно исполняет роль жены, пока не находит или выпрашивает платок, чтобы станцевать на чей-либо свадьбе, после чего бросает мужа и детей, улетая во время танца. По другим версиям, нереида находит платок, убивает своих детей и улетает; нереида хранит постоянное молчание, пока человек не делает вид, что хочет бросить ее ребенка в печь, тогда она начинает говорить и теряет свои демонические свойства.

В рассказах о браке женщины с нереидом говорится о том, как

нерейд похищает девушку и женится на ней (с ее согласия или против ее воли); через некоторое время родители находят девушку в другом месте с детьми, она сообщает, что с ней произошло, и в скором времени погибает, так как ей не по силам жить с нереидом (Πολίτης 1904: № 787, 788, 789).

Согласно народным представлениям, дети, рожденные нереидой от человека, обладают особенной красотой, огромной силой и становятся местными героями. Наиболее известна в этом отношении легенда о происхождении рода Мавромихалисов в Мани. Этот род считался и до сих пор считается самым сильным в этом регионе. По легенде, «прадед Мавромихалисов, Йоргакис Мавромихалис, женился на нереиде. Поэтому все мужчины в их роду красивые. Однажды, когда он спустился к морю порыбачить и увидел очень красивую девушку, которая сидела на скале, он подошел к ней, заговорил, но она с помощью знаков показала ему, что не может говорить. Он забрал ее к себе домой и скоро женился на ней. У них родилось много детей, но голоса ее он так и не слышал. Поэтому все предполагали, что она — нереида. Чтобы ее испытать, Мавромихалис однажды сделал вид, что хочет бросить младшего ребенка в раскаленную печку. Чтобы ему помешать, женщина закричала и заговорила. С тех пор она стала говорить. Другие говорят, что она не была нереидой, а была принцессой из Европы, которую по приказу ее отца привез корабль и почему-то оставил с большим богатством одну на берегу возле пещеры Бальяри рядом с Ареополем. Мавромихалис нашел ее там, женился на ней и стал богатым и могущественным. Говорят, что время от времени приходил корабль и привозил ей разные вещи». До сих пор род Мавромихалисов в Мани называют *Νεραϊδογεννημένοι* ‘рожденные нереидой’<sup>1</sup>.

Аналогичный мотив сожителства с человеком и специально — мотив вскармливания героев характерен и для балканославянского ареала (Сербии, Болгарии и Македонии). Особенно широко этот мотив известен в героическом эпосе (вила рождает или вскармливает грудью народных героев) (Плотникова 2004: 210–211).

**Вурдалак.** Лексема *βρικόλακας* [vrikolakas] — ‘вурдалак’ встречается с множеством диалектных вариаций (Μουζάκης 1989: 157–158). Слово известно во всех трех грамматических родах, напри-

---

1 Собственные записи из Мани, см. также (Πολίτης 1904: 456).



мер, *βρεκόλακας* [vrekolakas], *βρικόλακας* [vrikolakas] — м.р., *βρικόλακίσσα* [vrikolakisa], *βουρβουλάκινα* [vurvulakina] — ж.р., *βρικόλακι* [vrikulaki], *βρικόλακι* [vrikolaki], *βρικόλακάκι* [vrikolakaki] — ср.р. (Там же: 14).

В отличие от лексики, связанной с nereидами, наличие терминов мужского и женского рода для вурдалаков не предполагает возможности установления между этими персонажами каких-либо родственных, брачных отношений. Так, лексемой *βρεκόλακας* будет обозначаться МП мужского пола, при этом именно этот признак — мужской пол — будет наиболее частотным для персонажей этой группы, а лексемы женского рода (*βρικόλακίσσα*, *βρικόλακινα*) будут использоваться в отношении МП женского пола. Соответствующие лексемы среднего рода используются в том числе для обозначения детей, рожденных женщинами от вурдалаков, или детей, ставших вурдалаками. Отсутствие сюжетов о родственных связях между ними связано, вероятно, с генезисом вурдалака. Вурдалак — это **человек**, который нарушил какие-либо запреты, не успел завершить при жизни какое-либо важное дело и поэтому после своей смерти он не нашел успокоения. Именно этим обусловлено, на мой взгляд, отсутствие представлений о родственных отношениях «мужских» и «женских» вурдалаков между собой.

Вместе с тем, как и nereиды, вурдалаки обладали способностью сожительствовать с женщинами и иметь с ними детей, причем этими женщинами всегда были их собственные жены (из их прошлой, «человеческой» жизни). В Мани мною была записана быличка о вурдалаке Цефереисе, который после смерти продолжал навещать свою жену, помогал ей по хозяйству, и от него родился ребенок: «Цефереос был единственным сыном и последним в роде. Он женился, чтобы у него были дети, но не дождался этого, умер и превратился во вреколакаса. Его жена стала готовить ему кашу с изюмом<sup>2</sup> и оставлять на окне. И он не оставил свою жену и начал приходить к ней каждую ночь. Вскоре жена забеременела. Когда ее свекровь это увидела, она не поверила, что ее сын приходит к невестке по ночам, и выгнала девушку из дома. Тогда Цефереос с женой поселились в заброшенных развалинах. Цефереос каждую ночь строил дом, разные сараи, работал. Жена родила ребенка, и все было хорошо. Но однажды она сидела у окна, качала ребенка, рассказывала ему о его отце и пела колыбельную:

2 То есть коливо, как покойнику. — *Примеч. автора.*

Νάνι, νάνι, νάνι  
 του Τζεφεραίου το παιδί  
 που αν τό'ξερε η κυρούλα του  
 κόκκινες πόρτες θά 'βαρε,  
 κόκκινα παναθύρια!

Баю-баю-баю,  
 сыночек Цефереоса.  
 Если б знала об этом мать его,  
 В красные двери застучала бы,  
 В красные окошки!

Это услышал какой-то прохожий и рассказал обо всем попу. Поп собрал всю деревню, они зацементировали могилу Цефереоса и подожгли ее, а дом, где жила его жена и ребенок, освятили водой. И сразу же все постройки, которые Цефереос делал, стали рушиться: „гррр! гррр!“ и затем исчезли, а ребенок — пуф! — исчез из люльки».

### Человек → МП

**Ламия.** Образ ламии (*Λάμια* [lamja]) в новогреческой мифологии чрезвычайно сложен. Прежде всего это обусловлено тем, что локальные варианты образа сильно разнятся. Две основные ипостаси этого женского МП: чудовище, пожирающее людей, и одна из nereid, прекрасная девушка с длинными распущенными волосами. Так, в Коринфе верили, что *ламия* — чудовище женского пола, крадущее младенцев и питающееся человеческой кровью (Κουστένη 1984: 147), а З. Ксиротириис в своей книге «Обряды и верования нашего народа» пишет о *ламии* как о персонаже, идентичном nereide: «Бывают не только горные nereidy, но и прибрежные nereidy, ламии...» (Ξηροτύρης 1987: 121).

В сказках же Ламия — дочь людей, которая рождается в деревне и начинает пожирать всех живущих там людей, заканчивая своими собственными родителями. Этот пример выходит за рамки рассматриваемой новогреческой мифологии, поскольку, как известно, в сказке совершенно особая система персонажей.

### МП, для которых нехарактерно упоминание о каких-либо родственных связях, несмотря на наличие имен мужского и женского рода

**Арап.** Существует как название мужского рода — *Αράπης* [arapis], так и женская форма имени — *Αράπισσα* [arapisa], но нет никаких указаний на родственные отношения между персонажами с соответствующими именами мужского и женского рода, просто термин *Арап* (*Αράπης*) употребляется для обозначения персонажей мужского пола, в отношении аналогичных персонажей женского пола используется термин *Арапка* (*Αράπισσα*), и упоминаются эти МП всегда независимо друг от друга.

**Морос.** Лексемы *морос* (*Μόρος* или *Μώρος* [mogos]) и *морисса* (*Μόρισα* [morisa]) (Αικατερίδης 1984: 393, 394, 396, 402; Πολίτης 1904: № 419, 420, 442) обозначают совершенно разных МП, несмотря на видимость гендерной пары. Для женского МП *μόρα* характерны черты, присущие известному в славянской культуре женскому демону *мора/мара*, и, в частности, функция «душить по ночам людей». При этом названия типа *μόρα* характерны для Северной Греции, соседствующей с Болгарией и Македонией, что дает основания предположить, что эта лексема, а также сам этот МП имеют славянское происхождение. Мужской персонаж под именем *μόρος* известен в западных районах Греции; в говоре этих районов присутствует слово *μόρος* – *чернокожий человек*, и этим именем обозначают МП в виде черного человека, охраняющего клады или живущего в колодце (подробнее см.: Климова 2008).

\* \* \*

Для новогреческой мифологической системы характерно наличие сравнительно большого количества мотивов, связанных с родственными отношениями внутри системы: МП – МП. Особое место здесь занимают nereиды и каликандзары. Для nereид выстраивается целая система родственных отношений: муж–жена, дети, мать. Для каликандзаров: мужские персонажи – женские персонажи, порождающие аналогичных МП-детей. При этом важным отличием nereид от каликандзаров является отсутствие прямых свидетельств о том, что каликандзар и каликандзару вступают в брак между собой (нет четкой связи муж–жена); такие отношения можно восстановить только с помощью косвенных свидетельств (например, если каликандзару рождает ребенка (каликандзараки) в рамках своего ограниченного мифологического социума, то можно предположить, что отцом ребенка будет один из каликандзаров), в то время как мотив свадьбы и, соответственно, составления брачных пар nereида–nereид представлен в демонологии очень ярко.

Родственные отношения человек – МП затрагивают таких персонажей, как nereиды, вурдалаки vs ламия. Очень интересным оказывается восприятие детей, рожденных nereидой от человека, и детей, рожденных женщиной от вурдалака. Если в первом случае такие дети оказываются в большей степени людьми, чем МП, и при исчезновении матери продолжают жизнь в человеческом социуме, то в отношении детей вурдалаков ситуация прямо противоположная. В этом случае ребенок оказывается больше МП, чем челове-

ком, и поэтому при избавлении от вурдалака (его исчезновении) пропадает и его ребенок. Вероятно, это связано с традиционными патриархальными представлениями о том, что род продолжается именно по мужской линии, и ребенку передаются прежде всего характеристики отца и в гораздо меньшей степени — матери.

Наличие имен и мужского и женского рода для обозначения МП одного класса, например, *αραπισ* и *αραπισσα*, *морос* и *мора*, *вриколакас* и *вриколакисса*, не всегда отражает наличие между ними родственных отношений, а просто фиксирует представления о МП мужского и женского пола (ср. *нереид* — *нереида*).

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Климова 2008 — *Климова К. А.* О некоторых славянских заимствованиях в новогреческой мифологической лексике // *Славяноведение*. 2008. № 5.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Αικατερίνης 1984 — *Αικατερίνης Γ.* Χαμένες πατρίδες. Το χωριό μας η Αγία Παρασκευή του Τσεσμέ (το Κιοστέ), Σκιάθος, 1984.
- Βαφειάδου 1982 — *Βαφειάδου Β.* Θρακική παράδοση για θαλασσίνη Νεράιδα // *Λαογραφία*. Τόμος ΛΒ'. Αθήνα, 1982.
- Διαλεκτός 1979 — *Διαλεκτός Ν.* Νεράιδες — Καλλικάντζαροι — Βρικόλακες στις Λεσβιακές παραδόσεις. Δοξασίες και αφηγήσεις. Αθήνα, 1979.
- Κουστένη 1984 — *Κουστένη Α. Π.* Λαογραφικά της Δημητσάνας. Κόρινθος, 1984.
- Μουζάκης 1989 — *Μουζάκης Σ. Α.* Οι Βρικόλακες. Δοξασίες, Προλήψεις και Παραδόσεις σε Καταγραφές από τους Αρχαίους — Βυζαντινούς και Μεταβυζαντινούς Χρόνους. Αθήνα, 1989.
- Οικονομίδου 1974 — *Οικονομίδου Δ. Β.* Αι περί Νεράιδων δοξασίαι και παραδόσεις του Ελληνικού λαού // *Επιστημονική επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής*. Περίοδος Δευτέρα. Τόμος ΚΔ' Έτους 1973–1974.
- Πολίτης 1904 — *Πολίτη Ν. Γ.* Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Τόμος Α'. Αθήνα, 1904.
- Σιέττος 1975 — *Σιέττος Γ. Β.* Έθιμα στις γιορτές. Πειραιάς, 1975.

---

---

Т. А. Агапкина

**ТЕМА РОДСТВА  
В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЛЕЧЕБНЫХ ЗАГОВОРАХ**

---

---

Тема родства, большая и многоплановая в целом, находится на периферии дискурса лечебных заговоров, являясь далеко не главной, если не сказать очень частной. При всем том, однако, самих текстов, в которых упоминаются термины родства и как-то иначе обозначена эта тема, немало. Приведем несколько показательных примеров.

В заговорах Русского Севера, как собственно лечебных, так и сопутствующих сбору трав и набиранию воды для магических целей, выделяются редкие мотивы, в основе которых лежит представление о глубинном сходстве и даже родстве микро- и макрокосма: *Отец нёбо, мать зимля, дай добра моёму младеню...* (Мансикка 1926, № 5); *Рика отец, а вода мать, и благослови водушки взять* (Там же, № 8); *Небо-батюшко, вода-матушка, небо-батюшко, земля-матушка, вода свята мной взята... рабу младенцу на сон, на рост, на велико Божие здравие...* (Курец 2000, № 93); *Ты, земля-мать, ты, небо-отец, железо-брат<sup>1</sup>, не пей крови, не тощи человека* (Там же, № 251, олонец.); *Небо — батька, земля — matka, куда годно, туда будь и ладно* (Русские заговоры, № 2031, киров., при собирании трав)<sup>2</sup>.

Как отмечал В. Н. Топоров, имея в виду в том числе и подобные русские заговоры (впервые опубликованные Л. Н. Майковым), «в творении человека, во всяком случае первочеловека, принима-

---

1 Мотивы родства человека и железа появляются исключительно в олонецкой традиции, скорее всего, под влиянием карело-финского фольклора с его заклинаниями железа, культом железа и кузнечного дела вообще.

2 Вполне вероятно, что подобные мотивы имеют книжное происхождение. Одну из наиболее ранних фиксаций этого мотива у восточных славян встречаем в русской вставке в полемическую статью против латинян, внесенную в Повесть временных лет (под 988 г.): «Паки же и землю глаголють материю. Да аще им есть земля матери, то отец им есть небо, искони бо створи Бог небо, таже землю» (Повесть временных лет: 52).

ла участие не только Мать-Земля, но и Отец-Небо... оба эти образа встречаются и совместно, образуя родительскую пару, — дитя у них общее, и им был именно первочеловек...» (Топоров 2000: 248). Видимо, это и позволяет конкретному человеку как потомку перво-человека и одновременно субъекту и объекту заговорного слова рассчитывать на силу породивших его матери-земли и отца-неба: *Как мать сыра земля не боится ни стуку, ни бряку, так бы и раб Божий и.р. не боялся ни испугу, ни переполоху, ни днем, ни ночью...* (Попов 1903, № 34, от испуга, вологод.) (при этом в заговорах, как и в других фольклорных текстах, *мать-земля* имеет сакрально-обобщенное значение и прежде всего подразумевает основу, порождающую субстанцию).

В заговорах от детской бессонницы, в рамках моделируемой в них оппозиции человек–нечеловек, упоминается о том, что у демона, наславшего на ребенка бессонницу, много детей, а у человека — всего один: *Вы, начніцы... у вас дочак сем, а ў мяне адна* (Таямніцы, № 565); *Бабочко-секірочко, посватамся, побратамся... У тебе 9 синов, у мене 10-я дочка...* (Поліські замовляння, № 21, ровен.); *Зарязаряница... У тебя есть десять сыновей, моя — десятая дочь, возьми от нее криксу и вяксу...* (Фольклор Новгородской области, № 58, новгород.). Иными словами, в таких заговорах многодетность становится приметой иномирности персонажа. Напомним в этой связи, что многочисленное потомство черта или дьявола — общее место быличек и легенд, описывающих сексуальные похождения черта и т. д.

В многочисленных заговорах от укуса змей взаимоотношения «гадов» представлены в образе иерархически организованной семьи: *мать/отец ~ дети* (или *царь ~ слуги*), где дети слушают своих родителей. Поэтому субъект заговора и обращается к «старшим» (матери/отцу; царю) с требованием унять/утихомирить своих детей (слуг): *На морз, на Сияне стояю дуб. На том дубе двэнацаць кокаты. На тых кокатах двэнацаць сучки. На тых сучках пухова перына. На той перыне змея-шкурапей са сваим мужем со Сиясом. Змея-шкурапей, унимай сваих дзецей ярых-перэярых, чорных подкалодных...* (Полесские заговоры, № 660, гомел.).

В заговорах можно встретить также противопоставление *насланных* болезней *родимым*, т. е. передаваемым по родству: *Бабиці, бабиці... ци ви є наслані, ци родимі...* (Шухевич 1908: 244). Ср. аналогично в рукописном сибирском сборнике XVIII в.: «...бабы старыя... отбирают у раба Божия имярек грыжу и килу, родимую и напущеную, и даную, и насланую...» (Отреченное чтение: 254)

Ниже мы несколько подробнее остановимся на нескольких аспектах темы родства, которые представлены в восточнославянских лечебных заговорах наиболее репрезентативно.

Родство, семейные связи, присутствие в жизни человека, прежде всего ребенка, родителей — все это оценивается заговором как своего рода естественный пояс защиты, окружающий человека и препятствующий посягательству на него со стороны болезней. Наличие у человека родителей (и особенно матери), его «урожденность» и тем самым — укорененность в сообществе являются гарантией его здоровья и безопасности: *Полуношница... над моим младенцем, над Наташой над Ивановной, не тешься, не нежься и не декуйся. У нее есть отец и мать, пускай тешатся, нежатся и декуются...* (Пыщуганье: 123, № 101, киров.); *Гостець, гостище... тут тобі не пробувати... кров непити... іди собі... на сине море... мене мати породила, в пелинкі вповила, шовковими тороками звязала, Господу Найвищому на офіру віддала* (Talko-Нгунсеwicz 1893: 323, подол., от ревматизма). Апелляция к факту рождения, послеродовым процедурам, крещению и т. д. становится едва ли не последним аргументом в споре с болезнью: *Отцова молитва, мамкино порождение, Господнее сотворение, батькино, маткино благословенья. Як ясному місяцу из неба не сходить, так рабе Божаму тому лиха ня меть, и уроков, и прироков...* (Романов 1891: 20, № 55, могилев., от уроков).

В севернорусских заговорах семейные связи объявляются важными также и для субъекта заговора, ищущего способ помочь больному. Статус лекаря, целителя обретается человеком именно благодаря семейным связям и ценностям, ср. в олонечком заговоре от родимца: *Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь, отцём прощена, матирью благословлёна, на добры дела поучена. Заговариваю, раба Божья, у раба Божья, злодейной родимиць и дитимиць...* (Мансикка 1926, № 44).

Одновременно в заговорах можно встретить и примеры «неправильной» организации семьи, тем самым подчеркивающие ориентированную на человека социальную норму, которая служит защитой и самому человеку, и всему его окружению: *Бег ваўчок-ваўчышча, разінуў рацішча. Ты, ваўчок-ваўчышча, бяры Івана на чышча (ночницы), нясі сваім дзеткам. У тваіх дзетак* [волчат. — Т. А.] *сем мацярок, а ў Івана адна матка* (Замовы, № 1146).

Говоря о семейной теме в лечебных заговорах, нельзя обойти вниманием разговоры от золотника. *Золотник* — это название внутреннего органа (обычно матки или кишечника) и его болезней,

прежде всего разного рода опущений этих органов, обычно в результате родов или поднятия тяжестей, когда говорят, что человек *сорвал живот* или *сорвал пуп*. Смысл лечения *золотника* состоит в водворении или «усаживании» его на прежнее место, туда, откуда он сошел, сорвался или сместился. Это место, куда *золотник* должен вернуться, описывается в заговорах как «локус рождения и воспитания» *золотника*. Иначе говоря, *золотник* уговаривают вернуться туда, где его зачал отец, родила мать, приняла повитуха, а также где его крестили крестные родители (см. подробнее: Агапкина 2006), ср.: *Залатник-залатничок... як цібе татка сятвариў, як цібе матка раділа, прыёмная бабка прынімала і на места пысаділа... як цібе хрёсная матка пат хрёт насіла, хрёсны бацька ў хрышчоную веру ўвадзіў і на места пысадіў* (Шлюбскі 1927: 31, № 1, витеб.). На Украине тот же недуг называли *вразом*, как в таком, например, ровенском заговоре: *Вразочку, вразочку, стой соби, владочку, тэбэ батько сотворыў, а маты вродыла, а баба пупа вьязала и тэбэ мисцэ указала, и чэрвоным поясом подпоразала... И дэ ты родывся, там ты и остановиса* (Полесские заговоры, № 600). В результате всех этих согласованных действий «родственников» *золотник* не только появляется на свет, но и «определяется к месту», где ему надлежит оставаться.

Таким образом, семья и вся система родственных связей воспринимаются в заговорах как основа, опираясь на которую и апеллируя к которой можно преодолеть болезнь и в целом добиться восстановления утраченного равновесия бытия.

Второй аспект темы родства, который будет здесь затронут, связан с такой общеизвестной магической практикой, как задабривание. Задабривание представляет собой комплекс магических действий и способов номинации болезни, призванных умилишить болезнь и тем самым избежать опасности или преодолеть ее (см. подробнее: Левкиевская 1999). Одной из важных составляющих этого комплекса является тактика установления с болезнью родственных отношений. Хорошо известны, в частности, такие номинации болезней и мифологических существ, их персонифицирующих, как *кума* или *тетка* (при обращении к лихорадке), *осна-матушка* или *полуночица-матушка* и др. Подобные названия фигурируют в народномедицинском дискурсе не столько в качестве собственно номинаций болезней, сколько в функции обращений к ним в магических текстах. Так, например, в приговорах, которыми сопровождается символическое кормление сестер-лихорадок, к ним так и обращаются: *Здрастуйтя вам, тёточки, вас 77, вам и плата усим* (Романов 1891: 100, № 251), ср. в заговорах от других



болезней: *Причинушка-матушка, выходи, выступи, выкатывайся садовым яблочком из костей, из мостей, из буйной головы, из ретивого сердца* (Русские заговоры, № 2290, киров., от порчи); *Грызухна, матухна, я грызь грызу, а ты сук грызі* (Замовы, № 777, бел., от грыжи). В упомянутых уже заговорах от золотника последнего часто называют *братом* или *отцом*: *залатнічанька-брат* (Таямніцы, № 340, гомел.); *вразынько, муй батэнько* (Полесские заговоры, № 601, брест.); в сербских заговорах *сестрой* называют *подльуту* (воспаление раны): *Љута, љутице, моја мила сестрице* (Раденковић 1982, № 191) и т. д. В подобных контекстах термины родства часто выступают коррелятами имени собственного — и так же, как и имя, они сочетаются с формулами приветствия, и так же, как и имя собственное, в обращении к болезни они служат цели сближения с объектом (в данном случае болезнью или больным органом), на который требуется оказать влияние.

Несколько меньше, кажется, известны применяющие ту же тактику задабривания балканославянские заговоры, в которых недугу предлагается стать пациенту отцом, матерью, братом, сестрой, снохой и т. д. Вот пример такого болгарского заговора от внезапной болезни: *Ако си стар, да ми си башта, ако си стара, да ми си макъа, ако си млад, да ми си брат, ако си млада, да ми си сестра...* [Если ты старый, будь мне отцом, если ты старая, будь мне матерью, если ты молод, будь мне братом, если ты молодая, будь мне сестрой...] (Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892/7: 146). Практически то же самое говорится и в сербском заговоре от бабиц (демонических существ, нападающих на роженицу и новорожденного): *Ви дедице, ви бабице! Ако сте стари — мушћи, башта да си; ако си старо — женско, мајћа да си; ако си младо — мушко, брат да си; ако си младо — женско, сна да си* [Вы, дедицы, вы, бабицы! Если вы старые мужчины, отцом (свекром) будь; если ты старая женщина, матерью будь, если ты молодой мужчина, братом будь; если ты молодая женщина, снохой будь] (Раденковић 1982, № 134, в.-серб.; см.: Там же, № 175, 368 и др.).

Вместе с тем мотив вступления с недугом в родственные отношения практически не встречается в восточнославянских заговорах. Единственное исключение — это заговоры от детской бессонницы, а именно сюжет, в котором речь идет об обмене между человеком и его ребенком, с одной стороны, и мифологическим персонажем, насылающим бессонницу на человеческое дитя, и его ребенком — с другой. Обычно в качестве таких мифологических персонажей выступают лесные духи. Вот несколько примеров.

В следующем белорусском заговоре человек предлагает вступить в родственные отношения «вересковому деду и бабе»: *Дзень добры табе, верасовы дзядок, дзень добры табе, верасовая бабка! У цябе сыночак Захарка, у мяне дочачка Наталка. Твайму сыночку Захарцы на лесу крычаці ды верашчаці, маёй дочачцы Наталцы ў калысацы спаці, да гуляці, да прыбуваці* (Замовы, № 1167, гомел.). В украинском заговоре в качестве демона болезни выступает «волохатый дед», сидящий под дубом: *На синим море стоить дуб гульятый, пид тым дубом дед волохатый, добрый вечер тебе, диду, посватаемось, побратаемось, у мене донька, у вас сынок, возьми своему сыночку крикушэчки и плакушэчки, а моёй дочци спакоенько и гуляенько, и на тело пребываенько* (Полесские заговоры, № 37). Таким образом, в заговорах моделируется ситуация с двумя относительно равными полюсами — человек и его ребенок ~ мифологический персонаж и его ребенок, между которыми устанавливаются родственные отношения (*посватаемся, побратаемся*). И уже на основании этих родственных отношений и происходит желанный обмен бессонницы и плача на спокойный и крепкий сон.

Хотя о самом сюжете писали уже не раз (см.: Агапкина, Топорков 1990; Виноградова 1993), в данном случае важно подчеркнуть то, что этот сюжет известен у восточных славян на довольно ограниченной территории: в белорусском Полесье и окказионально в Витебской и Минской обл. (немногим более 10 записей), а в основном же на Украине (на данный момент нам известно порядка 40 его украинских вариантов), причем на всей территории — от восточных областей до Карпат и Буковины. В итоге, учитывая, что мотив установления родственных отношений с болезнями, как мы упоминали, является ареально маркированным, т. е. активно представлен только в балканославянских заговорах, а также тот факт, что рассмотренный сюжет заговоров от детской бессонницы (*посватаемся, побратаемся*) известен почти исключительно в южной и юго-западной частях восточнославянского континуума (в основном на Украине), т. е. на территориях, где обнаруживаются и другие параллели между восточнославянскими и балканославянскими заговорами, можно предположить, что и данный сюжет заговоров от детской бессонницы, во всяком случае входящий в его состав мотив установления родства с болезнями, является результатом пересечения южно- и восточнославянских заговорных традиций.

Третий аспект рассматриваемой темы также предполагает установление символического родства, но уже не с мифическими существами, персонифицирующими болезни или насылающими их на

человека, а с теми природными явлениями и объектами, которые воспринимаются как посредники или помощники в исцелении больного.

В частности, в уже упоминавшихся заговорах от детской бессонницы можно встретить мотивы установления родственных отношений с ночными светилами и природными явлениями (прежде всего с зарей), от которых в значительной степени зависел сон ребенка, ср.: *Дрымоты, пакой, адшукай р.Б. и.р. Няхай яна спіць, высыпаецца, ноччу не прасыпаецца. Зоркі няхай будуць ёй сёстрамі, месяць ёй братам, а сон ёй кумам і сватам* (Народная медицина, № 207, гроднен.). Среди помощников, в обращениях к которым в заговорах чаще других и появляются термины родства (в основном *матушка*), оказываются *заря*: *Отпустите раба Божия (Марию там, Антониду ли), если не отпустите, я буду просить Исячь-море и матушку вечернюю зорю* (Русские заговоры, № 1747); *вода*: *Матушка-вода текет-протекает, сер камень омывает. Смой же с меня, с рабицы Божьей, тоску, печаль, кручинушку, понеси мою тоску по желтому песку* (и.р.) (Там же, № 2223); *Як гэта матушка-вадзіца бяжала без пятна, без поваратна і ўмывала крутыя берага, так штобы ва ў рабы божай Ірыны не было ні злых урокаў, ні агавораў, ні перагавораў ні ў белым целе, ні ў цёмным, ні ў светлых бравях, ні ў касцях* (Замовы, № 884, бел.), а также дни недели, например *суббота*: *Госпадзі Божа, благаславі, матка, памажы, святая суботычка матычка, стань на помач* (Там же, № 579). Родственные отношения с человеком приписываются и другим персонажам-посредникам: *курки, сестрицы, куме дубе, заря-зарничка, родима сестричка* и т. д.

Однако, кажется, только в одном случае обращения к недугу «по-родственному» имеют в лечебных заговорах последовательный характер и, кроме того, поддерживаются другими элементами магического ритуала. Мы имеем в виду практику заговаривать зубы, обращаясь за помощью к рябине или другим деревьям.

Согласно восточнославянским поверьям, человек, страдающий от зубной боли, мог избавиться от нее, попросив помощи у рябины. Для этого ему надо было пойти к выбранному дереву, встать перед ним на колени, помолиться, поцеловать дерево и пообещать не приносить ему вреда: не есть ягод, не ломать ветвей, не рубить и не жечь. В результате соблюдавший такой индивидуальный обет человек якобы избавлялся от зубной боли. Договор скреплялся своеобразным заклинанием, которое включало обязательства человека и формулу обмена типа «Рябина, рябина, возьми мою болезнь, а я тебя не буду есть/ломать/др.», причем в обращении к дереву часто

присутствовали термины родства (*родная моя мати* и др.), ср. в следующем описании: «Зубы у меня ныли, думала, на стенку полезу, а старуха... меня научила: Я тебя научу, вот пойдй к этой, к рябине, ну, к деревине, какой-нибудь, да и кланяйся деревине этой, говори: *Рябинушка-матушка, возьми мою болезнь, я никогда тебя не буду есть. И уж ты рябины-то больше никогда не ешь*» (КА РГГУ, Печниково-Ватамановская Архангельской обл., 1997), ср. то же в аналогичных обращениях к другим деревьям: *Ивинка-матушка, я тебя спасу от вечной виселицы, а ты спаси меня от зубной боли* (Русские заговоры, № 1468, каргопол.).

И, наконец, четвертый аспект темы родства. В лечебных заговорах одним из наиболее распространенных способов уничтожения болезни, ее изведения, является магический счет с обратным перечнем числительных, обычно от 9 до 0, известный во всех восточнославянских, а также в литовской, латышской, германской, польской, чешской, сербской, болгарской и других традициях (об этом приеме см. хотя бы в: Познанский 1917: 183–185). У восточных славян прием убывающего счета характерен в основном для заговоров от некоего множества: прежде всего, от червей, а также от кожных недугов, сопровождаемых характерными высыпаниями на коже в виде прыщей, бородавок, нарывов.

Для нас в контексте исследуемой темы важно то, что счет, лежащий в основе этого магического приема и связанный с идеей множества, провоцирует появление в соответствующих заговорных текстах огромного количества «родственников» (жен, сыновей, дочек и братьев), символизирующих это самое множество. Вот пример заговоров от червей в ране, направленных на лечение скота: *Було у царя Поганына 12 жинов, а з 12 – 11...а з одніи до послиднеи перевельсь и пропалы, а червы на землю упалы* (Новицкий 1913: 94, екатеринослав.); *Первого числа был я у Логвин Логвиновича, было у него 9 сынов, первого числа был я у Логвин Логвиновича, у него осталось 8 сынов... у него не осталось ни одного сына. Как сынья порасточились, так бы и черви порасточились* (Проценко 1998, № 273, дон.).

Множественность болезненных проявлений — один из самых показательных симптомов поражений кожи, и поэтому в описаниях этих болезней (прыщей, бородавок или сыпи), а также в обслуживающей их лексике и фразеологии можно усмотреть немало ассоциаций с темой родства и родственности вообще. Так, например, в Пермском крае об отдельных формах поражения кожи рассказывали следующее: «„Осье гнездо“ — это когда много-много насыплет чирьей, в середине — большой чирей, по краям — мелкие,

у них вершины всегда черные» (Вишерская старина: 35). В волынском Полесье о прыщах говорили, что они *выводятся* (ср. *выводок* как название многочисленного потомства), и для избавления от них произносили такую формулу: *Урожышчэ-трудышчэ, перэстань ходыты, пороси пускаты* (ПЗ, № 366). В этой формуле тема родства представлена по крайней мере дважды. Во-первых, в выражении *пороси пускаты*, которое относится в данном контексте к появлению прыщей на теле, а в общеязыковой перспективе связано, возможно, с укр. *порóсливи* 'плодовитый (о свинье)' и др. А во-вторых, в обращении *урожышчэ-трудышчэ*, которое, в частности, напоминает о том, что в ряде слав. языков к корню <sup>+</sup>*труд-* восходят названия беременной женщины, что вновь актуализирует тему родства.

В гомельском заговоре от скулы (т. е. нарыва или чирья) формула отсылки скулы в далекие места — *Ідзі, скула-скуліца... на густыя лозы, на топкія балоты... Там табе жыць-піраваць...* — дополняется пожеланием, которое не встречается в заговорах от других болезней: *...сваіх дзетак даглядаць, расціць* (Таямніцы, № 284), что также указывает на осмысление множественности поражений кожного покрова в метафорах родственных отношений. Фактически то же встречаем и в олонецком заговоре от чирья: *Ты, чирей, посохни. Если ты не посохнешь, я схожу в море по солону воду, повыведу род и плод, и все поколение [поколение] твое* (Курец 2000, № 287), ср. еще один мотив заговоров от чирьев, направленный на пресечение их «плода»: *Нет тебе, чирей, ни роду, ни плоду и ни племени* (Русские заговоры, № 1869). В других заговорах от кожных недугов используется тактика отрицания, когда чирью, наоборот, как бы отказывают в праве иметь родственников: *Чирей-мирей, лопни, тресни, у тебя нет ни отца, ни матери, ни роду, ни племени...* (Олонец. губ. вед., 1885/76: 683, петрозавод.).

Аналогичные примеры находим в сербской традиции, в частности, в заговоре от «мицы», 'желвака, шишки, опухоли', в котором соединяются мотивы «бессемейности» болезни и одновременно — изведения всех ее родственников, ср.: *Мицо... Без оца се зачельила, без матере родила, без имена погинула. Мицо, у тебе девет браће, свих девет нестаде; сад је ред на тебе* [Мицо... без отца зачата, без матери рождена, без имени исчезла. Мицо, у тебя девять братьев, всех девяти не стало, теперь твоя очередь] (Раденковић 1982, № 272).

Помимо этого, мотивы родства есть и в заговорах от болезней, никак не связанных с идеей множества, ср. мотив угрозы, адресуемой, например, бессоннице и всему ее роду: *Ноцьнуха... я тибя зацюкочю с родом и с племенем твоим, не тронь и не шевели моёго младеня*

(Мансикка 1926, № 59, олонец.). Однако чаще в подобных заговорах «родственность» выступает метафорой разнообразных симптомов одной и той же болезни. Такова, в частности, мотивация появления в молитвах и заговорах 12 сестер-лихорадок, каждая из которых представляет собой отдельный симптом (*Гнетяя, Ломеня, Холодея, Огня* и др.), причем их «семейственность» осознается и даже разбивается заговорами, ср.: *Все двенацет сестёр, отойдите от р.Б... Ваш детко и правдетко повешаны были кверху в дым ногами, и вам того жо не миновать* (Мансикка 1926, № 145). Как отдельные, но при этом «родственные» друг другу виды болезни представляются в заговорах также и ее многочисленные определения-эпитеты. Так, в следующем белорусском заговоре от падучей отдельные ее виды именуются «братьями»: *...дванаццаць братцаў на раду – абшырных, завідных, смяшлівых, палатлівых [пугливых]...* (Замовы, № 1210). Эти виды падучей, метафорически названные братьями, на самом деле указывают на причины болезни, в качестве которых выступают зависть, смех и осмеяние, испуг и т.д. В олонецком заговоре от грыжи описывается, как петух выклеывает у больного *...грыжу сердечную, пуповую, телесную, мясную, жильную, костяную, суставчатую, призорную, оговорную и все тридевять грыжей, с отцом и матерью и со всею их отраслью...* (Олонец. губ. вед., 1885/76: 683, петрозавод.)<sup>3</sup>.

Таким образом, мы видим, что, как и другие фольклорные жанры (начиная с загадки), заговоры для описания множественных явлений одного ряда активно используют термины и тему родства. По-видимому, это обусловлено тем, что родственность является культурной и языковой метафорой самых разных однородных, однопорядковых элементов микро- и макрокосма.

\* \* \*

Как уже отмечалось в начале, тему родства трудно назвать особенно важной для восточнославянских заговоров. Однако при

---

<sup>3</sup> В метафорах родственных отношений предстают в заговорах не только болезни, но и связанные друг с другом или однопорядковые элементы макрокосма, что, впрочем, характерно не только для заговоров, но также и для языка и других жанров фольклора, ср. в белорусском заговоре от порчи: *Жарка сонца, ясны месяці, тры зарыцы – родны сястрыцы: вутрання зара, паўдзенная зара і вячэрняя; вада ярданіца, твая матка валняніца...* (Замовы, № 889), где в одном небольшом тексте обнаруживаются две пары «родственников»: три зори-сестрицы и вода ярданица (вероятно, речная вода) и ее мать «волняница» (?волна, морская вода).

всей своей периферийности она тем не менее является сквозной в лечебных заговорах, поскольку затрагивает несколько основных аспектов темы родства в традиционной культуре вообще. Это, прежде всего, родственные отношения внутри человеческого сообщества как знак социальности человека и одновременно как своего рода универсальный апотропей; это, во-вторых, установление родственных отношений человека с болезнями и мифологическими существами, являющимися причиной этих болезней, — как способ борьбы с этими недугами; в-третьих, это установление символического родства с мифологическими помощниками (природными явлениями, праздниками, днями недели и т. д.) — как одна из традиционных для народной культуры форм привлечения высших сил к исцелению больного, и, наконец, в-четвертых, это родственность как метафора множественности, в данном случае — множественности болезней и их симптомов.

У темы родства, спроецированной на заговоры и магию вообще, есть еще один поворот. Из всего сказанного становится очевидно, что магия, для которой характерны прежде всего эзотеричность и антиповедение, для достижения своих целей активно использует также и традиционные ценности, и в частности идею родственности и семейности.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Агапкина 2006 — Агапкина Т. А. Сюжетика восточнославянских заговоров (заговоры от золотника и болезней живота) // *Studia Mythologica Slavica*. 2006. Кнж. 9. С. 246–273.
- Агапкина, Топорков 1990 — Агапкина Т. А., Топорков А. Л. К реконструкции праславянских заговоров // *Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры*. Л., 1990. С. 67–75.
- Виноградова 1993 — Виноградова Л. Н. Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. М., 1993. С. 153–164.
- Вишерская старина — Вишерская старина / Сост. И. А. Подюков, С. В. Хоробрых, Н. В. Жданова. Пермь, 2001.
- Замовы — Замовы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
- КА РГГУ — Каргопольский архив историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета.
- Курец 2000 — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.

- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Задабривать // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 244–246.
- Мансикка 1926 — *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // *Sborník filologický* (III. Trída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8, č. 1. С. 185–233.
- Народная медицина — Народная медицина. Беларуская народная творчасць / Уклад. Т. В. Валодзінай. Мінск, 2007.
- Новицкий 1913 — *Новицкий Я.* Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. Екатеринослав, 1913.
- Отреченное чтение — Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002.
- Повесть временных лет — Повесть временных лет. По Лаврентьевской летописи 1377 г. СПб., 1996.
- Познанский 1917 — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.
- Поліські замовляння — Поліські замовляння / Зібрав та уклад В. Мойсієнко. Житомир, 1995.
- Полесские заговоры — Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003.
- Попов 1903 — *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Проценко 1998 — *Проценко Б. Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
- Пыщуганье — Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского р-на Костромской области / Под ред. А. В. Кулагиной. Пыщуг, 2001.
- Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Русские заговоры — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
- Таямніцы — Таямніцы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В. С. Новак. Гомель, 1998.
- Топоров 2000 — *Топоров В. Н.* К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери \**Zemia & Mate* (\**Mati*) // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. М., 2000. С. 239–371.



- Фольклор Новгородской области – Фольклор Новгородской области: История и современность. По материалам фольклорного архива Новгородского университета за 30 лет / Сост. О. С. Бердяева. М., 2005.
- Шлюбскі 1927 – *Шлюбскі А.* Матар’ялы да вывучэння фольклёру і мовы Віцебшчыны. Менск, 1927. Ч. 1.
- Шухевич 1908 – *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5.
- Talko-Hryncewicz 1893 – *Talko-Hryncewicz J.* Zarzysy lecnictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.

---

---

*И. А. СЕДАКОВА*

**СЕМЬЯ КАК ЦЕННОСТЬ И СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ  
В НАРРАТИВАХ СТАРООБРЯДЦЕВ  
БОЛГАРИИ И РУМЫНИИ<sup>1</sup>**

---

---

Статья написана по материалам, собранным в 2006–2008 гг. у русских старообрядцев — некрасовцев и липован Болгарии (с. Казашко, Варненская обл.; с. Татарица, Силистренская обл.) и Румынии (с. Сарикёй, с. Каркалиу и квартал Писк г. Брэила)<sup>2</sup>. Настоящая публикация служит развитием и продолжением моей статьи о родстве (Седакова 2008а), в которой раскрывались некоторые аспекты религиозного и бытового воспитания у старообрядцев Болгарии и Румынии.

Родство — одна из доминирующих тем в нарративах информантов-староверов, и это естественно, потому что семья входит в ранг сверхценностей не только у членов патриархального сельского социума (Кабакова 2009: 613), но также и, согласно новейшим социологическим исследованиям, у россиян — жителей городов (анкеты ВЦИОМ, май 2009; БЦР: 180). В данной работе под ценностями мы, вслед за социологами, понимаем «жизненные смыслы, которыми индивиды... руководствуются в своей повседневной жизни, смыслы, которые в значительной степени определяют отношения индивидов к окружающей их действительности и детерминируют основные модели социального поведения» (БЦР: 12).

Семейные темы являются обязательной составляющей этнолингвистических исследований. Рождение ребенка, свадьба, смерть и погребение — это те сферы традиционной культуры, рассказы о которых наиболее ярко эксплицируют родственные отношения и на которых эти рассказы и базируются. Тема родства обязательно при-

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках Программы Президиума РАН (Направление 6. «Историко-культурное наследие в языках, литературах и фольклоре народов России», проект «Базовые социокультурные ценности и их метаморфозы в языках, литературах и фольклоре народов России: история и современность», 2009–2011).

<sup>2</sup> Полевые исследования велись в рамках проекта ОИФН РАН «Русские села на Балканах: архаика и заимствования в народной культуре» (рук. А. А. Плотникова) и проекта Президиума РАН «Статус фольклора в изменяющемся мире: архаизм и инновации» (рук. Т. В. Михайлова).

сутствует в беседах о народной религиозности, о календарных, окказиональных, народно-медицинских обрядах, в демонологических рассказах (поверьях, быличках). Кроме того, в полевой работе мы часто встречаемся с желанием собеседника рассказать об эпизодах жизни, связанных с родными, казалось бы, вне этнолингвистической проблематики. Однако если рассматривать этнолингвистику в самом широком ее понимании (а тенденция ко все более всестороннему изучению фактов народной культуры, языка и фольклора в русле этнолингвистических исследований сейчас очевидна), любое обращение к теме родства содержит весьма значимые сведения для комплексных языковых и лингвокультурных изысканий<sup>3</sup>.

Заинтересовавшись темой родства, увидев в этом аксиологическую и этнопедагогическую проблематику, я стала задавать вопросы целенаправленно: «Что Вы помните из детства?», «Что значили для Вас бабушка, дедушка, отец, мать?», «Как в детях воспитывали религиозные чувства?» и др., и это позволило собрать обширный материал по семейным ценностям старообрядцев. В статье излагается система ценностей, характерная для староверов в возрасте 50–80 лет, относящихся, по классификации С. Е. Никитиной, к верхней (элита, знатоки конфессиональной культуры) и средней (участники конфессиональной жизни) стратам (Никитина 2008: 42–43). Представленный в статье материал свидетельствует о том, что староверы зарубежья, наряду со специфическими ценностями (преимущественно этноконфессионального плана, обусловленными историей и проживанием в диаспоре, изгнании), высоко ставят и общие для всех патриархальных групп ценности (порядок, моральные и этические качества и др.).

**Семья и род у старообрядцев.** Система родства у староверов зарубежья имеет яркие особенности, которые накладывают отпечаток на аксиологию семейных отношений. Специфика крепких связей внутри семьи обусловлена малочисленностью старообрядческих общин в Болгарии и Румынии и их положением иноверцев и инородцев, про-

---

3 Обозначу одну из важных тем, имеющую отношение к родству, которая постоянно возникала в беседах с информантами: трансформации обращений к родственникам в условиях иноязычной среды и/или под влиянием литературного русского языка. Старообрядцы отмечают особенности в обращении к матери и отцу в семье в разных поколениях. Например, *маминь, маминь говóрила так, не мам, как щас, ФФ; Я «мама», «тятя» говорила, а у сестры слабость пошла — «мамика», «татика», АНЛ* (см. статью А. А. Плотниковой в этом сборнике).

живающих в чужих странах, в диаспоре. Старообрядческая семья — это семья ветхозаветная, а не новозаветная: роль всего рода здесь выше, чем роль собственно супругов. В рассказах о бабушках и дедушках информанты (уже сами в возрасте бабушек и дедушек) приводят много примеров несходства религии, образа жизни, быта, русской обрядности диаспоры с обычаями соседей. Такое островное положение старообрядцев (Steinke 1990; Анастасова 1998) создает большую близость даже и между довольно далекими родственниками.

Род (*рода*) у староверов весьма разветвленный и включает в себя прежде всего кровных родных, поскольку семьи были многодетными (*Грех мужику женщину беречь*, ЕА; *У моей бабушки 16 детей было*, ДЛА; *У мамы было 9 сестров*, ЕИС; *У брата гурда детей*<sup>4</sup>, АФС), см. об этом и в более ранних публикациях (Романска 1959: 206). Кровное родство по своей значимости равно или даже уступает духовному («крестовому»): *Родство по крови слабее, чем по церкви*, ЕА. Родство в эндогамных условиях в небольших этноконфессиональных анклавах накладывает серьезнейшие ограничения на формирование старообрядческих семей, что отражается и в нарративах. Если, например, кровные родственники не могут вступать в брак до пятого колена, то дети кумовьев не женятся до седьмого колена (*семым коленом могли жаниться*, ККЛ). В круг родных, которые не могут «браться» (т. е. заключать брак), включаются также усыновленные (особенно после прочтения специальной молитвы в церкви, ЕА), «молочные» братья и сестры, родственники мужа и жены после заключения брака (свойственники) и др.

«Чистый», «несмешанный» с представителями других этноконфессиональных групп брак сохраняет свою особую ценность в старообрядческих общинах, поэтому понятна специфика выбора брачного партнера<sup>5</sup> и особая регулирующая стратегия формирова-

---

<sup>4</sup> В статье не ставится цель обозначить особенности говоров (см. об этом: Steinke 1990, Касаткин 2008, Седакова 2008а), поэтому тексты приводятся не в точной фонетической транскрипции, а лишь с указанием самых ярких отличий от литературного русского языка. При непонятных заимствованных словах в квадратных скобках дается перевод на русский язык.

<sup>5</sup> Обычно в селе был один человек, который вел записи, фиксируя родство, и перед сватовством проверял, не родственники ли парень и девушка. В с. Каркалиу эти обязанности выполняла жена священника (свидетельство ее дочери: «Мама была эксперт по родне», ЕА). Записано много нарративов о том, как такие проблемы возникали и как они разрешались или не разрешались (наведение порчи на дочь священника за то, что он

ния родства — в крестные старались выбрать кого-либо из кровных родных, чтобы семья не разрасталась (*чтобы не вязать роду*, УНМ; ККЛ). Обширное родство заставляет староверов из одного села искать жену или мужа в других селах. Невестки из Румынии у старообрядцев Болгарии и болгарские в Румынии, браки между выходцами из разных старообрядческих сел внутри одной страны — такое явление отмечается в исследованиях, проведенных в разные годы (Романска 1959: 522, Анастасова 1998: 45; Узенева 2007 и др.).

В беседах с информантами обращает на себя внимание частотность упоминания родных, даже не самых близких. Так, в двухчасовом разговоре с Пелагеей Федоровной Еремия (с. Каркалиу, Румыния) в связи с разными вопросами упоминаются мать, отец, бабушка, дед, муж, свекровь, свекор, дед и бабушка мужа, сын, дочь, зять, внучка, двоюродные и троюродные сестры, крестная, ее дети («крестовая» родня) и др. Члены семьи, духовные родственники, как живые, так и умершие, образуют незримый фон сегодняшнего существования, они как бы присутствуют в повседневной и религиозной жизни, на них равняются, их ставят в пример и самим себе, и своим детям и внукам. О родных помнят, некоторые их особенности, как считается, наследуются: *Есть семечко* (ПФЕ) — этим клише объясняется внешнее и внутреннее сходство родителей и детей, братьев и сестер, см. в этом плане о роде (Толстая 2009: 442).

Хорошее знание генеалогического древа обязательно в старообрядческой среде. Краткие характеристики родных и весьма развернутые биографии — частые жанры в диалогах с собирателями: *А вот дед Макарий, дед моей жены, он рожденный был в 1812, и он жил до девяносто восьми. А он воевал там в России, его раза три с вешальницы [виселицы] съмали... Сидел в одном монастыре, горохом три недели питался..., ДЛА; Мой дедушка, он стрельцом был. Мой дедушка был рожденный в 1845 году. В 1945 году, когда сто лет исполнилось, он помер. Он так говорил: «Когда придут наши солдаты, тогда...», ИЛБ. Обязательно указываются основные качества стариков, доминирующие среди ценностных характеристик старообрядцев: *набожный, мудрый, строгий, умненький, хитренький* (=умный, сообразительный) и др.*

---

отказался венчать троюродных брата и сестру). Рассказывают о том, как троюродные (четвероюродные) или «крестовые» брат и сестра нарушали запреты и какие наказания выпадали на их долю. Ср. также: [Кто следил за соблюдением родства?] *Сами люди. Не венчали, мучили, кое-кто женился, но их не венчали. Были случаи. Одне были братья крестовые. Батюшки к им не приходили домой, ни на что не имели право, ККП.*

**Устные тексты, культура «рассказывания» и ценности.** Старшее поколение по-прежнему стремится передать младшим основы своей культуры, веры, принципы этики и морали и т.д., которые они почерпнули из собственного опыта, наблюдая за старшими родственниками и слушая их рассказы. Семья и ее история составляют основную память старообрядца: именно внутри «своих» сохраняется устойчивый миропорядок, который, по представлениям самых убежденных старообрядцев, должен быть незыблемым. (В скобках укажем и на ценность старости как таковой — именно старшие родственники поддерживают, сохраняют и передают основные смыслы жизни и модели поведения староверов.)

Устойчивость базовых ценностей — семьи, памяти, «избранности» староверов, знания, старости, традиции и порядка — создается отчасти благодаря семейным текстам, которые составляют важную часть нарративов старообрядцев. Подтверждением тому, что старшие родственники много и часто разговаривали с детьми, служит множество примеров из наших записей, ср.: *Мама рассказывала, нам дюже было интересно, когда нам рассказывали наши родители, НФП; А мы все интересовались. Мамика нам все приказывала, что когда, может, придется, смотрите, вот так надо делать. Учила, чтоб помнили, ПФЕ.* Рассказы в детстве повторялись многократно: *Я когда поехала у Румынию, я все одно там була. Бабушка мне рассказывала, как они жили, как были, как в церковь ходили... ФФ; Мы молодые были — сюда заходило, сюда выходило. Сейчас понимаем, нам бы послушать дедушку сичас. И все рассказывали свою жизнь. И войну они поймали. Дедушка родился тоже в Гендереште. А мы спешили, дедушка, рассказывай. Как рыбалили, как готовили тую рыбу, как праздновали, много было чего рассказать. И пел нам стихи церковные, бывало, да мы не дуже брали внимания..., НФП.*

Часто нарративы начинаются зачином: *мой дед рассказывал, бабушка мая гавóрила, мне крёстная учила, от тётки знаю и т. п.* (ср. и Анастасова 1998: 39, 61). Нередко в рассказах появляются глаголы говорения и маркеры прямой речи — глаголы *говóрит, кажет* и др., что является типичным для всех семейных нарративов, в том числе и для старообрядческих, и свидетельствует о важности «рассказывательной» культуры в патриархальных семьях.

Роль семейных нарративов в формировании самоидентификации, усвоении «большой» культуры (через «малую») и, соответственно, системы ценностей — чрезвычайно велика. Исследователи подобных текстов, среди прочего, подчеркивают глубинную связанность семейного нарратива с архетипическим культурным опытом всего соци-

ального, этнического и т. д. сообщества; известную клишированность этих текстов; их временную устойчивость и повторяемость из поколения в поколение с минимальной потерей элементов (Сапогова 2002).

Тематика устных рассказов, в которых фигурируют члены семьи, необозрима. Это портреты родственников и их биография; афоризмы родных, включенные в контекст; наставления по вере, по исполнению церковных обрядов; обстоятельства рождения ребенка; болезни в семье; женитьба; учеба и отношение к знаниям (светским и религиозным); погребение; последние минуты родных; грехи; «последние» времена и др. В нарративах старообрядцев о родстве можно выделить ряд ключевых слов и концептов, соотносящихся с семейными ценностями и акцентирующих их (*слушать, честь, чистота, страх Божий, срам, стыдно, держать, слабость* (в вере) и др.). Ниже мы попытаемся представить некоторые семейные ценности через тематические блоки рассказов старообрядцев и попутно обратить внимание на ключевые слова в конфессионально-бытовом словаре старообрядцев, см. подробнее о лексиконе староверов (Толстова 2004).

**Семейная история в свете базовых ценностей.** Клишированность семейных нарративов особенно характерна для текстов из области устной истории. Рассказы о миграции и основании сел (подробнее о миграции старообрядцев в Добрудже см.: Пригарин 2004; 2008а) соединяются с историями о сватовстве и замужестве на новом месте, услышанные от дедов и прадедов, и включаются в свод необходимого, «ценностного» семейного знания, подробнее об этих рассказах см. (Седакова 2008). Для иллюстрации приводим фрагменты двух нарративов об истории заселения с. Казашко в духе традиционных для староверов рассказов о «спасении бегством»:

1. *Бабушка рассказывала, к жизни с ей я была подготовленная. Вот папина мама, она восемнадцатилетняя была. У ей был у Тульчи жених, просватанная. У ей был брат на военной службе. А тада у Ромынии шесть лет служба была, дуже тяжёлая служба была. И брат не выдержал, и утёк, и дезертирал, и пошёл в Украину, в Россию... Пришёл в Ромынию — кожа и кости. Его расстрел ждёт — утёк из поста. И они — што делать. Мать завязывает шлёп [лодку] и по Дунаю, по Дунаю и утекают в Болгарию, заради тово брата. И пошли там, где Варна ТЕЦ [ТЭЦ] сейчас, там где-то настанилися [поселились] по лиман. Комарей, говорит! Камыша нарезали, колибу [шалаш] сделали, а я как упаду, говорит, плачу, говорит, не встаю, от города привезли в комари в теи. Нема ни лампы, ни хаты, ниче-*

во<sup>6</sup>. А оне были, значи, бабушка, етый брат Григорий и ещё одна была тётка Марфа, меньшая дочка, ФФ.

2. Отцовы родители были у Турции. От Турции утекли, что турчин хотел фес покласть [обратить в мусульманство]. Резал мужчин, хотел, чтоб не было православное, а штоб было турецкое. И моему отцу было три годика, когда привезли его сюда, в Болгарию. Тут заселились. Тут не было не поезда, ничево, только лиман и камыш. И вот один построил хаточку, другой построил хаточку, и вот так, вот так.

Дедушка и бабушка по маме пришли из Ромынии, из Тульчи. А из Ромынии пришли потому, что в Ромынии тогда дуже большая холера ворловала [свирепствовала]. А ромын холеру как уничтожал: просто одна большая яма была, это стра-ашная картина была – дедушка рассказывал, он был большеенький, ему был 21 год, а бабушке было 19 лет... И дедушка Герасим – дедушкин отец видал, слышал. Скота у нас етого было, постройки были метров двести, наверно. Он открыл все двери, чтобы скотина повыходила... И вот куды нас Господь приклонит, и вот потом в море Черное захали, восток дул, и вот тутотка... ФК.

У липован (субэтническая группа старообрядцев Добруджи, подробнее о них см.: Пригарин 2004; 2008) в с. Татарница Болгарии и в селах Румынии в подобных историях отчетливее звучит набор таких ценностных концептов, как «большая» родина<sup>7</sup>, родной язык, вера, избранность староверов. «Те [прадеды] пошли сюды за веру, пошли искать веру, надежду и любовь, – говорить, – это, – говорить, – нашли, а родину потеряли», – так дедушка говорил, ДЛА.

В последнее время в общинах староверов зарубежья возросло стремление к самоидентификации. Идентичность составляет важную социальную ценность, представления о самобытности старообрядчества из внутренней, семейно-исторической сферы перешли и в сферу официальную – социальную, культурную, политическую<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Тема лишений и трудной жизни родных при создании села – общее место в исторических нарративах старообрядцев: *Мать говорила, прадедушка говорил, когда пришли сюды, говорить, они имели избушки, говорить, избушки укопанные, и там сидели, не было домов у них. Трудно было, ДАЛ.*

<sup>7</sup> Заметим, что отношение к России и СССР как к «большой» родине среди старообрядцев очень противоречиво, подробнее см. (Седакова 2006).

<sup>8</sup> Частью герба Силистренской обл. в Болгарии, куда входит с. Татарница, является старообрядческий крест; ср. также создание казачьих хоров и музыкальных ансамблей во многих русских селах.



Идеи об избранности старообрядчества в целом и его конкретного течения — безусловной ценности староверов — вписывались и вписываются в семейные истории. С появлением церковной литературы и книг об истории старообрядчества (литература о старообрядцах, в том числе проживающих в Добрудже, стала распространяться в 90-е гг. XX в.) в рассказы, услышанные от старших родственников, добавляются прочитанные в последние годы детали о миграции, новые термины, усиливающие представления об избранности, ср.: *Они [старики] всё говорили, а откыль [пришли], оне нам никогда не говорили. Секрет<sup>9</sup>. Станешь спрашивать их, они боялися. Потому что нас уперед, как говорили? — Раскольники. Дедушки наши когда пришли сюды, оне скрывали. Когда спрашивали «Соткель»? — «Мы с России», и говорили такие области, которые оне там не бывали, ДЛА. «Книжное» влияние особенно заметно в интерпретации эндонима *липоване*, также отражающей представление об «инакости» старообрядцев, хотя есть и версии устных семейных объяснений этого «прозвища»: *Они [старшие родственники] говорили, когда там где-то был лес липовый. И они не знали по-румынски говорить. «Откыле вы?» — «Мы, — говорит, — липовские». Это они скрывали: «Мы липовские». И так липовские, липовские, липоване и остались. А откуда, не говорили. Никто точно не может узнать, откыль это слово. Нам многие так говорить. Оне же когда ужжали оттыля, было гонение веры. Оне же не хотели принимать крещенство и духовство... И это звание уже после первой войны. А вперед говорили «донские казаки», ДЛА.**

Семейная история передается и через материальные ценности. Реликвией считается у старообрядцев то, что несет духовный заряд и вместе с тем служит сохранению традиции, — святыни (иконы, книги), которые всегда брали с собой при перемене мест. В этот же ряд можно поставить и старообрядческую церковную одежду с ее обязательными атрибутами (пояс и лестовка), ср.: *[А что с собой брали, когда убежали?] Иконы и вот одежды церковные. У мене еще есть прабабушкина юбка, мене еще мать дала на сбережение, так она и лежит, ДЛА; Что могли на лодку взять? Взяли книги, иконы, ничего божественново не оставили. А другое все оставили и пустилися по Дунаю. Вот эта шубочка это*

---

<sup>9</sup> Тема утаивания нередко звучит в семейных историях — скрывается самое ценное, знания (*Дед Макарий имел хорошие истории, все не хотел, чтобы ему никто не записывал, чтоб ничего не знали, ДЛА*), нередко это связывается не только с традициями расколичества, но и с более поздней историей — временем сталинских репрессий (*Тогда было сталинский закон и боялись, ДЛА*).

*бабушкина, ФФ. Одежда, особенно женская, передается из поколения в поколение, даже кусочки из износившейся шубки используются для вставки в нарядное, праздничное одеяльце для младенца (Они шли через руки — эта бабушка своей дочке, та — своей, УНМ).*

**Воспитание семейных ценностей.** Одна из важнейших установок воспитания в семье — это передача разного рода сведений, маркируемых как ценности или антиценности. От старших родственников идет все культурно-бытовое, конфессиональное знание, которое (несмотря на сопротивление и даже «бунты») усваивается молодыми. Нередко можно услышать такие рассказы, касающиеся конкретных родственников, о воспитании в детях различных моральных и этических качеств: *Дедушка был строгий — понимал, что жизнь молодая, учил, чтоб в церкву ходили, чтоб молилися, чтоб друг друга понимали, чтоб каждого человека уважить хорошо, не обижайся так скоро — хоп да обиделся. Может, и ему што-то у той момент было трудно, может, через час-два сожалеет. И для Бога, и для людей чтоб было, НФП; Она была дуже мудрая, бабушка, и мне говорила так: «Не надо вманичаваться [предаваться фанатизму]. Хучь Богу молиться, хучь чево-то делать, хучь чево и було. Надо всё нормально чтоб было. Надо мерка чтоб было, чтоб все по мере было. Не чтоб ты, вот, сейчас встану, буду молиться, лоб свой бить, а выйду на улицу, и вот такой язык высуну и начну клеветить». Значит, она к этому сказала: даже и молиться нельзя, не отдавайся маничаваться, как маняк. Это погано, это погано..., ФФ; Мой батюшка был дуже умный, толька духовному нас учил, и всё в голове осталось, АНЛ.*

Ценность знаний, полученных от стариков, осознается и вербализуется информантами, лишь когда они сами становятся главой семейства, хозяином/хозяйкой, матерью/отцом, дедом/бабкой, начинают выполнять те функции, которые исполняли их старшие родственники. Почти все 50–80-летние собеседники отмечают атмосферу строгости в сочетании с любовью, царившую в своих семьях: *Я дуже боялася папу, ФФ; Бабушки мене дуже любили. Ну, деды как-то строго держались, ФК. Страх перед взрослыми и послушание были нормой: Мы дуже слухали батьку, матку: Отец учил — будут парни тягать за запан [фартук] — беги домой. Береги девячье как глаза, ЕИС. Не только для девушек, но и для парней первыми словами в семье были нельзя, непотребно.*

Для родителей было важно сохранять в семье иерархию, воспитывать уважение к старшим, передавать детям (даже уже во взрослом возрасте) основы «правильного» поведения в самых различных

ситуациях. Иллюстрацией к этому (соединение «бытового» знания с «этическим» и «божественным») служит рассказ одной старообрядки о своем разговоре с матерью при появлении первых месячных: *Мать почала говорить: «Гляди, мойся, опасайся, чтоб тебя не видали мужчины. Это Господь дал по капле крови, чтоб девки и женщины имели. Гляди, иконы не касаться чтоб до восемь дён. Ты уже не младенец, не девчонка, ты девица». Напужала меня мама, никогда не забуду!* УНМ. Неверное поведение, нарушение правил влекло за собой наказание: *Раньше на свадьбу ходили только побрамши [состоящие в браке]. А мне [неженатого парня] девки пригласили, пошел. Ай, что мене було от мамы! А зашто? — Парень, ИЛБ.*

Регулярное посещение церкви, работа, ограничение «бесцельного» гуляния, редкие прогулки и игры с ровесниками — такого режима требовали старшие: *Держали коло дома, гулять не пущали, постояла коло форточки тока...; по сяле мы без дела никак не ходили, не как сейчас на центру [в центре села], ЕИС. Желание погулять, сопряженное с излишней свободой и потенциальным «собираением грехов», подавлялось старшими или путем прямых запретов, или уловками. Девочкам и мальчикам, просившимся на улицу, давали задания по дому: Отец просто на смех нас: «Иди у дежки натягай воды, поедем завтра на степ, чтоб водичка была натяганная». Натягаю. Опять не пущает, УНМ.*

Чтение повседневных молитв — начал — в иерархии поведенческих ценностей старовера занимает самое высокое место, однако именно это вызывало наибольшее сопротивление у многих детей: *Мама чуть что заставляла богу молиться. А мы не хотели. И она придет, надаёт нам: «Иди молись»... Вот встанем молиться такому, такому, такому. «Ой, я забылася, еще этому, вставайте, еще тому молитесь». И мы так невзлюбили. Мать дуже была строгая, ДЛА; Трудно ставать, ложиться спать без начал! И нас мама заставляла, нас пятеро, другой раз обманем маму: «Мам, помолись», кланялись. Без креста стакан воды нельзя. Хлебушка нельзя, НФП; Нас мама учила — без начал лечь нельзя, ДДБ.*

Строгие посты, которые держали старики, упоминаются почти во всех нарративах русских старообрядцев Болгарии и Румынии: *Надо весь год не нарушить среду и пятницу, только тогда можно причаститься. Так дедушка говорил, держал, исполнял, каждый пост. Чтоб ты это держал, НФП; Ни в среду, ни в пятницу не ели. Мы знаем от своих старых. Две недели мясоедные в среду и пятницу, ФФ; В среду и пятницу моя бабушка никогда с волиом [растительным маслом] не кушала. Яблочек с хлебушком съест, в соль хлебушка помакает, чайчика сварит, картошечку целенькую сварит. Это я*

помню. Она была такая набожная. И понедельникчала: как в среду и пятницу, так и в понедельник. Но это она уже сама себе положила — от себе. И дедушка так, и он был строгий, держал строго, ФК.

Основы религиозности старшие передавали детям и открытой словесной дидактикой со строгостью, любовью, и хитростью: *Мине бабушки говорили, что в церкви, как Херувимские песни будут петь, что задумаешь — исполнится. Или если под Евангелие подумаешь дуже сильно, оно и было. Нас обманывали, а мы верили. «Что ты будешь просить у своих удумках?»*, — мне бабушка грит. А я ей кажу: *«Платью хочу»*. Бабушка потом подшепчет мамке, и так и получается, ПФЕ.

Наиболее ценными качествами, которые развивали в детях, были трудолюбие, скромность, стремление помочь, услужить людям, чистота и аккуратность, честность (*брехать запрещали, воровать — «не лакомитесь»*, УНМ) и др. Особой ценностью в семье, безусловно, являлась грамотность (*Отец ей был грамотный, духовный. Все читал календарь, ДЛА*), однако грамотный/неграмотный — это характеристики, не всегда получающие однозначную трактовку в нарративах старообрядцев в зависимости от того, идет ли речь о церковной или светской грамотности. Знание славянской азбуки и умение читать церковные книги ценились очень высоко. Записано немало нарративов о том, как в семье старались выучить ребенка церковной грамоте в те годы, когда религия была почти под запретом, ср., например, рассказ старообрядки из Болгарии: *Знаешь, как учила его [сына] трудно? Была бремена дочкой. Он роденый в 52-м, девочка моя — в 60-м году. И я бремена была, дуже хотела [научить], лезу с фонарь, у меня на руке, у юни [июне] месяце пустили ток [электричество]. Иду и вкрадуча. Коммунисты не давали учить, не давали крестить, венчать, и я ево на калачки [на задворках] несу. И он мне говорит — он малый же был — на сколько лет же он был: «Аз, буки, веди, глаголь, добро, есть, жувети», — она [азбука] же легкая. Нясу. Антон был, царствие яму Божие, Антон был один. Много людей учили, другой Иван Данилов, третий Федот. К одному пойду — он заучит [поучит], боялись — каб не предали. Заучит, с ламбами [с газовыми лампами] теми. Боялись люди. Всё, предали Антона один, один, Павел ево называли. «Вот он, вот тот», — на Сталина показывает, — «вот етый Бог» на Сталина показывает, картину. «Куды идёте дятей учить?», гонял нас. [Болгарин был?] Не-ет, христианин, как мы. Павел, Павлюшка была, аще Жопа дразнили ево. Павлюшка Жопа. И сын грамоте выучился. И он на крылосе [клиросе] поёт браво [красиво] так, так мне радостно, радостно, АФС.*

Светское же образование не имело для старших такой ценности, как церковное, поэтому во многих нарративах старообрядцы вы-

сказывают обиды на родителей, не отпустивших их в «неверие» — в румынские или болгарские города продолжать образование: *Дядя мой был в министерстве. И говорит маме: «Возьму яе после 5 класса». А маменька: «Куды пойдет в неверие? Среди румынь девочка да позабудет всё». Я очень хотела учиться, плакала. Маменька против учения была: «Ламба [Газовая лампа], лекции, што ты портишь [тратишь] мне газ». Никому не сказала: «Учи». Может, большая была семья? Не простила я это маме. Если б я училась, если б имела свою франку [деньги], и счастливей была б, ПФЕ.*

Теперь в качестве семейной ценности у пожилых старообрядцев Румынии выступает знание гражданского русского алфавита: *Я ей [дочке, работающей в Греции] понаписала, не знаю, будет ли читать, и «Отче наш», и «Царю небесный». Написала молитвы по-русски. Она не умела. Мне на русски лучше. Зять липован, а на рамынском им легче. Раньше не было телефоном [так], мы слались письмами, как они уехали в Грецию. А я им на русски. Они мне румынски, буквы русские, и вот они научились. Хотут — не хочут, понаучились, ПФЕ. Указания для дочери, вышедшей замуж в Болгарию, как молиться по-славянски, мать писала румынскими буквами (информация ЕА).*

Утрата русского («липованского») среди молодых поколений воспринимается стариками как отход от традиции и потеря важнейшей семейной ценности: *У меня же унук болгар, нали [ведь так], он только по-русски не говорит. Мне дуже обидно, АФС.*

**Наставления, наказы и ценности.** Для старообрядцев характерно сохранение особого назидательного тона, что отмечают многие исследователи (А. Кречмер, устное сообщение; Толстова 2004 и др.). Назидательность эксплицируется и передается прямой речью, цитатами из поучений родных: *Дочечка, живи и помни, ФФ; Крестница, я умру, а ты будешь жить; Доча, гляди, я тебе только раз говорю, УНМ.* Нравоучительные пассажи включаются в рассказы о детстве, об исполнении церковных обрядов в семье и т.д., и их основная функция — поддержание главных традиционных ценностей, как базовых, так и более частных. Из множества семейных ценностей отметим несколько, связанных с девичьей честью и проводами человека в последний путь.

Почтения в преддверии или в начале семейной жизни — важный жанр коммуникации родственников, воспроизводимый в мемуарнарративах о девственности невесты: *Да, невеста была честная. Честь была. Девка она, и показывают же, например, нали [ведь] мой брат был венчальный крестный моему сыну и теперича оне должны*

поглядеть честь тую. Оне подучают молодых, чтобы как — може не умеют чё. А подучали — ешьте, пейте, а то будете корчевать<sup>10</sup>, не знаю, што там... [Корчевать?] Корчевать — да, гулять же будутъ. Только говорять им отдалёку, не говорять, што будете там, как теперь говорять — сек, секс, секция там, да не знаю што, а тада раньше говорили: «Вы же будете корчева-ать, да трудно будетъ, ешьте, нате», — подпихиваютъ им крёстный, крёстная. Они стесняются, притесняются, и когда покорчуют эту самую корчёвку эту (ето я уже смеюся), и тогда ведутъ к батьке-матке на честь, АФС.

Не только в свадьбе, но и в целом дискурсе детства *слушайте* (слушайте, слушайтесь) было ключевым понятием. Оно весьма часто и в бытовых наставлениях, и в свадебных благопожеланиях и наставлениях посаженных родителей: *Вядуть перво в мой дом, у моей двоюродной сестры дома перазва* [гуляния по селу на второй день свадьбы с посещением дома невесты] (*переводят от тый хате к матке на честь*). С законным браком *проздравляютъ, батька её, матка: «Детки, с законным браком»* (яё родня), и они усем кланяются у ноги, у зем, знаешь, там подстелен один подрушник: «*Спаси Христос*». *Подносят им вина, говорять: «С законным браком» все вместе, молодой и молодая, и крёстный, и крёстная, усе вместе тарелку держат, поднос подносят — на нём вино — чтоб жили, крепкие были, чтоб слухали, да чтоб в церковь да ходили, да Богу молилися, да батьку-матку почитали — от как говорили и они слухали, АФС.*

Подобные идеи выражаются и в письмах, которые посылают матери своим замужним дочерям в другие села: «Проздравляю вас ис законным браком и желаю вам жизни и здравия и душевнова спасения и щастия и любви между вами. Таперь гляди сама палюбила и сама таперь слухай сваво хазяина и пачитай яво и свёкра и свякруху ... бо у тебе нет роду таперь ета твая вся радня будет...» ЕА (см. подробнее: Седакова 2008б). Отсутствие послушания в наши дни отмечают все старообрядцы<sup>11</sup>: *Раньше надо було слухать, что говорят родители. А теперича молодёжь не слухают, АНЛ.*

<sup>10</sup> Ср. костр. *корчевать* 'вести развратный образ жизни' (ЛКТЭ). Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить Е. Л. Березович за ценные дополнения и замечания к этой статье.

<sup>11</sup> Не всегда слушались стариков староверы уже в 50-е гг. Так, например, одна староверка в молодости демонстративно отказалась от традиционной кички: *Кинула кичку — словно тонну с себя свалила, ФФ.* Показательно, что к старости она стала очень религиозной и начала надевать традиционный головной убор в церковь (ср. подобные рассказы: Анастасова 1998: 69).

Очевидно, *слухать* как «слушаться, исполнять» и «вслушиваться» лежало в основе исполнения последней воли человека, и проводы человека в последний путь по всем правилам остаются неизменной ценностью в старообрядческой среде (ср. *похоронки у нас боле всего остались как було, ККЛ, ФФ*), а также и у других конфессиональных групп (ср.: Разумова 2001: 289–302).

Так, например, в рассказ о соборовании бабушки включаются ценные сведения о «порядке» и «правилах» поведения после совершения таинства, которые должны передаваться из поколения в поколение: *После соборования своя чашка, ложка. Не имеет права 12 дней руки помочить, шьют ей рукавички, за нее варят, поют, кормят, пока не протекает тело этот собор твой. Бабушке мы шили. И пока она сидит в доме, только Богу молится. А мы малые были. Маменька сварит: «Баба, будешь есть?» — «Буду». В рукавичках все ест и хлеб тоже. Што покушает, несудомой [посуду]. Мамика дома полоскает. Первый раз ульет воду под дерево, не полоскала вместе с нашими, ПФЕ.*

Нарушение того, как «надо», во искупление греха требует совершения определенного ритуализованного акта, опять же в контексте традиционных старообрядческих ценностей: *Мой муж умер, я уже с им не жила. Рубаху яму сошила, а штаны не. Сыну сказала, што штаны нема. Сын помочил старые, высушил на солнце, в них закопали. Через 40 дней он мне приснился. «Здравствуй, — говорить, — Поля». «Здравствуй». «Что ж ты даже мне штаны не постирала?» «А кто ж тебе сказал?» «Да Стяпунька». Двоюродная ево мертвая раньше ево была. А я прохватила [сообразила]. В голове мне стало — значит, правда. Один раз приснился, больше никогда. Сыну говорю: «Да что ты мене перабил, не дал мене как хотела его покласть. Батька мне приснился». Бабушка мне говорила, если мертвец что просил, надо — сделай живому, не мертвому. Нашелся один мальчишка ненормальный на нашей улице, я ему штаны сошила, ПФЕ.*

Соблюдение традиций захоронения в нарративах демонстрируют непрерывную передачу знаний: *Я и детям своим говорю, приказываю: Я теперь себе пошила [«смертную одежду»]. «Вот тут тое, вот тут тое. Может, приедете, а я на лавке, а вы не знаете, где ято лежить». А это надо, это надо, раз человек помер, только это мне надевай. «Ой, мам, мне прям страшно смотреть на это». Юбка, рубаха, шалечка, какую хочешь, — так бабушка наша всё говорила. И лестовка, чтобы она новая не была, чтоб хоть с ней ходила в церковь, даже самое малое — два-три раза, потом тебе ее положат, ПФЕ; Я когда помру, дитям приказала, чтоб миня в моей одёже положили, в какой я в церкву ходила. Не хочу никакие шубки-мубки никакие..., ФФ.*

**Антиценности: грех и «поганое».** Постоянная вербальная коммуникация между взрослыми и детьми помогала пониманию и усвоению конфессиональных правил. Много времени уделялось, к примеру, теме греха, о чем теперь часто вспоминают информанты: *Что грех? Всё — ступнешь и то грех сделаешь. Усё чисто грех. Как так парень тебя будет целовать? Грех — аж покаместь не повенчают, ЕИС; Желание словес — это грех. Это первое слово — «нельзя». Грех всякое дело. Я не буду сказать: «Я не грешный». Я знаю, что я согрешил. Плюнул — согрешил. Не дал слово человеку сказать — грех, СГВ; Усё грех считаем, а кто признаётся. Все праведные стали, АЯИ.*

«Всё грех» — лейтмотив в педагогике взрослых, оставшийся в памяти староверов. Любое отступление от устоев равноценно греху. Перечень грехов, рассказы, которые помнятся от бабушек и дедушек, включают много позиций: бритье (отсутствие бороды у взрослых мужчин), стрижка (для женщин), обыкновение молиться Богу в брюках (*в мужицкой одежде — семь лет без причастия, АНЛ*), разводы, жизнь без венца, отказ крестить младенца и многие другие поступки, которые иллюстрируются историями о наказании или о страданиях согрешившего: *А я говорю, как мне дедушка все говорил. Он неграмотный был, но все законы знал. И он мне говорил: «Живи и помни, дочечка, большой грех выгнать человека из Божьего дома. Если человек умрет, а грехи ты понесешь», АЯИ (о других грехах см.: Анастасова 1998: 61–67).*

Синонимами греха, грешного у старообрядцев служат слова *поганое, ереси, дурости, прибоконы*. В эту категорию попадает толкование сновидений: *Богородица мне приснилась, но это грех толмачить, — бабушка мне сказала, ФК; Бабушка моя так мне приказывала: «Дочка, начнешь сон толковать, начнешь сон верить и начнет еще боле сбываться. Что поверишь, то и дастся тебе. Погано это, погано, ФФ. Подробнее о символике снов у староверов см. (Седакова 2008в).*

«Поганым» считалось для церковных людей верить и в порчу, в *подделанное*. Вот чему учил крестный свою крестницу (болгарское село Татарика): *У меня был крестный, Максим яво было звать. И он такой был... один... прочутый [известный] человек, рабочий, любил читать, любил собираться с людьми. Я помогала яму виноград собирать. «Крестница! Ты молодая, растешь, выйдешь замуж. Будешь знать от мене. Я старею, ты будешь помнить. Где чаво найдешь, не сумлюйся, не будет тебе ништо никогда. А если посумлюешься, сразу тебя поймает болесь. Не бойся», АФС.*

При этом народные магические практики, правильное ритуализованное поведение после родов, на свадьбе, похоронах и т.д.,



чему старшие родственницы учили преимущественно женщин, оказываются важной семейной ценностью. Общим ценным знанием у старообрядцев является лечение сглаза и детского плача, ограничения для беременных и родильниц, лечение и многое другое, что заслуживает отдельного исследования.

Итак, семья как сверхценность в картине мира староверов коррелирует с другой основополагающей ценностью — сохранением порядка (в религиозной практике, совершении обрядов, в быту и т.д.). Любые изменения, и особенно в церковной и конфессионально-бытовой сфере (одежда, молитвы перед едой, поведение за столом и пр.), соотносятся с наступлением конца света и с «последними» временами.

Эсхатологические умонастроения в обостренной форме характерны для всех старообрядцев. А. Ф. Белоусов в работах о прибалтийских староверах, описывая «безотрадную атмосферу „антихристового царства“», утверждает, что «глубокий и радикальный пессимизм... составляет суть старообрядческой культуры» (Белоусов 1991: 9–10). Рассказов и реплик о приметах «последних времен» записано у староверов Болгарии и Румынии немало. Часто они ассоциируются с информацией, полученной в детстве или в более позднее время от родных. Рассказы о «последних временах» включают общие мотивы, объединяющие староверов из разных регионов, и всегда соотносятся с нарушением системы ценностей. Современные староверы в беседах удивляются, как это их «старики», темные и необразованные, знали, что произойдет через полвека: *Они ж не знали, что так будет, а всё чисто описали*, ЕА. Полное смешение мирового порядка — вот один из признаков «пришествия», о чем предупреждали староверов с детства: *За это еще говорила бабушка. Придеть вам время, что женщина будет мущина, а мущина будет женщина. А мы были дети, я и говорю: «Что они попеременятся? Как это?» И оне не знали, как сказать. А теперь девки в штанах, абстрыжыны, а у хлопцев серьги, у их волосы длинные*, ЕИС. Таким образом, оппозиции «мужской–женский», «старшие–младшие» (*теперь все равные стали*) снимаются, ср. замечание А. Ф. Белоусова: «Нейтрализация основных противопоставлений особенно проступает в высказываниях информантов о взаимоотношениях людей в „последние времена“» (Белоусов 1991: 25).

Отсутствие в «последние времена» религиозности, забвение молитв, что предсказывали бабушки и дедушки, дает информантам основание уверять слушателей и уверяться самим, что *кончина* приближается: *Мой дедушка так мне говорил: «Дочечка, живи и помни:*

*на последнее время не будете Божиего слова слышать». А вот оно и идет туда. Где ты услышишь Божие слово? ЕИС; Теперь не признают ничего; Еще вот старые живем, а старые поумирают, они уже не будут ни креститься, ни венчаться, ни молиться, оне уже не знают. Горе нам буде, АФС.*

Сохранение порядка (*мы держим*) или его отсутствие (*теряется, оне уже отходят, отступили от веры, слабость, ослабли*) — одна из наиболее частых проблем, которые обсуждаются в беседах со староверами. Современные старообрядцы начиная с 50-летнего возраста и старше<sup>12</sup> утверждают: *Как родители прожили, так и нас благословили, ДДБ; Как мне бабушка учила, так вечно я живу, ФФ.* В вопросах веры и повседневного поведения, воспитания и передачи ценностей они опираются на опыт старших: *А мы по-своему держим, как наши держали*<sup>13</sup>, СГВ. Однако при этом о своих детях и внуках (да и о братьях и сестрах, иногда старших, иногда младших) информанты говорят, что у них *теперь уже нема* [веры], *теряется*, АНЛ. Ключевые противопоставления выражаются лексемами *держать* — *отпасть, отстать, ослабеть, сумлеваться*. Это, однако, связано не только с последними годами. Сами старообрядцы приводят афоризмы «Дите мое, а разум свое», «Учи, учи, а каждый сам свое делает» и, вспоминая о воспитании в детстве, отмечают, что «На всю жизнь учили. Но есть учили, а не знают»: *У мене сестры от поменьше одна 10, другая 14 годов. Они даже «Достойно есть» не знают. Я сестре говорю: «Да как ты помирать будешь?» У меня дочка. И внучка 6 годов как поехала в Грецию. А до 6 годов со мной была дома. Мы встанем раненько, я ей «Помолись начал, „Достойно есть“, „Богородицу“». А щас я ей говорю: «Встала, глаза не протерла и за стол. Хоть „Отче наш“ прочти». Оне смеются. Ну что вы отстали [от веры]? Не крестя не моля, воду раскрытую в доме держат. А дети? Приедут раз у год, я прям не знаю, «Чи завладал вам дьявол?», — говорю. Приехали у год раз, ты иди у церкву. Подойди под дары, подойди под крест». Что ж вы шукаете только телесное? А душа она просит..., ПФЕ.*

<sup>12</sup> Здесь уместно напомнить об уже подмеченной «типологии» современных староверов (Никитина 2008: 42) и о переходе староверов с возрастом из одной страты в другую, более близкую к церковной элите. Изменение ценностных ориентаций отмечается в любых социологических опросах (в возрасте 55–64 года такие ценности как вера, внимание к людям, милосердие, мир и др. становятся доминирующими, БЦР: 31).

<sup>13</sup> Ср. почти буквальное выражение в записи С. Е. Никитиной: «Живём, как деды и праведы (sic!) завещали. Что завещано, то и дёржим, а наперёд не знаем» (Никитина 2008: 36).

Подобные наставления нередко достигают цели — хотя бы в доме «держательницы» веры младшие соблюдают порядки: *Сюды приедут [из Греции], знают — шепчут: «Что там, как там было у бабки», ПФЕ. С возрастом начинают вспоминать то, к чему в детстве не прислушивались: Когда молодой дитенок, ты ево ничево не можешь научить никакими судьбами, пока он сам не наберется горя, радости или сам в голову не возьмет. Потом вырастет, будет вспоминать: «Мене мама говорила», УНМ.*

Старинные модели назидания воспроизводятся применительно к новой ситуации. Так, в письмах дочери и зятю, жаловавшимся, что не могут найти работы в Греции, одна информантка писала: *Просите Бога, Господь не отстанет. Господь даст, найдете, найдете работу. Тярните. И терпение, как говорится в книге, рушит горы, сушит море, ПФЕ.* Такие тексты служат подтверждением тому, что и система семейных ценностей, и механизмы их передачи у старообрядцев Болгарии и Румынии живы.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Анастасова 1998 — Анастасова Е. Старообрядцы в Българиa: Мит. История. Идентичност. София, 1998.
- Белуосов 1991 — Белуосов А. Ф. Последние времена // Aequinox. Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991.
- БЦР — Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы / Отв. ред. А. В. Рябов, Е. Ш. Курбангалеева. М., 2003.
- Кабакова 2009 — Кабакова Г. И. Семья // Славянские древности. М., 2009. Т. 4.
- Касаткин 2008 — Касаткин Л. Л. Русский говор села Татарница в Болгарии // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2008.
- ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- Никитина 2008 — Никитина С. Е. Устные жанры в профессиональной культуре (Старообрядцы в сопоставлении с молочанами и духоворами) // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2008.
- Плотникова 2007 — Плотникова А. А. Русские старообрядцы Добруджи // Живая старина. М., 2007. № 3.

- Пригарин 2004 — Пригарин А. А. 2004. Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2004. Вып. 10.
- Пригарин 2008 — Пригарин А. А. Формирование старообрядческого населения Придунавья в конце XVIII — начале XIX вв. // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международ. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2008.
- Разумова 2001 — Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001.
- Романска 1959 — Романска Цв. Фолклорът на русите-некрасовци от с. Казашко, Варненско // Годишник на Софийския университет, филологически факултет. София, 1959. Т. 53. № 2.
- Сапогова 2002 — Сапогова Е. Е. Семейный нарратив как прецедентный текст для ребенка // Социокультурная герменевтика: проблемы и перспективы. Материалы Международной научно-практической конференции «Социокультурная герменевтика: теоретико-методологическое обоснование в контексте развития толерантности». Кемерово, 2002.
- Седакова 2006 — Седакова И. А. Россия и русские глазами старообрядцев Болгарии // <http://www.starover.religare.ru/article7093.html>.
- Седакова 2008а — Седакова И. А. Родството при русите-старовери в България и Румъния: фолклорните манифестации // Български фолклор. 2008. № 1.
- Седакова 2008б — Седакова И. А. Русская речь в балканском окружении // Карпатобалканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008.
- Седакова 2008в — Седакова И. А. Сны и видения в народно-религиозной культуре староверов на Балканах // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международ. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2008.
- Толстая 2009 — Толстая С. М. Род // Славянские древности. М., 2009. Т. 4.
- Толстова 2004 — Толстова Г. А. Словарь языка Агафьи Лыковой. Красноярск, 2004.
- Узенева 2007 — Узенева Е. С. Старообрядцы в Болгарии // Живая старина. 2007. № 3.
- Steinke1990 — Steinke K. Die Russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heidelberg, 1990.

#### СПИСОК ИНФОРМАНТОВ:

АНЛ — Анистья Никитовна Лазарова, 1962 г. р., 9 классов, Сарикёй, Румыния.

- 
- АФС — Анастасия Федуловна Симеонова, 1928 г. р., 3 класса, Татарица, Болгария.
- АЯИ — Агриппина Яковлева Илиева, 1938 г. р., 4 класса, Казашко, Болгария.
- ДДБ — Доменика Денисовна Борисов, 1948 г. р., 9 классов, Браила (род. в Каркалиу), Румыния.
- ДЛА — Данила Лазаревич Артемиев, 1940 г. р., 8 классов, Браила, Румыния.
- ЕА — Евдокия Акхей, 1956 г. р., 10 классов, Татарица (род. в Каркалиу, Румыния), Болгария.
- ЕИС — Евфимия Исааковна Сидоров, 1926 г. р., 3 класса, Браила, Румыния.
- ИЛБ — Илларион Лаврентьевич Борисов, 1942 г. р., высшее образование, Браила, Румыния.
- ККЛ — Кирилл Константинович Липатов, 1941 г. р., 7 классов, с. Каркалиу, Румыния.
- НМП — Настасья Матвеевна Петрова, 1952 г. р., 7 классов, Браила, Румыния.
- ПФЕ — Пелагея Федоровна Еремия 1940 г. р., 5 классов, Каркалиу, Румыния.
- СГВ — Сидор Гурьевич Василий, 1933 г. р., 8 классов, с. Сарикёй, Румыния.
- УНМ — Ульяна Никитовна Митрей, 1942 г. р., 8 классов, с. Сарикёй, Румыния.
- ФК — Феврония Критская, 1941 г. р., 4 класса, Казашко, Болгария.
- ФФ — Фекла Филипова, 1940 г. р., 7 классов, Казашко, Болгария.

---

---

О. В. БЕЛОВА

**«ЧУЖАЯ РОДНЯ»:  
О МЕХАНИЗМАХ КОНСТРУИРОВАНИЯ  
РИТУАЛЬНОГО РОДСТВА  
В СЛАВЯНО-ЕВРЕЙСКОЙ СРЕДЕ**

---

---

**В** системе славянских народных верований представления о родстве этнических и конфессиональных «чужаков» с нечистыми животными, болезнями, демонологическими персонажами составляют значительный пласт (подробнее см.: Белова 2005: 20–23, 213–219; Белова, Петрухин 2008: 453–466). Напомним лишь два показательных примера: это сюжет легенды о свинье — «еврейской тетке», объясняющий неупотребление евреями в пищу свинины (НБ: 172–175; Белова, Петрухин 2005), и поверье о другой «еврейской тетке» — лихорадке («Жиди, Жиди! верніцца, та візьми свою тітку (лихоманку; кричать на проізжачих Жидів)», укр. радомысл., Номис 1993, № 892).

Не менее интересный пласт составляют представления о родстве между «своими» и «чужими», которое обусловлено социальными обстоятельствами или является результатом ритуальных действий. Богатый материал для анализа такого «культурного» родства дают уже не легенды и паремии, а мемораты и нарративы на тему «практики и мифологии соседства».

**Соседство как форма родства.** «Устная история» в рассказах жителей бывших местечек, изобилующая свидетельствами тесных соседских контактов между славянами и евреями (см.: Белова, Петрухин 2008: 301–329), иногда включает сюжеты о «генетическом» родстве с этническими соседями:

«Дело в том, что в нашем местечке [Милославичи Климовичского р-на Могилевской обл.] жили белорусы Кужелевы и еврей Кугелевы, при этом между собой дружили, и по сей день мы так поддерживаем отношения. Вроде когда-то просто кто-то отделился от еврейского и стал русским» (М. С. Кугелев, 1923 г. р., Смоленск, 2005, зап. ОВБ).

Эта же идея иногда подается в библейском разрезе (ср. сюжет Быт. 25: 28, который рассказчик использует как авторитетный источник):

«Много есть православные, так они обижаются, если услышат *гой*, так они обижаются. А это ничего зазорного нэма! Или даже если говорят на русского *исав*, *эйсав* — так он тоже обижается страшно. Это тоже ничего нэма, потому что Эйсав — это был сын Авраама! Сын Авраама, любимый сын! Который — он ему принес, он любил дичь кушать — так он назывался Эйсав. И поэтому называют, потому шо православные исходят от Эйсав, а мы исходим от Якова. Так они страшно обижаются, если говоришь — *эйсав*, так он... Я говорю, шо ты обижаешься, я говорю, ты ж — это сын Авраама!» (Е. Х. Трахтенберг, 1928 г. р., Хотин, 2007, зап. ОВБ, ММК, НМК, ЛГЖ).

Таким образом, в «библейской перспективе» славяне и евреи оказываются потомками одного патриарха, и потому нет ничего обидного в прозвищах «гой» и «Эйсав», которыми евреи могли награждать нееврея. Однако, внутри «своего» (еврейского) сообщества такие прозвища носили пейоративный характер — так называли «плохого» еврея: «Если плохой еврей, его могли обозвать гоем или Эйсевом» (А. И. Шварцбройт, 1925 г. р., Черновцы, 2006, зап. ОВБ, СВК).

**Формы соседского сотрудничества как формы родства.** Для регионов тесного славяно-еврейского этнокультурного общения жизненно важную роль играли социально-хозяйственные связи между «своими» и «чужими». Подобные контакты могли трактоваться как своеобразная форма породнения, о чем свидетельствует языковой и фольклорно-этнографический материал.

**Хозяева и работники.** Согласно материалам, собранным В. Гнатюком в Галиции, про панов, покровителей евреев, говорили: *жидівський вуйко* (Гнатюк 2, *жидівський* 18), *то ще жидівський тато* (Там же, *жидівський* 39), таким образом возводя местного помещика в ранг «еврейского родственника». Следует отметить, что и еврейская сторона рассматривала «своего» помещика как своеобразное «семейное наследство». В мемуарном источнике, повествующем о жизни белорусского местечка середины XIX в., описывается ситуация, когда, с одной стороны, помещик имел «своего» еврея в качестве управляющего или арендатора, причем эта должность становилась семейным делом: «Умрет у помещика еврей — берет помещик на его место сына или зятя того еврея, кто из них больше понравится, как при сватовстве». Еврей, со своей стороны, «оставлял помещика в наследство. Помещик был своего рода наследством» (Котик 2009: 37).

Еще один пример из области народного права демонстрирует применение терминов родства к социальной ситуации: *то ще жидівський годованець* — говорили о гуцулах, которые, не имея детей, отписывали свое добро еврею, чтобы тот «догодував його до смерти» и похоронил «чесно» (Гнатюк 1, *Годованець*). Такая практика, вероятно, не была особой редкостью в местечках и в более позднее время, при этом «годованец» мог даже пожелать быть похороненным по «чужому» обряду. Так, в подольском городе Тульчине рассказывали про украинку, которая жила среди евреев и просила похоронить ее по еврейскому обряду на еврейском кладбище, что и было исполнено (П. Ш. Колоденкер, 1927 г. р., Тульчин, 2005, зап. ММК, АВС, СП). Такая ситуация в контексте местечкового быта была вызывающе значимой, учитывая стереотипное разделение культурных сфер на «свое» и «чужое», ср. распространенное проклятие *Винесли би ти на окопище* (Гнатюк 1, *винести*), т. е. «чтоб тебя признали недостойным христианских похорон и похоронили вместе с евреями» (при этом *окопище* — это не только еврейское кладбище, но и место, где закапывают падаль).

Чрезвычайно популярной в местечках была практика привлечения неевреев к домашним и хозяйственным работам (как по субботам, так и «на постоянной основе»). Зачастую это занятие было для местных украинцев и белорусов потомственным, и славянские *шабес-гои* и наемные работники становились практически членами еврейских семей, осваивая не только правила поведения в «чужой» среде и тонкости обихода, но и язык, и гордясь своей «профессией».

«Ну, а евреи, так они просили своих знакомых, украинцев, и они приходили в субботу, подогреют там еду или надо ну что-то такое делать, вот по дому. [Кто белил дом, исполнял работу по дому?] Ну, в основном, нанимали <...> В основном из украинского населения. Там женщины бедные, которые этим занимались, ходили» (Д. И. Яцкова-Креймер, 1924 г. р., Копайгород Барского р-на Винницкой обл., 2001, зап. ОВБ, АВС, ВЯП).

«То я з дытынства мэжи йими! [Бабка и мать Ю. С., как впоследствии и она сама, работали у евреев. — О. Б.] Всё понимаю! <...> Мэня еўрэи не продадут! <...> Шо хочете спытайте, я вам скажу поеврэйски, шо оно называеця! С детства, а дытына скоро научаеця <...> Я йим грушки давала и горихи давала <...> Но еврэям трэба даваты бэз ганчи [без червоточкины] — бо будэ трэфнэ» (Ю. С. Резник, 1929 г. р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. ОВБ, АВС, ВЯП).



«Я сама маленькая була, они платили мэни по пять копийок, по дэсят копийок. Свечи там ў субботу — им нэльзя ничего делать, то мы в пятницу вэчором ужэ знали, и йдут еврэи, просят, шоб идти свечи засвечовать. Угощают нам — и коржики ўдають, в общем, пэчиво свое. Оны выпекалы, булы таки мастера, шо я не знаю...» (А. А. Скибинская, 1915 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. ОВБ, АВС, ВЯП).

«Я ходыла, свички гасила и светила в пятницу. В пятницу вэчэрном трэ посвятити и потом погасыты» (С. Д. Остапович, 1923 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. ОВБ, АВС, ВЯП).

«Евреи в субботу вообще ничего не делают. Дед рассказывал, ещё как пацаном был, то там платили денешки, они тут печку растапят, там еду подогреет, хлеб нарежет — они даже нож не брали, даже на субботу двери не закрывали — те приходили, у них даже, ну, суббота как святой день. Он даже ключ в дверях не повернет...» (М. Кукурба, 1969 г. р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. ОВБ, ММК).

Окружающие относились к работникам, нанимавшимся к евреям, со значительной долей критичности (но, как показывают устные свидетельства, причиной тому могла быть простая человеческая зависть — ведь зачастую именно своим помощникам евреи отписывали наследство и имущество). Устойчивым прозвищем шабес-гоев было *жидовский Иван*, поскольку «евреи всех своих слуг неевреев называют *Иваном: Будеш жидам за Ivana (Коломыя)*» (Гнатюк 2, *жид* 11).

«А вин [еврей] би с субботу, уже сабаш заходил, вин бы вам ниц не то [ничего не делал]. То на кухни рихтовалы, дэ готове було палыти, то просылы, платылы людям, сусид йшов так запалыти. А були таки, мы казали, *Иванки жидивськи*, шо шли палыли уже дальше. [Иванки жидивськи?] Так, так. Вони не были Иваны, алэ були бидны, но то ему добрэ давав гроши. Злотый, то йому то было добрэ. Казали йим: *Иванки жидивськи рано бигають и палять жидам у кухнях. Уже у жидив закурило, бо то не було газу, то вони дровами [топили]. Уже рано се закурило — ага, уже походилилы, уже позапаливали. [А тые *Иванки жидивськи*, вони тильки вогонь палыли, чи яку ину роботу?] Шось як треба було, то вони помагалы. Жид йих бров [брал, нанимал]*» (Е. П. Свидрук, 1925 г. р., Надворна Ивано-Франковской обл., 2009, зап. ОВБ, ТВВ).

Работников даже подозревали в некоем «еврействе»: *Ліпший жид, як жидівський Іванко (Пістынь)* (Гнатюк 2, *жид* 96), а сама си-

туация «сотрудничества» еврея и нееврея становилась предметом юмористического фольклора.

Так, поговорка *В тебе служити, мов у жида* могла поясняться историей о скупости еврейского хозяина: «Жид наймав наймичку: „Ти з мене“, каже, „Галоцко, не багацько бери — в мене не багацько діла“. — „Як так?“ — „От бац: встань ранком, підмети хати — та й сядь, винеси сміття — та й сядь; подій коров — та й сядь“ — та й сядь, та й сядь, и ліку нема. „А як уже зробиш, що я казав — обідати... Страва тебе буде хороша: чи звариш контопки — юшка твоя, раки — юшка твоя, яйця — юшка твоя... А що ж мало, сцо три перемінні на обід? дез більш готовлять для батраків?“» (Номис 1993, № 14050).

Однако, работники могли получать и свою выгоду. Об этом — анекдот про гою и водку, рассказанный как семейная история.

«Но это мама рассказывала, наверно, не про моего дедушку, а скорее про своего дедушку. Как в субботу, ведь нельзя же попросить, и были же специально эти, *ша́бес-го́и*, но тут я не знаю, почему, наверное, не было — но так или иначе дедушка вышел на улицу и искал, кто бы мог зажечь свет. Это уже у моего дедушки <...> была своя мастерская сапожная...

И вот он встретил какого-то сапожника или дворника, я не знаю, не помню. В общем, какого-то гою. Увидел и говорит: „Хочешь выпить?“ — „Хо-хо, всегда хочу, конечно!“ — „Только там же темно, в комнате света нет, как тебе дать?“ — „Да это запросто, идем, я зажгу!“ Ну, значит, зажег — вот возьми, возьми, налей, выпей. Тот взял, выпил: „Премного вами благодарен!“ — ф-ф-фу! [задул свечу]. — „Постой, постой!“

Но не знаю, мама вообще могла присочинить, может быть, он взял и зажег снова, я не знаю, но рассказ у нее это был, как он „ф-ф-фу“. И на этом дело кончилось.

А папа это уже рассказывал как анекдот. Но что это действительно так, что еврей в субботу тихо, про себя говорит: „Как бы мне сейчас хотелось сказать (по-еврейски говорит), потом кричит: Марфа, поставь самовар!“ [Папа этот анекдот рассказывал по-еврейски?] Для меня он переводил, а так если были те, кто понимал, то по-еврейски» (В. Г. Смолицкий, 1926 г. р., Москва, 2005, зап. ОВБ).

Но евреи тоже не всегда были довольны работником: *Іван штінк, бромф трінк, хліба дай, а робити — най* (Гнатюк 2, *Іван 28*) — так говорил еврей о своем работнике, который «воняет, пьет водку, просит хлеба и не хочет работать». Любопытно, что в этом присловье отражено представление о запахе «чужого» (в славянской традиции это наиболее устойчивый стереотип по отношению к евреям;

свидетельств же о запахе «чужого» с еврейской стороны в этнографических источниках практически не зафиксировано).

**Христианские няньки в еврейских семьях.** Еще более близкими к семьям своих нанимателей становились няньки, по многу лет служившие в еврейских семьях. В материалах, собранных на Волыни в 1912–1914 гг. знаменитым еврейским этнографом С. Анским, есть свидетельство, что Анский лично знал старую женщину-христианку, которая в течение долгих лет была служанкой у евреев и имела привычку каждое утро читать утреннюю молитву *modeh ani* вместе с младшими детьми; она следила, чтобы дети тщательно соблюдали все правила иудаизма. И если видела, что ребенок снимает шапку или нарушает субботные правила, кричала: «Гой! Будут тебя бить железными плетьюми!» (Ansky 1992: 68).

В рассказах наших еврейских информантов чаще встречается другой мотив: русская (украинская) няня становится проводником славянской культуры, приобщая к ней молодое поколение.

«У меня была грамотная православная няня. Она меня таскала по церквям и монастырям. Водила на крестины, на свадьбы <...> Няня была некрасивая, в оспе. Образованная. А семья была — торговки на Бессарабке. Няня Маланя. На русском говорила. Украинский язык такой неграмотный, всё перемешано» (С. Ф. Воллернер, 1910 г. р., Черновцы, 2005, зап. ОВБ, ММК). Так обстояло дело в до-революционном Киеве.

А в Хотине (Северная Бессарабия) няня-украинка по-своему приобщала к православным традициям своего воспитанника.

«Мать <...> была домохозяйка, воспитывала детей и так далее. И кроме этого была еще прислуга тоже — помогала варить и уборку делать, и так далее. И одновременно была она и няней тоже моей. Она была местная украинка, вот когда я начал... учился говорить, так я научился говорить по-русски, и, кроме того, она со мной тоже много времени проводила, эта няня, так она разговаривала по-украински — так я научился от нее и украинские слова. Но тогда я не знал, что это разные языки, и вот я говорил на таком „суржике“ — половина русский, половина украинский [смеется]. А в четырехлетнем возрасте, когда я стал уже сам выходить на улицу, во двор, так я научился от еврейских ребят по идиш, по еврейскому языку <...> Няня меня водила в церковь, и я там... я еще был маленький и не знал даже, какой я национальности, а она была очень верующая, и она крестилась там, и она меня научила креститься, я крестился, так что я уже всем богам служил [смеется] <...> Ее звали, у нее такое старое русское имя древнее — Агафья. Агафья ее название было.

А ее звал, просто как дети маленькие, — Ага <...> Она была очень богомольная и она все иконы, которые были вдоль стен, она всюду падала на колени перед иконами и целовала. И меня тоже подбадривала, значит, целуй-целуй, будешь расти здоровым! Что это доброе дело. И я тоже целовал все иконы эти...

<...> Я знал этого священника <...> И я его знал по фамилии, что это батюшка Гримальский. И он там церкви, там была большая... это был кафедральный собор, основная церковь города. И он там читал, значит, некоторые молитвы читал, другие пел. И чтоб он там не уставал, там два священника служили перед всеми <...> А я, неслышленый — ну, сколько мне было, ну лет 3–4, я не понимал, что надо было в церкви очень тихо стоять и не нарушать эту службу ничего. И вдруг я, как это говорят, спонтанно, экспромтом, сам не отдавая себе отчет, что я делаю, выкрикиваю, когда там тишина глубокая, вдруг детский голос выкрикивает в церкви, значит: „Батюшка Гримальский, а почему ты не поешь? У тебя ведь здоровая гёмба!“ [Смеется] Гемба — это значит голос, по местному украинскому называется, я знал... у тебя ведь здоровая гемба (следует учесть, что пол. *gęba* имеет экспрессивное значение «глотка», «рожа». — О. Б.). Он это услышал, я громко крикнул. Все, значит, обратили внимание, но все смолчали взрослые люди они, видали, что рэбьёнок, что он не понимает, что он делает и что он выкрикивает...» (Л. М. Гурфинкель, 1924 г. р., Хотин; Черновцы, 2008, зап. ИГ, СЕ).

**«Породнение» в рамках семейной обрядности.** О чем-то невозможном в Прикарпатье говорили: *А був ти в жиди за кума?* (Гнатюк 2, жид 3). При этом в этнографической реальности поликультурных регионов засвидетельствован институт «инородных» кумовьев и кормилиц. Например, в сербской области Поповац существовал своеобразный институт кормилиц. *Помајка* — женщина, которая первой накормит грудью новорожденного; *дојилъа* — женщина, у которой есть молоко; она несет ребенка на крещение. Обе эти роли могли исполнять католички для православного ребенка и православные для католика (Филиповић 1952: 172). В Болгарии (Чепино) христианки были кормилицами мусульманских детей. Когда дети вырастали, они ходили в гости к своим кормилицам на Рождество, на Пасху, на Курбан байрам (*Коледа, Велигден, байрям*) (СБНУ 1891/5: 213). В Ахы-Челебийско бытовало поверье, что если христианка кормит мусульманского младенца, то на «том свете» змеи будут сосать ее молоко. Но при этом женщины не отказывались кормить мусульманских младенцев (Там же).

В области Поповац зафиксированы случаи, когда крестным для католического ребенка был православный и наоборот; известны случаи, когда во время крещения «иноконфессиональный» кум мог изменить ребенку имя (Филиповић 1952: 173). Известен также обычай, когда родители, чьи дети умирают, приглашали на пострижины (первую стрижку ребенка) в кумовья к ребенку турка или цыгана (*шишани кум*), чтобы дети выжили (Черногория, Радуловић 1940: 60). Православные жители Височкой Нахии полагали, что православный также может быть «кумом для пострижин» у мусульманина (Филиповић 1949: 151). В области Поповац «шишани кум» у католиков также мог быть православным и наоборот (Там же: 175).

Редкое свидетельство об «иноконфессиональных» крестных зафиксировано нами на Буковине.

«[А бывало, что евреи могли христианскому ребенку крестным стать?] Я кросная!

[Да?! А как это? Это разрешено?] Ну, они хотели, именно шоб я!

[Вы в церкви были?] В церква ходила.

[А что вы там делали?] Держала рэбьёнок, а он [священник] выкупал рэбьёнка, обратно дал мне на рúки, укрыв полотенцем. Я вынуждена этого рэбьёнка трижды поцеловать, а потом передать матери. Ну и что такое?!

[А вас молитву не просили читать?] Я не читала никакой молитва, он читал.

[А креститься надо было?] Не-не. Хто как, мне крест не идет. Я только должна вот так [показывает: молитвенно сложить руки перед собой на уровне груди]. А хрест ставит тот, кто кре[щенный].

[А священник знал, что вы не христианка?] Знал, что я еврейка. Наоборот, наоборот, он сказал — очень ўмно вы сделали, шо взяли [в крестные] еврейку»

(Р. Ф. Гиммельбрандт, 1932 г. р., Черновцы, 2007, зап. ОВБ, ММК, НМК, ЛГЖ).

В Брянске нам удалось записать интересный рассказ о «купленных детях» еврейской бабушки-знахарки.

«Бабушка у меня могла заговаривать рожу, волосёнь, зубную боль <...> Еврейка-знахарка, а?! <...> Значит, были у нее купленные дети. Что такое купленные дети? Ребенок болен, при смерти. От него отказывается врач. Уже не могут помочь никто. И тогда вот эта старушка-знахарка покупает за пять копеек, за несколько копеек этого ребенка. И считается, что это стал ее ребенок. И она его выходит, как своего. И она выхаживала. У нее было много-много

купленных детей! Вот такое!» (В. Н. Кривошеева, 1948 г. р., Брянск, 2008, зап. ОВБ, ММК).

**Нарушение обычаев и сфера «чужого».** В описываемых регионах нарушителям «своих» обычаев указывали на то, что своим поведением они уподобляются евреям и практически уже находятся в сфере «чужой» традиции.

*Що ти босини відправляешь?* (Дрогичин; Гнатюк 1, *босини*) — говорят человеку, который ходит босиком. При этом источник уточняет: «Босини — жидівський звичай: коли это в доме вмере, то по похороне вся сімя мусить сім день пробувати дома босо, молячись за його душу» (Там же; подробнее об обычае *босини* и его интерпретациях в славянской традиции см.: Белова, Петрухин 2008: 364–366).

Тех, кто не работает в субботу, спрашивают: *Жидівський сабаш відправляешь?* (Нагуевичи; Гнатюк 2, *жидівський* 19) или *Це вже на жидівську віру переходиш?* (Там же, *жидівський* 42).

О человеке, не празднующем воскресенье, говорят: *Це ти вже на жидівський закон перейшов?* (Нагуевичи; Гнатюк 2, *жидівський* 43).

Про тех, кто живет без церковного венчания, говорят, что они *на жидівськiм сьміттю шлюб брали* (Гнатюк 2, *жидівський* 28). На этом примере остановимся подробнее, поскольку перед нами — реализация одной из редких мифологем относительно еврейской обрядности, представление о еврейской свадьбе «на мусорной куче».

Упомянем в связи с этим устойчивое представление, зафиксированное в восточной Польше, в Подолии и в Полесье, что евреи венчаются на мусорной куче. Эта мифологема, с одной стороны, дает представление о трактовке «чужого» обряда как магического ритуала (ср. действия, совершаемые на мусорной куче у славян — лечение, снятие порчи, продуцирующая магия — и представления о том, что мусорная куча — место сбора нечистой силы, СД 3: 340), с другой же стороны, может быть связана с символикой мусора (богатство, достаток, доля, благо) в славянской народной культуре (см.: СД 3: 337–340).

В Подолии рассказывали, что балдахин, под которым во время свадебной церемонии стоят жених и невеста, устанавливали там, куда выбрасывают мусор (Соколова 2003: 324; Шаргород Винницкой обл., запись 2001 г.), «жених и невеста стоят на мусоре» (Яруга Могилевского р-на Винницкой обл., 2004), «[Жениха и невесту выводили туда, где нечистое место, побольше мусора.] Несмотря

на то что там мусор, грязно, зато в жизни будет хорошо» (Н. М. Летуна, 1923 г. р., Тульчин Винницкой обл., 2005, зап. НЕ, ЮМ). Ср. запись, сделанную в Полесье: «[Уверяют, что] жыды на сьмётнику венчаюца, на сáмом тум сóру» (Е. М. Микучич, 1927 г. р., Оздамичи Столинского р-на Брестской обл., ПА 1984, зап. СМТ).

По материалам А. Цалы из восточных областей Польши, о еврейской свадьбе «на сметнику» часто говорили как бы в насмешку, потому что церемония происходила вне синагоги (относительно мусора возможен также рефлекс восприятия ритуального разбивания посуды в ходе свадебного обряда). Рассказывали также, что евреи венчаются на дворе, на конском навозе, на огороде, на дороге (Са́ла 1992: 69–70; Са́ла 1995: 89–90, 109). У поляков в Литве было записано свидетельство, что для еврейской свадьбы специально насыпали во дворе кучу мусора и раввин обводил молодых вокруг нее, а потом над этой кучей молился (Нгусиук, Мороз 1993: 91). Представляет интерес фрагмент интервью с бывшим нотариусом, который сообщил, что у евреев было два вида свадьбы: ритуальная (на мусорной куче), и официальная, с регистрацией в сельской администрации (Са́ла 1992: 70).

Этот «странный» элемент «чужого» обряда был адаптирован славянской традицией в довольно причудливой форме: по свидетельству конца XIX в. из юго-восточной Польши (окр. Кросно), если девушка, родившая вне брака, отказывалась при крещении назвать священнику имя отца ребенка, он грозил ей, что заставит ее «венчаться на еврейской мусорной куче» — *brać ślub na żydowskim smitiu (śmieciu)* (Kolberg 49: 305). Ср. также уничижительное прозвище девушки, позволяющей себе вольное поведение: *To ще жидівська мамка!* (Нагуевичи; Гнатюк 2, мамка 6, с пометой: «Се великий сором для дівчини»).

Фольклорный мотив «свадьбы на мусорной куче» может быть сопоставлен с одним литературным образом. В романе польского автора Юлиана Немцевича (1758–1841) «Лейба и Сиора» (1821, русский перевод в газете «Северный Меркурий, 1831 г.) героиня, желающая порвать с традиционным бытом, пишет своему возлюбленному, который тоже стремится к прогрессу, что в местечке ее не ждет ничего, кроме скучного замужества, когда остается только — «плясать на нечистоте» и «разбить стакан» (имеется в виду ритуальное разбивание бокала на еврейской свадьбе).

Таковы некоторые формы конструирования ритуального родства между представителями разных этносов и конфессий в рамках

социально-бытовых и обрядово-ритуальных практик. Несомненно, фольклорно-этнографические источники могут предоставить еще достаточное количество материала, что позволит более полно осветить эту сторону межкультурного диалога.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Белова 2005 — Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2005 — Белова О., Петрухин В. Генезис «чужих» в свете фольклорной этиологии // *Etnolingwistyka* / Pod. red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2005. Т. 16. S. 257–268.
- Белова, Петрухин 2008 — Белова О., Петрухин В. «Еврейский миф» в славянской культуре. М., Иерусалим, 2008.
- Гнатюк — Гнатюк В. Галицько-руські народні приповідки. Львів, 1905–. Т. 1–.
- Котик 2009 — Котик Е. Мои воспоминания / Пер. с идиша М. А. Улановской под ред. В. А. Дымшица. Предисл. и примеч. В. А. Дымшица. СПб.; М.; Иерусалим, 2009.
- НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Составление и комментарии О. В. Беловой. М., 2004.
- Номис 1993 — Українські приказки, прислів'я та інше / Уклав М. Номис. Київ, 1993.
- Радуловић 1940 — Радуловић И. Народна веровања у Зети // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1940. Књ. 15. С. 54–60.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
- СД 3 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3 (К–П). М., 2004.
- Соколова 2003 — Соколова А. Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 320–360.
- Филиповић 1949 — Филиповић М. С. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд, 1949.
- Филиповић 1952 — Филиповић М. С. Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952.
- Ansky 1992 — Ansky Lives! A Translation of S. Ansky's Introduction to his Jewish Ethnographic Program (1914), translated by Golda Werman with an introduction by David G. Roskies // *Jewish Folklore and Ethnology Review*. 1992. Vol. 14. N. 1–2. P. 66–69.
- Cała 1992 — Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.



- Cała 1995 – *Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995.
- Hryciuk, Moroz 1993 – *Hryciuk R., Moroz E.* Wizerunek Żyda // *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*. 1993. № 3–4. S. 89–92.
- Kolberg 49 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 49: Sanockie i Krośnieńskie. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1974.

#### АВТОРЫ ПОЛЕВЫХ ЗАПИСЕЙ

- АВС – А. В. Соколова  
ВЯП – В. Я. Петрухин  
ИГ – И. Гордон  
ЛГЖ – Л. Г. Жукова  
ММК – М. М. Каспина  
НЕ – Н. Егорова  
НМК – Н. М. Киреева  
ОВБ – О. В. Белова  
СВК – С. В. Копелян  
СЕ – С. Ериш  
СМТ – С. М. Толстая  
СП – С. Пахомова  
ТВВ – Т. В. Величко  
ЮМ – Ю. Мягкова

---

---

Е. А. БЕРЕЗОВИЧ  
(ЕКАТЕРИНБУРГ)

**МЕТАФОРИЧЕСКИЕ КОМПЛЕКСЫ,  
СОСТАВЛЕННЫЕ ТЕРМИНАМИ РОДСТВА,  
В СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ<sup>1</sup>**

---

---

Древность и высокая аксиологичность лексики родства обеспечивает регулярность вторичных (метафорических) номинаций на ее основе. В метафорах могут отражаться качественные признаки реалий (мать осмысляется как «питающая, кормящая», теща — как «болтливая», вдова — как «страдающая» и проч.), а также признаки относительные, релятивные. Код родства организован как прозрачная и четкая сетка отношений («старше — младше», «кровный — некровный», «мужской — женский»), которые проецируются на вторичные значения названий родственников. Релятивность особо ощутима в образах младших членов семьи (сын, внук) или же «парных» (сестра, жених) // «непарных» (вдова, холостяк) членов. Таким образом, если какой-то предмет назван, к примеру, сыном, сестрой или холостяком, то для полноценного прочтения образа надо восстановить «семейную ситуацию». Так, кашуб. *s'osterka* 'дерево, которое поддерживает опрокинувшееся дерево' (Sychta 5: 122) апеллирует к образу другой сестры или брата (= упавшего дерева); рус. смол. *холостяк* 'пирог, пирожок и под. без начинки' (ССГ 11: 67), арх. *вдовица* 'лепешка, изделие из теста без начинки' (АОС 3: 68) — к образу «женатого» (= начиненного) пирожка и т. п. Отсюда следует, что при появлении в языке какого-то одного «семейного» образа создаются предпосылки для разворачивания образного биннома, ряда или комплекса (микросистемы). В таких комплексах семантическая связь названий отражает соположенность объектов номинации, т. е. их смежность, включенность в одну ситуацию, в один тематический ряд etc. Рассмотрим некоторые аспекты комплексной «семейной» номинации<sup>2</sup>, используя в качестве материала

---

1 Автор выражает признательность С. М. Толстой и И. А. Седаковой за консультации при подготовке статьи.

2 К числу лексем, обозначающих семейные роли, мы иногда приписываем дериваты слов «дед» и «баба»: в том случае, когда эти слова попадают в соотносительный контекст, употребляются в паре, в них

для анализа данные славянских языков и диалектов (большей частью русских), которые с типологической целью иногда дополняются фактами неславянскими (романо-германскими).

В ряде случаев элементы образных комплексов находят номинативное выражение в одной локальной языковой традиции или языковом идиоме (и, соответственно, могут функционировать в одном контексте):

- рус. диал. *мужик* (*мужичок*) и *жёнка* 'левый и правый сошник сохи': свердл. «Перво режот мужык, а жонка отваливат» (СРГСУ 1: 157), иркут. «На ноги рассохи надевали сошники, мужичка и женку. Мужичок здоровый, у него перо загнуто; видишь, сверху на девкуто козырем смотрит» (СРНГ 18: 334), приамур. «У сохи сошник нижний – это жёнка, а верхний – мужичок. Жёнка по земле идёт, а отрезает мужичок» (СРГП: 85) и др.:

- польск. *ojczym* («отчим») 'старое лесонасаждение; дерево на семена, семенник' и *pasierb* («пасынок») 'молодая поросль, «придавленная» взрослыми деревьями': «Ojczymy w lesie to duśa pasierba, małe drzewko, tak ze sie chyła, chyła i usycha» (Karłowicz 4: 46; 3: 424);

- ср. также итал. *madre* («мать») 'корешок квитанции, отрывного талона' и *figlia* («дочь») 'отрывной талон' (Battaglia IX: 398; V: 962).

С точки зрения условий языковой реализации такие комплексы (ряды) следует считать гомогенными или моносистемными. Можно выделить также гетерогенные полисистемные комплексы – междиалектные и межъязыковые, «рассыпанные» по разным языковым идиомам. В таких случаях приходится собирать комплекс, реконструируя отношения между его элементами. Один небольшой пример: рус. литер. *сиротская зима* 'теплая, без больших морозов зима' (ССРЛЯ 13: 852) не вступает, кажется, в явные семантические оппозиции с другими метафорами родства в общенародном русском языке и говорах; образный антоним удалось отыскать лишь в словенском языке, ср. *mačehovska zima* 'очень холодная зима' (SSKJ 2: 659).

Иногда полисистемный комплекс включает в свой состав моносистемный, расширяет и обогащает его. Так, «картинка», стоящая за польской парой *dziad – baba*, которая обозначает элементы деревянного засова (ср. загадку «Dziad babe gruchoce, babie się nie chce. Dziad babe za ciało, babie się zachciało» [Дед бабу трясет, баба не хочет,

---

актуализируется не только гендерная или возрастная семантика, но и собственно «семейная».

дед бабу за тело, баба захотела] — SGP VII/1: 140)<sup>3</sup>, дополняется рус. костр. *холостой* ‘о замке: не закрытый на ключ’ (ЛКТЭ); ср. также нем. *Bastardschloß* [«внебрачный» замок] ‘замок с обратной пружиной’ (АВВУ Lingvo x 3). Полисистемные комплексы бывают весьма обширными и имеют открытые границы, — в то время как моносистемные комплексы носят закрытый характер и редко насчитывают более двух-трех элементов. Дело не только в том, что естественно сложившаяся языковая система мозаична, — и в единый номинативный ряд могут «вклиниться» заимствования, факты более позднего происхождения и т. п. Не менее существенно, что относительная метафора, указывающая на связи объектов друг с другом, в какой-то момент может уступить метафоре качественной, которая осмысляет собственные свойства объектов: последняя более индивидуальна, инструментальна и прочитываема — и номинатор нередко отказывается от фиксации повторяющихся связей между объектами в пользу характеристики присущих им отличительных качеств.

Реконструкция номинативных комплексов, «сборка» их элементов представляет интерес в разных отношениях. Во-первых, комплекс дает нам своего рода номинативный контекст, выявляющий и уточняющий мотивационные признаки, положенные в основу каждой из вторичных номинаций, которая входит в его состав. Во-вторых, такой контекст проливает свет на характер связей между элементами «донорской» лексической группы — терминами родства (эти тезисы требуют развернутых иллюстраций, которые будут представлены ниже).

Каждый метафорический комплекс функционирует в рамках определенной тематической группы лексики, однако между комплексами разной тематической принадлежности можно установить «вертикальные» связи, которые тоже способствуют прояснению мотивировок отдельных «затемненных» слов.

В качестве примера рассмотрим укр. *пáсиночок* ‘полоска’, ‘с узором в полоску (о ткани)’, которое дается в (ЕСУМ 4: 304) с комментарием «неясно». Этому слову созвучны и близки по значению укр. *пас* ‘пояс, ремень, полоса’ и *пáсмó* ‘часть мотка пряжи’, *пáсемко* ‘веревочка для перевязывания паса’<sup>4</sup>, но каждое из них трудно

<sup>3</sup> Об эротических смыслах, стоящих за образами замка и ключа, см., в частности: (СД 2: 511–512; Бартмицкий 2005: 456).

<sup>4</sup> Слово *пас* является польским заимствованием < праслав. \**pojasъ* ‘пояс’; *пасмо* возводится к праслав. \**pasmo, pasme*, не имеющему однозначной этимологии [ЕСУМ 4: 302–303, 306].

считать этимологом для *пасинок*, ибо неясна словообразовательная сторона таких решений (так, производными от *пас* являются *пáсок*, *опáсок*, *опáска*, но не \**пасинок*). В плане словообразования уместно предполагать производность изучаемого слова от *пасинок* 'пасынок'. С точки зрения мотивации у *пасинок* обнаруживаются параллели в метафорической «семейной» лексике как с «тканевой» семантикой, так и за ее пределами. К числу первых можно отнести укр. полес. *сірота* 'тканая полоса одного цвета в полотне' (Аркушин 2: 148), болг. диал. *сирáченце* 'один, единичный узор', *сиротинци* 'более простой узор на ткани', *престилка на сирачета* 'фартук (платье) «в ромбики»', *сирачета* 'вид ткани для народной одежды: на темном фоне пересекаются разные линии «сирачета», образующие квадраты' (БЕР 6: 687–688, 700). Эти наименования становятся понятны, если учесть, что парные нити при тканье считаются сестрами (друзьями или кумами): рус. новг. *сестренки* 'две рядом идущие нити основы' (СРНГ 37: 235), костр. *сестра* 'пара другой нити': «Нитка в основе порвѣцця — ишшешь сестру ее» (Громов 1992: 68–69) и др.; ср. также костр. *дружок* 'пара ниток в основе, которые ведутся вместе при сновании' (Громов 1992: 68), перм. *кумушки* 'нитки, идущие рядом без перекрещивания, попавшие не на свое место при заправке ткацкого стана' (СРГКПО: 132–133).

Очевидно, одноцветный узор (без пересечения, соединения с нитями другого цвета) воспринимается как «сиротский». Эта версия находит подтверждение в лексике иных тематических групп — например, минералогии и камнерезного дела. Здесь тоже есть свои «сиротки»: рус. ср.-урал. *сиротки*, *пасынки* 'одноцветные прожилки другого минерала в составе поделочного камня' (личные записи автора); ср. также англ. *bastard* [внебрачный ребенок] 'включение сверхтвердой породы', нем. *Bastardkalk* 'известь с примесями' (АВВУУ Lingvo x 3). Аналогичный образ обнаруживается в итальянском языке, ср. *pietra orfana* [сиротский камень] 'гелиотроп' (Battaglia XII: 75): этот камень представляет собой темно-зеленый минерал с красными вкраплениями селадонита. У «каменных сирот» есть «мать», ср. итал. *madre* 'более светлая (однородная) часть камня' (Battaglia IX: 398); в иллюстративном контексте указано, что «мать» обнаруживается, к примеру, у агата (*Agata orientale*): это прозрачная часть камня, вокруг которой как бы «нарастают» круги, дуги другого цвета. Таким образом, цветовая структура камня и ткани подобны друг другу: появление на однородном фоне линии другого цвета понимается как «вторжение» пасынка, сироты, внебрачного ребенка. Сказанное помогает не только найти мотивацию для приведенного

выше укр. *пáсиночок*, но и углубить представления о мотивировке других элементов «тканевого» и «минералогического» комплексов.

Метафорические комплексы, составленные образами родственников, встречаются в разных тематических сферах лексики, однако они существенно различаются по количеству входящих элементов. Это количество зависит от возможностей реципиентной сферы, т. е. от того, насколько подходят (или не подходят) принимающему денотативному ряду «семейные» признаки (наличие нескольких сходных элементов, различающихся по размеру, функции и др. или связанных отношениями «порождения»). Обширные метафорические комплексы отмечаются в пищевой лексике — особенно в обозначениях напитков (рус. влг. *отец* ‘крепкий неразбавленный самогон’ [КСГРС], перм. *зятьево пиво* ‘жидкий слив сусла’ [СРГКПО: 183], арх. *пасынок* ‘самогон второго разлива’ [КСГРС], чеш. *ženit víno = křtit víno* ‘разбавлять водой’ [Zaorálek 1963: 419], болг. *венчая се* ‘изменяться вещественно (о продуктах в одном блюде)’ [МБТР 1: 279–280] и др.), в строительной терминологии (о.-слав. «матица», рус. моск. *в бабку* ‘способ соединения бревен в срубе’ [Сыщиков 2006: 230], сиб. *холостой столб* ‘столб в любой постройке, в котором нет паза для соединения досок’ [СРГС 5: 226], рус. олон. *свёкор* ‘внешняя часть печи, на которой держится воронец (брус, идущий наверху вдоль стен избы)’ [СРНГ 36: 231], чеш. диал. *pastorek* [пасынок] ‘боковая стена между окнами’ [PSJČ 4/1] etc.), в сфере метеорологической лексики — особенно в обозначениях снега и льда (рус. карел. *пасынок* ‘льдина, оставшаяся после ледохода на берегу’ [СРГК 4: 407], влг. *мачеха* ‘большая льдина’ [СВГ 4: 77], арх. *мачеха за пасынками пришла* ‘о последнем весеннем снеге, уносимом рекой с берегов’ [КСГРС] и др.), в гидрографической терминологии (о.-слав. «мать» ‘основное русло реки’, блр. диал. *пасынак* ‘приток реки, ручья’ [ЭСБМ 8: 205], болг. диал. *сирак* [сирота] ‘небольшой арык, отведенный от главного канала для орошения лугов, садов и проч.’ [БЕР 6: 687]) и т. п.

Ниже приводятся два развернутых примера полисистемных комплексов, составленных метафорами родства. Они подобраны так, чтобы высветить разные грани рассматриваемого номинативного феномена. Один составлен обозначениями пальцев рук, другой — рыболовных снастей.

## Пальцы

Пальцы рук как объект номинации предоставляют редкую по выразительной силе возможность воплощения «семейной» метафоры: им присуща диалектика «множества/единства», они различны

по размеру => «иерархии», динамичны, функциональны. Отсюда «антропоморфизм» пальцев, который проявляется в рамках более широкой, чем семейная, модели. В литературе приводятся примеры реализации «антропологической» модели в направлении 'палец (кулак, локоть и др.)' → 'человек', ср. в.-луж. *palčik* 'карлик, гном; мальчик-с-пальчик' (калька с нем.), лат. *allex* 'большой палец ноги' — *allex viri* 'коротышка', франц. *pouce* 'большой палец' — *le Petit Poucet* 'мальчик-с-пальчик', литов. *nykštys* 'большой палец' — *Nykštukas* 'мальчик-с-пальчик' и др. (Журавлев 2005: 660). В меньшей степени описаны, кажется, случаи реализации обратной модели ('человек' → 'палец'): так, А. Ф. Журавлев отмечает лишь одну тюркскую метафору: слово \**еренгек* 'большой палец; палец', известное в ряде тюркских языков, в некоторых этимологиях возводится к основе *ep* / *ерен* 'муж', 'мужчина', распространенной с помощью суффикса уменьшительности (Там же).

Не претендуя на полноту описания, представим подборку примеров, реализующих «семейную» модель в номинации пальцев<sup>5</sup>.

5 Стоит напомнить, что ассоциации пальцев с членами семьи встречаются и за пределами системы языка, в других формах народной культуры. Ср., например, загадки о пальцах: рус. «Четыре брата, а пятый дядя» (Митрофанова 1968: № 1575), блр. «У мацеры дзесяць сыноў: пяць у дарозе, а пяць дома» [пальцы во время прядения] (Загадки-блр: 220), укр. «Живуть п'ять братів, один другого менший», «П'ять братів поручь живуть, у кожного своє ім'я», «У двох матерів по п'ять синів, у кожного своє ім'я» (Загадки-укр: 155, № 1374–1376), серб. «Пет брата у један сахат рођена, а нису једнаки» (СНЗ: 204, № 675), болг. «Една майка пет сина родина за една нощ, ама един с един нема», «Пет братя, един с един се ни приличат», «Пет сестре едну нощ родене и пай не су равне» (Стойкова 1984: 1899–1901) и др., а также пословицы: укр. «Однієї руки пальці, та не однакі, одного тата-мами, та не одні діти» (ПП: 258), «Который палец не укуси, все одно (равно, больно)» [о детях] (Даль<sub>2</sub> 3: 12). Воспроизводя широко известную у разных славянских народов детскую прибаутку о сороке (рус. «Сорока-ворона кашку варила, деток кормила...»), рассказчик погибает пальцы на ладони ребенка, отождествляя их с детками сороки. «Семейная» символика пальцев проявляется и на невербальном уровне: так, в Полесье невеста, если хотела иметь детей, то, садясь за свадебный стол, подкладывала под себя нечетное количество пальцев (СД 3: 617). На юге России считали, что длина пальцев мужчины указывает на рост его будущей жены: если пальцы длинные, жена будет маленькая, и наоборот (Там же: 618). Упомянем также о присущей пальцам символике единения, занимающей центральное место в представлениях о семье: в детских играх у восточных славян сцепление пальцев служит способом преодоления

**Пальцы руки вместе:** рус. арх. *семейка* ‘пальцы руки’ (КСГРС); **каждый из пальцев:** рус. смолен. *брат*: «Собраў пять братоў, да и шмяк» (ССГ 1: 240), блр. *брат* (Чалавек: 193); **каждый из пальцев, противопоставленных большому:** арх. *брат*: «Братья-то вместе, а здися дядька», «Дядька и четыре брата на руке» (СГРС 3: 298).

**Большой палец:** рус. ср.-урал. *дедка* (КЭИС), арх. *папа* (КСГРС), арх., ленингр. *бабка* (СГРС 1: 30; 3: 197; СРГК 1: 26), арх. *дядька*: «Дядькой почто-то зовут палец, он им [остальным пальцам] неродной, что ли» (СГРС 3: 298), чеш. диал. *táta* (PSJČ I: 366).

**Указательный палец:** рус. ср.-урал. *мамка* (КЭИС), арх. *матка* (АОС 1: 82), арх. *мати* (СГРС 3: 262), арх. *дедка* (СГРС 3: 197), чеш. диал. *máta* (PSJČ I: 366).

**Средний палец:** рус. ср.-урал. *тятяка* (КЭИС), арх. *тятя* (КСГРС), арх. *тата* (СГРС 3: 262), арх. *отец* (АОС 1: 82), арх. *матка* (СГРС 3: 197), чеш. диал. *dědek* (PSJČ I: 366).

**Безымянный палец:** рус. ср.-урал., арх. *сынок* (КЭИС; СГРС 3: 262), арх. *бабка* (АОС 1: 82), арх. *дедко* (АОС 10: 413), арх. *сестренка* (СГРС 3: 197), арх. *вдовьей палец* (АОС 3: 69), чеш. диал. *bába*: «Nejoblíbenější [наилюбимейший] prst na lidské ruce, prst čtvrtý, má přímí „bába“» (PSJČ I: 61).

**Мизинец:** рус. ср.-урал., арх. *дочка* (КЭИС; АОС 12: 210), арх. *дочи* (СГРС 3: 262), арх. *братишка* (СГРС 3: 197), макед. диал. *чупче* [маленькая девочка]<sup>6</sup> (Дрвошанов 2005: 140).

Приведем контексты, в которых эти номинации собираются в микросистемы: рус. ср.-урал. «Дедка, мамка, тятяка, сынок, дочка — вот и вся ладошка» (КЭИС); арх. «Пальцы на руках: большой, матка, отец, бапка, мезеньчик или дочька» (АОС 1: 82); арх. «Мати, тата, сынок, дочи, а бабка самая толстая, как за старшую у их» (СГРС 3: 262); «Бабка, детка, мамка, сестренка, братишка — вот и семейка вся» (СГРС 3: 197); чеш. диал. «Palec je tátou, ukazovač mámou, prst střední dědkem» (PSJČ I: 366).

Как антропологическая «пальцевая» метафора в целом, «семейная» обратима: рус. перм. *семи пальцев* ‘в количестве семь (о членах семьи)’: «Семья средняя у нас была, семи пальцев. Я, хозяин да дети

---

ссоры и примирения — желающие примириться сцепляются мизинцами пальцев друг с другом (Там же).

<sup>6</sup> Это слово образовано от макед. литер. *чупа* ‘девочка’; ср. также макед. диал. название безымянного пальца — *дочупче* [рядом с девочкой] (Дрвошанов 2005: 138).



пятеро» (СРГКПО: 177), омск. *как один пальчик* 'единственный ребенок у родителей' (СРНГ 25: 182), пск., твер. *напёрсток* 'о любимом ребенке' [с замеч.: не *наперсник* ли?] (СРНГ 20: 72), смол. *пёрстик* 'близкий, милый сердцу человек' (СРНГ 26: 292), кемер. *как перст в глазу* 'самый дорогой, близкий', сиб. *как единый перст* 'дружно, сплоченно' (СРГС 2: 221) и др. Напомним также рус. литер. *один как перст*: это выражение употребляется именно в связи с утратой родственников (оно имеет параллели в других славянских языках, где используется в аналогичной ситуации, ср., к примеру, слов. литер. *sám ako prst* 'о сироте, одиноком человеке': «Po smrti mužovej ostala sama ako prst»). В рассматриваемом нами контексте «семейственности» пальцев этот фразеологизм выглядит парадоксальным, однако парадокс снимается тем, что здесь отражены традиции счета на пальцах, который начинался с большого пальца, стоящего особняком (РФ: 525); противопоставление его другим закреплено, в частности, в практике номинативного разграничения «перстов» и «пальцев»: к примеру, в русских архангельских говорах *пёрст* 'большой палец' противопоставлен *пальцам* (СРНГ 26: 289), а в пермских и вятских — наоборот (Даль<sub>2</sub> 3: 11, 102); такая же картина в южнославянских языках (болг., макед. *палец*, серб. *палац* 'большой палец' при болг. *пръст*, макед., серб. *прст* 'любой палец').

«Стертые» метафоры (в направлении 'член семьи' → 'палец'), аналогичные вышеприведенным, реализуются, к примеру, в макед. диал. *старто прс* 'третий палец' (Дрвошанов 2005: 136), блр. диал. *старшы палец* 'большой палец', *меншы палец* 'безымянный палец' (Чалавек: 194), рус. арх. *большак* 'большой или средний палец руки' (АОС 2: 64), ср.-урал. *меньшак* 'мизинец' (КЭИС) — при *большак* и *меньшак*, соответственно, 'старший сын' и 'младший сын' etc. Ср. рассуждения В. А. Меркуловой: «Мы наблюдаем по сути деление на три (как в семье и в обществе): пальцы *большой* — *средний* — *мизинец*, *великий* — *средний* — *малый*. Пальцы указательный и безымянный выпадают из этой схемы. <...> Вспомогательная, несущественная роль безымянного пальца доказывает, что мы имеем перенесение на названия пальцев наименований из социальных отношений <...>, где называются лишь пограничные (важные) элементы» (ЭССЯ 18: 229). Здесь следует напомнить этимологические связи рус. *мизинец* и подобных именовании, являющихся дериватами слав. \**mězinь* 'малый, маленький': это гнездо примечательно тем, что в нем последовательно сочетаются значения 'младший (последний, любимый) ребенок' (болг. *мизинец*, *мизимка*, *мизюл(ь)*, с.-хорв. *м(ј)езимац*, *мезинак*, *мизинац*, *mizimica*, словен. *mezinec*, *mezinek*, рус. *ми-*

зинный сын, мизинец, мезенчек, мезонька, укр. *мізинець, мизинчик*, блр. *мезінец, мязённы сын* и мн. др. — Januškova 2006: 132; ЭССЯ 18: 227–232) и ‘мизинец’ (рус. *мизинец, мезе(и)нец, мизунец*, укр. *ми(е)зинець, мизинок*, ст.-укр. *мъзилний перст*, блр. *мезе(и)нец, мезяны палец, мязіняц, мезюн*, болг. *мизинец*, с.-хорв. *mezinas*, словен. *mežinas, tьžinas*, польск. *mizynek*, словц. *meženi pal'ec*, чеш. *tězenec*, ст.-чеш. *těžený prst* etc. — ЭССЯ 18: 227–232). Интересно соотношение синонимичных слав. \**maľъjь* и \**tězinъ*: первое имеет широкий круг употреблений, прилагаясь к самым различным предметам, мыслимым как маленькие; второе используется только для обозначения младшего последнего ребенка и маленького пальца на руке или ноге (Там же: 228). Это заставляет думать, что «детское» и «пальцевое» значение появились не параллельно, а связаны отношениями производности: скорее всего, первое послужило источником для второго. Косвенным аргументом в пользу такого направления производности является наличие в структуре \**tězinъ* суф. *-inъ*, оформляющего, как правило, притяжательные прилагательные или прилагательные, обозначающие принадлежность к группе — возрастной или социальной (о семантике словообразовательной модели см. (Там же: 227)).

Приведенные выше ряды, составленные образами матери, отца, детей и проч., в основном прозрачны по своим мотивационным основаниям. Помимо размера и функций пальцев, в них учитывается взаимное расположение, которое определяет противопоставление большого пальца («дядьки») другим (о номинативной релевантности такой оппозиции см. выше).

В то же время некоторые образы требуют комментариев. Обратимся к поданному выше контексту к чеш. диал. *bába* ‘безымянный палец’, в котором этот палец назван «наилюбимейшим». Почему контекст выделяет этот палец из общего состава «семьи»? Здесь усматриваются переключки с польск. *serdeczny palec, wiorny palec* ‘безымянный палец’ (SW 6: 73), чеш. диал. *srdeční prst* ‘то же’: «Tu jsem zočila na jejím srdečním prstě snubní kroužek prsteníku» (PSJČ 5: 644), *srdečník* ‘то же’ (PKS: 38). «Любовная» отмеченность безымянного пальца проявляется также в том, что при гаданиях девушки, желающие увидеть жениха, надевали кольцо на безымянный палец руки (рус.) (СД 2: 565), с ним совершались манипуляции приворотной магии (СД 3: 618) и др. Происхождение таких представлений указать трудно; возможно, в славянской народной культуре отразилась провозглашаемая хиромантией и известная многим мировым культурным традициям символическая связь безы-

мянного пальца и сердца, основанная на том, что от безымянного пальца левой руки к сердцу будто бы идет «вена любви». На этих представлениях основана практика ношения на безымянном пальце обручального кольца (или на «сердечной», т. е. находящейся на стороне сердца, левой руке, или на правой, что мотивировано общей положительной символикой правого), которая тоже оказывается закрепленной в номинациях безымянного пальца: рус. (Груз. ССР) *пёрстень*: «Средний палец, потом перстень... Кольцо одеют на перстень» (СРНГ 36: 291), блр. *злацяны палец* (Чалавек: 194), польск. *pierścieniowy, pierścionkowy, złoty palec* (SW 6: 73; 7: 585), словц. литер. *prstenník*, чеш. литер. *prsteník*, серб. литер. *прстèнѝк*, болг. диал. *пръстенъния* (БЕР 5: 830), макед. диал. *прстењак* (Дрвошанов 2005: 138) и др.; ср. также романо-германские наименования безымянного пальца, образованные от слов со значениями 'кольцо' или 'золото': англ. *ring finger*, нем. *Goldfinger*, лат. *anulāris digitus*, исп. *anular*, франц. *annulaire* etc.<sup>7</sup>

Все это порождает интригу по отношению к другому обозначению безымянного пальца — арх. *вдовъей палец*. Из всех вышеприведенных это наименование является наиболее темным в мотивационном отношении. Возможно, такая метафора вызвана к жизни объективной функциональной недостаточностью четвертого пальца руки по сравнению с первыми тремя (большинство трудовых действий выполняются без его участия), а также его невхождением в «троичную» социальную схему, на которую указала В. А. Меркулова, см. выше. Важно и то, что этот палец не входит в троеперстие для крестного знамения, ср. брян. *персты* 'большой, указательный

<sup>7</sup> Сходным образом может осмысляться мизинец: ему тоже могла приписываться любовная символика, закреплявшаяся, в частности, в практике ношения на нем кольца, ср. рус. влг. «Дак за собой парня выведу, Дак за правую за рученьку, Дак за мезинный мальй перстычек»; печор. «А ты Здунай мой, Здунай, злачен перстень уронил, Да со правой руки, с любимого мизенышка» (СРНГ 18: 155–156), нвсиб. *перстенёчек* 'мизинец' (СРГС 2: 221) и т. п. Мизинец способен «передавать информацию» о любовных отношениях: так, у болгар парень сгибал левый или правый мизинец девушки — и она либо молчала, принимая его чувства, либо визжала, не принимая (МЧТ: 130). Физическая и функциональная близость мизинца и безымянного пальца обуславливает перенос свойств одного на другой; более того, их наименования могут скрещиваться, ср., к примеру, свердл. *мезимянный*, арх., омск. *мезымянный*, арх. *мизимянный* 'безымянный (о пальце)' (СРНГ 18: 93–94, 155).

и средний пальцы»: «Перстами крестятся, а те пальцы» (СРНГ 26: 289). Признак «каритивности» четвертого пальца руки народная культура воплощает в том, что отказывает ему в имени<sup>8</sup>: помимо распространенного наименования с внутренней формой «безымянный», он считается также «глухим» и «немым», ср. блр. *глухі палец, нямы палец* (Чалавек: 194), т. е. как бы лишенным социальных связей. Эта каритивность = изоляция может найти отражение и во «вдовьем» наименовании пальца (кстати, «вдовьи» метафоры нередко обозначают те же реалии, что и «глухие»: выпечка без начинки, сеть без рыбы и др.<sup>9</sup>).

Выскажем и другую версию относительно мотивации арх. *вдовьей палец*, связанную с практикой ношения обручального кольца. Возможно, дефиницию *вдовьего пальца* следовало бы уточнить — и считать это сочетание обозначением безымянного пальца определенной руки. Это может быть тот палец, на который женщине следовало переместить обручальное кольцо после смерти мужа. Помимо практики ношения обручального кольца на безымянном пальце, у славян также был распространен обычай носить его на среднем (СД 2: 564). В этом случае могло происходить распределение символических функций пальцев: безымянный означал «ожидание» или «потерю» любви, а средний — состояние женщины в браке. Подобные представления (но с рокировкой пальцев) известны в современной русской городской культуре: после смерти мужа вдова должна переместить кольцо с безымянного пальца правой руки на средний (об этом автор статьи знает по рассказам подруг-сверстниц; см. контекст из Интернета: «Знаю, есть теория, что каждый палец на руке что-то значит... Обручальное надевают на безымянный палец правой руки, и незамужним не рекомендуется его «занимать», средний палец многие считают вдовьим» — <http://ltalk.ru/lady/37-791-o-kol-cah-i-pal-cah-read.shtml>). Можно предполагать, что в той локальной архангельской традиции, где записано интересующее нас название, женщина, став вдовой, должна была переместить кольцо со среднего пальца на безымянный — или же снять его с

---

8 О значимости признака «отсутствия имени» у этого пальца в народных соматических представлениях славян свидетельствует практика использования безымянного пальца в народной медицине для магического уничтожения болезни: как у пальца нет имени, так и у человека нет болезни (СД 3: 616).

9 Подобные значения «глухого» подробно описаны в (Толстая 2008: 154–169).

безымянного пальца правой руки и надеть на безымянный палец левой (кстати, замена руки — наиболее распространенный вариант действий с кольцом в современной городской культуре<sup>10</sup>). Прямые этнографические свидетельства, подтверждающие эту версию, нам неизвестны, но она вполне правдоподобна.

Следует сделать еще один комментарий в связи с макед. диал. *чупче* [маленькая девочка] 'мизинец'. Внутренняя форма этого слова и наличие «детских» названий мизинца в других языках заставляют задуматься о возможности включения в этот ряд макед. диал. *купре*, *кутле* (Дрвошанов 2005: 141), болг. *купре*, *кутле* 'мизинец' (БЕР 3: 160). Эти лексемы не имеют однозначной этимологии. О македонских словах В. Дрвошанов пишет, что их происхождение неясно (2005: 141). Что касается болгарских форм, то в (БЕР 3: 160) они соотносятся с *купре*, *кутле* 'щенок' как его метафорические производные (без комментариев), но это оспаривается О. Н. Трубачевым, считающим подобный перенос типологически изолированным и возводящим болгарские названия мизинца к *\*kutъlb* / *\*kutъrb* / *\*kutyrb*, которые являются производными от *\*kut-*, в конечном счете, к и.-е. *\*keu-t* / *\*kou-t* 'гнутое, выпуклое'<sup>11</sup>. В этом случае семантически *купре* 'мизинец' — «согнутый» (ЭССЯ 13: 141). Это объяснение выглядит несколько натянутым. Мы предлагаем вернуться к версии БЕР, «оснастив» ее семантическими параллелями как внутри болгарско-македонского ареала, так и за его пределами. Очевидно, мизинец может осмысляться не только как маленький ребенок, но и как звериный детеныш, щенок. Эта версия подкрепляется традицией обозначения маленьких детей с помощью названий животных (Анашкина 2007: 101–104), особенно если речь идет о новорожденных и некрещеных детях, см. подборку болгарских примеров в (Седакова 2007: 44). Показательно также, что

<sup>10</sup> Русские свидетельства фиксируются повсеместно; то же мы слышали от белорусских и польских информантов.

<sup>11</sup> Одно из ключевых звеньев этимологии О. Н. Трубачева — постулирование связи болгарского *купре* с рус. забайк. *кутырка* 'сустав на пальцах рук'. Думается, к фиксации забайкальской формы стоит относиться осторожно: она не отмечена никакими русскими диалектными словарями, кроме словаря Элиасова, — в то время как этот словарь известен многими ошибочными фиксациями. Если даже слово *кутырка* существует, то в его основе, вероятно, признак утолщения — как у других русских слов, входящих в гнездо *\*kutъlb* / *\*kutъrb* / *\*kutyrb* (ЭССЯ 13: 140–141) и не связанный, по нашему убеждению, с болг., макед. *купре* 'щенок' → 'мизинец'.

новорожденные «детеныши» людей и животных могут обозначаться одним словом, не предполагающим дифференциацию человеческого и звериного, которая проявляется обычно в названиях более взрослых детей. Особенно близким к образу ребенка оказывается образ щенка, ср. хотя бы рус. разг. выражение *он еще совсем щенок* ‘о молодом, неопытном человеке’. Вспоминая общий контекст «семейной» пальцевой метафоры, укажем, что семейные ряды нередко дополняются (расширяются, развиваются) образами домашних животных (ср., к примеру, «Сказку о репке»).

Образы родственников представлены также в наименованиях болезненных образований на пальцах. Рус. арх. *вдовья жила* ‘вздувшаяся вена на внутренней стороне пальцев рук’ (АОС 3: 68) реализует несколько иной поворот образа вдовы, чем рассмотренный выше. Возможно, за этой номинацией стоит представление о том, что кровеносные сосуды на пальцах проступают от тяжелого труда, падающего на долю вдовы после потери кормильца. Параллель усматривается в рус. простореч. *вдовый горб* ‘грудной кифоз, избыточное прогибание позвоночника назад’<sup>12</sup>: данное функциональное нарушение, очевидно, имеет ту же «трудовую этиологию», что и вздувшаяся жила на пальцах.

Наконец, приведем функционирующие вне славянского ареала обозначения заусениц, задравшихся кусочков кожи около ногтей с помощью образов некровных родственников: англ. диал. *stepmother* [мачеха] ‘кусочек кожи, торчащий на краю ногтя, заусеница’ (OED-1933 10: 921; WTNIID III: 2237), исп. *padraastro* [отчим] ‘заусеница’ (DHMLE III: 3092). При объяснении этих названий надо учитывать, что с образом мачехи связан признак негладкости, шершавости<sup>13</sup>, ср. хотя бы рус. *мать-и-мачеха* (лист растения, как известно, имеет шероховатую нижнюю поверхность), причем — что немаловажно — шероховатости могут быть «новообразованиями», появляться вторично (как мачеха) на месте гладкой поверхности, ср. рус. печор. *мачехина береста* ‘березовая кора, вновь выросшая на ободранном месте ствола’ (СРГНП 1: 411), арх. *мачехино бересто* ‘шероховатый слой древесины под берестой’ (КСГРС); в испанском языке образы мачехи и отчима воплощают также признак помехи, препятствия, ср. исп. *padraastro* [отчим] = *madrastra* [мачеха] ‘препятствие, помеха,

<sup>12</sup> Вероятно, это калька: ср. англ. *widow's hump* [вдовый горб] ‘то же’ (АВВУУ Lingvo x 3).

<sup>13</sup> Ср. второе значение рус. литер. *заусеница* — ‘выступ на поверхности чего-л., шероховатость’.

затруднение' (АВВУУ Lingvo x 3). Как бы то ни было, показательно вовлечение этих образов именно в «пальцевую сферу», богатую в плане «семейственности».

### **Рыболовные снасти**

Если в предыдущем комплексе нет ярко выраженного образа-инициатора, который служит толчком для разворачивания системы (пальцы в своей совокупности воспринимаются как семья и равноправны в этой образной роли), то в ряде случаев в метафорических микросистемах выделяется такой иницирующий элемент. Для его определения можно использовать следующие критерии: 1) распространенность метафоры в разных диалектах / языках, 2) словообразовательная и семантическая вариативность соответствующих слов; 3) «прочитаемость» метафоры, ее номинативная самостоятельность.

Толчковым образом для «семейных» комплексов чаще всего служит образ матери (образ отца в языке вообще выражен очень слабо). Так обстоит дело и в комплексах, составленных терминами рыболовства.

**Часть невода (в виде мешка) или ловушки, где скапливается рыба, мотня** — *мать*: рус. арх. *мáтерь*, арх., влг., карел., костр., краснояр., новг., перм., печор., пск., ср.-урал., яросл. *мáтица*, шир. распр. *матка*, арх., влг., костр., свердл. *мáтница*, ср.-урал. *матри́ца*, арх., влг., пск., ср.-урал. *маточка*, влг. *маточник*, влг., томск. *мату́ха* (БТДК: 278; КЭИС; СРНГ 18: 31, 33, 34, 39; КСГРС; ЛКТЭ; СВГ 4: 75; НОС 5: 74; ПОС 18: 49, 52–53, 55; СРГК 3: 202, 203; СРГНП 1: 409; СПГ 1: 508; АС 2: 125; НОС 5: 74; СРГСУ 2: 120; СРГС 2: 264–266) и др.; укр. *матнѐ*, блр. диал. *матнѐ*, кашуб. *масѐса*, ст.-польск. *масіса*, ст.-польск. *matnia*, польск. *matnia*, диал. *matńo* (ЭССЯ 17: 260–261; 18: 19–20). Ср. также близкие значения: *матка* карел. (рус.) 'небольшой невод' (СРГК 3: 203), ср.-урал. 'верхняя наружная часть морды и подобных плетеных ловушек' (КЭИС), арх. *матица* 'самый большой общий невод при ловле рыбы артелью', влг. 'наружная часть рыболовного снаряда киньги' (СРНГ 18: 30), печор. 'частая сеть для ловли мелкой рыбы' (СРГНП 1: 408), пск. *матнік* 'невод со специальной частью в виде мешка для сбора пойманной рыбы' (ПОС 18: 54), ст.-польск. *matnia* 'разновидность рыбацкой или охотничьей сети; также ее основная часть, в которую вгоняется добыча и из которой уже невозможно ее бегство' (ЭССЯ 18: 19–20) и др.

Все приведенные слова (хоть список явно не полон) реализуют «материнскую» метафору. При рассмотрении этого списка неизбежно встает вопрос о соотношении данных лексем с рус. литер. *мотня* и под. О трудности разграничения форм с *a* и *o* свидетельствует хотя бы тот факт, что польск. *matnia* ‘мешок, которым оканчивается каждая большая сеть...’ (и некоторые другие соответствия) оказывается поданным в ЭССЯ дважды: в статье *\*matъn’a* (ЭССЯ 18: 19–20) и в статье *\*motъn’a* (?) (ЭССЯ 20: 88–89). В ряде этимологических источников формы типа *мотня* ведутся к *\*motati* / *\*matati* (*se*) — на том основании, что *мотня* невода «мотается» при его извлечении из воды. Излагая эти гипотезы, Г. Ф. Одинцов высказывается в пользу возведения спорных форм к *\*matъn’a* (мотивацией является центральное, срединное положение этой части рыболовных устройств: «мотание» центральной части невода — наиболее устойчивой — маловероятно) (ЭССЯ 18: 20); Ж. Ж. Варбот более осторожна: она приводит разные версии и замечает, что при допущении первичной структуры *\*matъn’a* для некоторых рефлексов следует предполагать возможность вторичных ассоциаций с *\*motati* (*se*) (ЭССЯ 20: 89).

Думается, что возможность разворачивания «семейного» комплекса с участием этой метафоры уточнит мотивацию «материнских» лексем и даст дополнительные аргументы для корректировки этимологических решений.

Вторым по распространенности и вариативности среди «семейной» рыболовецкой терминологии можно считать образ ребенка.

### **Внутренний конус ловушки на рыбу, через который рыба заходит в ловушку — дитя:**

**дет-**: арх. *детей* (*дитей*), арх. *детенец* (*дитенец*), арх., ср.-урал., ср.-урал., тобол., хабар. *детёныш*, арх. *детень*, арх., влг., печор., ср.-урал. *детинец* (реже *детинец*), печор. *детинец*, арх., карел. (рус.) *детинюк*, печор. *детинчик*, влг. *детище*, арх. *деток*, ср.-урал. *детошь*, новосиб., том., ср.-урал. *детуш*, арх., астрах., влг., перм., кемер., алтай., новосиб., сиб., том., ср.-урал. *дѣтыш* (реже *дѣтыш*), ср.-урал. *дѣтыш* (СГРС 2: 219–221; АОС 11: 113, 116–117, 120, 123; КЭИС; СРГСУ 1: 136; СПГ 1: 214; АС 1: 236; СРНГ 8: 37, 38, 40; СРГК 1: 457; СРГНП 1: 173; СВГ 2: 25; СРГС 1/2: 39). Условно сюда же припишем новосиб. *дед* (СРГНО: 120), ср.-урал. *дѣдыш* (ДСРГСУ: 129), которые формально соотносятся с *дед-*, но возникли, скорее всего, при деэтимологизации слов на *дет-*. Ср. также ряд лексем на *дет-* с близкими «рыболовными» значениями: влг. *детинец* ‘верша’, влг. *дѣтыша* ‘рыболовный снаряд’, вост.-казах. *дѣтыш* ‘дно рыболовного снаряда — картяжки’ (СРНГ 8: 38, 40–41);



**сын-**: свердл. *сынок* (КЭИС), перм., свердл. *пасынок* (СРНГ 25: 270; КЭИС), обл. *усынок* (ССРЛЯ 16: 1012).

Приведем также ср.-урал. *подмордёнок* 'передняя часть рыболовной снасти (морды) с узким отверстием, куда входит рыба' (ДСРГСУ: 420), в котором связь «ребенка» с «матерью» (рыболовной мордой) выражена на словообразовательном уровне.

«Материнский» и «детский» термины могут совместно функционировать в контекстах, ср.: арх. «Детинец, а там матка, а так вёрша» (АОС 11: 117), арх. «Детень узкий, а подалее матница» (СГРС 2: 219), влг. «Перёд плетёшь детьш, а там матуху» (КСГРС) и проч. Это создает условия для оживления образа: влг. «Детёныш маленький, как запелёнут в морде», «Перво детьша плетёшь, а потом бочку приплетаешь, детьш-от раньше матери появился», «Он вправду детьш, мать детей ведь рождает, он у ей как в брюхе» (СГРС 2: 219, 221). «Живой» семейный образ, апеллирующий к технологии плетения ловушек (внутренний конус плетется перед тем, как сплести основной корпус) фигурирует и в загадке о ловушке на рыбу: арх. «Сын наперед матери родился» (ЭМТЭ).

В то же время требуют комментариев некоторые формальные и словообразовательные аспекты данной версии. Прежде всего следует объяснить обилие вариантов рыболовных терминов на *дет-*, не все из которых соотносимы с общенародным и диалектными обозначениями ребенка (т. е. со словами *детёныш*, *детёнок*, *детинок*, *детыш* и др.). Для несоотносимых вариантов есть разные возможности интерпретации. Во-первых, формы типа *детинец* можно связывать не с понятием «ребенок», а с понятием «детское место» (именно такая мотивация предложена А. Ф. Журавлевым для *детинец* 'внутренняя крепость, кремль' (Журавлев 2002), которое в образном плане сходно с рыболовным детинцем). Во-вторых, могло произойти народно-этимологическое сближение с глаголом *деть(ся)*: *детень* и проч. — то, куда «девается» рыба, зайдя в ловушку. В-третьих, работает банальная деэтимологизация, повышающая степень вариативности лексем.

Словообразовательно неясна и форма *усынок*. В плане префиксации можно привести арх. *усынок* 'усыновленный ребенок' (КСГРС); ср. также глаголы *усынять*, *усынить* = *усыновить* (Даль<sub>2</sub> 4: 517). Быть может, *усынок* образован от незасвидетельствованного метафорического значения глагола *усынить* (принять за сына → \*присоединить что-л. к чему-л.)? О возможности появления дериватов *сын-* с префиксом *у-* косвенно свидетельствует также арх.

*усы́нка* 'небольшое озеро, соединенное протокой с другим озером, небольшой залив' (КСГРС), являющееся семантическим вариантом арх. *деты́нка*, *деты́ночка* 'маленькое озерко, соединенное протокой с другим озером' (СГРС 3: 220).

Учитывая все вышесказанное, мы утверждаем релевантность «материнско-детской» метафоры в наименованиях частей рыболовных орудий. Реконструированный образ помогает уточнить мотивацию «материнских» обозначений той части рыболовных устройств, где скапливается рыба. Кажется, дело тут не только (не столько?) в признаке «центральный», «срединный» (так предполагается в (ЭССЯ 18: 20), — и это может быть принято для невода, но не очень подходит к конусообразным ловушкам), но и в признаке порождения. «Материнская» часть рыболовных устройств представляется как матка или живот матери — отсюда сравнение ее с брюхом в одном из контекстов<sup>14</sup>, а также возможность «соматического видения» ловушки в целом — как имеющей *горло*, «*матку*» и *хвост*. В этом «животе» появляется, «зарождается» рыба, — и можно думать, что здесь есть даже некоторый «дезидератив», — пожелание обильного улова. Не случайно многие «материнские» наименования мотни соотносимы с обозначением женской матки, а также с другими реалиями, наделенными признаками порождения, размножения, обилия: рус. влг. *матница* 'место в улье, где разводят пчел' (КСГРС), пск. *маточник* 'помещение для маток и детенышей домашнего скота' (ПОС 18: 54)<sup>15</sup>, польск. диал. *matńo* 'место в соломенном улье, где разводятся пчелы' (ЭССЯ 18: 19), рус. олон. *матка* 'грибное или ягодное место в лесу' (СРНГ 18: 32); близки по смыслу также новг. *матка* 'обилие, множество чего-л.': «Круг Петра да круг Ивана слепням самая матка, много их бывает» (СРНГ 18: 32), пск. *матка* 'большое количество чего-н.': «Самая матка у нас снегу, многа нападает» (ПОС 18: 53). Разумеется, помимо признака порождения, соматическая «материнская» метафора реализует и признак формы, ср. также (р. Урал) *матушка* 'широкая сторона утюга при его вертикальном положении' (Малеча 2: 410).

Помимо темы материнства, метафора родства в рыболовной лексике может использовать тему брака / безбрачия. Реализующие

<sup>14</sup> Такое сравнение может стать узуальным, ср. нем. *Kuttel* 'внутренности' → '«пузо» сети' (Kluge<sub>20</sub>: 415).

<sup>15</sup> Это слово объединено в той же группе говоров прямой метафорической связью с *маточник* 'место внизу сачка, где скапливается рыба' (ПОС 18: 54).

ее лексические факты поддерживают и развивают намеченную материнской метафорой логику разворачивания образа.

**Сеть с хорошим уловом — женатая** (сеть): чеш. диал. *ženatý* ‘о рыболовном снаряде с рыбой’ (Dial-Brno).

**Сеть с плохим уловом — вдовая, холостая** (сеть), **молодушка**: рус. арх. *вдовая сеть* ‘рыболовная снасть, вытянутая без рыбы или с незначительным количеством рыбы’: «Вдова сеть пришла, нет у ей в животе ничего» (СГРС 2: 38), арх. *холостой* ‘без рыбы (о ловушке на рыбу)’ (КСГРС), пск. *с молодушкой приехал* (кто-либо) ‘о том, кто совсем не поймал рыбы’ (СРНГ 18: 229).

Метафоры женатой или холостой (вдовой) ловушки (т. е. рыбной или безрыбной) прозрачны. Комментария требует только выражение *с молодушкой приехал*: в нем используется образ молодой жены, не имеющей пока детей, а потому символизирующей бесплодность усилий рыбака, т. е. пустоту сетей. Ср. распространенный запрет брать женщин на рыбалку: они отвлекают на себя «производительную силу» орудий лова.

Образ вдовы применительно к рыболовной теме может иметь еще один поворот, ср. рус. твер. *вдовка* ‘сеть из одного полотна’: «Вдовка — это неряжевая сеть, голая сеть, одно полотно» (ТТС 2: 74). Здесь отражен не признак улова, а особенности изготовления сети: вдовая сеть изготавливается из одного полотна — в отличие от *ряжёвых* (*режёвых*) сетей, состоящих из двух или трех полотен с ячейками разной величины (СРНГ 35: 348). Очевидно, соединение разных полотнищ, материй воспринимается как их «женитьба»<sup>16</sup>, ср. рус. влг. *холостой* ‘неутепленный (об одежде)’ (СВГ 11: 201), а не соединенная с другими или неподшитая ткань именуется одиночной<sup>17</sup> или вдовой.

В заключение укажем на еще одну (гипотетическую) возможность проявления семейной метафоры в рыболовной лексике: реалья, называемая польск. *dziad* («дед») ‘жердь, поддерживающая тыльную часть невода’ (SGP VII/1: 138), находится в непосредственном контакте с мотней (польск. *matnia, matńo*), что создает

<sup>16</sup> Ср. близкий образ: рус. забайк. *в любки (стоять, ставить)* ‘рядом, недалеко друг от друга (о сетях)’ (ФСРС: 108).

<sup>17</sup> Ср. рус. моск. *одинец* ‘вид тонкой пряжи, из которой ткут полотно на стане с бердом в одиннадцать пасм’, калин. *одинец* ‘вид рыболовной сети’ (СРНГ 23: 29).

предпосылки для «эротического» прочтения этой метафоры (слово «дед» в славянских языках обозначает, кроме прочего, всевозможные палки, жерди, фигурирующие в строительных конструкциях и технических приспособлениях, и реализует чаще всего признак опоры или же антропоморфной формы объекта; при этом может актуализироваться и «эротический потенциал» образа).

Рассмотренные здесь примеры показывают, что каждый «семейный» метафорический комплекс имеет собственную логику организации, закономерности формирования культурно-языковых связей, нюансы смыслового наполнения метафорических лексем. В то же время различные комплексы связаны друг с другом сетью связей — такой же прочной и разветвленной, как сама «семейная сеть». Дальнейший поиск и сборка таких комплексов поможет уточнить и детализировать наши представления об их природе.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Анашкина 2007 — Анашкина О. В. Ребенок в зеркале русской языковой традиции: семантический и мотивационный аспекты: Дипл. раб. Екатеринбург, 2007.
- АОС — Архангельский областной словарь. М., 1980—. Вып. 1—.
- Аркушин — Аркушин Г. Л. Словник західнополських говірок. Луцьк, 2000. Т. 1—2.
- АС — Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь). Пермь, 1984—. Вып. 1—.
- Бартми́нский 2005 — Бартми́нский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / Пер. с польск. М., 2005.
- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971—. Т. 1—.
- Громов 1992 — Громов А. В. Словарь лексики льноводства, прядения и ткачества в костромских говорах по реке Унже. Ярославль, 1992.
- Даль<sub>2</sub> — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Спб.; М., 1880—1882 (1955). Т. I—IV.
- Дрвошанов 2005 — Дрвошанов В. Анатомската лексика за човекот во македонските говори. Скопје, 2005.
- ДСРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.
- ЕСУМ — Етимологічний словник української мови. Київ, 1982—. Т. 1—.
- Журавлев 2002 — Журавлев А. Ф. Об этимологии русского *детинец* — ‘крепость’ // Русская речь. 2002. № 1. С. 113—117.
- Журавлев 2005 — Журавлев А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.

- Загадки-блр — Загадки. Минск, 1972. [Беларуская народная творчасць].
- Загадки-укр — Загадки. Київ, 1962. [Українська народна творчість].
- КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- КЭИС — картотека Этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- Малеча — *Малеча Н. М.* Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002–2003. Т. 1–4.
- МБТР — *Младенов Ст.* Български тълковен речник с оглед към народните говори. София, 1951. Т. 1.
- Митрофанова 1968 — Загадки / Подгот. изд. В. В. Митрофановой. Л., 1968.
- МЧТ — Митология на човешкото тяло: Антропологичен речник / Съст. и ред. М. Георгиев. София, 2008.
- НОС — Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- ПП — Прислів'я та приказки: Людина. Родина. Життя. Риси характеру. Київ, 1990.
- РФ — *Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И.* Русская фразеология. Историко-этимологический словарь. М., 2005.
- СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983–. Вып. 1–.
- СГРС — Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001–. Т. 1–.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. М., 1995–. Т. 1–.
- Седакова 2007 — *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
- СНЗ — Српске народне загонетки са Косова и Метохије. Приштина, 1979.
- СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 1999–2002. Вып. 1–2.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
- СРГКПО — Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006.
- СРГНО — Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979.
- СРГНП — Словарь русских говоров Низовой Печоры. СПб., 2003–2005. Т. 1–2.

- СРГП – Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983.
- СРГС – Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.
- СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1987. Т. 1–7.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
- ССГ – Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974–2005. Вып. 1–11.
- ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.
- Стойкова 1984 – *Стойкова С.* Български народни гатанки. София, 1984.
- Сыщиков 2006 – *Сыщиков А. Д.* Лексика крестьянского деревянного строительства. СПб., 2006.
- ТТС – Тематический словарь говоров Тверской области. Тверь, 2003–2006. Вып. 1–5.
- Чалавек – Чалавек: Тэматычны слоўнік. Мінск, 2006.
- ЭМТЭ – картотека фольклорных и этнографических материалов Топономической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1978–. Т. 1–.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1974–. Вып. 1–.
- АВВУ Lingvo x 3 – электронный словарь АВВУ Lingvo x 3. АВВУ, 2008.
- Battaglia – *Battaglia S.* Grande dizionario della lingua italiana. Torino, 1961–2002. Vol. I–XXI.
- DHMLE – *Alonso Martín.* Enciclopedia del idioma diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX). Madrid, 1968. Т. I–III.
- Dial-Brno – архив отдела диалектологии Института чешского языка Академии наук Чешской Республики (Брно).
- Janyšková 2006 – *Janyšková I.* Názvy pro poslední dítě v rodině // *Studia etymologica Brunensia.* 3. Praha, 2006. S. 127–136.
- Karłowicz – *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900–1911. Т. 1–6.
- Kluge<sub>20</sub> – *Kluge Fr.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 20. Aufl. Berlin, 1967.
- OED-1933 – The Oxford English Dictionary. Oxford, 1933. Vol. I–XIII.
- PKS – *Bachmannová J.* Podkrkonošský slovník. Praha, 1998.
- PSJČ – Příruční slovník jazyka českého. Praha, 1935–1957. D. 1–8.
- SGP – Słownik gwar polskich. Kraków, 1979–. Т. 1. Z. 1–.
- SSKJ – Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 1970–1991. D. 1–5.

- 
- SW – *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1904–1927 (1952–1953). T. I–VIII.
- Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- WTNID – Webster's Third New International Dictionary of the English language unabridged. Encyclopedia Britannica, 1993. Vol. I–III.
- Zaorálek 1963 – *Zaorálek J.* Lidová rčení. Praha, 1963.

---

---

М. КИТАНОВА

(София)

## МАТЕРИАЛЫ К СЛОВАРЮ БОЛГАРСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ РОДСТВА

---

---

**В** Болгарии традиционно известны следующие институты родства: кровное родство (*кръвно родство*), свойство, или родство по браку (*родство по сватовство*), кумовство (*кумство*) и побратимство.

**Кровное родство** объединяет родственников по прямой линии, отцовской и/или материнской; кровные родственники (*кръвни роднини*) не вступают в брак до четвертого колена (*трети братовчеди*), а в некоторых районах Болгарии — до третьего колена (*втори братовчеди*) (Иванова 2000: 372). Родители и их дети являются родными по прямой линии (*права линия*), а дети между собой — по боковой, «серебряной» (*сребърна*) линии. В семье мать, отец и дети — это один *пояс* или одно колено (*коляно*). Ситуация усложняется в том случае, если один из родителей вступает во второй брак, в результате чего появляются сводные дети (*доведени, заварени, природени деца*). В отцовском доме обычно остаются сыновья со своими семьями, а дочери уходят в дома своих супругов. Отец (*баща*) и живущие в доме сыновья с их семьями образуют один род (*джинс*). Отец как глава дома считается хозяином (*стопан, сайбия* или *чорбаджия*), он обладает беспрекословной властью.

**Свойство** объединяет группу лиц, породнившихся в результате заключения брака. В эту группу входят кровные родственники обоих супругов, представляющих каждый свою семейную группу родственников по рождению.

**Кумовство** «объединяет лишь те семейно-родственные группы, которые породнились после выполнения определенных обрядовых действий» (Генчев 1974: 89; Иванова 2000: 387). Этим отношением родства связаны кумовья (*кумове*), участвующие в обряде заключения брака, и лица, являющиеся объектом обрядовых действий (*кумци*). Кумовство передается по наследству. По нормам обычного права состоящим в этом родстве не разрешается вступать в брак друг с другом.

**Побратимство** как традиционный институт родства все еще существует во многих районах страны. Обычно ритуал заключе-



ния такого родства совершает священник на Иванов день (07.01) или в день св. Афанасия (18.01). В некоторых районах священник не участвует в этом обряде, тогда ритуал проводится в доме одного из мужчин-участников обряда. Побратимами (*побратими*) или посестримами (*посестрими*) считаются и люди, вскормленные молоком одной матери (*поддойница*). Они именуются «вскормленные» (*захранти*) или «молочные» братья и сестры (*млѣчни брѣтя и сѣстри*). Побратимами считаются также лица, которых крестили в одной купели. Согласно обычному праву, побратимы (и посестрими) не могут вступать в брак друг с другом, т.е. побратимство приравнивается к кровному родству.

В тематическую группу **Кровное родство** включаются следующие термины с их фонетическими, словообразовательными вариантами и семантическими эквивалентами: *род, майка, баща, дядо, баба, прадыдо, прабаба, син, дъщеря, брат, сестра, внук, внучка, правнук, правнучка, праправнук, праправнучка, чичо, леля, вуйчо, първи братовчед, първа братовчедка, втори братовчед, втора братовчедка, трети братовчед, трета братовчедка*.

В тематическую группу **Родство по сватовству** включаются следующие термины с их фонетическими, словообразовательными вариантами и семантическими эквивалентами: *мъж, жена, свекър, свекърва, тъст, тъща, дядо, баба, прадыдо, прапрадыдо, прапрабаба, чичо, стрина (стринка), вуйчо, вуина, леля, чичо, зет, девер, снаха, етърва, зълва, шурей, шуренайка, балдъза, баджанак, втори баща, мащеха, заварен син, заварена дъщеря, доведен син, доведена дъщеря, заварен брат, заварена сестра, доведен брат, доведена сестра*.

В тематическую группу **Родство по кумовству** входят: *кум, кума, кръстник, кръстница, кумец, кумица, кръщелник, кръщелница*.

К тематической группе **Побратимство** относятся: *аратлик, захранти, млѣчни брѣтя, млѣчни сѣстри, побащим, посестрима, побратим, подойница, помайчима*.

В словаре приводятся как референтные (описательные), так и вокативные (используемые при обращении) термины, представляющие литературный болгарский язык и его диалекты. Материал расположен в алфавитном порядке. Словарная статья включает заглавное слово, его русский эквивалент и краткое толкование, фонетические варианты термина с указанием (в скобках) географии, приводятся также диалектные синонимы (без географических помет, поскольку они содержатся в соответствующих статьях); для

терминов, географию распространения которых определить не удалось, указывается источник; помета *о.-болг.* означает, что термин засвидетельствован как в литературном языке, так и в диалектах. Ударение проставлено в соответствии с источниками. Термины, имеющие разные значения, отмечены цифровыми индексами.

Кроме источников, указанных в Принятых сокращениях, использовались данные двух архивов:

1. архива Секции болгарской диалектологии (Институт болгарского языка Болгарской академии наук).

2. электронного архива «Словарь терминов болгарских обычаев, обрядов и верований» (Речник на термините на българските обичаи, обреди и вярвания), Секция этнолингвистики (Институт болгарского языка Болгарской академии наук).

**А**

*агалѣк* — см. *шурей* (Добрич, Варна, Преслав, Провадия).

*аратлик*<sup>1</sup> — см. *девер* (переселенцы из с. Еникьой, Узюнкюприйско).

*аратлик*<sup>2</sup> — см. *побратим* (ю.-б.), *артлик* (Сакар). Синоним:  
*брѣтимил.*

*аратлици* — см. *побратими* (Сакар).

**Б**

*баба*<sup>1</sup> — бабушка, мать отца или матери по отношению к их ребенку.

Синонимы: *нѣне, стѣра.*

*баба*<sup>2</sup> — см. *прабаба* (Кортен, Новозагорско).

*баба*<sup>3</sup> — теща, мать жены по отношению к ее мужу (Асеновградско, Ихтиманско, Еленско, Карловско; Нова Надежда, Хасковско; Разградско, Троянско, Новозагорско, Севлиево); *бабѣ* (Разградско, Троянско).

*баба*<sup>4</sup> — см. *баца* (Георгиева 1983: 47).

*бабалѣк* — родители жены (Трыстеник, Плевенско; Добротица, Дуловско); *бабалѣк* (Тетовско).

*баѣ* — см. *батко*<sup>2</sup> (Севлиево, Ловеч, Самоков).

*бабо* — обращение внуков (иногда и других членов семьи) к бабушке (о.-болг.). Синоним: *баѣ*<sup>1</sup>.

*баджанѣк* — свояк, муж свояченицы (о.-болг.).

*байко* — см. *батко*<sup>2</sup> (Банат, Белоградчишко, Чирпанско, Копривштица).

*байне* — см. *батко*<sup>2</sup> (Чирпанско, Оряховско, Еленско, Копривштица); *байно* (Разградско); *байо* (Лакатник, Софийско; Ловешко, Видинско, Годечко, Дупнишко, Ботевградско, Тетевенско).

*байновица* — жена старшего брата (Разградско).

*байу* — см. *чичо* (Воденско).

*байче* — см. *батко*<sup>2</sup> (Софийско).

*байчо* — см. *зет* (Бяла слатина, Врачанско, Берковско).

*бака* — обращение младшего брата к старшему женатому брату (бесарабские болгары).

*бако* — см. *батко*<sup>1</sup> (Койнаре, Белослатинско); *бакю* (Ловеч, Странджа).

*бакофче* — обращение замужней женщины к золовке (сестре мужа) (Тихомир, Крумовградско).

*балдѣза* — свояченица, сестра жены (Ново село, Троянско; Царско село, Чирпанско; Чудинцы, Кюстендилско; Койнаре, Белослатинско); *балдаза* (Софийско); *балгѣза* (Банско, Босилеградско); *балдѣзче* (Еленско).

*баѣ*<sup>1</sup> — см. *бабо* (Тетевен).

*баѣ*<sup>2</sup> — см. *тате* (Котел).

- ба̀ле*<sup>3</sup> — см. *батко*<sup>2</sup> (Котел).
- ба̀лю* — см. *свекър* (Жеравна, Сливенско).
- ба̀лю* — см. *баща* (Котел; Сыртове, Провадия, Варненская обл.).
- бама̀йко* — см. *зет* (Созополь).
- бат* — см. *кум* (Якоруда, Разложко).
- ба̀те* — см. *батко*<sup>2</sup> (Смолянско, Чирпанско, Кюстендилско); *бат* (Тырновско); *ба̀та* (Благоевградско, Годечко); *ба̀ти* (Старозагорско); *ба̀то* (Шуменско); *ба̀тьо* (Котленско, Севлиево, Дряновско, Пештерско); *ба̀це* (Врачанско, Монтанско, Чипровцы); *ба̀ча* (Троянско, Севлиево, Свиштовско).
- ба̀тиная*<sup>1</sup> — см. *кума* (Якоруда, Разложко).
- ба̀тиная*<sup>2</sup> — см. *байновица* (Разложко, Банско); *ба̀тинаа* (Благоевградско, Разложко).
- ба̀тко*<sup>1</sup> — старший брат (о.-болг.). Синонимы: *бакò*, *големàнин*, *на̀не*, *чѝчо*.
- ба̀тко*<sup>2</sup> — обращение к старшему брату (о.-болг.); *ба̀йко*, *ба̀чко* (Ловешко, Софийско); *ба̀чо* (Ловешко, Софийско). Синонимы: *ба̀йне*, *ба̀ле*.
- ба̀тко*<sup>3</sup> — обращение замужней женщины к деверю (брату мужа), независимо от его возраста (Кюстендилско).
- ба̀тлè*<sup>1</sup> — см. *кум* (Разложко).
- ба̀тлè*<sup>2</sup> — обращение к крестному отцу (Разложко).
- ба̀ша* — см. *сър̀руг* (переселенцы из с. Ясьюг, Гюмюрджинско).
- ба̀ше* — см. *девер*<sup>1</sup> (Ряхово, Силистренско).
- ба̀ща* — отец (о.-болг.); *ба̀ще* (переселенцы из с. Мандрина, Ортакьойско; Еникьой, Дедеагачко) Синонимы: *ба̀лю*, *бу̀ба*, *бу̀байко*, *бу̀бу*, *нѐньо*, *ро̀дител*, *ро̀диден ба̀ща*, *п̀ляк*, *тѐйно*, *та̀ти*, *та̀тко*, *тѐти*.
- бо̀газья̀й* — см. *сват* (ю.-з.-б.), *по̀газья̀й* (Фракия).
- бра̀йко* — см. *бра̀йно*<sup>1</sup> (БЕР 1: 73).
- бра̀йка* — так молодуха называет детей (сыновей и дочерей) брата свекра (Трынско).
- бра̀йни* — обращение замужней женщины к сестрам мужа (золовкам) и женам его братьев (Войнягово, Карловско).
- бра̀йно*<sup>1</sup> — обращение замужней женщины к старшему деверю (Софийско, Ловешко, Тырговиштско, Свиштовско, Никополско, Белосладинско, Видинско, Босилеградско).
- бра̀йно*<sup>2</sup> — обращение замужней женщины в семье мужа к младшим родным мужского пола (Воднянцы, Видинско).
- бра̀йно*<sup>3</sup> — обращение к младшему брату (Севлиево).
- бра̀йно дѐверко* — обращение молодухи к деверю (Монтанско).
- бра̀ле* — см. *батко* (Трынско, Софийско).
- бра̀лец* — младший брат (Софийско).

*брат*<sup>1</sup> — брат, каждый из сыновьев одних родителей по отношению к их другим детям (о.-болг.), *бракъ* (переселенцы от Пенека, Лозенградско). Синонимы: *братак*, *браток*, *същи брат*.

*брат*<sup>2</sup> — см. *братовчед* (Маслово, Софийско).

*братова дашере* — см. *племенница* (Смолян); *братва дощере* (Девинско).

*братова момече* — см. *племенница* (Крумовградско); *братво момиче* (Смолянско).

*братак* — см. *брат* (Софийско).

*братан* — см. *батко*<sup>1</sup> (в.-б.).

*братанец* — см. *племенник* (Пернишко; Каменица, Кюстендилско; Самоковско, Радомирско, Белоградчишко, Софийско); *братанъц* (Брезнишко).

*братанице* — обращение замужней женщины к золовке (Трынско). Синоним: *дòде*.

*братанче* — см. *племенник* (Доброславцы, Софийско).

*братвица* — жена шурина (брата жены) (Брезе, Софийско).

*братво момиче* — см. *племенница* (Смолянско).

*брате*<sup>1</sup> — обращение замужней женщины к деверю (Тетовско); *браче* (Банско, Софийско, Петричско, Чепинцы); *брачо* (Врыбница, Софийско).

*брате*<sup>2</sup> — обращение к брату (Самоковско, Софийско).

*брателче* — см. *брат*<sup>1</sup> (Банат).

*братенек* — см. *братанак* (Говедарцы, Самоковско).

*братец* — младший брат жены по отношению к мужу (Врачанско, Пирдопско, Тетевенско, Ихтиманско).

*братимил* — см. *аратлик*<sup>2</sup> (Трынско).

*братино*<sup>1</sup> — см. *братко* (Ст. Димитровско).

*братино*<sup>2</sup> — обращение к двоюродному брату (Гоцделчевско).

*братко* — обращение к брату (Копривштица). Синоним: *братино*.

*братова мома* — см. *племенница* (Ивайловградско).

*братово дèке* — см. *племенник* (Гела, Смолянско).

*братово копеле* — см. *племенник* (Стрижба, Крумовградско).

*братово момиче* — см. *племенница* (Асеновградско, Пловдивско).

*братово момче* — см. *племенник* (Пловдивско, Асеновградско, Смолянско); *брато момче* (Пырвомайско).

*братов син* — см. *племенник* (Смолянско, Крумовградско, Гоцделчевско); *братув сын* (Смолянско, Банат).

*братовчед* (о.-болг.); *браточèнда* (Костурско).

*братовчèди* — двоюродные братья, сестры (о.-болг.). Синонимы: *чичовчета*, *сèстреници*.

*братовчèдка* — двоюродная сестра, дочь дяди или тети (о.-болг.); *братучèдка* (Кюстендилско); *братучьòдка* (Смолянско), *братучòдица* (Девинско).

- бр̀атовчина* — см. *сeмeйствo* (Костурско).  
*бр̀аток* — см. *брат* (Белоградчишко, Босилеградско, Кюстендилско).  
*бр̀атоново м̀омиче* — см. *плeмeнницa* (Маданско).  
*бр̀атоново м̀омче* — см. *плeмeнник* (Маданско).  
*бр̀атувица* — жена шурина (Софийско, Добричко, Силистренско);  
*бр̀атуувца* (Преславско); *бр̀атвица* (Брезе, Софийско).  
*бр̀атуфчи* — см. *плeмeнник* (Змеeвo, Старозагорско).  
*бр̀атче<sup>1</sup>* — уменьшительное от *брат* (о.-болг., Софийско).  
*бр̀атче<sup>2</sup>* — см. *девер<sup>1</sup>* (Искрец, Софийско).  
*бр̀атченце* — уменьшительное от *брат* (Широка лыка, Смолянско).  
*бр̀атчѣ* (Северна Добруджа); *бр̀ацкя* (Дебырско); *бр̀айкя* (Брезнишко).  
*бр̀атѣк* — см. *брат* (Кюстендилско, Софийско, Драгоман).  
*бр̀атѣница* — см. *плeмeнницa* (Софийско, Самоковско, Ст. Димитровско).  
*бр̀атя* — братья, сыновья одних родителей (о.-болг.); *бр̀акя* (ю.-з.-б.).  
*брац* — самый младший брат мужа (деверь) (Банско).  
*браца* — самый старший брат мужа (деверь) по отношению к жене (Ново село, Видинско, Тетевенско).  
*брацо* — обращение замужней женщины к сыновьям родственников мужа (Ново село, Видинско).  
*браче* — обращение замужней женщины к брату мужа (Банско, Софийско, Чепинцы, Пирдопско, Петричско); *брачо* (Врыбница, Софийско).  
*буба* — см. *баща* (Родопы); *бубайко* (Родопы).  
*бубалѣк<sup>1</sup>* — см. *тѣст* (Силистренско, Старозагорско).  
*бубалѣк<sup>2</sup>* — см. *втори баща* (Сев. Добруджа).  
*бука* — см. *кака* (Златоград).  
*буко<sup>1</sup>* — см. *како* (Златоград).  
*буко<sup>2</sup>* — см. *лельо* (Златоград).  
*булка* — сноха, замужняя женщина по отношению к свекру и свекрови (Разградско). Синонимы: *буля*, *булче*, *невѣстица*, *нѣца*, *невѣста*.  
*булче* — см. *булка* (Странджа).  
*буля* — жена старшего брата (Еленско, Котелско, Великотырновско, Чирпанско, Сливенско).  
*бѣбу* — см. *баща* (Златоград).  
*бѣбу стар* — см. *дядо* (Златоград).

**В**

- витриг* — см. *побацим<sup>2</sup>* (Ново село, Видинско).  
*витрига* — см. *мащеха* (Ново село, Видинско).  
*внук* — внук, сын сына или дочери (о.-болг.); *внука* (ю.-вост. Фракия);  
*мнук* (Странджа, юж. Фракия).

*внѹчка* — внучка, дочь сына или дочери (о.-болг.).

*внѹче* — внук, внучка; сын сына или дочери (о.-болг.).

*вѹдник* — см. *заврян зет* (Шуменско).

*вѹино* — см. *сѹпруг* (Геров 1: 147).

*втѹри бацѹ* — отчим (о.-болг., Сакар). Синонимы: *витрѹг*, *пѹбащим*, *пѹвтѹрник*.

*втѹри братѹвчѹди* — дети двоюродных братьев (о.-болг., Сакар).

*вѹйка* — см. *вѹйчо* (Дряновско, Белослатинско); *ѹйко* (Борисовградско);

*ѹйка* (Босилеградско, Трынско); *ѹке* (Старозагорско); *ѹкю* (Белослатинско); *ѹкя* (Ново село, Видинско; Пернишко); *ѹкво* (Девинско); *ѹйо*, *ѹйно* (Ихтиманско).

*вѹйна* — тетья, жена брата матери (о.-болг.); *ѹйна* (Брезнишко, Кюстендилско, Трынско, Босилеградско, Старозагорско, Етрополско); *ѹйнаа* (Дупнишко); *ѹйняя* (Кюстендилско); *ѹйница* (Софийско); *ѹйка* (Босилеградско). Синонимы: *дѹчѹвица*, *нѹна*, *учинѹйка*, *учинѹя*, *учѹна*, *ученѹйка*, *ѹчка*, *чѹна*.

*вѹйчо*<sup>1</sup> — дядя, брат матери (о.-болг.); *ѹйчо*, *ѹйчя* (Софийско, Панагюрско, Тетевенско); *ѹчо* (Странджа). Синоним: *дѹчо*.

*вѹйчо*<sup>2</sup> — дядя, муж сестры матери или отца (о.-болг.). Синонимы: *гѹго*, *гѹлина*, *гѹлинко*, *гѹлино*, *гѹлинче*, *даѹ*, *даѹчо*, *калѹко*, *лѹлин*, *сѹѹко*, *тѹтин*, *тѹтко*.

## Г

*гѹго* — см. *вѹйчо*<sup>2</sup> (Русенско, Поповско, сев. Добруджа).

*гѹлина* — см. *вѹйчо*<sup>2</sup> (Ардинско, Велинградско, Девинско); *гѹлинка*, *гѹлинко*, *гѹлино*, *гѹлинче* (Ардинско, Велинградско, Девинско).

*голѹмѹшѹнин* — см. *батко*<sup>1</sup> (Тырновско).

*голѹмѹна* — см. *кака*<sup>2</sup> (Кюстендилско).

*голѹмѹца* — старшая невестка (Кюстендилско краиште).

*голѹмѹце* — обращение младшей невестки к старшей (Говедарцы, Самоковско; Каменица, Кюстендилско).

*голѹяма мама* — см. *баба* (Старозагорско).

## Д

*дѹда*<sup>1</sup> — см. *кака*<sup>1</sup> (Брезнишко, Видинско, Драгоман); *дѹдя*, *дѹда* (БЕР 1: 333); *дѹдя* (Геров 1: 390).

*дѹда*<sup>2</sup> — см. *снаха* (Чудинцы, Кюстендилско).

*даѹ*<sup>1</sup> — см. *вѹйчо*<sup>1</sup> (Рахово, Русенско); *даю* (Велинградско); *даѹчо* (Гоцеделчевско).

*даѹ*<sup>2</sup> — см. *чичо* (Синекли, Чорленско).

*дѹщѹрка* — см. *дѹщѹря* (Скравена, Софийско).

*д`атка* — см. *кака* (Брезнишко).

*д`евер*<sup>1</sup> — деверь, брат мужа (Гоцелчевско, Великотырновско, Белослатинско, Чирпанско, Трынско, Казанлыкско, Силистренско, Смолянско, Самоковско). Синонимы: *аратлик*, *б`аше*, *стрико*.

*д`евер*<sup>2</sup> — неженатый брат жениха (ОФ: 59).

*д`евер*<sup>3</sup> — младший брат жениха (Ардино, Смолянско). Синонимы: *драгинко*, *дренко*, *девер*, *железен девер*, *мал девер*, *писар*, *убавенко*, *б`ака*, *б`атя*.

*д`евер*<sup>4</sup> — сын брата жениха (Райково, Смолянско).

*д`евер-баща* — женатый брат жениха (Добруджа: 235, 275). Синоним: *поб`ащим*.

*деверица*<sup>1</sup> — жена деверя (Радуил, Самоковско; Бобошево, Дупнишко). Синонимы: *д`евер-майка*, *деверньо̀ва майка*, *деверчица*.

*деверица*<sup>2</sup> — младшая сестра жениха (Странджа). Синонимы: *д`а̀да*, *добринка*, *д`еверка*, *д`о̀да*, *д`одка*, *малина*, *малинка*, *писарка*, *сед`ефка*, *сестрица*, *сестриченца*, *хубавка*.

*деверичин* — сын деверя (Трынско, Софийско); *деверичник* (Благоевградско, Кюстендилско); *деверичняк* (Кюстендилско).

*деверична* — дочь деверя (Трынско).

*д`еверка* — см. *деверица*<sup>2</sup> (Трынско).

*д`евер-майка* — см. *деверица*<sup>1</sup> (Добруджа: 275); *деверньо̀ва майка* (Белоградчишко).

*д`еверче* — см. *девер*<sup>4</sup> (Ихтиманско).

*деверчица* — см. *деверица*<sup>1</sup> (Ихтиманско).

*д`еверьо* — см. *деверица*<sup>1</sup> (Родопы).

*дет`е* — дитя (о.-болг.); *д`ете* (ю.-в.-б.). Синоним: *чури*.

*джинс* — см. *род* (ю.-в.-б.).

*дйчо* — см. *вуйчо*<sup>1</sup> (Асеновградско).

*дйчовица* — см. *вуйна* (Асеновградско).

*диурка* — см. *св`атя* (Гоцелчевско).

*добринка* — см. *зълва* (Етрополско).

*дов`едена д`ъщеря* — дочь от первого брака матери (о.-болг., Сакар). Синоним: *довед`еница*.

*дов`едени* — дети от первого брака матери (Дупнишко). Синонимы: *свед`ени бр`атя*, *свед`ени с`естри*.

*дов`еденик* — см. *доведен син* (Севлиевско, Троянско).

*дов`еденица* — см. *доведена д`ъщеря* (Севлиевско, Троянско).

*дов`еден син* — сын от первого брака матери (о.-болг.).

*д`о̀да*<sup>1</sup> — см. *кака*<sup>1</sup> (Трынско, Радомирско, Царибродско, Босилеградско).

*д`о̀да*<sup>2</sup> — обращение младшей невестки к старшей золовке (Трынско, Царибродско).



*дòда*<sup>3</sup> — старшая сноха (Кюстендилско краиште).

*дòда*<sup>4</sup> — см. *леля* (Трынско).

*дòде* — обращение замужней женщины к золовке (Мелник, Цариброд).

*дòдка* — см. *кака*<sup>1</sup> (Русенско, Трынско).

*домазет* — см. *заврян зет* (Петричко).

*дорòдак* — см. *изтърсак* (Благоевградско, Гоцеделчевско).

*драгìнко*<sup>1</sup> — см. *девер*<sup>3</sup> (с.-в.-б., з.-б.).

*драгìнко*<sup>2</sup> — обращение замужней женщины к младшему деверю (с.-в.-б., з.-б.); *драгìнчо* (Карловско).

*драгìнко*<sup>3</sup> — младший двоюродный брат жениха (Геров 1: 365).

*драгìнко*<sup>4</sup> — ребенок старшего брата жениха (Разградско).

*дренко* — см. *девер*<sup>3</sup> (Сакар).

*дунка* — младшая золовка (з.-б.).

*дъщеря* — дочь (о.-болг., в.-б., з.-б.); *дъщерка* (Софийско, Етрополско, Златоград); *чёрка* (Воденско), *щёрка* (Софийско, Самоковско; Пештерско; Етрополско); *ичёрка* (Банско). Синоним: *чупа*.

*дюрщина* — свойственники, родственники по браку (Маданско).

*дядо*<sup>1</sup> — дед, отец матери или отца по отношению к их ребенку (в.-б., з.-б.); *гядо* (Видинско, Кулско). Синоним: *бъбу стар*.

*дядо*<sup>2</sup> — см. *тъст* (Тетевенско, Троянско, Пештерско, Силистренско, Разградско, Хасковско).

*дядо*<sup>3</sup> — см. *свекър* (Странджа, переселенцы из Малгарско).

## Е

*една кръв* — см. *семејство* (Сакар).

*енгà* — см. *стринка* (Ардинско, Асеновградско, Пазарджишко), *енгя* (Цветино, Асеновградско).

*етърва* — невестка, жена одного брата по отношению к жене другого брата (о.-болг.); *итърва* (в.-б.); *йòтърва* (ю.-з.-б.). Синоним: *стричина*.

*етървица* — младшая невестка (*етърва*) (Брезнишко).

*еца* — замужняя женщина по отношению к золовке (*зълва*) (ю.-з.-б.).

## Ж

*железèн дèвер* — см. *девер*<sup>3</sup> (Перуштица, Пловдивско).

*женà* — см. *сърпруга* (в.-б., з.-б., Банат); *жинà* (в.-б.); *жънà* (Ново село, Видинско).

## З

*завàрен брат* — сын от первого брака по отношению к детям отчима или мачехи (Сакар).

- завàрена дъщеря̀* — дочь от первого брака по отношению к отчиму или мачехе (о.-болг., Сакар). Синонимы: *заваренѝца, найденѝца*.
- завàрена сестра̀* — дочь от первого брака по отношению к детям отчима или мачехи (Сакар).
- завàренник* — см. *заварен син* (Видинско, Разложко, в.-б., Геров 2: 43, БЕР 1: 573); *заварник* (в.-б.).
- завàреница* — см. *заварена дъщеря̀* (Видинско, Разложко).
- завàрениче* — см. *завàрено дете* (Ихтиманско); *заваренѝче* (Родопы).
- завàрен син* — пасынок, сын от первого брака по отношению к отчиму или мачехе (о.-болг., Сакар). Синоним: *завàренник*.
- завàрену дете* — пасынок, ребенок от первого брака по отношению к отчиму или мачехе (Провадийско); *заварèну дèкя* (Смолянско), *завàренто* (Ямболско).
- завря̀н зет* — муж, который живет в доме жены (Софийско); *зàврен зет* (Кюстендилско, Самоковско). Синонимы: *вòдник, домазèт, зет на йжу, зят на вода, зет на къща, навря̀н зет, привòдък, приходък, приходальник, пришлèц, призети, призèтък, на привòд*.
- задникàр* — см. *изтърсак* (Петричко).
- захранти* — см. *млечни братя и млечни сестри* (Сакар).
- зèзя* — незамужняя младшая сестра мужа (Шуменско).
- зет* — зять, муж дочери, сестры или другой родственницы (о.-болг.). Синонимы: *байчо, бамайко*.
- зет на йжу* — см. *завря̀н зет* (Ново село, Видинско).
- зет на къща* — см. *завря̀н зет* (Ново село, Видинско).
- зет на привòд* — см. *завря̀н зет* (Шуменско).
- зèлва* — золовка, сестра мужа (о.-болг.). Синонимы: *добринка, кълна, кàина, кайнла, кайнчевица, кайнчовица, майлна, писарка*.
- зят на вода* — см. *завря̀н зет*.

## И

- изпадàк* — см. *изтърсак* (мусульмане Смолянско).
- изтрипòк* — см. *изтърсак* (Чудинцы, Кюстендилско).
- изтърсàк* — последний ребенок в семье (Пазарджишко, Севлиево, Велинградско); *изтрасляк* (Ботевградско); *изтърсàче* (Недан, Павликянско). Синонимы: *задникàр, изпадàк, изтрипòк, мезу̀льо, мизь̀льо, мизизимка, мизимче, мизильник*.
- инчè, инчя̀* — обращение к тете (*стринка*) (Ардинско, Девин).

## К

- ка̀да* — см. *кака*<sup>1</sup> (Чепино).
- ка̀ин* — см. *шурей* (Пирин, Разлог, Смолянско).

- кайна* — см. *зълва* (Ябланица, Тетевен, Кнежа).
- кайнла* — золовка, старшая сестра мужа (Кесарево, Горнооряховско).
- каинче* — см. *шурей* (переселенцы из Малгарско, Гюмюрджинско, Дедеагачко; Смолянско, Хасковско, Пловдивско, Велинградско); *каинчо* (Шуменско), *каинче* (Гюмюрджинско).
- каинчевица* // *каинчовица* — см. *зълва* (Велинградско, Маданско, Разложко).
- кака*<sup>1</sup> — старшая родная или двоюродная сестра (о.-болг., Геров 2: 336).  
Синонимы: *бука*, *дада*, *дода*, *додка* // *датка*, *дедя*, *дядя*, *када*, *ябла*.
- кака*<sup>2</sup> — старшая золовка (Банат). Синонимы: *големина*, *неца*.
- како* — обращение к старшей сестре или золовке (Софийско).
- калеко*<sup>1</sup> — см. *вуйчо*<sup>2</sup> (Пловдивско, Хасковско, Пырвомайско, Смолянско, Странджа, Дедеагачко, Гюмюрджинско). Синоним: *буко*.
- калеко*<sup>2</sup> — жених по отошению к младшим братьям и сестрам невесты (Странджа, Чирпанско, Хасковско).
- калимана* — см. *кума* (ю.-в.-б.).
- калиманка* — см. *кума* (Геров 2: 339); *калманка* (Странджа).
- калина* — обращение невесты к сестре мужа — падчерице (*заварена мома*) (Бургаско, Карловско, Панагюрско, Казанлыкско, Пирдопско, Копривштенско, Врачанско, Тырново, Силистренско, Ивайловградско); *калино*, *калинке*, *калинчице* (Тетевенско, Горнооряховско, Великотырновско, Троянско, Дряновско). Синоним: *невѣстица*.
- калитата* — см. *кум* (ю.-з.-б.); *калтата* (Пловдивско, Дедеагачко, Хасковско, Гюмюрджинско); *калтат* (Чирпанско); *калтята* (переселенцы от Еникьой, Узюнкюпрійско, Чаталджа).
- калитатство* — см. *кумство* (БЕР 2: 170).
- калмана* — см. *кума* (Гоцеделчевско, Пловдивско, Хасковско; переселенцы из Дедеагачко, Гюмюрджинско).
- калманка* — дочь крестной матери (Нова Надежда, Хасковско).
- калманчица* — см. *кума* (Странджа).
- коляно* — см. *семейство* (Елховско).
- корен* — см. *род* (Искрец, Софийско).
- крѣстник*<sup>1</sup> — см. *кум* (Ихтиманско, Плевенско, Тетевенско, Сакар); *крѣсняк* (с.-в.-б.).
- крѣстник*<sup>2</sup> — крестный отец, мужчина, который держал ребенка при его крещении (о.-болг.).
- крѣстница*<sup>1</sup> — см. *кума* (Плевенско, Разложко, Тетевенско, Сакар).
- крѣстница*<sup>2</sup> — крестная мать, женщина, которая держала ребенка при его крещении (Банат, Трыстеник, Плевенско).
- крѣстничка* — см. *кума* (Еленско, Русенско, Шуменско).
- крѣщѣлник* — крестник, ребенок, которого крестят, по отношению к кумовьям (Момково, Устрем, Ямболско); *крѣщенче*, *крѣщенѣк* (Кюс-

тендилско), *кръщелник*, *кръстельник* (переселенцы из Доганхисар, Дедеагачко), *кръстенлик* (Ивайловградско), *кръстилки* (Средние Родопы), *кръщелник* (Самоковско), *кърщалник* (Прилепско), *кърщиник* (Струмица).

*кръщелница* — крестница (Момково, Устрем, Ямболско); *кръщеница* (Самоковско, Софийско, Босилеградско), *кърщеница* (Прилепско).  
Синоним: *нунчина*.

*куля* — см. *стринка* (Русенско).

*кум* — крестный отец, главное обрядовое лицо на свадьбе, тот, кто «венчает» жениха и невесту и впоследствии крестит их детей (Кюстендилско, Самоковско, Банат, Ихтиманско, Пловдивско, Пирин, Пернишко). Синонимы: *бат*, *батле*, *ноню*, *нунко*, *нумко*, *нунд*, *кум-старока*, *кум господ*, *кум господин*, *кум деспод*, *кум калтята*, *калитата*, *кумашин*, *кумбара*.

*кума* — жена крестного отца (*кум*) (Кюстендилско, Самоковско, Банат, Ихтиманско, Пловдивско, Пернишко). Синонимы: *нона*, *нумка*, *нунка*, *нунна*, *калимана*, *калиманчица*, *кръсница*, *кръсничка*, *кубара*, *кумеха*, *кѐна*.

*кумашин* — см. *кум* (Радомирско, Софийско).

*кумашина* — см. *кума* (Радомирско, Софийско).

*кумбар* — см. *кум* (БЕР 3: 12).

*кумбара*<sup>1</sup> — см. *кум* (Пловдивско).

*кумбара*<sup>2</sup> — см. *кума* (Горнооряховско).

*кум господ* — см. *кум* (Сычанли, Гюмюрджинско).

*кум господин* — см. *кум* (Брезница, Санданско; Богославцы, Софийско).

*кум деспод* — см. *кум* (Новопазарско).

*кумеха* — см. *кума* (Смолянско).

*кумец* — женатый мужчина по отношению к своим свадебным куму и куме (Ихтиманско, Ломско, Карловско, Странджа).

*кумица* — женщина по отношению к своим свадебным куму и куме (Карловско, Ломско, Видинско, Софийско, Кюстендилско, Радомирско, переселенцы из Гюмюрджинско).

*кумичка* — см. *кумица* (Пиянец, Кюстендилско).

*кум-кълтята* — см. *кум* (Странджа).

*кумнини* — родственники по кумовству (Беленско).

*кум-старока* — см. *кум* (Лукорско, Софийско).

*кумство* — кумовство, отношение между кумом, кумой и семьей их крестников (о.-болг.).

*кускр* — см. *сват* (Ново село, Видинско).

*кускра* — см. *сватя* (Ново село, Видинско).

*кутле* — младший сын (Панагюрско).

*кучин дѐдо* — см. *прадыдо* (Тетевенско, Ботевградско).

*кълна* — см. *зълва* (Поповско, Силистренско, Тырновско).

*къна* — см. *кума* (Русенско, Добричко).

## Л

*леля* — тетя, сестра отца или матери (о.-болг.); *лала* (Трыстеник; Девенцы, Плевенско); *леле* (Пожарево, Силистренско); *лола* (Геров 3: 20).

Синонимы: *дòда*, *нени*, *нèня*, *тèтка*, *тjтя*, *тèтя*, *тèтка*, *тèтчица*, *тjянка*, *тèзя*, *тèткъща чèце*.

*лельо* — обращение к тете (*леля*) (о.-болг.). Синоним: *бўко*.

*лица* — тетя, жена дяди (*чичо*) (Ряхово, Русенско; БЕР 3: 438).

*лоза* — см. *род*.

## М

*майка* — мать, женщина по отношению к своим детям (в.-б.); *майкя* (Кюстендилско, Пирдопско, Смолянско); *макя* (ю.-з.-б.); *мàя* (Банско). Синонимы: *мàта*, *мàтер*.

*майлна* — см. *зълва* (Сухиндол, Тырновско).

*мал дèвер* — см. *девер*<sup>3</sup> (Прилепско).

*малина* — см. *деверица*<sup>2</sup> (Котелско, Белослатинско, Ломско, Врачанско).

*мàта* — см. *майка* (Гоцделчевско, Белоградчишко, Царибродско).

*мàтер* — см. *майка* (Белоградчишко, Царибродско).

*маш* и *жèна* — см. *сърпузи* (з.-б.).

*машеха* — мачеха, неродная мать, вторая жена отца (Преславско, Поповско, Разградско); *машчаа* (Банско); *машцеа* (Софийско, Дупнишко, Благоевградско); *машчива* (Разградско); *мàча* (Брезнишко). Синонимы: *витрига*, *повтòрка*, *премъжена майка*.

*мèжо* — см. *чичо* (болгары-мухамедане).

*миждовица* — см. *стринка* (Родопы).

*мизимка* — младшая дочь в семье (Разград, Шуменско, Чепинско).

*мизльо* — см. *изтърсак* (Смолянско); *мизлимче* (Пештерско); *мизильник* (Асеновградско, Пловдивско); *мезуль* (Смолянско).

*млèчни братя* — «молочные» братья, мальчики, не являющиеся братьями по крови, которых вскормила одна женщина (Сакар).

*млèчни сèстри* — «молочные» сестры, девочки, не являющиеся сестрами по крови, вскормленные одной женщиной (Сакар).

*мъж* — см. *сърпуг* (в.-б.); *маж* (з.-б.); *муж* (Трынско,) Белоградчишко, Царибродско); *мож* (Родопы); *меж* (Тетевенско). Синоним: *ба̀ша*.

## Н

*навря̀н зет* — см. *завря̀н зет* (Странджа).

*найденица* — см. *заварена дъщеря* (Чепинско).

- на̀на*<sup>1</sup> — см. *майка* (Корово, Велинградско; Ломско); *на̀не* (Белоградчик, Цариброд); *на̀нка* (Монтанско); *нѐна* (Забырдо, Асеновградско; Вирово, Белослатинско); *нѐно* (ю.-з.-б.); *нѝне* (Великотырновско, Котел).
- на̀на*<sup>2</sup> — см. *вуйна* (Геров 3: 191); *на̀нка* (Смолянско); *нѝне* (Смолянско); *нѝно* (Казанлык).
- на̀на*<sup>3</sup> — см. *стрина* (Банат; Трынчовица, Никополско).
- на̀на*<sup>4</sup> — см. *чичо* (Ново село, Видинско; Доброславцы, Софийско); *на̀не* — (Софийско; Доспат, Пловдивско; Ракитово, Велинградско); *нѐньо* — (Божурица, Плевенско).
- на̀не*<sup>1</sup> — см. *баба*<sup>1</sup> (Ардинско, Маданско).
- на̀не*<sup>2</sup> — см. *батко* (з.-б., Ракитово, Велинградско; Разложко).
- на̀привод* — см. *заврян зет*.
- на̀ро̀дица* — см. *роднина* (Банско).
- на̀сто̀йник* — мужчина, который заботится о ребенке, не будучи ему отцом (о.-болг.). Синонимы: *на̀йстурек*, *са̀ра̀шки баца̀*.
- на̀сто̀йница* — женщина, которая заботится о ребенке, не будучи ему матерью (о.-болг.).
- нѐвѐста* — см. *булка* (переселенцы из Бабаескийско; Еникьой, Ксантийско; М. Дервент, Димотишко); *нѐвя̀ста* (переселенцы из Сычанли, Гюмюрджинско; Габрово, Ксантийско; Бабаескийско), *ну̀вѐста* (Широка лыка, Смолянско).
- нѐвѐстица*<sup>1</sup> — см. *невеста* (Царибродско).
- нѐвѐстица*<sup>2</sup> — см. *калина* (Царибродско).
- нѐвѐсто* — обращение свекра и свекрови, деверя и золовки к снохе (Ихтиманско, Самоковско).
- на̀йдѐница* — см. *завареница* (Банско).
- нѐца*<sup>1</sup> — см. *булка* (Разложко).
- нѐца*<sup>2</sup> — см. *кака*<sup>2</sup> (Велинградско, Банско).
- но̀на* — см. *кума* (переселенцы из с. Кадынкьой, Одринско); *ну̀на* (Мезек, Свиленградско); *ну̀нка* (Банско).
- ну̀нко* — см. *кум* (Костурско).
- ну̀нчина* — см. *кръ̀щелница* (Воденско).

**О**

*о̀щур* — см. *род* (Родопы).

**П**

*на̀йстурек* — см. *настойник* (Беглеж, Плевенско).

*пама̀йчима* — см. *мащеха* (Смолян).

*пѐтѝвник* — единственный сын в семье (Банско); *пѐтѝмник* (Банско); *пѐтьо̀вник* (Гырмен, Гоцделчевско).

*пѝсар* — см. *девер*<sup>3</sup> (Трынско).

*пѝсарка* — см. *деверица*<sup>2</sup> (Трынско, Брезнишко).

*плѝменник* — племянник, сын брата или сестры (о.-болг.). Синонимы: *брѝтово деке, брѝтово мѝмче, брѝтов син, брѝтово копеле, братанец, брѝтанче, брѝтуфчи*.

*плѝменница* — племянница, дочь брата или сестры (о.-болг.). Синонимы: *брѝтова мома, брѝтава дѝщере, брѝтово момиче, братѝново мѝмиче, брѝтава мѝмече*.

*плѝменници* — племянники, дети брата или сестры (о.-болг.). Синонимы: *сѝстреници, сѝструнчета, сѝстричници*.

*пляк* — см. *баца* (Брацигово; Смолско, Пирдопско).

*пляка* — см. *майка* (Брацигово; Смолско, Пирдопско).

*побѝцим*<sup>1</sup> — см. *свекър* (переселенцы из Кавакли, Лозенградско).

*побѝцим*<sup>2</sup> — см. *втори баца* (Софийско, Странджа); *побѝцима* (в.-б.).

Синоним: *витриг*.

*побѝцим*<sup>3</sup> — муж кормилицы (Сакар).

*побрѝтим* — побратим, мужчина, не являющийся кровным родственником, породнившийся после совершения определенного обряда (Сакар). Синоним: *аратлик*.

*побрѝтими* — побратимы, мужчины, не являющиеся кровными родственниками, породнившиеся после совершения определенного обряда (Сакар). Синоним: *аратлици*.

*пѝвой* — см. *род* (Маринов 1995: 152).

*повтѝрец* — второй супруг (з.-б.).

*повторица* — вторая супруга (Русенско). Синонимы: *повтѝрка, повтѝрна жена*.

*повтѝрка*<sup>1</sup> — см. *повторица* (з.-б.).

*повтѝрка*<sup>2</sup> — см. *мащеха* (Ново село, Видинско).

*повтѝрна жена* — см. *повторица* (Неново, Провадийско).

*повтѝрник*<sup>1</sup> — см. *повторец* (Габровско).

*повтѝрник*<sup>2</sup> — отчим (Кривня, Разградско).

*погазѝйка* — сестра или младшая родственница невесты (Банат).

*пѝдвнук* — см. *правнук* (переселенцы из Дервент, Дедеагачко).

*пѝдѝвек* — младший брат до женитьбы старшего (Ново село, Троянско).

*пѝдѝйница* — см. *помѝйчима* (Сакар).

*помѝйчима* — женщина, вскормившая детей, не являющихся между собой кровными родственниками, по отношению к этим детям (Доситеево, Момково, Ямболско). Синоним: *пѝдѝйница*.

*пѝсѝстрима* — женщина, не являющаяся кровной родственницей другой, породнившаяся с ней в результате совершения определенного обряда (Златоградско, Чирпанско, Сакар).

*посестрими* — женщины, не являющиеся кровными родственницами, породнившиеся в результате совершения определенного обряда (Златоградско, Сакар, Чирпанско).

*потекло* — см. *род* (з.-б.).

*пояс* — см. *семейство* (Сакар).

*прабаба* — прабабушка, мать бабушки или дедушки (ю.-з.-б.); *прѐбаба* (Банат, Босилеградско, Плевенско, Дупнишко).

*правнук* — правнук, сын внука или внучки (о.-болг.), *прѐвнук* (ю.-з.-б.);  
Синонимы: *подвнук*, *трѐта унука*.

*правнучка* — правнучка, дочь внука или внучки (о.-болг.); *прѐвнучка* (ю.-з.-б.); *прѐунучка* (Радомирско).

*прадядо* — прадедушка, дед отца или матери (о.-болг.); *прѐдедо* (з.-б.).  
Синонимы: *кучин дѐдо*.

*прапрабаба* — прапрабабушка, мать прабабушки или прадедушки (о.-болг., Сакар).

*праправнук* — праправнук, сын правнука или правнучки (о.-болг., Сакар).

*праправнучка* — праправнучка, дочь правнука или правнучки (о.-болг., Сакар).

*прапрадядо* — отец прадеда или прабабушки (о.-болг., Сакар).

*прѐмъжена майка* — см. *мащеха* (БДПМ 8: 296).

*привѐден зет* — см. *заврян зет* (СБНУ 5: 211).

*приводџк* — см. *заврян зет* (БЕР 1: 410).

*призети* — см. *заврян зет* (Костенец); *призетим* (Костенец).

*призеток* — см. *заврян зет* (ю.-з.-б., Босилеградско).

*приходџк* — см. *заврян зет* (БЕР 1: 440).

*приходальник* — см. *заврян зет* (Чирпанско).

*пришлѐц* — см. *заврян зет* (БЕР 1: 440).

*пѐрви братовчѐди* — двоюродные братья, дети братьев и сестер (о.-болг., Сакар).

## Р

*рагя* — см. *род* (Геров 6: 276).

*род*<sup>1</sup> — совокупность всех лиц, имеющих общих прародителей (Геров 5: 83; Плевенско, Чирпанско), *рòдà* (Геров 5: 82), Синонимы: *джинс*, *една крѐв*, *коляно*, *кòрен*, *ощур*, *пòяс*, *пòвой*, *лòзà*, *тарàх*, *чок*.

*род*<sup>2</sup> — см. *семейство* (Петрич).

*род*<sup>3</sup> — см. *баща* (Радилово, Пештерско).

*рòдеи* — см. *роднина* (Прилепско).

*рòдilen бащà* — см. *баща* (Пештерско).

*рòдица* — см. *роднина* (Самоковско).



*роднина* — мужчина или женщина, принадлежащие к одному роду (Геров 5: 83), *рòднина* (Пирдопско); синонимы: *родà* (Самоковско), *род*, *рòдица*, *рòтка*, *рòдеи*, *нарòдица*.

*рòжба* — ребенок по отношению к своим родителям (в.-б., з.-б.). синонимы: *детè*, *рагя*, *рождене*, *рожейне*, *родило*, *чèдо*, *чèндо*.

*рождене* — см. *рòжба* (Костурско), *рожейне* (Костурско).

*рòтка* — см. *роднина* (Дупнишко, Ломско).

## С

*сайбия* — см. *стопан* (Сакар, Гоцеделчевско).

*салмò* — см. *сетна мома* (Родопы).

*сарàшки бацà* — см. *настойник* (Банат).

*свàко* — см. *вуйчо*<sup>2</sup> (Сакар).

*сват* — сват, отец женатого сына или замужней дочери по отношению к родителям зятя или снохи (з.-б.). синонимы: *кúскрум*, *сватанàк*.

*сватанàк* — см. *сват* (Родопы, Фракия, Еленско).

*сватàнец* — см. *сват* (Геров 5: 330).

*свàтичка* — незамужняя сестра зятя (ю.-в.-б.)

*свàтя* — сватья, мать женатого сына или замужней дочери по отношению к родственникам зятя или снохи (в.-б.), *свàкя* (Странджа, Родопы, ю.-з.-б.), *свàа* (Плевенско). синонимы: *диурка*, *кúскра*.

*свèдени брàтя* — см. *доведени* (з.-б.).

*свèдени сèстри* — см. *доведени* (з.-б.).

*свèкър* — свекор, отец мужа (с.-в.-б., Банат), *свèкор* (ю.-з.-б.). синонимы: *бàлю*, *бале*, *дядо*, *побàщим*, *старейко*.

*свèкърва* — свекровь, мать мужа (ю.-в.-б., ю.-з.-б., Белослатинско). синонимы: *бàба*, *старейковица*.

*свèска* — замужняя сестра (ю.-з.-б.).

*свòяк* — см. *роднина* (Троянско).

*семейство* — семья, супруги (муж и жена) или супруги со своими детьми (о.-болг.). синонимы: *братовчйна*, *еднà кръв*, *коляно*, *пòяс*.

*сестрà* — сестра, дочь одних родителей по отношению к их другим детям (с.-в.-б.); *сèстра* (ю.-в.-б.).

*сèстреник* — племянник, сын сестры (в.-б.); *сестричняк* (Софийско).

*сèстреница* — племянница, дочь сестры (в.-б.); *сестричница* (з.-б.).

*сèстреници* — племянники, дети сестры (Копривштица); *сестричници* (з.-б.); *сеструнчета* (Самоковско).

*сестрица* — уменьшительное от *сестра* (о.-болг.).

*сестричеца* — см. *деверица*<sup>2</sup> (Трынско).

*сетна момà* — последняя дочь в семье (Силистренско). синоним: *салмò*.

*снаха*<sup>1</sup> — сноха, жена сына по отношению к его родителям (о.-болг.); *снаа* (з.-б.).

*снаха*<sup>2</sup> — жена брата или близкого родственника (о.-болг.); *снаа* (з.-б.).

Синоним: *дада*.

*ста̀ра* — см. *баба* (Чирпанско).

*ста̀ра етърва* — жена старшего брата по отношению к жене младшего брата (Смолянско).

*ста̀ра майка* — жена старшего брата по отношению к детям младшего (Кюстендилско краиште).

*стар дѐвер* — старший брат по отношению к жене младшего брата (Дупнишко).

*старѐйко* — см. *свекър* (ю.-з.-б.); *старѐйко* (Плевенско, Софийско); *старѐйкѐ* (Монтанско), *старѐик* (Белослатинско).

*старѐйковица* — см. *свекърва* (Кюстендилско); *старѐковица* (Благодеевградско).

*старѐйковци* — родители новобрачных (Кюстендилско).

*стопан* — см. *супруг*, глава семейства (Гоцеделчевско).

*стрѝко*<sup>1</sup> — см. *чичо* (Свиштовско, Великотърновско, Силистренско, Странджа, Фракия).

*стрѝко*<sup>2</sup> — см. *девер* (юж. Фракия, Родопы).

*стрѝковчета* — двоюродные братья и сестры, дети брата отца (Севлиевско, Троянско).

*стрина* — см. *стринка* (с.-в.-б., з.-б.).

*стринка* — тетя, жена дяди (*чичо*) (о.-болг.). Синонимы: *енг̀а/енг̀я*, *мижовица*, *на̀на*, *стричина*, *чѝна*, *чѝчена*, *чинка*.

*стрѝчина*<sup>1</sup> — см. *стринка* (юж. Фракия).

*стрѝчина*<sup>2</sup> — см. *етърва* (юж. Фракия, Странджа).

*сѐпру̀г* — супруг, мужчина по отношению к женщине, с которой он вступил в брак (о.-болг.). Синонимы: *вѐйно*, *мѐж*.

*сѐпру̀га* — супруга, женщина по отношению к мужчине, с которым она вступила в брак (о.-болг.). Синоним: *жен̀а*.

*сѐпру̀зи* — супруги, мужчина и женщина, вступившие в брак (о.-болг.).

*сѐ̀щи брат* — см. *брат* (Еленско).

## Т

*та̀рах* — см. *род* (Еркеч).

*та̀те* — ласковое обращение детей к отцу или снохи к свекру (Чирпанско, Петричко).

*та̀тко* — см. *баща* (з.-б., в.-б.); *та̀то* (Белоградчишко); *та̀тя* (Троянско); *та̀кю* (Угырчин, Ловешко); *тѐйко* (ю.-в.-б.); *тѐйна* (Чирпанско, Търновско); *тѐйне* (Ловешко); *тѐйно* (Преславско, Търнов-

ско); *тѐте* (Ямболско); *тѐтьо, тѐтя* (Геров 5: 334); *тѐно* (Геров 6: 305); *тѐне* (Троянско); *тѐньо* (Тырновско); *тѐйко* (Геров 5: 402).  
*тѐткови* — дом и семья отца для его детей (с.-з.-б.).  
*тетин* — см. *вуйчо* (з.-б.); *тетин* (ю.-з.-б.); *тѐтко* (Геров 5: 334).  
*тетиновици* — см. *братовчеди* (Геров 5: 305).  
*тетка* — см. *леля* (Софийско); *тѐта* (Кюстендилско); *тѐтя* (Девин).  
*тѐтю* — обращение к отцу (Сакар).  
*трѐта братовчѐдка* — см. *трети братовчеди* (о.-болг., Сакар).  
*трѐти братовчед* — см. *трети братовчеди* (о.-болг., Сакар).  
*трѐти братовчѐди* — дети двоюродных братьев (о.-болг., Сакар).  
*тѐст* — тесть, отец жены (о.-болг.). Синонимы: *дядо, бубалѝк*.  
*тѐщѝне* — семья тещи (Банат).  
*тянка* — см. *леля* (Геров 5: 402).  
*тятя* — см. *леля* (Геров 5: 402); *тѐзя* (Геров 6: 304); *тѐткѝца* (Геров 5: 334);  
*тѐтчица* (Геров 5: 334), *тянка* (Геров 5: 402), *тѐтчица* (Геров 5: 334).

## У

*учина̀* — см. *шуренайка* (вост. Фракия, Странджа).

## Х

*хр̀аненик* — усыновленный мальчик (Геров 5: 508).  
*хр̀аненица* — усыновленная девочка (Геров 5: 508).  
*хубавѐнка* — см. *деверица*<sup>2</sup>, а также обращение молодой жены к родственницам мужа (Геров 5: 513); *убавѐнка* (Брезнишко, Босилеградско, Трынско; Белослатинско); *убавѐнка* (Врачанско); *убавѝца* (Габер, Софийско; Брезнишко). Синонимы: *деверка, добринка, дѐда, дѐдка, калинка, малина, малинка, писарка, седеѝка, сестрица*.  
*хубавѐнко* — см. *девер*<sup>3</sup>, а также обращение молодой жены к родственникам мужа (Геров 5: 513); *убавѐнко* (Босилеградско, Брезнишко, Трынско.); *убавѐнко* (Портитовцы, Монтанско; Габаре, Белослатинско; Лиляче, Врачанско; Комоштица, Ломско; Малорад, Оряховско).  
*хубавка* — см. *деверица*<sup>2</sup> (Геров 5: 513); *убавка* (Люлин, Пернишко; Дриново, Тырговишко; Кюстендилско краиште; Тырнак, Белослатинско; Комоштица, Ломско; Плевенско, Кулско, Видинско; Гырло, Брезнишко); *хубавѝца* (Геров 5: 513); *убавѝца* (Гырло, Брезнишко; Габер, Софийско).

## Ч

*чѐдо* — см. *рожба* (юж. Фракия), *чѐндо* (Костурско).  
*чѐляд* — дети в одной семье (Геров 5: 540; Змеево, Старозагорско). Синоним: *чѐмрѝс*.  
*чѐце* — см. *леля*.

- чѝна* — см. *стринка* (Нова Надежда, Хасковско; переселенцы из с. Чанакча, Чаталджанско и Синекли, Чорленско; Добричко, Петричко; переселенцы из с. Сычанли, Гюмюрджинско; Казанлышко).
- чѝнка* — см. *стринка* (Габрово, Ксантийско; Ихтиманско, Ивайловградско; Славейно, Смолянско; Сливенско, Калоферско, Штрыклево, Русенско).
- чѝча*<sup>1</sup> — см. *стринка* (Гюмюрджинско; Смолянско).
- чѝча*<sup>2</sup> — обращение замужней женщины к брату свекра (Трынско).
- чѝче* — обращение к *чичо* (Бяла река, Борисовградско).
- чичѝна* — см. *стринка* (Крушовица, Плевенско); *чичя̀на* (Ропката); *чичя̀нка* (Ропката).
- чѝчо*<sup>1</sup> — брат отца (с.-з.-б., Хасковско, Чирпанско); *чѝчю* (Нова Надежда, Хасковско; Ропката); *чѝчя* (Геров 5: 557); *чѝчин* (Мокреш, Ломско); *чѝко* (Петричко); *чѝка* (Ново село, Видинско); *чѝча* (Самоковско, Трынско, Босилеградско, Кюстендилско); *чѝчко* (Белослатинско); *чѝчко* (Пернишко); *чѝчинце* (Пернишко). Синонимы: *ба̀ю*, *да̀й*, *мѐжо*, *на̀на*, *стрѝку*.
- чѝчо*<sup>2</sup> — см. *батко* (Геров 5: 556).
- чѝчовче* — двоюродный брат по линии отца (Змеево, Старозагорско).
- чѝчовчита* — дети двух братьев, дети двоюродных братьев (Змеево, Старозагорско).
- чок* — см. *род* (Пауново, Ихтиманско).
- чорбаджия* — см. *стопан* (Сакар, ю.-вост. Фракия).
- чу̀ваница* — см. *храненица* (Илиенцы, Софийско).
- чу̀вано дете* — см. *хранениче* (Доброславцы, Софийско).
- чу̀па* — см. *дѝщеря* (Брестовица, Пловдивско); *чу̀пи* (переселенцы из с. Дервент, Дедеагачко).
- чу̀ри* — см. *дете* (Шумен).

### Ш

- шурѝей* — шурина, брат жены (о.-болг.); *шурѝа* (Дебелилак, Радомирско; Чудинцы, Кюстендилско; Костурско, Пештерско); *шурѝе* (Радилово, Пештерско); *шурѝек* (Ново село, Троянско); *шюра̀* (Царско село, Чирпанско; Змиево, Старозагорско); *шюра̀к*, *шюрѝйчя*, *шюрѝк*, *шюрѝна̀к* (Геров 5: 590). Синонимы: *агалѝк*, *ка̀йн*, *ка̀йнице*.
- шурѝеци* — см. *шурѝей* (Койнаре, Белослатинско); *шурѝете* (Ракита, Брезнишко).
- шурѝена̀найка* — жена шурина (о.-болг.); *шурѝена̀я* (Дебелилак, Радомирско); *шурѝна̀йка* (Радилово, Пештерско; Годеч; Своге, Софийско; Ботевград, Самоков); *шурѝекѝня* (Оряхово), *шюрѝунѝйка* (Змиево, Старозагорско); *шурѝевица* (Бяла Слатина, Ботевград), *шурѝеница*

(Оряховско, Белослатинско), *шурейка* (Плевенско, Никополско), *шюренийца* (Плевенско), *шюрна* (Эгейская Македония), *шурнада* (Костурско), *шурнакя* (Геров 5: 590), *шюрнаа* (Годеч, Троян, Радомир), *шурняковица* (Враца, Монтана), *шурновица* // *шурньовица* (Плевен), *шурьовка* (Ямбол). Синоним: *учина*.

**Я**

*ябла* – см. *кака* (переселенцы из Юнзудере, Пишмаклийско).

**ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПОМЕТЫ**

- в.-б. — восточная България  
з.-б. — западная България  
с.-в.-б. — северо-восточная България  
с.-з.-б. — северо-западная България  
ю.-в.-б. — юго-восточная България  
ю.-з.-б. — юго-западная България

**ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ**

- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971. Т. 1; 1986. Т. 3.  
БДПМ — Българска диалектология. Проучвания и материали. София, 1977. Кн. 8.  
Генчев 1974 — *Генчев Ст.* Семейни обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 265–300.  
Георгиева 1972 — *Георгиева Ив.* Отношения на родство, отразени в българската роднинска терминология // Първи конгрес на БИД. София, 1972. Т. 2. С. 249–252.  
Георгиева 1981 — *Георгиева Ив.* Родствени връзки и роднински названия // Българска народна култура. София, 1981. С. 228–234.  
Георгиева 1993 — *Георгиева Ив.* Българска народна митология. София, 1993.  
Георгиева, Московка — *Георгиева Ив., Московка Д.* Система на родство в средните Родопи // Родопски сборник. Т. 4. С. 79–113.  
Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. София, 1975–1978. Т. 1–6. Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.  
Иванова 2000 — *Иванова М.* Традиционни родови институти и роднинска терминология // Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2000. С. 372–392.  
Левин 1970 — *Левин Ю. И.* Об описании системы терминов родства // Советская этнография. М., 1970. № 4. С. 18–30.  
Маринов 1995 — *Маринов Д.* Българско обичайно право. София, 1995.  
Московка 1972 — *Московка Д.* Терминологична система на кръвното родство // Известия на етнографски институт с музей. София, 1972. Т. 14. С. 152–174.  
ООФ — Обреди и обреден фолклор. София, 1981.  
Радева 1971 — *Радева Л.* Роднински названия у нас // Известия на етнографски институт с музей. София, 1971. Т. 13. С. 271–285.  
Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване, София, 2002.

- СБНУ – Сборник за народни умотворения. София, 1889–. Т. 1–.
- Толстая 2002 – *Толстая С. М.* Семантическая модель родства в славянском народном календаре // Славяноведение. М., 2002. № 1. С. 23–26.
- Трубачев 2007 – *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 2007.
- Choliolčev 2005 – *Choliolčev Hr.* Wortgeographie: bulgarische heteronime für 'trauzeuge' und 'trauzeugin' // Балканско езикознание. София. Год. XLIV (2005). № 1–2. С. 50–55.
- Choliolčev 2006 – *Choliolčev Hr.* Bulgarische heteronyme für bruder der enefrau (schwager) und enefrau des bruders der enefrau (schwägerin) // Балканско езикознание. София. Год. XLV (2006). № 2. С. 212–222.

*Перевод с болгарского И. А. Седаковой*

---

---

А. А. Плотникова

**ПОЛЕВЫЕ ЗАМЕТКИ О ТЕРМИНОЛОГИИ РОДСТВА  
У РУМЫНСКИХ ЛИПОВАН**

---

---

Полевые этнолингвистические исследования русских старообрядцев в Румынии, называемых там и в соседних регионах Украины «липованами», проводятся уже четыре года<sup>1</sup>, в течение которых автору удалось побывать в русских липованских селах Сарикёй, Журиловка, Слава Русэ, Слава Черкезэ, Каркалиу, Гиндэрешть, Свистовка и др. При этом специальный сбор терминологической лексики родства автором не проводился. Вместе с тем этот лексический пласт оказался достаточно полно представленным в этнодиалектных текстах. Некоторые наблюдения по поводу лексики, в каком-либо отношении отличной от русской литературной, будут изложены в настоящей заметке. Такая лексика, разумеется, фиксируется и русскими диалектными словарями.

Основная база функционирования терминологической лексики родства — тексты семейной и отчасти календарной обрядности (когда речь идет о социуме, о родне), иногда тексты народной медицины и мифологические рассказы.

**I.** Частотность употребления терминов родства в одном отдельно взятом тексте может быть показана на примере рассказа о родах и предсказании судьбы (село Каркалиу):

*Бабушка Лисавета, она да у мамики у моей ўтарэй да бабила... Мамка помёрла — сем, годоў восемь, Мякешку кады принесла. Она: «Дочечка, бяги бабушки Лисаветы скажи». Она той, бабила. Да. Вот тябе той. Побегла я. «Бабуш, бабуш». Она: «Што ты, доча?» Она на мяне говорили «кучарява». Да была уже лохматая. А она: «Што ты, кучарявочка, прибегла?» «Иди, бабуш, маміки шось пузико болить. Мамика*

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта «Язык и культура старообрядцев Юго-Восточной Европы» по фундаментальной программе Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».



*мне сказала, шоб я тябе за ручку вяла». А мы так на второй улицы. Гляду, привяла я. Она нам бабушка да рассказывала за бачюшку, что бачюшка Манул помёр у ей. Она говорит, я прямо видала. Тольки молоденца, стало быть как молоденцу, а мне трудно було, тады жэ ў хатах рожали. Я, говорит, на окошко глянула, он облачённы. Как он, кады дьяканом клáдут яво. Той сын. А я, говорит, на муках ляжу, Богу прóсю, хотя б мне Бог чи скорейча помог бы. А, говорит, тако повернулася, а он, говорит, стоить, облачён, ўсё (МДИ).*

Следует сразу отметить, что обращения с усечением суффикса — *бабуш, дедуш, бачюш, дочеч* — характерны для разговорной речи липован. Например: *Дéдуш, да зашто у тябе самые белые кони? [Дедушка, почему у тебя только белые кони?]*<sup>2</sup> (Каркалиу, МДИ). Такого типа обращения используются и в фольклорных жанрах, в частности, в причитаниях: *Как вот ей ўнучка шас помёрла, а мать яё умирайт за ей. Причитывает же: «Дочеч, моя дочь, шо же ты меня оставила, одну большую?»* (Каркалиу, МДГ).

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

*А я говорю: «Гайдэ, доча, попросим нашего Денисия, я говорю, дядо — да иди на Дунай у двенадцать часоу, ды помой лицо над водички над тякущей, с Богородицы». Она: «Ой, бабíка, ды я, как мне страх бярёть, как боюся»* (Каркалиу, МДГ)<sup>3</sup>.

При этом также возможно употребление с усечением *Бабик...*, см. ниже.

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

<sup>2</sup> Имеется в виду содержание коней определенной масти — той, которую любит домовой.

<sup>3</sup> Следует заметить, что по словам собеседников, старики у старообрядцев-липован не только активно участвовали в лечении народными средствами, но и всегда старались брать на себя все возможные несчастья, в частности, порчу: например, закопанные в огороде яйца сожгла бабушка (с. Сарикёй); подброшенные ведьмами под калитку новые ботинки выбросил дед, не разрешив молодым к ним прикасаться (с. Каркалиу) и т. д.

— А первый зуб куда бросали?

*Кидаим на горіщу [крышу] и кричим: «Бабка, бабка, на, тябе костяной, дай мяне золотой зубик». Так бабийка нас учила, и мы: «Ой, бабийка, упал зубик.» «Ну, валяй, кинь, ўзаўтре у табе ўсе зубы по-вырастуть золотые» И мы бягим: «Бабка, бабка, на, тябе костяной, дай мяне золотой». Рано проснёмся — нема зуба. «Бабик, не вырос» (Гиндэрешть, ФММ).*

Как утверждают сами староверы Румынии, осмысляющие «липованский» язык как особый «подтип» русского языка (например, как «смесь русских и румынских слов»), формы типа *мамика* были издавна известны, поскольку принесены ими со своей родины. Подтверждения таких наблюдений находим в «Словаре русских народных говоров» из Рязанской и Куйбышевской областей: *мам́ика* и *мамэ́ка* — ‘мама’, ‘матушка’. Куйбыш. 1951., Ряз. 1960-63 (СРНГ 17: 350); *пап́ика* — ‘папа’, ‘отец’ (чаще в обращении). Ряз. 1960-63 (СРНГ 25: 205).

Сохраняются и старинные формы типа *ма́терь*, перешедшие в современную обиходную речь из церковнославянского дискурса. Так, например, в рассказе об увиденном во сне знаке с того света от самоубийцы в облике коня, перевозящего воду для всех самоубийц, жаждущих напиться, мать или другие родственники должны его спасти (дарить в монастырь вещи и пр.):

*И тады кому это придётся, оне тады рóдным своим говóрють, или ма́терь, или жаны, чей, какой, и тады оне бярутся и рятують яво* (Каркалиу, МДГ).

Распространение диалектных форм *батька* ‘отец’, *матка* ‘мать’<sup>4</sup> подтверждается многочисленными текстами-повествованиями, рассказами о свадьбе: *И тады кличуть батьку, матку, тех, делают водку красную* (Гиндэрешть, МИЛ) и под.

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

1. Из народного календаря (обычай новогодних обходов, называемый «сею-вею»): *У шумочку бярёшь пшанички и идёшь тады к своим*

<sup>4</sup> Ср., например, в смоленских говорах: *батька* ‘отец’ (Добровольский 1914: 24), *матка* ‘мать’ (Добровольский 1914: 402).

*рѳдным* (Каркалиу, МДГ).

Из похоронно-поминальной обрядности: *Тады уже есть такие рѳдные, чи мѳтерь, чи жана, хто есь, тады уже ездеють у моныстырь и там службу служат, там подають* (Каркалиу, МДГ).

2. — Голосят только близкие родственники?

*Близкие. Своерѳдные. Чужой не придѳть голосить, а своерѳдный придѳть. Кому же жалко — той и плачеть, той голѳсит* (Каркалиу, МДГ).

*...и собирали людей, шоб оне пришли покушали той день, кады с похоронки, придуть и тады угощаеш людей. Люди кушают, ѳсе, хто хорѳнить, своерѳдные и неродные приходють. Ёсех угощают* (Каркалиу, МДГ).

Представление о родне как едином целом передается через термины *рѳда, рѳдина*<sup>5</sup>. Особенно важными эти обозначения оказываются в контексте свадебной обрядности:

1. *Тады и оне, придѳть воскресень, собираются, батька с матки, брат, сястра, такие что ближние, рѳда какая, и идуть сватать ик молодѳй* (Гиндѳрешть, МИЛ).

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

Изредка подобная терминология встречается в текстах иной тематики, например:

*На Паску идуть христѳсуются. Все с торбочки. И ѳсѳ даѳм крѳсиное яичко. Поцалуить тябе: «Христос воскресе». «Воистину воскресе». И даѳм яичко крѳшеное. ...Кажному рябѳнку даѳшь яичко крашеное, если есть леѳ<sup>6</sup> там два, конфет какие, кидашшь им, а то плитки, шоколад, ещѳ лучше. То(ѳ), хто родней, рѳда* (Гиндѳрешть, МИА).

Термин *родители* отмечен в текстах в трех значениях: 'родители', 'предки', 'родственники'. При этом второе значение 'предки' актуализируется также и в терминологии народного календаря: *Родѳтели* 'календарный праздник поминовения усопших':

<sup>5</sup> Если же речь идет не только о семье, но и о деревне, социуме в целом, употребляется лексема *мир* 'люди', 'односельчане': «То Госпоть яѳ [смерть с молоточками и пилочками] послал как на умирание, на смерть, шоп *мир* умирал» (Каркалиу, МДГ).

<sup>6</sup> Рум. *leu, lei* 'лев' (румынские деньги).

Под Димитрия родители починают. ...А потом бувайт после Рожаства. Опять бувайт под Маслину. И Загвины у нас, бувають опять родители. Опять радители. А потом после того Троица бувайт, опять под Троицу родители. Три раза ў год родители у нас. Их поминаем, службу делаем. И ноччу, и у вечери, и рано — обедня. Служим эта для родители (Каркалиу, МАЗ).

В значении 'родственники':

(Рассказ об установке креста на могиле.) Покупаешь и потом тады придёшь, ды поклáдеш чаловека, два, не имеешь кого-то с родитилёу прикопать той крест, возьмёшь два чаловека, шо: «Иди-тя мне на кладбище, прикопайте крестик». И пойдуть тада, при-копают (Каркалиу, МДГ).

Другие дериваты со значением агенса от *-род-*, наиболее часто встречающиеся в текстах, — *родíха* 'роженица' (например: *родиха тая, она ляжить фора*. Гиндэрешть), а также *прирòдный* 'колдун, знахарь'. Этот последний термин требует, на наш взгляд, особого внимания.

Термин *прирòдный* в данном значении известен во всех селах русских липован. Употребляется только в контексте народной мифологии. Например:

1. — Как Вы говорите?

*Ведьмòуки.*

— А что они могли сделать?

Раньше прирòднэ были, теи настоящее могли делать, а это как ученики были уже прирòдных. Прирòдный мужчина или женщина, теи настоящие, ўсё знали, и де-то ты живёшь, за яго говоришь, он знает, что ты за яго — чи плохо, чи хорошо. А это что ученики яго училися, эти на плохое только делают. Теи могли и людское брать, што хтось там навешаить. Эти учатся, что там наколдуют: пустят по вятру, полетело, на чаво пало — на птицу, на скотину, той умер, ижэ на смерть. ...А то на раздорожье кидали, и хто первый идёт, хто ўступит, той страдает (Гиндэрешть, МИА).

2. — «Природные» и ведьма — это одно и то же в вашем селе?

Ну, прирòдные умеють отговаривать воду, оты сглазу. У мяня свякруха была, она с села Свиштоўки, и дятёнок малый, щас у мяне сын на 35 гадоў, кады был маленький, станет плакать, она возь-

*мѣть серняки<sup>7</sup>, спички, и светить ў стакан воды или ў канку<sup>8</sup>, и что она говорила там. Обувай, как камени, как кремени, как-так, что я поймала там два-три слова, дар<sup>9</sup> она меня не научила, а у ей были три дочки, две! Теи знали. Знали и онѣ, ўзяли. Одна и щийчас живѣть ў сяле у Горбови, Устиня. Устя ещѣ живѣть* (Гиндэрешть, МИС).

3. *Матка была волшебница, йихнина бабка и матка, природа йихнина. И они таперь ходють по волхах* (Каркалиу, МДИ).

Третий текст показывает, что *природный* — это человек, обладающий сверхъестественными знаниями от рождения, **получивший их по наследству**, от старших родственников. Ср. выражения типа *Я от природы веселый* или *Природа у меня такая* и под., которые в данном контексте получают конкретную соотнесенность именно с наследственностью. В словаре В. И. Даля под заглавным словом ПРИРОДА находим и такие значения: «Что придается человеку или животному родом, при рождении, обстоятельствами или обычаями. Примеры: *Он, по природе англичанин, но вырос в России. Он природный дворянин*, не жалованный, потомственный. «**Природный**, к природе отнщ. *Природный ум, природный слух. Природная печать, стар. родовая, семейная. ...Природный дурень*» (Даль, З: 439). В диалектных словарях: «**Природный** ...4. 'передаваемый из рода в род, фамильный'. *Этот крестик наш природный был, шел он наследственно*. Дмитр. Моск. 1968. ...6. 'имеющий все данные для к.-л. деятельности, прирожденный'. *Отец у меня был природный дегтарь*. Куйбыш. Новосиб.» (СРНГ, 31: 370). Из словаря смоленских говоров: «*Природный* 'законный наследник двору, в нем родившийся'. (Добровольский 1914: 719). Таким образом, *природный* в русских диалектах — от рождения наделенный какими-либо свойствами.

**III.** Терминология родства во вторичном употреблении у русских липован связана с экстраполяцией терминов в **родинную обрядность**. В этом контексте многочисленны термины *бабка* 'повитуха', *бабушка* 'повитуха', откуда *бабовати / бабити* 'принимать роды', *бабьи кашки* 'календарный праздник рожениц у повитухи' (отмечается в день Нового года, реже — на масленицу):

7 Рум. *sîrnic*, -*ce* (reg.) 'спичка'.

8 Рум. *cană, căni* 'кружка'.

9 Рум. *dar* 'но'.

1. А бабушка, она ей баньки топить. Раньше это так было. Топить баньку, моет, порастярёт яё. Дятёночка глядеть. И свивает, развивает, стирает. Глядеть весь дом. А родиха ляжить на кровати. И после 8 дён, кады ей выйдесть, тады бабушка отходить (Гиндэрешть, МИЛ).

2. — На Масленицу или на Новый год собирались женщины к повитухе?

Да, есть зимой, что кады дома сидять ўсе, тады празднують ба́бьи кашки. И собирались, каждая женщина ис какой она бабушки родила, она их тэй бабушки, но не шла с порожными руками. И что, она клала, таперь — разные сумки, а тады у платочек. Наши мамки говорили: узяк. Чатыре конца связали, покладуть туды — что там? Покладуть, не знаю, сахару. Как раньше кусковой был, таперь у нас кускового сахару нема. Сколь оне там. И складывают, и завязали, и идуць. И збираются по двое, по трое оне раньше. И идуць, и бабьи кашки. И бабушка их частуит тама, то(ль)ко женщины.

— А кто варит эту кашу?

Она, она. Ей надо готовиться, принимать своих родих, что же мои дети, мои ўнуки. Это помню, мамийка, это делается ещё у нас ў сяле.

— А потом они ее катали?

Не, у нас не было так по сяле. Бабка Ольга, она рамынка, но с нашим ис руским, всё как вот наши бабушки уже так старенькая, и она больше. Мамийка родила, не знаю первых, два, три нас, была одна баба Арина. Женщина умная такая. Но мама, кады поедет куды, хто оставался с нами? Не яё мать, не отцова мать, бабушка, не, баба Арина. Что она яё бабовáла чи как сказать, и када она родила. И так мама када могла ей купить, что купить? Товару на юбочку. Люди бедные были.

— И к ней ходила на «бабьи кашки»?

На бабьи кашки, да. Бабьи кашки — раз ў год (Гиндэрешть, МИС).

Экстраполяцию терминологической лексики родства в сферу **народного календаря** отражают смешанные поверья — собственно русские, о мученице Евдокии, и румынские — о бабе Докии:

— В марте, когда уже тепло и вдруг холод, что об этом говорят?

Да, это говорили, что бабки. Бабки. Это ещё постом помелá.

— Что такое бабки?

...За бабки да, гóвóряць, хотя это чия бабка, какая бабка, это кады холод, тады бываить, это разные бабки бывають — баба Дуня,

*баба..., какие, знаю что..., но ни мѡжу щас припомнить* (Гиндэрешть, МИС).

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

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. испр. и значит. умноженное по рукописи автора. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4.
- Добровольский 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

### СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- МАЗ — Марфа Анисимовна Зинойей, 1929 г. р., 7 классов, с. Каркалиу.
- МДГ — Матрёна Дмитриевна Герман, 1934 г. р., 1 класс, с. Каркалиу.
- МДИ — Мария Денисовна Илич, 1933 г. р., без образования, с. Каркалиу.
- МИА — Марина Ивановна Ананэ, 1949 г. р., 7 классов, с. Гиндэрешть.
- МИЛ — Мария Ивановна Леон, 1935 г. р., 7 классов, с. Гиндэрешть.
- МИС — Марфа Ивановна Сараев, 1951 г. р., 8 классов, с. Гиндэрешть (с 19 лет живет и работает в Констанце).
- ФММ — Феодосия Михайловна Мельников, 1964 г. р., 8 классов, с. Гиндэрешть.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

---

---

**КАТЕГОРИЯ РОДСТВА  
В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ**

---

---

**Издательство «Индрик»**

Корректор *Т. И. Томашевская*  
Оригинал-макет *Г. А. Шпэт*

**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](mailto:nina_dom@mtu-net.ru)**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) —  
95 3800 5

Формат 60×90<sup>1</sup>/16. Печать офсетная.  
19,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано с оригинал-макета  
в ППП «Типография „Наука“».  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6