



Славяноведение, 2024, № 4, с. 80–94

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2024, No. 4, pp. 80–94

DOI: 10.31857/S0869544X24040073, EDN: WWRAEU

Оригинальная статья / Original Article

Этнолингвистика и фольклорная поэтика.

4. «Мать превращает сына в змея»

© 2024 г. И.А. Седакова

Институт славяноведения Российской академии наук
(Москва, Российская Федерация)

ised@mail.ru

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
№ 22-18-00365 «Семиотические модели в кросскультурном пространстве:
Balcano-Balto-Slavica», <https://rscf.ru/project/22-18-00365/>

Аннотация. Статья посвящена комплексному анализу болгарских народных песен «Мать превращает сына в змея», которые отличаются уникальным мифологическим сюжетом и описывают превращение человека в гибридное существо — получеловека-полузмея в результате колдовских действий матери. В центре исследования — структура песни и комбинация повторяющихся и уникальных содержательных блоков. Особое место уделяется мифологическим аспектам — описанию цыганок как носительниц магического знания, травмам, разлучающим супругов, приготовлению колдовского зелья, характеристике того, как демонологический персонаж представлен в песне и в других фольклорных жанрах. Показан эксплицитный дидактизм песни — на примере расправы с матерью транслируются представления о том, что клевета, ненависть в семье, черная магия наказуемы. В заключении содержатся основные выводы по изображению этнографической реальности средствами фольклорной поэтики.

Ключевые слова: семиотика, этнолингвистика, фольклор, поэтика, болгарский язык, мифология.

Ссылка для цитирования: Седакова И.А. Этнолингвистика и фольклорная поэтика. 4. «Мать превращает сына в змея» // *Славяноведение*. 2024. № 4. С. 80–94. DOI: 10.31857/S0869544X24040073, EDN: WWRAEU

Ethnolinguistics and Folklore Poetics.

4. «A Mother Bewitches her Son into a Snake»

© 2024. Irina A. Sedakova

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences
(Moscow, Russian Federation)

ised@mail.ru

The article is supported by the Russian Scientific foundation, project 'Semiotic models in the cross-cultural space: Balcano-Balto-Slavica', #22-18-00365

Abstract. The article is devoted to a comprehensive analysis of the Bulgarian folk songs «Mother turns her son into a snake», which are distinguished by a unique mythological plot and describe the transformation of a person due to the magic activity of the mother into a hybrid creature — half-man, half-snake. The study focuses on the structure of the song and the combination of repeated and unique content blocks. A special place is given to mythological aspects — the description of gypsies as carriers of magical knowledge, herbs that separate spouses, preparation of a witch's potion, the characteristics of how a demonological character is presented in the songs and in other folklore genres. The explicit didacticism of the song is shown — using the example of reprisals against the mother, the ideas are conveyed that slander, hatred in the family, and black magic are punishable. The conclusion contains the main ideas of the depiction of ethnographic reality with folklore poetic means.

Keywords: semiotics, ethnolinguistics, folklore, poetics, Bulgarian language, mythology.

For citation: Irina A. Sedakova. Ethnolinguistics and Folklore Poetics. 4. «A Mother Bewitches her Son into a Snake» // Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2024. No. 4. P. 80–94. DOI: 10.31857/S0869544X24040073, EDN: WWRAEU

Эта статья продолжает цикл работ по изучению фольклорно-этнографических параллелей и особенностей словаря и поэтики болгарских мифологических баллад¹. В предыдущих статьях рассматривались некоторые аспекты передачи этнографических сведений и «цитирование» других фольклорных жанров в народных песнях: функционирование проклятий в балладах [Седакова 2008], описание страданий святой Недели в свете воскресных запретов на работу [Седакова 2011] и реализация поверий о сглазе в сюжете о смерти юноши [Седакова 2023a]. В этой статье я разбираю сюжет «Мать превращает сына в змея/ужа» («Майка превръща сина си в змей/смок»)² и концентрирую внимание на том, как темы метаморфозы, колдовства и мифологии (демонологии) отображаются в фольклорных балладах.

Этнолингвистические методы, используемые в данной работе, в значительной мере сопряжены с семиотикой и базируются на восприятии традиционной культуры и обслуживающих ее текстов как знаковых систем. Идеи о параллелизме языка и культуры, в том числе и фольклора, как семиотических систем проходят через все этнолингвистические труды Н.И. и С.М. Толстых [Толстой 2013, 14, 27; Толстая 2013, 68–69] и во многом на них основаны. Кроме того, изучение сюжета о метаморфозах непосредственно связано с семиотическими исследованиями в области мифологии В.Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова, Т.В. Цивьян и других, разрабатывавших «змеиные» темы в свете основного мифа [Иванов, Топоров 1965; 1974; Иванов 1980; Цивьян 1977].

¹ О терминах «семейная баллада», «мифическая песня» и других в болгарской науке см. [Седакова 2023a, 497]. О важности учета номенклатуры жанров в конкретной традиции писал В.Н. Топоров [Топоров 1974, 5].

² В болгарской научной традиции при публикации народных песен их обозначают по первой строке [НПБУМ], дают им условное название на основании сюжета [Молерови 2006] или используют именованья по двум вышеуказанным принципам [БНБ 1, 2]. Исследуемый в статье сюжет может фигурировать в одном издании под разными заголовками: «Мать превращает сына в змея с помощью магии», «Сын — змей по вине матери», «Мать хочет разлучить сына с бездетной женой при помощи магии» [БНБ 1, 329–338], «Свекровь — колдунья» [Молерови 2006, 201–202].

«Змеиная» тема в фольклоре и в ритуально-обрядовой практике всех народов совершенно необъятна [Попов 1983; Баева 2016; Бер-Глинка 2016]. Даже если сузить материал одной традицией и одним жанром — болгарскими фольклорными балладами, можно говорить о десятках сюжетов, в которых змеям отводится главенствующая роль³ («Муж-змей/змея/уж», «Змей сватается к девушке», «Змей превратился в парня и обманул девушку», «Девушка и пастух-змей», «Благодарная змея», «Змея любит пастуха», «Сын-змей»⁴ и др.).

Змеи выступают медиаторами между Богом, святыми и людьми — так, они наказывают девушку, которая работает в праздник: «Пъстра са ѝ змея спуснала, / Радка във стана убила, / в коси ѝ гнездо извила, / в гнездо змийчета измотила» [Пестрая змея спустилась, Радку в ткацком станке убила, в ее волосах гнездо свила, в гнезде змеенышей вывела]⁵. В песнях с сюжетом «Отец проклинает сына, который подал на него в суд» фигурируют змеи и змееныши, в которых по отцовскому проклятию превращаются жена и дети сына: «Когат са назад повърнеш, / Къщата в камък да свариш, / Жена си — змия усойна, / Децата — малки змийчета. / Като са назад повърна, / ...Къщата в камък завари / Жена си — змия усойна, / Децата — малки змийчета» [Когда ты домой вернешся, пусть дом твой камнем станет, жена змеей обернется, а дети — малыши змейками. Когда назад он вернулся, не дом, а камень увидел, вместо жены — гадюку, вместо детей — змеенышей]⁶. Подобные проклятия встречаются и в песнях на другие сюжеты, например, в песнях о свекрови-клеветнице⁷. В ряде песен описывается, как для умерщвления героя отыскиваются и используются части змеи, собирается змеиный яд. Например, в распространенном сюжете «Сестра отравляет брата»⁸ юноша учит возлюбленную, как добыть яд змеи⁹, чтобы лишить жизни брата, противящегося ее свадьбе. Этот ряд можно значительно продолжить.

При анализе «змеиной» темы надо учитывать то, что в народных представлениях о змее соединяется по крайней мере две ее ипостаси: змея как животное (далее ЗЖ) и змея как демон, мифологический персонаж (далее ЗМ). В фольклорных произведениях ЗЖ и ЗМ нередко контаминируются, смешиваются или являются взаимозаменяемыми. Так, в песнях об отравлении брата для сбора змеиного яда необходимо отыскать змею (*сойна ми змия, пепелянка* «змея из оврага, гадюка», *змия ридовкина* «змея с холмов»), но в некоторых вариантах появляется *сойна ламя* («змей из оврага»).

Образ ЗМ у южных славян и балканских народов вбирает в себя представления об «облакопрогонниках», летающих змеях-драконах, именуемыми на Балканах (*х*)*ала*, *аждай/я*, *аждер*, *лам(и)я* [Плотникова 2004, 222–231], а представления о домовом змее совмещают в себе образы ЗЖ и ЗМ и пр., и подобные контаминации последовательно проходят через все фольклорные тексты.

Анализируемые в этой статье баллады выделяются в корпусе «змеиных» народных песен рядом особенностей. Прежде всего — это исключительно болгарский сюжет, что отмечают многие фольклористы¹⁰. В указателе мотивов

³ Сюжет (7.1.3, 7.1.4) *Krstić* 1984, 22. Номер сюжета указывается далее в круглых скобках и только в том случае, если он обнаружен в доступных мне указателях мотивов.

⁴ (K76B) *Березкин, Дувакин*.

⁵ БНБ 1, 418–419.

⁶ БНБ 2, 377–378.

⁷ НПБУМ 2, № 1432.

⁸ (Н 8,2,2,6) *Krstić* 1984.

⁹ В этих песнях идет речь о змеином яде, однако и здесь в некоторых вариантах ЗЖ смешивается с ЗМ.

¹⁰ По устному сообщению сербских, румынских и албанских коллег, в соответствующих традициях этот сюжет отсутствует. Ср. также мнение болгарской исследовательницы [Беновска-Събкова

южнославянских песен Б. Крстич обозначает этот сюжет как «Человек, политый отваром из трав, превращается в человека-змея» и приводит исключительно болгарские источники¹¹. Эти песни известны во множестве вариантов — в собрании Т. Моллова¹² фиксируется свыше 200 версий из всех регионов страны, а также из болгарских диаспор Молдовы, Греции, Сербии при том, что часть опубликованных вариантов в нем не учтена¹³. Примечательно также и то, что в центре этих баллад — мифологический гибридный персонаж — получеловек-полузмей / полу-уж, который в других фольклорных песнях не фигурирует.

Баллады повествуют о том, как свекровь невзлюбила в силу разных причин невестку и решила разлучить ее со своим сыном, околдовав ее с помощью отвара из трав (или частей змеи), которые она приобрела у цыганок. Невестка узнала о ее планах и поменялась на ночь в постели местами с мужем. Свекровь приготовила зелье и полила им своего сына, в результате чего он превратился в получеловека-полузмею. Концовка баллад сводится к двум вариантам — сын «излечивается», возвращает антропоморфный облик и жестоко наказывает свою мать или же (реже) остается в облике змеи и женится на царице змей.

Сюжет данной песни строится на соединении ряда мотивов, среди которых можно выделить базовые структурные блоки; в различных версиях они (за исключением сюжетообразующих, центральных) подвергаются вариациям или могут отсутствовать (отчасти в силу того, что фрагменты песни утрачиваются):

- а. зачин: почему свекровь возненавидела невестку;
- б. поиск и приобретение свекровью магических средств, их состав и предназначение;
- в. невестка узнает о планах свекрови;
- г. супруги меняются местами в постели;
- д. превращение;
- е. действия невестки с мужем-змеей;
- ж. финал: расправа сына с матерью или его уход в змеиное царство.

Часть этих блоков мигрирует из песни в песню независимо от их основного сюжета; немало песен с иными сюжетами повествует о том, как свекровь, возненавидев невестку, находит магические средства у цыганок и разлучает сына с женой без превращения сына в змея¹⁴, или клеветает на невестку и требует, чтобы она была убита¹⁵. Однако блоки **д**, **е** и **ж** — именно мифологические, описывающие превращение, являются стержневыми для сюжета «Мать превращает сына в змея» и с незначительными вариациями присутствуют во всех песнях на эту тему.

Мифологизм этих песен сочетается с подробным прописыванием бытовых деталей, что типично для фольклора в целом и для болгарских баллад в частности (подробнее об этом см. [Седакова 2023б]). Зачин (**а**) во всех вариантах именно бытовой, описывающий патриархальные семейные отношения: свекровь недовольна, что невестка ее не почитает, что у нее нет приданого, что она часто уходит из дома, что у нее в доме постоянно гости, что она не может родить ребенка; мать также ревнует сына, который «слишком» любит свою жену.

1991, 100–101].

¹¹ (G3,3) Krstić 1984.

¹² В статье, если не указано иначе, используются материалы сайта Т. Моллова, на котором собраны баллады из опубликованных и архивных источников [БФМ]. Фольклорные тексты на этом сайте передаются в упрощенной фонетической записи.

¹³ К примеру, интересный вариант песни фрагментарно публикуется в сборнике о Пиринском крае [Пирински край, 508].

¹⁴ БНБ 1, 337–342.

¹⁵ (H10,3,2,6) Krstić 1984.

Еще одним вариантом зачина является диалог невестки с мужем: она доит коров или выполняет домашнюю работу и плачет, поскольку узнала о планах свекрови: «Либе Калино, Калино, / що доиш крави, та плачеш? / — Либе Стояне, Стояне, / как да не доим и плачем / — нашата пуста свекърва, / тя иска да ни раздели!» [Милая Калина, Калина, что ты доишь корову и плачешь? Милый Стоян, Стоян, как мне не доить и не плакать — наша проклятая свекровь, она хочет нас разлучить]. Подобный диалог служит зачином многих болгарских песен с другими сюжетами.

Далее следует «этнографическая» или «мифологическая» часть (б), которая требует подробных этнолингвистических и семиотических комментариев. Свекровь ищет средства, чтобы околдовать нелюбимую невестку и разлучить сына с женой. За травами и советом она обращается к цыганкам, нередко с эпитетом «валашским», которые считаются носителями магического знания¹⁶. «Другой», «чужой» в народных представлениях всегда наделен особой магической силой¹⁷ [Ангелов 1997], к этому поверью добавляется и то, что цыгане «много ходят и много знают».

Лексика, обозначающая в песнях цыганок, разнообразна: в большинстве песен они именуются *цыганки*, однако используется устаревшая и диалектная лексика: *егюпки* (*аэюпки*, *яэюпки*), *катунарки*, *катунки*¹⁸. Чаще всего этноним сопровождается постоянным эпитетом «черный», применяются также уничижительная лексика «голые и босые», «проклятые», «ненавистные», что типично для всего корпуса болгарских народных песен и шире — фольклора¹⁹. При этом свекровь обращается к цыганам как к сестрам и братьям — прием, известный в народной магической речи, ср. болгарский глагол *сестра се* ‘объявлять сестрой’ (*Мама цыганки сестрила*), как к добрым подругам *добри достунки*. Кроме цыган, упоминаются и другие народы: татары, валахи, *аранки* ‘арабка, негрityнянка’, используется и лексика, которая в словарях дается с пометой «грубое»: *манафки* (турчанки из Малой Азии). Другим обозначением турчанок служат *трокменки*, *трукменки*, искаженное ц.-слав. *трокмани* как обозначение представителей огузских тюркских племен (в русском языке известны как *туркоманы*). Нередко подчеркивается, что цыганки не местные, из других сел (*другоселченки*, *горноселянки*), городов Сливена (*цыганки дор три сливенки*), Ямбола (*цыганки, черни ямболки*) или просто издалека. Добавляется обозначение цыганок как «знающих» и «колдуний»: *вещарки*, *многознайници*; *магьосници*, *развалници*.

Именно эти свойства цыганок как «знающих» релевантны для свекрови. Она объясняет цыганкам, что хочет разлучить сына с женой, иногда используя индоевропейское сказание, зоонимическую метафору о бездетной короле²⁰, хочет, чтобы ее сын возненавидел свою жену и прогнал ее из дома. При этом превращение в змею эксплицируется лишь в трех вариантах песен, в остальных же образ змеи как

¹⁶ См. работу о вере в действенность валашской магии у сербов, основанную на современных полевых исследованиях [Голант, Рыжова 2019; Ivkov-Džigurski et al.].

¹⁷ Отношения славян (болгар, сербов) к цыганам как к «другим» описано в монографии О. В. Беловой [Белова 2005, 41]. К цыганам, по сербским фольклорным данным, обращаются, в частности, за приворотными средствами [Станојевић 1933, 63], по болгарским — для лечения бесплодия [Родопи, 120]. Мне не известны подробные исследования о цыганах как носителях магических сведений в представлениях болгар. В толковых словарях к слову *цыганин* приводятся переносные значения «нищий», «обманщик» [РБЕ, с. в.], и одним из обозначений цыганок в исследуемых песнях служит турцизм *яланджийки* «обманщицы». В «Словаре духовной культуры болгар» в статьях «Цыган», «Цыганка» говорится только об этих персонажах в процессах ряженых [Барболова и др. 2018].

¹⁸ РБЕ, с. в.

¹⁹ Дабева 1939, 59.

²⁰ Ср. подобную метафорическую зоонимическую лексику при сватовстве.

концентрирующей ненависть, отвращение, брезгливость и другие эмоции, как материализация метафоры физического охлаждения²¹ присутствует имплицитно.

Разлучение сына и невестки обозначается в песнях предикатами и глагольными конструкциями со значением 'разделить', 'отделить', 'оставить', 'возненавидеть', 'бросить'. Эта же семантика представлена в народных фитонимах — свекровь ищет «разлучающие», «разделяющие» травы, вызывающие чувство ненависти и др. Названия этих растений многообразны с точки зрения их морфологии и соответствуют словообразовательным моделям, типичным для фольклорного языка: *билки разделини*, *билчици разделичици*, *билчици-разделичици*, *билки-разделки*, *разместни билки* и др. Травы именуются также «колдовскими»: *омайно биле*, *направилки*, *върли маджие*, *тежке маджийне*, *биле омайниче*; вызывающими ненависть и отвращение: *билки омразилки*, *билки отвратни*; «ядовитыми»: *отровни* и др. В качестве эпитетов используются прилагательные с широким спектром негативных значений: «плохие», «лютые», «страшные» (*лоши*, *люти*, *страшни билки*). Для магического воздействия на невестку свекровь использует и «змеиные» травы: *смоково биле*, *змейови билки*, *змейничево*, *змейорно биле*. Кроме того, в магических целях в ход идут змеиный рог; кости, чешуя и пепел гадюки; лапки ящерицы и жабы; выползок и голова ужа.

Конкретные фитонимы, призванные разделить супругов и / или навредить невестке²², встречаются в песнях с этим сюжетом очень редко, доминируют родовые названия наподобие «разлучающие» или «змеиные» травы. Упоминаемые в песнях травы известны в магической практике — их используют для «лечения» парня или девушки, которых любит змей, и избавления от него: *синя*, *бяла*, *загорска*, *горска*, *полска тинтява* (горечавка), *червена (жълта) кумонига* (донник); частично это другие травы: *планински син тъжеск*, *тъжец* (садовый ирис), *овчарска чубрица* (чабер), *теменуга* (фиалка), *метличина* (василек), *чемерика* (чемерица) [Мишев 2021; Стоилов 1921, 164; Георгиева 1993, 117]. Очевидно эти растения символизируют двустороннюю связь между человеком и змеей (змеем) и их потенциал к возможной метаморфозе. Таким образом эксплицируется амбивалентность «колдовских» реалий, контаминация их функций и многонаправленность.

В балладах ритуал изготовления зелья описывается подробно: оговаривается, что во время варки нужно быть обнаженной, без головного убора, босой, готовить зелье надо в заброшенном доме в полночь, в ночь с пятницы на субботу в «непочатой» воде в новом горшке: «Да си бильето увариш, / у къща запустелица, / със вода неначената, / с гърне необжежено, / че влезнеш гола гологлава, / че влезнеш точно полунощ» [Сваришь свои травы в доме заброшенном, на воде непочатой, в горшке необожженном, войдешь туда голая-непокрытая, войдешь ровно в полночь]. Добавляются и некоторые другие детали — для действенности магических средств необходима вода, набранная из девяти источников, а входить в дом следует спиной: «Узела ново гърненце, / на девет брода ходила, / по-цяла вода узела, / и се назаде върнала. / Гърне на огън сложила, / билки омразни варила, / гърбом в собата увлязла» [Взяла новый горшочек, на девять бродов сходила, «целую» воду набрала и домой вернулась. Горшок на огонь поставила, травки ненависти варила, в комнату спиной вошла]. Балладная версия приготовления колдовского зелья полностью совпадает с «этнографической» — той, что воспроизводится в болгарских описаниях действий знахарок. Так же этнографически точен и сам способ

²¹ Метафора охлаждения встречается в любовных отсушках, ср. сквозной термин *ледяной* в отворотном заговоре [Заговоры, 47].

²² «Травы, вызывающие ненависть и предназначенные разлучить влюбленных» — очень представительная группа песен в южнославянском континууме (G, 3, 7) *Krstić* 1984.

магического воздействия — описывается поливание, опрыскивание наговоренной водой или отваром из трав, используемое как для вредоносных, так и для лечебных целей, в частности, от бесплодия²³ (ср. специальное исследование этого вида магических действий [Мишев 2020]).

Важным с точки зрения параллелизма фольклорной поэтики и этнографического содержания представляется описание того, как невестка узнает о замысле свекрови (блок в): ее оповещают цыганки, оценив ее достоинства и пожалев ее. Невестка как младшая (и как находящаяся в особом иерархическом статусе) соблюдает правила этикета: вежливо приветствует цыганок, уступает им дорогу, дает им напиток, утверждая, что «вода Божия, пейте, сколько можете». Особо отмечается, что она следует балканским канонам гостеприимства и угощает цыганок в доме, подносит им сладости. Цыганки обращают внимание на то, что она хорошая хозяйка: «Я глядай, мари, я глядай./ как е подляло и подмело./ как се е гладко оплело./ как ще затрием туй булче./ туй булче, тъз младинка?!» [Смотри-ка, смотри-ка ты, как она полила и подмела двор, как ровно заплела косу, как же мы уморим эту невестку, эту невестку, эту молодуху?]. Такое поведение не согласуется с тем, как в зачине свекровь описывает нарушение правил иерархического подчинения в семье²⁴: «че ми хатъра не гледа./ вкъщи ми пътя минава./ не съм ли права, не става» [она меня не уважает, дорогу мне в доме переходит, не встает, если я не встаю].

Узнав о планах свекрови, невестка настаивает на том, чтобы они с мужем на ночь поменялись местами в кровати, жалуясь на боли в спине или выражая надежду, что она зачнет ребенка (блок г). В полузмея-получеловека превращается ее муж (блок д), а она же остается такой, как была: «Взела, напръскала хи./ та си Стояна омай./ пък Рада пак е весела./ весела и засмяена» [Взяла <свекровь> и их опрыскала, и Стояна околдовала, а Рада все такая же веселая, веселая и улыбающаяся].

Мифологический персонаж, который подробно описывается в балладах о превращении мужчины вследствие магических действий матери, фигурирует и в быличках — т.е. в текстах, которые повествуют о «реальных» событиях, случившихся со знакомыми или родственниками. Так, например, в области Монтана записаны рассказы о том, как одна женщина родила подобного полузмея-получеловека, а другая (ее имя даже указывается — *баба Райна*) такое чудовище выкопала в поле в змеиной норе²⁵. Второй рассказ заканчивается констатацией: «Значи сигурно е, че е имало такива змейове навремето» [Значит, это точно, что такие змеи раньше водились]. Более того, рассказ о встрече с полузмеей-получеловеком преподносится как «свидетельство» от первого лица, в интервью, записанном в 2014 г. в Плевенской обл., см. «Видял змий и сайбия» [33ЛХ, 46–50]. Демонологический персонаж *змей*, по поверьям в области Сакар, представляет собой «наполовину человека наполовину ужа. Тело у него мокрое, покрытое золотой чешуей. У него зеленые зубы, потому что он питается в основном травой. По вечерам он превращается в красивого молодца»²⁶. Подобные сведения фиксируются и в других областях Болгарии, например, в Ловечском крае: «Одна из ипостасей змея — наполовину змей, наполовину человек»²⁷. Похожий персонаж известен и в Родопах

²³ Ловешки край, 288.

²⁴ Непочитание старших составляет зачин многочисленных песен с сюжетом «Свекровь-клеветница». Эта тема требует особого исследования.

²⁵ Старозагорская обл. [33ЛХ, 204, 38].

²⁶ Сакар, 232.

²⁷ Ловешки край, 287.

как дух — охранитель села: *Селското — отгоре змей с едно око, отдолу човек* «Сельский <дух> — сверху змей с одним глазом, снизу человек»²⁸. Мифический «хозяин» водного источника в Родопах появляется в облике разных животных (барана, собаки, козы, лягушки), в том числе и змеи, причем у змеи «получеловеческая голова и крылья», т.е. это гибридный мифический персонаж с элементами змея-дракона²⁹.

Т.В. Цивьян, анализирувавшая балканские черты змея в свете основного мифа, отмечает, что в змее есть человеческое, а в человеке — змеиное, и ссылается именно на анализируемый в этой статье сюжет: «Зыбкость границы между змеем и человеком, способность змея к метаморфозам обуславливает и относительную легкость превращения человека в змея и обратно, см. хотя бы “Злая свекровь превращает своего сына в змея”» [Цивьян 1977, 185–186].

По народным поверьям болгар, змея произошла из человека [Маринов 1891, 154]; по другим свидетельствам, она может превратиться во что и в кого угодно [Барболова 2020, 263], метаморфозы почти обязательны во всех фольклорных сюжетах. В балладах описание самого превращения чаще всего опускается, как это бывает в сказках: мать поливает сына отваром, и он просыпается уже человеком-змеей. Лишь в двух известных нам балладах показаны этапы превращения героя: «Стоян се от сын събуди — / до коленете пъстър смок, / от коленете жив челяк, / доде се зора зазори, / по пояс станал пъстър смок, / от пояс станал жив челяк!..» [Стоян от сна пробудился, до колен он пестрый уж, от колен — живой человек, пока заря зазорилась, снизу до пояса стал он пестрым ужом, выше пояса стал живым человеком]. Как утверждают болгарские фольклористы, чаще всего после превращения у героя нижняя часть змеиная, а верхняя — человеческая; лишь единичные случаи, когда все тело человеческое, и только голова — змеиная³⁰. Между тем в балладах, при том что доминирует наиболее распространенный териоморфно-антропоморфный вид «заколдованного» сына, встречаются и варианты: нижняя часть человеческая, а верхняя — змеиная, или даже такое сочетание ЗЖ и ЗМ: «Стоян се в змия обърнал, / до пояс змия отровна, / нагоре змей се обръща, / ръце му — крила змейови, / глава му — глава на змейо...» [Стоян в змею превратился, до пояса змея ядовитая, сверху в змею превратился, руки у него — змеиные крылья, голова у него — голова змея]³¹.

Териоморфное существо после превращения обозначается и демонологической (*змей*), и зоологической (*змия*, *смок*) лексикой. Чаще, однако, используется лексема *змей* с эпитетами *огнен* ‘огненный’, *грамаден* ‘громадный’, *страшен* ‘страшный’, *силен* ‘сильный’, апеллирующими именно к демонологической ипостаси превращенного. В некоторых вариантах фигурируют другие мифические персонажи — трехглавая змея («Я съм станул змия тройоглава» [Стал я змеей трехголовой]) и крылатый змей, который не выползает, а вылетает из дома. Намечаются в балладах также этапы дальнейших метаморфоз, подобно тем, что описаны в прозаических текстах о змеях-драконах, именуемых *хала*, *ламя*, *аждер*: «да сторя девет месеца, / докато ми криле израстат, / в небеса, либе, да хвъркна, / облаци тъмни да вода...» [пройдут девять месяцев, пока у меня крылья вырастут, в небеса, любимая, я взлечу, тучи темные я поведу за собой].

²⁸ Троева-Григорова 2003, 96.

²⁹ Родопи, 46.

³⁰ ЗЗЛХ, 38.

³¹ Гибридные существа с их двойственной сущностью описываются Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым как особенно пугающие и чуждые человеческой природе [Иванов, Топоров 1965, 163].

Новой ипостаси сына присуща амбивалентность — сочетание человеческого и демонического (звериного), это проявляется и в том, как описываются его действия после превращения: он шипит, ползет, извивается; «със уста само съскаше,/ не можеше той да говори» [устаи лишь шипел он, говорить не мог]; «Сутринта се на смок превърнал/ и като смок засвирил» [Утром в ужа превратился и, как уж, засвистел он]; «Стоян се на змей превърнал,/ като говедо ревеше» [Стоян в змея превратился, он мычал, как скотина]. Передвижение обозначается глаголами со значением «ползти» (*пълзеше*) и «тянуться»: *влече се, повлече, привлече, извлече*, типичными для описания передвижения змей и идеи «протянутости, протяженности их в пространстве» как важной характеристики³², ср. однокоренное *влечуго* «рептилия». В ряде вариантов МП вылетает из дома как змей-дракон (*префръкна / прехвъркна*), промчался со свистом (*изфуча, изсурна*), разговаривает, как человек.

Такое соединение «человеческого» и «нечеловеческого» проходит через все тексты; вид этого МП пугает всех, особенно детей, а домашние животные на него кидаются: «Кучета лаят по него,/ кокошки крекат по него» [Собаки на него лают, куры вслед ему кудахчут]. Этим объясняются наказания (блок е) превратившегося сына своей жене: «Води ме горе в грамади / да не се плашат децата от мене» [веди меня вверх в каменоломню, чтобы дети меня не пугались].

Гибридный образ получеловека-полузмея в песнях задает амбивалентность в развязке (**ж**) — побеждает или «человеческая» его часть, и тогда он возвращается в семью, или «змеиная», и тогда он женится на змее и остается в змеином царстве. Последние концовки единичны, и это, очевидно, связано с тем, что обратная метаморфоза из змея в человека влечет за собой наказание матери-губительницы, что соответствует дидактической направленности фольклора.

Наиболее частая расправа с матерью-разлучницей, которую изображают в балладах — это обливание смолой и сжигание, причем горит она (в соответствии с экспрессивной фольклорной гиперболой) три дня и три ночи. Такой тип казни указывается Д. Мариновым как пережиток патриархального устройства общества, в народной памяти хранится подобная расправа с женами-изменницами [Маринов 1907, 152]. Следующее по частоте наказание совершается через язык — сын просит мать поцеловать его, а сам жалит ее в язык или отгрызает его, вследствие чего она превращается в змею или умирает: «Посегна да я целуне / и й езика отгризна» [Потянулся поцеловать ее и ей язык отгрыз]; Като я по език ухапа, / тя се с душа раздели [Как ужалил в язык ее, так она с жизнью простилась]. В болгарской традиционной культуре у языка, кроме речевых функций и вкусовыми рецепторами, фиксируется и еще одна — волшебным образом оказывать воздействие на человека или животное и на судьбу³³. В болгарских сказках поцелуй в язык превращает змею в женщину, а юноше дает несметное богатство³⁴. Известны также проклятия: «Змия ти езика изыла» [Чтоб тебе змея язык съела]³⁵; ср. сербское «Бајо Јоване, Јоване / змија ти езика изјала» [Бай Йован, Йован, чтоб тебе змея язык съела]³⁶. В песнях язык выступает как орудие клеветы, поэтому через него

³² Ср. запреты на действия с длинными тонкими предметами (нитьями, веревками, шнурками и пр.) в «змеиные» праздники — день Сорока мучеников Севастийских (09.03. ст. ст.), Благовещения (25.03. ст. ст.), чтобы уберечься от змей летом [Ловешки край, 309].

³³ Галанова 2008а, 47.

³⁴ Даскалова-Перковска и др. 1993, 144—№ 409А; СбНУ, т. 60, ч. 1, 163; Бер-Глинка 2016, 439; Беновска-Събкова 1992, 23.

³⁵ Дабева 1935, 21.

³⁶ Рајковић 1981, 221.

приходит наказание матери-клеветнице: «Че й езика отхапа,/ да не може ник'ги да продума» [И язык откусил ей, чтобы никогда говорить не смогла она].

Глаза — еще один орган, через который сын наказывает мать, «Очите да й изпием, / она че стане змеица,/ я че си станем млад Стоян...» [Выпью у нее очи, она станет змеей, а я стану молодым Стояном]. Мотив выпивания глаз змеями часто встречается в болгарском фольклоре, известно проклятье «Змии ти очите изпили» [Чтоб тебе змеи глаза выпили]³⁷, а этиологические легенды повествуют о том, что Солнце было двуглазым и светило слишком ярко, пока змея не выпила у него один глаз³⁸. В болгарских балладах о разговоре с умершей матерью (дочерью) на могиле часто говорится о том, что змеи свили гнезда в волосах покойной и выпили глаза.

Мифологически маркированным в этой балладе является и лоб: «Че си се мама му наведе,/ че по челото я ухапа./ Стоян стана жив човек,/ майка му — пъстър смок» [Мать к нему наклонилась, он ее в лоб укусил. Стоян стал живым человеком, мать его — пестрым ужом]. Лоб, по поверьям, — средоточие жизненной силы, именно на нем записана судьба, предсказанная орисницами³⁹. Чтение заговоров сопровождается разнообразными действиями со лбом пострадавшего от сглаза: знахарка плюет в середину лба и растирает слюну к вискам, лижет лоб, трет лоб, смачивает лоб заговоренной водой, растирает лоб солью, дует на него, трет большим пальцем правой руки, касается лба языком⁴⁰, от эпилепсии знахарка произносит заговор, предварительно плюнув на палец и нарисовав им крест на лбу⁴¹. «Заговор на лоб» читается и от испуга⁴²; лоб служит верхней частью креста (три другими точками служат подбородок и две щеки) в действиях знахарки: так, остывшим угольком окрещивают больного «от худобы вследствие голода»⁴³. Нередко в описаниях действия знахарки обозначается точка на лбу — между бровями; эта же точка в песнях указывается как место укуса змеи, что встречается и в других песнях: также «Исправи са люта змия / та си кльцна Марко болгарина / та го кльцна на челото / на челото между двете вежди» [Выпрямилась лютая змея и укусила Марко болгарина и укусила его в лоб между двух бровей].

В песнях описываются и другие страшные наказания матери: сын отрубает ей руки, ноги или только голову; он запрягает двух коней, сажает на них мать, они несутся в разные стороны и разрывают ее надвое. Разрывают мать и змеи: «люти са змейове излезли / и са майка му разкъсали» [лютые змеи вылезли и мать его разорвали]. Сын проклинает ее, и она уходит в землю: «Земята да се разтвори, / девет педи навътре да влезеш» [Пусть земля расторгнется, и ты на девять пядей вглубь войдешь]. Из других вариантов гибели клеветницы отметим ее самоубийство: «че си е колан разпасала, / на сладка ябълка вързала, / там се е майка му обесила» [свой пояс она развязала, на сладкую яблоню привязала, и там его мама повесилась].

Эксплицированная вербальная дидактика⁴⁴ вложена в уста сына: «Да знаеш, мамо, да помниш, / как си омразила сина си,/ сина си и снаха си!» [Чтобы ты мама знала и помнила, как ты сына со снохой возненавидела]. Наказание изображено

³⁷ Дабева 1934, 15.

³⁸ Родопи, 10.

³⁹ Галанова 2008b, 187.

⁴⁰ Тодорова-Пиргова 2003, № 25, 59, 44, 50, 60, 62, 72.

⁴¹ Тодорова-Пиргова 2003, № 3 43.

⁴² Тодорова-Пиргова 2003, № 179.

⁴³ Тодорова-Пиргова 2003, № 474.

⁴⁴ По мнению ученых, это важная форма трансмиссии личностных и коллективных правил поведения в традиционном обществе [Иванов-Топоров 1965, 8].

публичным — на сельской площади: «На мегдана я запалва, / та да се чуди мало и голямо» [Поджег он ее на сельской площади, чтобы видели и молодые, и старые]. Особенно подчеркивается, что видеть казнь должны все: «да гледа старо и младо; / да гледа мало и голямо, / майка как прави, разделя» [пусть смотрят и молодые, и старые, как мать колдует, разлучает]; «да види мало, голямо, / каква е била душманка [пусть видят и малые, и большие, какая она злобная]; «Да знае мало и голямо, / щом се младите искат, / старите да се не месят, / зашто стават чудеса [Пусть знают малые и большие, если молодые любят друг друга, старые пусть не вмешиваются]; «да знае тя, да помни, / че с магия не се играе» [пусть знает она, пусть помнит, что с магией шутки плохи]. Таким образом песня служит иллюстрацией народных воззрений на то, что навет и клевета, ненависть и озлобление в семье, а также колдовство и черная магия наказуемы.

В заключение следует отметить, что бытовые и этнографические описания подчиняются определенным правилам фольклорной поэтики. Часть деталей опускается, вплоть до того, что создается алогическая парадоксальная ситуация — так, в песнях практически не описываются реакции жены, когда она видит, что ее муж превратился в получеловека-полузмея. Благодаря бытовым деталям мифическое воспринимается как реальное: жена встает, разжигает очаг, начинает печь хлеб и др.

Другая часть описаний расширяется — формулы обозначения локусов небытия, встречающиеся в заговорах, дополняются: «Иди ни бъзе набери, / гдето го вятър не вей, / гдето го слънце не грей, / гдето го сянка не стига!» [Иди набери бузины нам, там, где ветер на нее не дует, где солнце на нее не светит, где тень на нее не падает]; «Петкано, либе Петкано, / в гора ме, либе, однеси, / там къде петли не поят, / къде секира не сече» [Петкана, милая моя Петкана, в лес меня, милая, отнеси, туда, где петухи не поют, где топор не рубит]. «Опасное», лиминальное время обозначается уникальной, не встретившейся мне более нигде формулой: «Ни в туй време, ни в онуй» [Ни в то время и ни в это], ср. болг. *никое време* «никакое время». Появляются новые, явно книжные формулы, следующие, однако, традиционным фольклорным образцам: «До полунощ мир и милост, / от полунощ остри ножи, / до полунощ тънка Стана, / от полунощ люта змия!» [До полуночи мир и милость, после полуночи острые ножи, от полуночи тонкая Стана, после полуночи лютая змея!].

В песни, как это часто встречается в болгарском фольклоре, встроены проклятия: «Стоян я люто кълнеше: / — На мястото ти шипка да никне, / който мине, да се окъче /и люто да те прокълне!» [Стоян проклинал ее люто: «На твоём месте пусть куст колючий вырастет / кто ни пройдет, пусть уколется/ и пусть тебя проклянет люто»], ср. [Седакова 2011].

Обращает на себя внимание изобилие словообразовательных неологизмов и окказионализмов в соответствии с поэтическими приемами жанра баллады. Многие термины знахарок не фиксируются в словаре традиционной культуры болгар, они создаются по морфологическим законам болгарского языка и следуют эмоциональной поэтике народных песен⁴⁵: *многознайница*, *многознаенка*, *многопътница*, *развалница* и др. Травы, которые использует свекровь, обозначаются по их функциям, в связи с чем задействованы основы со значением ‘разлучать’ ‘разлюбить’ ‘разделить’ ‘оставить’ ‘развести’. Так появляются сдвоенные «рифмующиеся» существительные *билки-разделки*, *билки-усойки*, а также адъективные

⁴⁵ О таких словообразованиях на материале русских фольклорных текстов см. [Толстая 2005; Агапкина 2023].

словосочетания *оставни билки, останно, размилно, расколно биле, билки разпаряси*, и это характерно не только для описания трав: *магия за омразия* «магия для ненависти».

В песнях встречаются устаревшие слова (*раставям, растана* в значении «разлучать», *екимджийка* «знахарка» и др.), что также типично для фольклорной поэтики [Вакарелска 1980]. И наконец, все песни построены на использовании постоянных эпитетов, в том числе цветowych, которые составляют общефольклорный лексикон: «от зелен гушер краката, / от жълта змия утръски, / и от черен смок главата» [лапка зеленой ящерицы, желтой змеи сползок / голова черного ужа].

Обобщая изложенное, отмечу, что представленность этнографических фактов в фольклорных произведениях всегда подчиняется поэтике устного народного творчества. Набор поэтических средств неизменен, но их комбинация зависит от конкретного сюжета, и уникальность поэтики каждого сюжета создается уникальным соединением неуникальных элементов.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Барболова З. Энциклопедия на персонажите в българската митология. София: Наука и изкуство, 2020. 692 с.
- Барболова З., Симеонова М., Китанова М., Мутафчиева Н., Легурска П. Речник на народната духовна култура на българите. София: Наука и изкуство, 2018. 504 с.
- Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.
- БНБ – Български народни балади и песни с митическо и легендарно съдържание // Сборник за български народоумствотворения. София: Издателство на БАН, 1993. Т. 60. 927 с.
- БНПП – Българска народна поезия и проза / Богданова Л., Бояджиева Ст. и др. (съст.). София: Български писател, 1982. Т. 4. 494 с.
- БФМ – Български фолклорни мотиви. Т. II / Моллов Т. (съст.). Електр. издание; https://liternet.bg/folklor/motivi/nedko_urochasan/content.htm.
- Галанова М. Език // Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник / съст. и науч. ред. М. Георгиев. София: Академично издателство «Професор Марин Дринов», 2008а. С. 46–51.
- Галанова М. Чело (лоб, челника) // Митология на човешкото тяло. Антропологичен речник / съст. и науч. ред. М. Георгиев. София: Академично издателство «Професор Марин Дринов», 2008б. С. 186–188.
- Дабева М. Ев. Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София: С.М. Стайков, 1934. 139 с.
- Дабева М. Ев. Епитет в българската народна песен / с характеристика от проф. М. Арнаудов. София, Стара Загора, 1939. 322 с.
- Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. Каталог на българските фолклорни приказки. София: Унив. издателство «Св. Климент Охридски», 1993/1994. 827 с.
- Заговори из архивных источников XVIII – первой трети XX в. / сост. Т.А. Агапкина. Т. 1. М.: Индрик, 2023. 512 с.
- ЗЗЛХ – Змей. Змеица. Ламя и Хала: Сборник с фолклорни текстове / отв. ред. В. Баева. София: Запад и Изток, 2016. 576 с.
- Ловешки край [Материална и духовна култура]. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1999. 434 с.
- Маринов Д. Жива старина. Етнографическо и фолклорно изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско и Вратчанско. Русе: Печатница Св. Кирил и Методий, 1891. 924 с.
- Маринов Д. Жива старина. Етнографическо фолклорно списание. Шеста книга. Народно карателно (углавно) право. София, 1907. 252 с.
- НПБУМ – Народни песни на българите от Украинска и Молдовска ССР. София: Издателство на БАН, 1982. Т. 1. 576 с. Т. 2. 928 с.
- Пирински край. [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София: Изд-во на БАН, 1980.
- РБЕ – Речник на българския език. София. Т. 1–; <https://ibl.bas.bg/rbe/>.

- Родопи [Етнографски проучвания на България]. София: Изд-во на БАН, 1994. 294 с.
- Сакар [Етнографски проучвания на България]. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2002. 480 с.
- СБНУ – Сборник за народни умотворения. Т. 1–. София, 1889–.
- Странджа [Материална и духовна култура]. София: Изд-во на БАН, 1996. 456 с.
- Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии. София: Академично издателство «Професор Марин Дринов», 2003. 558 с.
- Троева-Григорова Е. Демони на Родопите. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия, 2003. 255 с.
- Krstić Br. Indeks motiva narodnih pesama Balkanskih Slovena. Srpska Akademija Nauka i Umjetnosti. Posebna izdanja. Knjiga DLV. Odeljenje jezika i književnosti. Knjiga 36. Beograd, 1984. 672 s.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агапкина Т.А. Еще раз об инерции в заговорах (заметки на полях архивных материалов) // Славяноведение. 2023. № 6. С. 30–44.
- Ангелов Д. Представи за «другия» в българския песенен фолклор // Българска етнография. 1997. 1–2. С. 109–121.
- Арnaudов М. Основни черти в езика и стила на народната песен // Българско народно творчество / ред. Г. Керемидчиев. София: Народна просвета, 1950. С. 236–270.
- Баева В. Съвременни устни разкази за змея в с. Пирин: фолклорен образ и идентичност // Фолклор. Разказване. Религиозност. Юбилеен сборник в чест на Албена Георгиева / съст. А. Иванов, В. Баева, Л. Гергова, М. Борисова, Я. Гергова. София: Издателство на БАН «Марин Дринов», 2016. С. 227–241.
- Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. 288 с.
- Беновска-Събкова М. Змеят в българския фолклор. София: Изд-во на БАН, 1992. 168 с.
- Бер-Глинка А.И. Змея как сексуальный и брачный партнер человека (Еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов) // Культурные взаимодействия. Динамика и смыслы. Сборник статей в честь 60-летия И.В. Манзуры / под ред. С. Церны и Б. Говедарицы. Кишинев: Высшая антропологическая школа, 2016. С. 435–577.
- Вакарелска Д. Редки и остарели думи в българския епос // Език и поетика на българския фолклор. София: Изд-во на БАН, 1980. С. 147–151.
- Георгиева Ив. Българска народна митология. София: Изд-во на БАН, 1993. 256 с.
- Голант Н.Г., Рыжова М.М. «Влашка магия», русская эзотерическая литература и интернет: магические практики одной знахарской семьи из восточной Сербии // Балканский тезаурус: коммуникация в сложно-культурных обществах на Балканах / И.А. Седакова (отв. ред.), М.М. Макаревич, Т.В. Цицвян. М.: Институт славяноведения РАН, 2019. С. 129–133.
- Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 387–389.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965. 247 с.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 340 с.
- Мишев Г. Поливки – ритуални измивания. София: Shambala, 2020. 123 с.
- Мишев Е., Недялкова Е. 77 и половина чудни растения. Народна вяра, магия и лечение. София: Ракета, 2021. 254 с.
- Молерови Д. и К. Сборник за Банско и банскалия. София: Сиела – Софт енд паблишинг, 2006. 584 с.
- Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 768 с.
- Попов Р. Характеристика на българските вярвания за змея // Българска етнология. София, 1983. 1. С. 42–52.
- Рајковић Љ. Родоскрнављења у народним песмама Тимочке крајине // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књига 45, 1981. С. 211–224.
- Седакова И.А. Страдания св. Недели в народных балладах болгар и македонцев: этнолингвистика и фольклорная поэтика // Этнолингвистика проучаваня српског и других словенских језика. У част акад. Светлане Толстој / уред. П. Пипер, Љ. Раденковић и др. Београд: САНУ, 2008. С. 375–384.
- Седакова И.А. Проклятье в народных болгарских песнях: Этнолингвистика и фольклорная поэтика. 2 // Славянский и балканский фольклор. [Вып. 11.] Виноградье. К юбилею Л.Н. Виноградовой. М.: Индрик, 2011. С. 225–236.

- Седакова И.А. Представления о сглазе в болгарских народных балладах: Этнолингвистика и фольклорная поэтика. 3 // Слово и человек. К 100-летию академика Никиты Ильича Толстого. М.: Индрик, 2023а. С. 497–511.
- Седакова И.А. Реальное и ирреальное (мифическое) в болгарских народных балладах («Мать превращает сына в змею / ужа») // Балканские чтения 17. Определенность / неопределенность. М.: ИСл, 2023б. С. 157–162.
- Станојевић М. Из народног живота на Тимоку // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1933. Књ. 8. С. 59–63.
- Стоилов П. Ламите и змейовете в народната поезия // Списание на Българската академия на науките. Кн. XXII. Клон историко-филологичен и философско-обществен. 12. София: Придворна печатница, 1921. С. 159–175.
- Толстая С.М. Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст. Генезис и структура. М.: Индрик, 2005. С. 292–308.
- Толстая С.М. Постулаты московской этнолингвистики // Толстые Н.И. и С.М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. (Материалы ко Второму Всероссийскому совещанию славистов 5–6 ноября 2013 г.). С. 67–82.
- Толстой Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Толстые Н.И. и С.М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. (Материалы ко Второму Всероссийскому совещанию славистов 5–6 ноября 2013 г.). С. 19–32.
- Топоров В.Н. К проблеме жанров в фольклоре // Σπινθηριή. Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1(5). Тарту: Тартуский Гос. Университет, 1974. С. 5–16.
- Цивьян Т.В. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце // Балканский лингвистический сборник. М.: ИСл, 1977. С. 172–196.
- Ivkov-Džurgurski A., Babić V., Dragin A., Košić K., Blešić I. The Mystery of Vlach Magic in the Rural Areas of 21st century Serbia // Eastern European Countryside. 18' 2012. DOI: 10.2478/v10130-012-0004-9.

Рукопись поступила в редакцию 31.10.2023

Рукопись принята к печати 05.12.2023

REFERENCES

- Agapkina T.A. Jeshche raz ob inertsi v zagovorakh (zametki na poliakh arkhivnykh materialov). *Slavyanovedeniye*, 2023, no. 6, pp. 30–44. (In Russ.)
- Angelov D. Predstavi za «drugii» v bŭlgarskii pesenen folklore. *Bŭlgarska etnografiia*, 1997, no. 1–2, pp. 109–121. (In Bulg.)
- Arnaudiv M. Osnovni cherti v ezika i stila na narodnata pesen. *Bŭlgarsko narodno tvorchestvo*, red. G. Keremidchiev. Sofiia, 1950: Narodna Prosveda, pp. 236–270. (In Bulg.)
- Baeva V. Sŭvremenni ustni razkazi za zmeia v s. Pirin: folkloren obraz i identichnost. *Foklor. Razkazvane. Religioznost. Iubileen sbornik v chest na Albena Georgieva*, sŭst. A. Ivanov, V. Baeva, L. Gergova, M. Borisova, Ia. Gergova. Sofiia, Izdatelstvo na BAN «Marin Drinov» Publ., 2016, pp. 227–241. (In Bulg.)
- Belova O.V. *Etnokul'turnye stereotipy v slavianskoi narodnoi traditsii*. Moscow, Indrik Publ., 2005, 288 p. (In Russ.)
- Benovska-Sŭbkova M. *Zmeiat v bŭlgarskii folklore*. Sofiia, Izd-vo na BAN Publ., 1992, 168 p. (In Bulg.)
- Ber-Glinka A.I. Zmeia kak seksual'nyi i brachnyi partner cheloveka (Jeshche raz o semantike obraza zmei v fol'klornoi traditsii ievropeiskikh narodov). *Kul'turnye vzaimodeistviia. Dinamika i smysly. Sbornik statei v chest' 60-letii I.V. Manzury* / pod red. S. Tserny i B. Govedaritsy. Kishinev, Vysshiaia antropologicheskaia shkola Publ., 2016, pp. 435–577.
- Georgieva Iv. *Bŭlgarska narodna mitologiia*. Sofiia, Izd-vo na BAN Publ., 1993, 257 p. (In Bulg.)
- Golant N.G., Ryzhova M.M. «Vlashka magija», russkaia ezotericheskaiia literatura i internet: magicheskije praktiki odnoi znakharskoi sem'ji iz vostochnoi Serbii. *Balkanski tezaurus: kommunikatsiia v slozhno-kul'turnykh obshchestva na Balkanakh*, I.A. Sedakova (otv. red.), M.M. Makartsev, T.V. Tsvi'ian. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN Publ., 2019, pp. 129–133. (In Russ.)
- Gura A.V. *Simvolika zhivotnykh v slavianskoi napodnoi tpaditsii*. Moscow, Indrik Publ., 1997, 912 p. (In Russ.)
- Ivanov V.V. *Zmei. Mify narodov mira*. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia Publ., 1980, t. 1, pp. 387–389. (In Russ.)
- Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N. *Slavianskije iazykovyie modeliruiushchije semioticheskije sistemy*. Moscow, Nauka Publ., 1965, 247 p. (In Russ.)
- Ivanov Viach. Vs., Toporov V.N. *Issledovaniia v oblasti slavianskikh drevnostei: Leksicheskije i frazeologicheskije voprosy rekonstruktsii tekstov*. Moscow, Nauka Publ., 1974. 340 pp. (In Russ.)
- Mishev G. *Polivki – ritualni izmivaniia*. Sofiia, Shambala Publ., 2020, 123 p. (In Bulg.)

- Mishev E., Nedialkova E. *77 i polovina chudni rastenii. Narodna viara, magiia i lechenie*. Sofia, Raketa Publ., 2021, 254 p. (In Bulg.)
- Molerovi D. i K. *Sbornik za Bansko i banskalii*. Sofia, Siela – Soft end publishing Publ., 2006, 584 p. (In Bulg.)
- Plotnikova A.A. *Etnolingvističeskaia geografiia Iuzhnoi Slavii*. Moscow, Indrik Publ., 2004, 768 p. (In Russ.)
- Popov R. Karakteristika na bŭlgarskite viarvaniia za zmeia. *Bŭlgarska etnologia*. Sofia, 1983, 1, pp. 42–52. (In Bulg.)
- Rajković Lj. Rodoskravljenja u narodnim pesmama Timočke krajine. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, knjiga 45, 1981, pp. 211–224. (In Serb.)
- Sedakova I.A. Stradanii sv. Nedeli v narodnykh balladakh bolgar i makedontsev: etnolingvistika i fol'klornaia poetika. *Jetnolingvistička prouchavaŋa srpskog i drugih slovenskikh jjezik. U chast akad. Svetlane Tolstoj*, ured. P. Piper, Jb. Radenkovi i dr. Beograd, 2008, pp. 375–384. (In Russ.)
- Sedakova I.A. Proklat'je v narodnykh bolgarskikh pesniakh: Etnolingvistika i fol'klornaia poetika. 2. *Slavianskii i balkanskii fol'klor*, [vyp. 11.] *Vinograd'je. K iubileiu L.N. Vinogradovoi*. Moscow, Indrik Publ., 2011, pp. 225–236. (In Russ.)
- Sedakova I.A. Predstavlenii o sglaze v bolgarskikh narodnykh balladakh: Etnolingvistika i fol'klornaia poetika. 3. *Slovo i chelovek. K 100-letiiu akademika Nikity Il'icha Tolstogo*. Moscow, Indrik Publ., 2023a, pp. 497–511. (In Russ.)
- Sedakova I.A. Real'noje i irreal'noje (mificheskoje) v bolgarskikh narodnykh balladakh («Mat' prevrashchajet syna v zmeiu / uzha»). *Balkanskije chtenii 17. Opredelennost' / neopredelennost'*. Moscow, ISI Publ., 2023b, pp. 157–162. (In Russ.)
- Stanojević M. Iz narodnog života na Timoku. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*. Beograd, 1933. knj. 8, pp. 59–63. (In Serb.)
- Stoilov P. Lamite i zmeiovete v narodnata poezii. *Spisanie na Bŭlgarskata akademiia na naukite, kn. XXII. Klon istoriko-filologichen i filosofsko-obshchestven. 12*. Sofia, Pridvorna pechatnitsa Publ., 1921, pp. 159–175. (In Bulg.)
- Tolstaya S.M. Ritm i inertiia v strukture zagovornogo teksta. *Zagovornyi tekst. Genezis i struktura*. Moscow, Indrik Publ., 2005, pp. 292–308. (In Russ.)
- Tolstaya S.M. Postulaty moskovskoi etnolingvistiki. *Tolstye N.I. i S.M. Slavianskaia etnolingvistika: voprosy teorii*. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN Publ., 2013, 240 s. (Materialy ko Vtoromu Vserossiiskomu soveshchaniu slavistov 5–6 noiabria 2013 g.), pp. 67–82. (In Russ.)
- Tolstoy N.I. Etnolingvistika v krugu gumanitarnykh distsiplin. *Tolstye N.I. i S.M. Slavianskaia etnolingvistika: voprosy teorii*. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN Publ., 2013, 240 p. (Materialy ko Vtoromu Vserossiiskomu soveshchaniu slavistov 5–6 noiabria 2013 g.), pp. 19–32. (In Russ.)
- Toporov V.N. K probleme zhanrov v fol'klоре. *Σημειωτική. Materialy Vsesoiuznogo simpoziuma po vtorichnym modeliruiushchim sistemam. 1(5)*. Tartu, Tartuskii Gos. Universitet Publ., 1974, pp. 5–16. (In Russ.)
- Tsiv'ian T.V. Balkanskije dopolnenii k poslednim issledovaniiam indoevropeskogo mifa o Gromoverzhtse. *Balkanskii lingvističeskii sbornik*. Moscow, ISI Publ., 1977, pp. 172–196. (In Russ.)
- Vakarelska D. Redki i ostareli dumi v bŭlgarskii epos. *Ezik i poetika na bŭlgarskii folklor*. Sofia, Izd-vo na BAN Publ., 1980, pp. 147–151. (In Bulg.)

Received on 31.10.2023

Accepted on 05.12.2023

Информация об авторе:**Седакова Ирина Александровна**

доктор филологических наук, зав. отделом
Институт славяноведения
Российской академии наук
г. Москва, Российская Федерация
ORCID: 0000-0002-9252-5407
E-mail: ised@mail.ru

Information about the author:**Irina A. Sedakova**

DSc. (Philology), Head of the Department
Institute of Slavic Studies,
Russian Academy of Sciences
Moscow, Russian Federation
ORCID: 0000-0002-9252-5407
E-mail: ised@mail.ru