

УДК 398.4(=163.41)(045)
ББК 82.3(3)

А. А. Плотникова
Институт славяноведения РАН
(Москва, Россия)

Народная мифология Пчини в южнославянском контексте

Статья посвящена анализу народной мифологии из региона Пчиня, который находится на сербско-македонском пограничье и в местной традиции которого на рубеже столетий, когда была осуществлена этнолингвистическая экспедиция в село Ябланица (1998 г.), сохранились архаические черты. Показано, что специфика народных представлений из сферы народной мифологии обусловлена положением региона на пересечении основных традиций восточной части Южной Славии. Вместе с тем ряд зафиксированных мифологических номинаций связывает регион с центральной и западной частью Южной Славии. Подробно проанализированы особенности традиции, находящие параллели в народной культуре восточной, юго-восточной и южной Сербии (в том числе сербских косовских сел), Македонии и западной Болгарии. В работе применен этнолингвистический метод исследования, нацеленный на изучение языковых явлений в тесной взаимосвязи с экстралингвистическим контекстом, что особенно важно для анализа народных мифологических представлений, когда один и тот же демонологический образ может иметь разные наименования, а неоднородный по генезису и функциям персонажный ряд — связываться с единым названием демона. К исследованию привлечены этимологические и диалектные словари, этнолингвистический Косовский архив, а также этнографические работы из разных регионов Южной Славии. Ключевые слова: *этнолингвистика, народная мифология, фольклорная лексика, южная Сербия, сербско-македонское пограничье, западная Болгария, Косово.*

DOI: 10.31168/2073-5731.2020.1-2.3.02

На юго-востоке Сербии, в районе пограничья с Республикой Северная Македония, расположен регион Пчиня, обследовавший авто-

Авторская работа выполнена при финансовой поддержке гранта РНФ № 17–18–01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

ром статьи более двадцати лет назад, в 1998 г., по этнолингвистической программе, созданной для изучения балканославянских языков и традиций, см. краткую хронику экспедиции: (Плотникова 2013: 334–336)¹. Собранные полевые материалы по народной мифологии до сих пор не получили подробного освещения, хотя и представляют большой интерес для этнолингвистической географии Южной Славии. Важно подчеркнуть, что сегодня имеется возможность более четко определить место пчиньской традиции на этнокультурной карте Южной Славии: к настоящему времени появился ряд этнолингвистических исследований балканославянского ареала с картами, показывающими распространение не только этнокультурной лексики, но и самих изучаемых реалий народной духовной культуры на территории Южной Славии (см., например: Седакова 2002; Плотникова 2004; Плотникова 2013: 9–142). Это позволяет проанализировать более тщательно данную локальную традицию Пчини в южнославянском контексте.

В юго-восточной Сербии встречается немало изолексов и изодоксов², характерных для так называемого балканского центра, который находится на перекрестке рассматриваемых культур — сербской, болгарской и македонской. Наиболее яркие черты этой традиции имеют непосредственные сходства и параллели в сербской традиции в ее юго-восточной и южной частях (особенно в косовских селах), в традиции сербско-болгарского пограничья (подчеркнем, что речь идет прежде всего о сходствах в южной части сербско-болгарского пограничья) и македонско-западноболгарского ареала.

Мифологический персонаж *вила* / *самовила*. Для Ябланицы характерно аналогичное македонским и западноболгарским наименованию *самовила* для персонажей типа серб. *вила*. Как и севернее, в южноморавских селах Лесковацкого края Сербии (Власотинцы), в Ябланице фиксируется термин *самовилске виле* (с редупликацией

¹ Экспедиция 1998 г. в с. Ябланица на Пчине проводилась совместно с коллегой из Сербской академии наук и искусств, доктором наук Билянй Сикимич, которой автор данной статьи выражает сердечную благодарность за активную помощь и поддержку. Этой экспедиции предшествовало обследование с. Равна-Гора в районе г. Власотинцы в Лесковацком Поморавье (юго-восточная Сербия) также совместно с Б. Сикимич (лето 1998 г.).

² Термин «изодокс», принятый в этнолингвистической литературе по аналогии с принятым в лингвогеографии термином «изоглосса», принадлежит Н. И. Толстому и относится к линии, разграничивающей отдельные явления или элементы духовной культуры, см.: (Толстой 1995: 21).

корня общеизвестного в Южной Славии термина) для наименования персонажей, причиняющих людям вред в облике вихря, сильного ветра. Реже встречается верование в существ, помогающих людям в ясновидении, магическом лечении больных, в этом случае название персонажей несколько трансформируется — их называют *самовилске сестре*, т. е. в наименование включается термин родства, что связано с широко распространенным в восточной части Южной Славии побратимством (посестримством), играющим определяющую роль для позитивной оценки взаимоотношений между людьми (а также между человеком и мифологическим персонажем³). Известны запреты лежать под любимым деревом демонических существ (называемом, как и в селах Южного Поморавья, *самовилско дрво*), иначе человеку не избежать болезни. Мотив принадлежности дерева самовилам фиксируется и Т. Вукановичем в районе Призрена (Косово): человек, срубивший *самовилско дрво*, заболит (Vukanović 1986: 446). Подтверждения этого мотива находим и в Косовском архиве Института балканистики в Белграде, а именно в записях начала нынешнего столетия: например, нельзя рубить одиноко стоящее дерево, которое считается деревом самовил, — отмечена быличка о том, как срубленное *самовилско дрво* принесло несчастье сразу двум семьям, которые его погубили; и наоборот, водой из источника около такого дерева лечат все болезни (DABI, 18-K-SEVCE-3-RM); в таком дереве обитают самовилы (*већином самовиле туј живу*, DABI, 25-K-JAŽINCE-1-RM), под ним нельзя сидеть, спать и т. д. В обследованном в том же 1998 году селе Равна-Гора (район г. Власотинцы в Лесковацком крае) нам довелось записать сходные рассказы о персонажах, называемых там *самовилке*. Местами их обитания считались деревья со спутанными в виде большого гнезда ветками (*самовилско дрво* ‘дерево самовил’, *самовилска сљива* ‘слива самовил’, *аљава сљива* ‘дерево, где живут самовилке, ветер, нечистая сила’). Человек, как-либо осквернивший такое дерево (а также попавший под действие вихря; в с. Равна-Гора вихрь также называется *самовилке*), заболевает. В этом случае «дерево самовил», чтобы задобрить «самовилок», украшают ленточками, вешают на него части одежды, поливают сладкой водой, обращаясь при этом к его обитательницам со словами: «Сестры милые, отпустите...» И здесь, как и на сербско-македонском пограничье, известны рассказы о женщинах-знахарках, которых «самовилки» забирают с собой в воздух: «сестер» обычно восемь, а девятой они берут к себе реальную жен-

3 Далее — МП.

щину, которая после этого «знает» всё и умеет лечить людей. «Самовилки» всегда молоды, поэтому со временем им приходится брать с собой другую, более молодую, женщину из села. Такие лексические и экстралингвистические параллели, касающиеся народных поверий, показывают общность рассматриваемых традиций на юго-востоке и юге Сербии. Аналогии встречаются и севернее — в восточной Сербии (Горни-Висок), где, например, обозначение *самовилска круша* 'груша самовил' относится к дереву без верхушки (собственные записи, с. Еловица); таким же плоским сверху деревом или кустом (похожим на «стол»), где обитают рассматриваемые персонажи, может оказаться и шиповник, боярышник, слива и пр., ср. *столовата круша* «груша как стол», *столоват глог* «боярышник как стол»⁴.

Наименование *самовила* для персонажей типа «вила» известно на востоке и юге Сербии (включая косовское пограничье с Македонией), в юго-западной Болгарии и практически повсеместно на территории Македонии (см. Плотникова 2004: 614–624). Зафиксированное в Пчиньском крае наименование *самовилске виле* как вариант с повтором корня *вил-* также встречается именно в юго-восточной Сербии, например в Пиротском крае: *виле-самовиле* (Горни-Висок, собственные записи, 1998 г.).

Распространенным в регионе Пчиня является мотив демонической свадьбы, подробно исследованный на славянском фоне Л. Раденковичем (Раденковић 1998). Типично балканский сюжет такого ночного видения кратко можно описать следующим образом: прохожий неожиданно видит свадьбу (невесту с женихом в сопровождении веселящейся процессии), слышит музыку, участники заставляют его присоединиться к свадьбе, дают кубок с вином, а наутро бедолага обнаруживает вокруг себя болото (или другое труднопроходимое место) и череп вместо кубка в руках⁵. Л. Раденкович выделяет целую парадигму возможных персонажей такой свадьбы у балканских

4 Ср. также работу Д. Златковича (Златковић 1998), в которой автор справедливо ссылается на материал, собранный в 1998 г. совместно с автором настоящей статьи. К сожалению, в этой работе Д. Златкович рассматривает весь богато представленный материал народной мифологии как связанный по происхождению лишь с душами умерших некрещеными детей, что только отчасти соответствует записанным в регионе Горни-Висок поверьям о персонажах типа «вила».

5 Ср. также идентичную быличку о мельнике Милко, к которому в гости зашла «свадьба», но сватами оказались дьяволы или *самовили* (здесь как существа мужского пола) (Филиповић, Томић 1955: 104).

славян (дьяволы, привидения и пр.). Именно персонажи типа «вила» характерны в этой роли для сербских областей (*виле*) и болгарских регионов (*самодиви*), а в окрестностях Пловдива такое видение ночной свадьбы демонов называют *видявкина*, *нидявкина*, *дяфкина сватба* в соответствии с наименованием мифологических персонажей типа «вила» *видяфка*, *нидяфка*, *дяфка*) (Раденковић 1998: 154). Полевое обследование Ябланицы на Пчине позволяет добавить в этот ряд мифологических персонажей — участников мнимого свадебного шествия — и выражение *самовилске виле*: «...прођеш у ниједно време, па некое може се учини, али и може и претвори се. Као снашка, као оној, то је самовилске виле» [...пройдешь в «никакое время», и может показаться кому-нибудь, но может и превратиться. В невесту как будто бы, это «самовильские вилы»] (ББ). Как и во многих других южнославянских регионах, в таком рассказе возможна отсылка к более общим персонажам: дьяволам, сатане.

Особого рассмотрения заслуживают МП, зафиксированные только в области Пчиня (в так называемой Верхней Пчине) М. Филиповичем и П. Томич: *андре*, *андришта* (pl.) (Филиповић, Томић 1955: 104–106)⁶. Авторы описывают их как невидимых существ женского пола, которых люди могут определить по голосу и встречающимся следам на траве. Они появляются в облике вихря, уносящего предметы: если кто-то работает в праздничный день и его сено разметает сильный ветер, то говорят: *андришта му однели* [«андришта у него унесли»] (Филиповић, Томић 1955: 105). Эти и другие признаки сближают данных МП с «вилами» в других областях Сербии: например, «андры» приходят ночью в конюшню и заплетают коням гривы, могут наказать человека, превратив его в камень; они обитают на деревьях, рядом с которыми растет шиповник, у воды около мельниц; на месте, где они танцуют ночью под дудку некоего мужского персонажа (их предводителя), остается вытопанная трава и круг из грибов — *колиште*, *игриште*, опасное для всех, кто на него наступит (Филиповић, Томић 1955: 105), ср. также в словаре М. Златановича (с. Радовница): «Куде су андре играле, трава не ница» [Там, где «андры» танцевали, трава не растет] (Златановић 2014: 22). Фонетически сходные названия, обозначающие дьявола, черта, встречаются в разных других областях Сербии: *андрак* (Воеводина), *кондрак* (Алексинач, Левач и Темнич в центральной Сербии) (ЕРСЈ: 160–161). Использование термина, которым называют дьявола или не-

6 В Ябланице и окрестных хуторах представления об этих МП нами, однако, не были зафиксированы.

чистую силу в целом, для обозначения самовил особенно характерно для пчиньской мифологической традиции, где вредоносные действия «вил», «самовил» часто идентифицируются как проявление дьявольского воздействия на человека, а сами наименования *вила*, *самовила* заменяются на *сатана*: так, если кто-то видел «дьявольскую свадьбу», ему говорят, что на него напали либо *виле*, либо *сатана*: «Виделе смо то, она вика баба: “А, тој виле ве носиле!” Самовилске виле то. Па каже: “Сатана те нека носила!”, каже зато се каже. Као сатана те нека носила, па си то видела, каже» [Видели мы это, а бабушка говорит: «А, это вас “вилы” носили!» Это «самовильские вилы». И говорит: «Сатана тебя какая-то носила», — так про это говорит. Будто какая-то сатана тебя носила, вот ты это и видела] (ББ).

Мифологический персонаж, предрекающий судьбу новорожденного. В конце XX в., когда проводилось этнолингвистическое исследование села Ябланица на Пчине (1998 г.), представления о «самовилах» контаминировались и с верованиями в существ женского пола, предрекающими судьбу ребенка на третью ночь после его рождения, например: «Самовилске виле, синко, што ти донесе судбину, то ће да ти буде до краја живота» [*Самовилске виле*, дочка, какую судьбу они тебе принесут, то с тобой и будет до конца жизни] (СМ). Чаще, однако, в этом значении фиксировалось иное, более традиционное для сербских диалектов название *суђенице*. По сообщениям информантов, в ожидании «предсказательницы» под голову ребенка кладут чеснок, спички, чтобы те ему не навредили. Как и в других балканославянских регионах, рассказывали, что это три женщины, причем первая определяет судьбу новорожденного как счастливую, вторая предсказывает несчастья, третья снова возвращается к позитивному предопределению, и слово последней становится решающим. Сам термин народной духовной культуры — *суђеница* — слабо фиксируется на македонской территории (исключение представляет регион Скопья). Наименования *суђеница* и подобные от *суд-* характерны для сербскохорватского лингвистического пространства в сторону запада (тогда как на востоке, на пограничье с Болгарией, распространены наименования типа *одурисница* от ⁺(*o/y*) *рис-* по типу образований от греческого в северной части Болгарии, см. (Плотникова 2004: 694–711). Устойчивы и частотны отмеченные в Ябланице выражения типа *суђеница суди* [«судженица» судит] (т. е. «судженица» определяет дальнейшую судьбу человека)⁷.

⁷ Ср. также краткие сведения о «судженицах» в монографии (Филиповић, Томић 1955: 72).

Ведьма. Представления о ведьме, называемой в пчиньских селах *мађешница*, в основном сходны с теми, которые фиксируются в других частях Сербии (она отбирает урожай, седлая ночью в голом виде навои и совершая на нем объезд полей; отнимает молоко у коров; насылает болезнь на людей; может поссорить супругов), например: «Жене које правив мађије па јаав вратила голе, тако идев, фађав ги много. Фађале су ги голе» [Женщин, которые совершали магические действия и ездили голыми на навоях, так ездили, их много ловили. Ловили их голыми] (МБ). Вместе с тем сам термин характерен для юго-восточной и восточной Сербии, в отличие от наименования *вештица*, известного во всех других частях Сербии, а также *чинилица* и под. от *čip-*, характерного для западных областей, см. карту (Плотникова 2004: 646–657)⁸.

Мифологический персонаж «змей» и его противник. Важное место в рассказах из сферы народной мифологии занимает мотив рождения необычного младенца (*змеј, змај*), в будущем имеющего возможность бороться с демоном непогоды (называемым здесь *ала*), на что указывает особый знак — крылышки под мышками («Као крилица се то створи испод руке, вика, и родија се змеј» [Будто крылышки это возникает под руками, говорят, и родился змей], ББ). Записано лишь от одного информанта рассуждение о силе змея, противостоящего «але»: «То ако има те але, рецимо, змај је много да уништава њих, мислим. Е, сад његову силу — он је био јачи од тег, од те але, да» [Это, если есть эта «ала», к примеру, змей много их уничтожает, думаю. Ну, про его силу — он был сильнее ее, сильнее, чем эта «ала», да] (СтМ)⁹. Подобные сюжеты о воздушной битве змея и противостоящей ему прожорливой, уничтожающей урожай «алы» практически повсеместно известны в восточной Сербии и юго-западной Болгарии, Македонии, см. (Плотникова 1998; Плотникова 2004: 223–224, 658–665); более редким можно считать мотив рождения младенца с крылышками, хотя упоминания об этом также фиксируются на востоке и юго-востоке Сербии (см., например, Зечевић 1981: 72). На Пчине указывается и способ сохранения жизни такому новорожденному:

8 Важным дополнением к ареалу наименования ведьмы на юге Сербии могут служить соответствующие лексические данные Косовского архива: *мађижарка* (DABI, 106-R-Vitina-6-MI), *мађушница*, *мађижарка*, *мађеушница* (DABI, 15-K-DRAJKOVCE-2-RM) и т. д.

9 Гораздо более частотен в Ябланице термин *аламуња* в значении ‘буря, сильный ветер, гром, град, снег’ (BA, CA, CM).

девять¹⁰ женщин за один вечер должны сшить ему рубашечку, в противном случае младенец умрет. Впоследствии, по словам собеседников, такой человек-змея улетает из дома («И оно, вика, после оде, то одлети») [И оно <дитя>, говорят, после уходит, оно улетает], ББ)¹¹.

В народной мифологии, а именно в связи с представлениями о непогоде, грозе и граде, наблюдается немалое число соответствий традиции рассматриваемого ареала и с традицией западной Болгарии. Для Пчини (в отличие от других сербских областей) не характерны верования в то, что черными тучами предводительствуют умершие несправедливой смертью покойники (ср., например, Плотникова 2018: 250–251), однако регулярно фиксируются поверья о белом орле или черном вороне, которые «ведут» градоносные тучи на село: «Бел орал и куда он иде и град тепа» [Белый орел, и куда он движется, там град бьет] (ББ). Или: «Штом се види гавран испред облак, каже се: град иде. И гавран црн лети» [Как только увидят ворона перед тучей, говорят: град приближается. И ворон черный летит] (ББ). Подобные представления известны в южной Сербии, Македонии и Болгарии (Раденковић 1996: 143). Нельзя обойти вниманием и замечание Л. Раденковича об амбивалентной функции орла в традиции указанных областей: и как предводителя черных туч, и как защитника села от града (Раденковић 1996: 143), ср. то же (Гура 1997: 611)¹²; последнее в

10 Для народной традиции рассматриваемого региона характерна особая роль числа 9 (видимо, как усиление в трехкратном повторении числа три, см. Толстая 2012: 345): так, фиксируются рассказы о девяти сестрах-самовилах, помогающих обычной женщине. Часто встречается предписание девять раз кормить кур в Рождественский сочельник в круге из веревки, чтобы они не разбегались в будущем году, или разжигать до девяти костров на Масленицу; мартовские дни *Бабе* занимают календарный отрезок в девять дней. Именно в центральной части балканославянского ареала (особенно в Косове, восточной и юго-восточной Сербии) число 9 чаще всего фигурирует в текстах и ритуалах лечебной магии, подробнее см. (Раденковић 1996: 341–343).

11 Аналогичные поверья о ребенке с крылышками под мышками, которому за одну ночь прядут, снуют, ткуют и шьют рубашечку 9 женщин, отмечались и ранее в XX в. (Филиповић, Томић 1955: 104).

12 Подобные представления об орле как предводителе града и защитнике от него какого-либо села отмечаются и у македонцев, в частности в работах Т. Вражиновского, но, к сожалению, в самом общем виде и без указаний на конкретные места фиксации подобных поверий, см., например, (Вражиновски 1998: 133).

Ябланице не фиксируется: защитником выступает человек-змей (который борется с «алой»), что еще раз подтверждает в определенной степени смешанный характер народной культуры на сербско-македонском пограничье. Авторы словаря «Болгарская мифология», обобщая материал, пишут о повсеместном распространении у болгар представления о том, что орел приводит за собой град (БМ: 245–246). Наиболее последовательно такие поверья фиксировались в западной и южной Болгарии (Пирин, Софийский край, Кюстендилский край, Родопы и т. д.) (Георгиева 1983: 45–46; Гура 1997: 611).

Вампир и его вредоносные функции. Поверья о возвращении умершего после смерти в дом с целью пугать людей, устраивать беспорядок в хозяйстве широко распространены в рассматриваемом регионе Пчини. Во многом они сходны с аналогичными верованиями из восточной и юго-восточной Сербии. В такого МП, называемого здесь, как и большинстве областей Сербии, *вампир*, превращается умерший, через которого перепрыгнула кошка (МБ) или любое другое животное; сходные представления о причинах превращения в вампира известны у всех балканских славян и на Карпатах. В Ябланице полагают, что в этом случае «его душа остается в доме» 40 дней после смерти, в течение которых может задушить того, кого больше всех любил (СМ). Вампир громыхает предметами на чердаке, выпускает из загонов скот, наваливается на спину людям и ездит на них верхом. По поверьям, от вампира можно избавиться несколькими способами. Он не может перейти через воду, поэтому для него пекут булочки и бросают в реку, чтобы он прыгнул за ними, после чего он погибает, исчезает (*истрови*, МБ), — тогда на другом берегу появляется пятно некой густой жидкости («как желток»), это остатки МП, называемые *истровиште* (ср. серб. *травати* ‘отравлять’) и используемые как оберег от злых сил (СМ). Считается, что можно также повесить на другом берегу флягу с вином, заманивая вампира на угощение, но нельзя самому переходить реку, иначе он запрыгнет человеку на спину и переправится на другую сторону (ВА). По другим поверьям, достаточно отослать его в другой дом: «Иди тамо и тамо, тије су те људи звали, треба да идеш» [Иди туда и туда, эти люди тебя звали в гости, тебе нужно пойти] (СМ). Все эти способы изгнания вампира из пространства своего дома обнаруживают аналогии в македонских областях, ср. (Вражиновски 1995: 93–125), отчасти в косовских материалах ДАВІ (например, представление об остатках вампира, называемых (*и*)*истровиште*).

По местным поверьям, вампир, которого не уничтожили в первые 40 дней, приобретает плоть и кости (*укости се* ‘костенеет’),

превращаясь в то животное, которое перепрыгнуло мертвеца в гробу: «Мислим, кад прође његових четерес дана што га је, мислим, прескочило, прерипило, кад је био мртав, он се од тога претвара у маче ил куче...» [Думаю, когда пройдут его сорок дней, то, что его перескочило, перепрыгнуло, когда он был мертвым, вот он и превращается в кошку или собаку...] (СМ). Закостеневшего вампира называют *костеник*. Тогда он начинает пить кровь у скота, чтобы набраться сил и жить дальше, ср. также подобные представления в северо-западной Болгарии (Плотникова 2004: 216) и восточной Сербии (Плотникова 1998: 54).

В этом регионе с вампиром нередко ассоциируется МП, представляющий собой персонификацию состояния удушения во сне, называемый здесь также и *мора*: «Па мора је, исто кажу као вампир, то је тешко, исто, а она сваког не напада, мора» [Ну, мора — это то же самое, говорят, что и вампир, это тоже тяжелое, но она не на каждого нападает] (СМ). «Мора», по поверьям, происходит от умершего по соседству человека, нападает на людей выборочно, особенно на тех, кто ночует в чужих домах; если человек перекрестится, МП убежит. В других южнославянских регионах образ «моры», как правило, связывается не с вампиром, а с молодой ведьмой, мстящей молодым мужчинам, см. например, (Плотникова 2016: 193–195).

Нечистая сила в «зимнее время»: *караконцул(а)*. В этом регионе представления о вампире нередко контаминируются с мифологическим образом сезонного демона, называемого здесь *караконцул(а)*. Основные характеристики МП и корпус его наиболее известных наименований и функций в Болгарии, Македонии, Сербии описаны в статье И. А. Седаковой (Седакова 2002)¹³. В пчиньском регионе из основных характеристик демона осталась, пожалуй, «сезонность» его появления: это зимнее время, причем оно заметно удлинено — верят, что МП является не только в святочные дни, когда он наиболее опасен

¹³ Большой объем дополнительных сведений об особенностях данного сезонного демона находится в Косовском архиве Института балканистики в Белграде: в частности, находим наименования *калаканџурке*, *каланџурке*, *калаконџура* / *калаконџура*, *калаконџурка*, *калаконџер* и т. д.; функции и ипостаси: *каланџурке* могут превращаться в огонь (DABI, 3-K-G.BITINJA-1-RM) или зубами высекают искры (*из зубе ги ишле искре*, DABI, 25-K-JAŽINCE-1-RM), а также бросаются / плюются огнем (DABI, 24-K-VRBEŠTICA-4-RM); *калаконџура* ездит верхом на человеке (DABI 319-R-TALINOVAC-1-SM) и т. д.

в других балканославянских регионах, но и в любое время до конца Масленицы, и только в последний день Масленицы (*Прочка* 'Прощеное воскресенье') их («караконджулов») изгоняют, перепрыгивая через обрядовые костры и сжигая нить, на которой висело масленичное яйцо для обрядовой игры *лајање јаје* (букв. «гавканье на яйцо»: яйцо пытаются схватить зубами, не помогая себе руками). Удлинение периода появления МП свидетельствует о его постепенном исчезновении из памяти носителей традиции. Все другие функции «караконджулы» здесь сходны с теми, которые приписываются вампиру: ночью стучит на чердаке (*чука на таван*; МБ), пугает людей. Встречаются утверждения, что «это то же самое, что и вампир» или что *караконцула* происходит от вампира: «Па не знам, ал од вампира сам чула да је то од вампира караконцула. Која има јаке нокте, која, то већином у воду иде, то је водна нека животиња, кад се претвори у животињу» [Ну не знаю, но от вампира, я слышала, эта караконджула. Которая имеет сильные ногти, которая в воду стремится, это водное какое-то существо, когда в животное превратится] (СМ). В мифологических рассказах оба персонажа взаимозаменяются и идентифицируются, например: «... караконцул ил' вампир» [караконджул или вампир] (СА). Подобное слияние двух мифологических образов характерно для македонских областей, где считается, что если вампир не исчезает до шестой недели после смерти, то становится *караконциол*, после чего его невозможно уничтожить (Вражиновски 1995: 135–136).

* * *

Как показали наши исследования в области народной духовной культуры, которая отражается в соответствующих тематических пластах лексики, исследуемая традиция характеризует своего рода пересечение юго-восточносербской, македонской и западноболгарской традиций. Изолексы и изодоксы «восток / запад» по-разному проходят на территории Поморавья в Сербии, включая рассматриваемую традицию Ябланицы (и шире — Пчини) в «западную» или «восточную» зоны в зависимости от того или иного рассматриваемого культурного явления и его обозначения в языке. С одной стороны, названия женских мифологических персонажей *суђеница*, *вила* (например: *виле те смлатиле* [букв. вилы тебя «перемололи»] (ББ) — говорят о болезни человека, прилегшего под дерево, где они обитают) ориентируют нас на западную часть Южной Славии. С другой стороны, название мифических существ *самовиле*, наименование ведьмы *мађешница* или поверья о людях со свойствами змея-дракона, о предводителях черных

туч в облике крупных птиц (белый орел, черный ворон) указывают на принадлежность традиции Пчини, наряду со всеми другими регионами южного Поморавья, к восточной (балканославянской) части Южной Славии, которая охватывает также находящуюся южнее македонскую и западнее — болгарскую традиции.

Список информантов

ББ — Благоица Бойкович (Благоица Бојковић), родом из с. Брлевац (Брљевац), 12 км от Ябланицы, хутор Орляк (Орљак), 1943 г. р.

ВА — Верица Анастасиевич (Верица Анастасијевић), родом из с. Магленцы (Магленци), 10 км от Ябланицы (на территории Северной Македонии, 42 км от Куманова), 1949 г. р.

МБ — Мирко Бойкович (Мирко Бојковић), с. Ябланица (Јабланица), 1912 г. р.

СА — Стоядин Анастасиевич (Стојадин Анастасијевић), с. Ябланица (Јабланица), хутор Орляк (Орљак), 1953 г. р.

СМ — Слободанка Монасиевич (Слободанка Монасијевић), родом из с. Трговиште, 13 км от Ябланицы, 1967 г. р.

СТМ — Станимир Монасиевич (Станимир Монасијевић), с. Ябланица (Јабланица), 1928 г. р.

Источники и литература

ДАВІ — электронный архив Института балканистики Сербской Академии наук и искусств (Digitalni arhiv Balkanološkog Instituta SANU).

БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник. София: Издателска група 7М + ЛОГИС, 1994. 400 с.

Вражиновски 1995 — *Вражиновски Т.* Народна демонологија на Македонците. Скопје; Прилеп: Матица македонска, 1995. 161 с.

Вражиновски 1998 — *Вражиновски Т.* Народна митологија на Македонците. Кн. 2. Етнографски и фолклорни материјали. Скопје; Прилеп: Културно наследство, 1998. 323 с.

Георгиева 1983 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983. 210 с.

Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 910 с.

ЕРСЈ — Етимолошки речник српског језика. Св. 1: А–Аш. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2003. 257 с.

Зечевић 1981 — *Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд: «Вук Караџић», 1981. 227 с.

Златановић 2014 — *Златановић М.* Речник говора југа Србије. Врање: Учительски факултет, 2014. 812 с.

Златковић 1998 — *Златковић Д.* Душе умрлих као митолошка бића у Горњем Високу // *Расковник*. Год. 14. № 93–94. 1998. С. 44–62.

Плотникова 1998 — *Плотникова А. А.* Мифологические рассказы из восточной Сербии // *Живая старина*. М., 1998. № 1. С. 53–55.

Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 767 с.: карты.

Плотникова 2013 — *Плотникова А. А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М.: [Институт славяноведения РАН], 2013. 384 с.

Плотникова 2016 — *Плотникова А. А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М.: [Институт славяноведения РАН], 2016. 319 с.: карты.

Плотникова 2018 — *Плотникова А. А.* Человек против непогоды (по данным центрального ареала Южной Славии) // *Образ человека в языке и культуре*. М.: Индрик, 2018. С. 241–258.

Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш: Просвета, 1996. 386 с.

Раденковић 1998 — *Раденковић Љ.* Демонска свадба // *Кодови словенских култура*. № 3. Београд: Издавачко предузеће Змаја од Ноћаја, 1998. С. 154–162.

Седакова 2002 — *Седакова И. А.* К проблеме заимствований в балканославянских языковых и этнокультурных системах // *Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением*. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 483–510.

Толстая 2012 — *Толстая С. М.* Число // *Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого*. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 544–547.

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.

Филиповић, Томић 1955 — *Филиповић М., Томић П.* Горња Пчиња // *Српски етнографски зборник*. Књ. 68. Београд: Графичко предузеће «Академија», 1955. 153 с.

Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Т. 2. Vranje: Nova Jugoslavija, 1986. 480 с.

References

- Bŭlgarska mitologija. Entsiklopedichen rechnik.* Sofia: Izdatelska grupa 7M LOGIS, 1994, 400 s.
- Etimološki rečnik srpskog jezika*, sv. 1: A–Aš. Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 2003, 257 s.
- Filipović, M., Tomić, P. “Gornja Pčinja.” *Srpski etnografski zbornik*, knj. 68, Beograd: Grafičko preduzeće “Akademija”, 1955, 153 s.
- Georgieva, I. *Bŭlgarska narodna mitologija*. Sofia: Nauka i izkustvo, 1983, 210 s.
- Gura, A. V. *Simvolika zhivotnykh v slavianskoj narodnoj traditsii*. Moscow: Indrik, 1997, 910 s.
- Plotnikova, A. A. “Mifologicheskie rassказы iz vostochnoj Serbii.” *Zhivaia starina*, no. 1, Moscow, 1998, s. 53–55.
- Plotnikova, A. A. *Ėtnolingvističeskaia geografiia Iuzhnoj Slavii*. Moscow: Indrik, 2004, 767 s.
- Plotnikova, A. A. *Iuzhnye slaviane v balkanskom i obshchoslavianskom kontekste: ėtnolingvističeskie očerki*. Moscow: Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 2013, 384 s.
- Plotnikova, A. A. *Slavianskie ostrovnnye arealy: arkhajka i innovatsii*. Moscow: Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 2016, 319 s.
- Plotnikova, A. A. “Chelovek protiv nepogody (po dannym tsentral'nogo areala Iuzhnoj Slavii).” *Obraz cheloveka v iazyke i kul'ture*, Moscow: Indrik, 2018, s. 241–258.
- Radenković, Lj. *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*. Niš: Prosveta, 1996, 386 s.
- Radenković, Lj. “Demonška svadba.” *Kodovi slovenskih kultura*, no. 3, Beograd: Izdavačko preduzeće Zmaja od Noćaja, 1998, s. 154–162.
- Sedakova, I. A. “K probleme zaimstvovaniĭ v balkanoslavianskikh iazykovykh i ėtnokul'turnykh sistemakh.” *Slavianskaia iazykovaia i ėtnoiazykovaia sistemy v kontakte s neslavianskim okruženiem*, Moscow: Iazyki slavianskoj kul'tury, 2002, s. 483–510.
- Tolstaya, S. M. “Chislo.” *Slavianskie drevnosti: ėtnolingvističeskii slovar'*, ed. by N. I. Tolstoy, 5 t, t. 5, Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2012, s. 544–547.
- Tolstoy, N. I. *Iazyki i narodnaia kul'tura. Očerki po slavianskoj mifologii i ėtnolingvistike*. Moscow: Indrik, 1995, 512 s.
- Vražinovski, T. *Narodna demonologija na Makedoncite*. Skopje, Prilep: Matica makedonska, 1995, 161 s.
- Vražinovski, T. *Narodna mitologija na Makedoncite*, knj. 2, Etnografski i folklorni materijali. Skopje, Prilep: Kulturno nasledstvo, 1998, 323 s.
- Vukanović, T. *Srbi na Kosovu*, t. 2. Vranje: Nova Jugoslavija, 1986, 480 s.
- Zečević, S. *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: Vuk Karadžić, 1981, 227 s.

Zlatanović, M. *Rečnik govora juga Srbije*. Vranje: Učiteljski fakultet, 2014, 812 s.
Zlatković, D. "Duše umrlih kao mitološka bića u Gornjem Visoku." *Raskovnik*,
god. 14, no. 93–94, 1998, s. 44–62.

Anna A. Plotnikova

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

Folk mythology in the region Pchinia in South Slavic context

The article is devoted to the analysis of folk mythology from the region of Pčinja, located on the Serbian-Macedonian border and preserving the archaic features in the local tradition at the turn of the 21st century, when we have an ethnolinguistic expedition in the village of Jablanica (1998). It is shown that the specificity of folk mythological representations is related to the location of the region at the intersection of the main traditions of the Eastern part of South Slavia. However, a number of recorded mythological names connect the region with the Central and Western parts of Southern Slavia. The features of the tradition that have parallels in Eastern, South-Eastern and Southern Serbia (including Serbian Kosovo villages), Macedonia and Western Bulgaria are analyzed in detail. The paper uses an ethnolinguistic research method aimed at studying language phenomena in close relationship with the extralinguistic context, which is especially important for the analysis of folk mythological representations, when the same demonological image may have different names, and vice versa, heterogeneous in genesis and functions mythological characters are designated by one common name for the demon. The study uses etymological and dialect dictionaries, the ethnolinguistic Kosovo archive, as well as ethnographic works from different regions of South Slavia.

Keywords: *ethnolinguistics, folk mythology, folk vocabulary, southern Serbia, Serbian-Macedonian border, Western Bulgaria, Kosovo.*