

Филологические науки

УДК 811.16

ББК 82

*А. А. Плотникова,
ФГБУН Институт славяноведения РАН,
Ленинский просп., д. 32 а, 119334 г. Москва, Россия*

СЛАВЯНСКИЕ ОСТРОВНЫЕ АРЕАЛЫ В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Работа выполнена по гранту РФФИ 16-18-02080
«Русский язык как основа сохранения идентичности старообрядцев
Центральной и Юго-Восточной Европы»

Аннотация: Благодаря трудам учёных Московской этнолингвистической школы за последние 20 лет, сегодня можно говорить об основательной теоретической базе знаний в области изучения славянской картины мира. Научные интересы основателя этнолингвистической школы Н. И. Толстого лежали в плоскости изучения диалектных лексических явлений и корреспондирующих явлений народной (сельской) культуры, в связи с чем актуальным было создание этнолингвистической географии, тогда как сам язык культуры исследовался и исследуется семиотическими методами. Большое внимание Н. И. Толстым всегда уделялось архаическим славянским зонам, и в настоящее время, когда накоплен большой корпус межславянских соответствий в лексике и традиционной народной культуре, стало возможным приступить к изучению тех архаических славянских ареалов, которые находятся в иноязыковом, иноэтничном и иноконфессиональном окружении. Их специфика показана на примере лексики народной традиции русских старообрядцев румынской Добруджи. Термин «архаический» рассматривается в двух аспектах: как консервация культурно-языковых черт, принесённых с первичной территории проживания (предположительно с Дона и юго-западных областей России, впоследствии пополненных явлениями из всех концов России, поскольку переселение в Добруджу было волнообразным) и как отражение архаических (по сути — языческих) признаков, свойственных тем или иным славянским зонам в целом. В качестве примеров для первого типа признаков берётся свадебная обрядность, для второго — народный календарь. Работа основана на собственных полевых исследованиях старообрядцев в Юго-Восточной Европе. При изучении славянских островных ареалов этнолингвистические методы исследования дополняются социолингвистическими по мере необходимости.

Ключевые слова: этнолингвистика, славянские языки, славянские анклав, народная традиция, терминологическая лексика народной духовной культуры, старообрядцы, южнорусский говор, архаические ареалы, свадебная обрядность, народный календарь.

Дата поступления статьи: 11.07.2016

Информация об авторе: Анна Аркадьевна Плотникова — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, ФГБУН Институт славяноведения РАН.
E-mail: inslav@mail.ru

Как известно, этнолингвистика есть раздел языкознания, изучающий язык в его отношении к явлениям культуры, причём основатели Московской этнолингвистической школы на первое место неизменно выдвигали именно исследование диалектных проявлений языка в его отношении к сельской культуре [24, с. 20–22, 33, 37–38; 27, с. 8]. В качестве определения последней обычно используются термины «традиционная народная культура», «культурная традиция», «народная традиция» [8, с. 15, 23; 5, с. 11], а также и «культурно-языковая традиция», если особо подчёркивается диалектный характер распределения явлений народной культуры и их отражение / «неотражение» в диалектах [16]¹.

Благодаря большому объёму накопленных знаний о традиционной народной культуре и языковым реализациям самых разных её явлений, что прежде всего сконцентрировалось в сжатой, но ёмкой и доступной форме в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» [26], в настоящее время славянская картина сельской культурной традиции в её ретроспекции (с учётом авторского анализа исследуемых явлений языка и народной культуры) представлена достаточно развёрнуто. При этом создателями словаря упор делается на выявление архаических признаков культурно-языковых феноменов, чему в немалой степени способствует сопоставление обнаруженных фактов одной славянской традиции с данными других этнокультурных и этноязыковых зон, например, прослеживаются южнославянско-полесские, полесско-карпатские, карпато-балканославянские, западнославянско-хоратские, западнославянско-словенские и другие межславянские параллели. В этом отношении заявленный во введении к словарю тезис «... всё, что можно сделать в направлении праславянских форм, семантики и символики толкуемых культурных фактов на почве собственно славянской, т. е. методом внутренней реконструкции, авторы старались отразить в словаре» [26, т. 1, с. 8] реализуется в достаточно высокой степени. Если же учитывать и собственные монографии авторов словаря [8; 9; 1; 4], во многом «выросшие» из разрабатываемых ими тем и конкретных статей для этого объёмного лексикографического труда, то становится ясно, что сейчас учёный-этнолингвист владеет основательной базой знаний в области славянской картины мира (по крайней мере, в «этнографическом настоящем», охватывающим XIX–XXI вв.) и её языковых реализаций в разных славянских языках. Добавим, что в ряде статей привлекается балканский неславянский (греческий, румынский, албанский) и индоевропейский материал (например, почерпнутый из исследований В. Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова и др.), что позволяет ещё более приблизиться к задаче реконструкции праславянских явлений на стыке языка и культуры.

Славянские островные ареалы до сих пор оставались в тени глобальных задач славянской этнолингвистики как науки, направленной прежде всего на выявление межславянских параллелей и внутренней реконструкции. Однако именно они заслуживают особого внимания в свете изучения **славянских архаических зон**, к исследованию

¹ Ср. высказывание Н. И. Толстого по поводу развития этнолингвистической географии о том, что учёному-этнолингвисту важно представить «картину того, где и какие внеязыковые, реальные или «этнографические» признаки отражены языком, а какие и где — не отражены» [24, с. 35].

особенностей которых неоднократно обращался Н. И. Толстой, прежде всего при анализе славянской диалектной лексики [24, с. 50–51; 25, с. 122–168, 241–242]. Это связано с тем, что традиции, находящиеся в иноязычном, иноэтничном и иноконфессиональном окружении, сохраняют ряд архаических особенностей в языке и корреспондирующих культурных контекстах как способ самоидентификации. Данный тезис касается русских-«липован» (старообрядцев) в Румынии, градищанских хорватов в Австрии и даже боснийцев-мусульман, которые, правда, могут считаться «островом» в центре Южной Славии лишь условно — по конфессиональному признаку, что однако уже и не ново в работах, посвящённых комплексному историко-культурному, лингвокультурному и социокультурному анализу славянских анклавов (см., например: [28], подробнее об этом см.: [17]).

Термин «архаический» возможно употреблять для обозначения явлений языка и народной культуры, во-первых, принесённых с первичной территории проживания переселенцев (например, у старообрядцев в Румынии, градищанских хорватов Австрии); во-вторых, общих для ряда славянских или южнославянских традиций (это касается не только переселившихся славянских народов в иноязычном и инокультурном окружении, но и бошняков-мусульман в центре Южной Славии) [17, с. 15, 35]. Другими словами, речь идёт о чертах консервации особенностей традиции анклава, языковой и культурной и о чертах, общих для ряда славянских обрядов, поверий, представлений (по сути — языческих), а также соответствующих отражений в языке, если таковые имеются. Так, в условиях иноязычного и инокультурного окружения русские старообрядцы Добруджи в Румынии², известные в настоящее время как липоване, сумели сохранить не только свой язык, называемый ими «липованским», конфессиональные особенности, но и традиционную народную культуру, включающую многочисленные архаичные дохристианские компоненты, на первый взгляд, казалось бы, несовместимые с глубокой религиозностью носителей традиции. Пожалуй, именно религиозная замкнутость общины, несмотря на различие внутренних течений староверов (прежде всего — Белокриницкого и Новозыбковского согласий), способствовала, как это ни парадоксально, консервации и тех черт духовной культуры, которые самой церковью осуждались как «грех», «ересь» (рус. диал. липован. ерести-дурости). Несколько иную ситуацию автор имел возможность наблюдать в Латгалии, в районе Даугавпилса, где состоялись полевые этнолингвистические исследования в июне 2016 г.³ В силу иной социально-исторической ситуации проживания староверов в Латгалии здесь не происходило столь выраженной, как в Румынии за Дунаем, консервации культурно-языковой традиции, хотя целый ряд архаических особенностей народной культуры местных староверов был зафиксирован и здесь. Кратко перечислим черты, не способствовавшие культурно-языковой изоляции староверов Латгалии: это, прежде всего, повсеместное общение населения Латгалии на русском языке; расселение семей староверов в самых разных сёлах и городах региона (другими словами, не столь компактное проживание,

² Полевые исследования старообрядцев Добруджи в Румынии проводились автором статьи в 2006–2013 гг. в 11 сёлах, причём в некоторых из них (сс. Сарикёй, Журиловка, Черкесская Слава, Русская Слава) — неоднократно.

³ В этой экспедиции участвовали также молодые сотрудники Института славяноведения РАН Г. П. Пилипенко и Т. С. Ганенкова. Район этнолингвистического и социоллингвистического обследования, в котором принимала участие автор настоящей статьи, включал сёла Слутишки, Спруктэ, Янчишки, Малиново, Силэнэ, Вилькеле, Вышки, Бикерники, районный центр Прэйли и кварталы Гаёк и Юдовка г. Даугавпилса.

как на территории современной Румынии); постоянные переезды со сменой местожительства, например, из Белоруссии в Латвию, в поисках работы, лучших условий жизни и т.д., в основном за время советской власти; многочисленность смешанных браков; наличие различных религиозных течений в Латгалии, сосуществующих на равных условиях: это и старообрядчество поморского толка (так называемые беспоповцы-поморы, «с Выга»), и православие, и католичество.

Исследования терминологической лексики традиционной духовной культуры у староверов Добруджи в Румынии показали, что этот пласт лексики соотносим с данными прежде всего из южнорусских и — реже — среднерусских областей, например: *бабьи кашики* ‘календарный праздник рожениц у повитухи’; *размывать руки* ‘проводить ритуал прощания с повитухой’; *весёле* ‘свадьба’; *перезва́* ‘гости на свадьбе; шествия от дома жениха к дому невесты на второй и третий день свадьбы’; *кашник* ‘свадебное блюдо в доме невесты’ и др. Многие из этих терминов отмечены в «Большом толковом словаре донского казачества» [10], но зачастую имеют там очень краткое толкование (например: *размывать руки* ‘благодарить повитуху’). Нередко, однако, свидетельства о той или иной диалектной лексеме прослеживаются в самых разных русских регионах: выражение *по двору / не по двору* ‘ведётся / не ведётся (о скоте)’; *тёмные* ‘умершие некрещеными младенцы’; *родіха* ‘роженица’; *ба́бить* ‘заниматься ремеслом повивальной бабки, принимать детей’; *воро́жка* ‘ведьма’; *поветрие* ‘заразная болезнь’; *упырь* ‘утопленник; покойник, погребённый не по правилам; водяной, чёрт’, *лесовик* ‘леший’ (последнее только в с. Черкесская Слава) и т.д. Данное явление связано с волнообразным процессом заселения Добруджи старообрядцами из разных регионов России. Если начало переселений положено казаками-некрасовцами с Дона, то позднее пополнение деревень старообрядцами происходило из самых разных частей русской территории, прежде всего из центральных и западных. В основе говора старообрядцев — южнорусский диалект, а специфика этнокультурных явлений, как правило, отсылает к традициям донского казачества и юго-западной части России.

При полевом обследовании старообрядческих сёл румынской Добруджи были зафиксированы и не встреченные нами в русских диалектных словарях термины, широко употребляемые в русских сёлах Добруджи в Румынии, например: *приро́дный* ‘человек, обладающий сверхъестественными способностями; ясновидящий; колдун’ (все сёла). Термин употребляется только в контексте народной мифологии в форме субстантивированного прилагательного. Старообрядцы выделяли особую категорию людей, которые могут снять порчу, вылечить болезнь ребёнка или взрослого: их называли *приро́дны(й)* или *приро́днэ* (ср. Журиловка, Сарикёй), поскольку такие способности у них были от рождения (*от Бога дадено*, с. Сарикёй; *такой родился*, с. Журиловка), в отличие от ведьмы, которая получала свои губительные для людей знания «по наследству» и должна была перед смертью обязательно их кому-нибудь передать (с. Русская Слава). По объяснению собеседников, «настоящее» (т. е. добро людям) могли делать только «природные», ведьмы же могли лишь учиться у них, но использовали свои знания во вред людям. «Природные» прежде всего умели *отговаривать* и лечить от порчи, сглаза и т.п.; обладали ясновидением, всегда правильно определяя, что происходит в настоящий момент с отсутствующим человеком или что ожидает людей в ближайшем будущем, например: «Вот Миша той, что Каптолина, говорить, той же, он знал, и дед, как на яго, Афонтин батька, и той же ж был природны, сказал: “Вы не убьёте никто

ўутку! Покаместь я вам не скажу. А када поедете, — сказал, — пólно утей наловите”. И приезжал Ваня, полна лодка утей»⁴ (с. Сарикёй, 2008).

На примере свадебной обрядности попробуем показать сохранение терминологической лексики традиционной обрядности и её связь с русской региональной свадебной лексикой, а также вариативность архаических компонентов старообрядческой свадьбы и их географическое распределение на территории расселения старообрядцев самой румынской Добруджи. Языковые параллели к терминологической лексике свадебной обрядности обнаруживаются в диалектных словарях и обобщающей этнолингвистической монографии о свадьбе А. В. Гуры [9]. В целом свадебная терминология липован показывает некоторые устойчивые параллели с югом России (*зáпив, околiшина, гáлушка, кáшник, калáч*), прежде всего с донской традицией, а также северо-западными по отношению к Дону областями, тоже южнорусскими — Орловской, Калужской, Курской. И напротив, ряд терминов, среди которых центральное место занимает символическое для липованской свадьбы *перезвá*, сходен с белорусскими и украинскими наименованиями, особенно с полесскими.

Договоренность о свадьбе, в знак которой девушка дарит свой платок — *шалечку* — парню, является началом подготовки обряда. Парень показывает платок родителям, после чего начинается сватовство. При опросе жителей, особенно мужчин, именно *шáлечка*, термин, имеющий лексические соответствия у казаков («шалечка — небольшой головной платок») [10, с. 587], всегда становилась началом рассказов о свадьбе. Что касается сватовства (*зáпив*), то отметим, что выражение *запивать невесту* ‘присватывать невесту’ также бытует у донских казаков [10, с. 176]; форма производного существительного, более распространённая у русских, отмечена в словаре кубанских говоров у вернувшихся в Россию некрасовцев: «запóй, обряд. Сватовство. Сначала запóй — згóвар у неvéсты (Новонекрас., Новопокров.)» [6, с. 107]. Нередко в селах старообрядцев можно услышать оба термина — «запiй, когда запивают деўку», например: «Договор такой был же, что ежели оне <сваты> придуть, ўже оне посидать, поговорють, деўка если согласная, о, и тады называется запiй же, запивают деўку (с. Гиндэрешть, 2007).

Девичник у старообрядцев румынской Добруджи, как правило, становится началом всей свадьбы, при этом он может проводиться в один день с венчанием, например, в воскресенье. География термина *деви́шник, (двя́ишник)* (прощание с добрачной жизнью у невесты в доме) у русских очень обширна, поэтому наличие его у русских старообрядцев Румынии не столь показательно для поиска первичного расселения исследуемой этноконфессиональной группы. Однако параллельное прощание с друзьями у жениха, называемое здесь *околiшина*, позволяет строить некоторые предположения о происхождении традиции. Термин *околичное, околичные* в значении «выкуп, который требовали от жениха односельчане, преграждая дорогу свадебной процессии», известен на Орловщине [9, с. 204; СОГ: 114]; вариации тех же значений даются в «Словаре русских народных говоров» (далее — СРНГ) для лексемы *околичная (околишняя)*: «обычай угощения водкой при проезде свадебного поезда через деревню»; «обычай одаривания

⁴ Здесь и далее передаются только те особенности произношения старообрядцев Румынии, которые отличаются от нормы современного русского литературного языка: не отражается свойственное ему аканье, [w] лабиальный изображается как ў, [ɣ] фрикативный передается через г (у липован это регулярный вариант произношения). Ударение ставится, когда есть отличия от современного русского литературного языка, а также в некоторых неочевидных случаях. Подробнее о наиболее ярких чертах диалекта старообрядцев см.: [11, с. 282–288].

деньгами всех подошедших... у церкви» с пометой «Калуж.» [21, т. 23, с. 140]. Особенно многочисленны упоминания термина как откупного дара жениха во время выкупа невесты, подстраиваемого односельчанами на пути свадебного поезда. Так, в «Словаре орловских говоров» представлена форма *околишние* с толкованием: «В народном свадебном обряде: выкуп за невесту, который берется на окраине села при въезде свадебного поезда», тогда как *околица* — «преграда, которую устраивают, чтобы остановить свадебный поезд» [20, с. 114], откуда очевидна семантическая цепочка происхождения этого свадебного термина. Заметим, что аналогичные факты встречаются и в сёлах Добруджи: например, когда готовится повозка жениха, чтобы ехать за невестой, жители села снимают с неё колеса с целью получить откуп — *околишну* (с. Черкесская Слава). Вероятнее всего, этот обычай выделился в отдельный предсвадебный ритуал угощения женихом водкой молодых мужчин в ряде сёл старообрядцев румынской Добруджи по аналогии с проводимым в доме невесты девичником. Иногда возможно совмещение обоих ритуалов в одном, например, в селе Мила 23 в дельте Дуная: «Околишну дают прамо на девишнику. <...> прамо на девишнику околишну дают хлопцам: ведро вина кладуть на скамейку, и кухлики, хто хочеть «иху-хуху», хто хочеть — цепляють сами кухличками» (Мила 23 – Сулина, 2008).

В строгих условиях соблюдения религиозных канонов в течение календарного года важные для народной культуры традиционные ритуальные комплексы — ряжение и бесчинства — входят в ткань свадебного обряда, причём, само собой разумеется, исполняются после церковного венчания — как правило, на второй или третий день. Сам день венчания (первый) включает только церковные обряды: торжественное шествие во главе со священником в церковь, ритуалы во время венчания, встречу молодых после венчания родителями с иконой и хлебом-солью.

Отмеченные у старообрядцев наименования одежды невесты до и после венчания обнаруживают сходство с южнорусскими. Вместе с тем некоторые важные термины свадебной одежды отсутствуют, тогда как сами реалии остаются в употреблении. Так, название *красота* — лента в волосах девушки перед венчанием, известная на Орловщине («вышитая лента» [12, с. 69]), ср. также *красота* в русских говорах: «в свадебном обряде — лента (ленты), которую невеста дарит подругам, отдает в церковь как символ девичества» — с пометами из разных областей России, в том числе из Воронежской обл. [21, т. 15, с. 198–199], нам у старообрядцев не встретилось. Однако сама лента, заплетённая в косу девушки перед свадьбой, считалась во всех сёлах старообрядцев румынской Добруджи обязательным свадебным атрибутом, символизирующим статус невесты как незамужней девушки. В церкви⁵ после венчания косу расплетали, ленту снимали и заплетали две косы, после чего на новую причёску надевали небольшую нарядную шапочку, называемую *кичка*, затем косынку — *косяк*, поверх неё — платок (*шалька*, *шальечка*), который уже был на девушке перед приходом в церковь.

Кичка как головной убор после венчания в ряду других наименований до сих пор известна на Орловщине [12, с. 69]; в СРНГ термин фиксируется только как обозначение причёски замужней женщины: «До замужества носила косу, а замуж вышла — носи кичку. Кичку из двух кос делали и на макушке их накручивали», Моск., 1968 [21, т. 13, с. 247]. Термин *кичка* в значении ‘женский головной убор (с рогами)’ отмечен и у донских казаков [10, с. 217; 18, с. 103]; примечательно, что в «Словаре Акаде-

⁵ В данном случае у старообрядцев Румынии наблюдается ритуал, совершенно недопустимый, к примеру, для староверов-поморцев Латгалии, где женщина не смеет ни под каким предлогом снимать платок в «моленной» («храме», т. е. в церкви).

мии Российской» конца XVIII в. термин *кика* (уменьш. *кичка*) в единственном значении ‘женский головной убор’ даётся со следующей иллюстрацией: *Козачки и нынѣ носят кички* [19, т. 3: 527]. Как слово литературного русского языка *кичка* с толкованием «в старом быту — головной убор замужней женщины, род шапочки, часто с двумя выдавшимися вперед остриями; кика» внесено в Большой академический словарь [22, т. 5, с. 980]. В современных кубанских говорах последовательно фиксируются все соответствующие лексемы, обозначающие части головного убора после венчания — *кичка* в значении ‘головной убор замужних женщин’, *косяк* ‘косынка с кистями’, *шалька*: «Кагда павинчались, надѣли на менѣ чѣпчик (кйчка называицца) и касяк с кйстачками, а свѣрху шалька» [6, с. 123].

Среди блюд на свадебном пиру у старообрядцев румынской Добруджи был обязательен *кашник* (в настоящее время отмечается в основном в Сарикѐе). *Кашник* — редкое сейчас, но в прошлом обязательное свадебное блюдо: отдельно варятся рис и очень тонкие макароны, затем всё смешивается с большим количеством яиц. После запекания этот «пирог», точнее запеканку, режут на небольшие ровные кубики и подают к столу в холодном виде, причѣм каждый макает свой кусочек в стоящую неподалѣку миску с мѣдом. Обычно *кашник* у старообрядцев Добруджи подносится при угощении участников свадьбы у родителей молодой. В русских диалектных словарях имеет несколько иные значения, которые могут быть связаны и со свадебным обрядом: «*кашники* — родственники и знакомые невесты, приезжающие к жениху на угощение — кашу. Пск.» [21, т. 13, с. 153]. Однако в говорах Кубани отмечено слово *кашник* в значении ‘запеканка из каши’ (Новонекрас., Новопокров.) [6, с. 122], правда, без соотнесения с ритуальным приготовлением этого блюда на свадьбе.

Фиксируемые в традиции ряжение и бесчинства на второй или третий день свадебных празднеств могут быть связаны с таким важным для старообрядческой свадьбы термином, как *перезва́*. В СРНГ *перезва́* даётся в значении ‘гулянье на второй день свадьбы’ [21, т. 26, с. 109] с указанием на Курскую губернию (XIX в.); у Даля без указания места в сходном значении «взаимный зов и посещения в продолжение свадебных празднеств, особенно после свадьбы» [21, т. 26, с. 109]. Гораздо более широко представлен этот термин в свадебной обрядности у украинцев и белорусов: укр. *перезва* ‘группа гостей и родителей на свадьбе’ [9, с. 115], укр. полтав., чернигов., винниц. *перезва* ‘процессия из родственников невесты на второй день свадьбы’ [9, с. 193], Наиболее полное совпадение формы и значения термина с распространѣнным у старообрядцев Добруджи обнаруживает слово, отмеченное в белорусском и украинском Полесье: гомел., брест., ровен. *перезва* (собир.) — взаимные визиты родственников в конце свадьбы с угощениями поочередно у жениха и невесты, см. [9, с. 534–535]. Указывая географию термина *перезва* и родственников ему, но не зафиксированных нами у старообрядцев Добруджи, например *перезов* и т.п., А. В. Гура заключает: «...распространение названия послесвадебных визитов *перезва*, *перезов* и т.п. охватывает Минскую, Могилевскую обл. и восточное (гомельское) Полесье Белоруссии, а также Луганскую, Полтавскую, Киевскую, Черниговскую, Винницкую, Ровенскую и Волынскую обл. Украины» [9, с. 778].

У старообрядцев румынской Добруджи *перезва́* имеет несколько значений: в разных сѣлах обозначает и гостей, пришедших на свадьбу, и сами свадебные шествия от дома жениха к дому невесты и обратно, включая и вторую половину первого дня (венчания), а также и часть свадьбы, когда поются непристойные частушки и происходит ряжение с элементами эротического характера. При этом можно услышать словосочетание *играть перезву* ‘веселиться во время свадебного шествия от дома жениха

к дому невесты и обратно': «Ну, на свадьбе же — *пэразва́*. Кады с вянца же привядуть, покушуют, посидять, отдохнуть трошки, и люди же собираются парами, парами, идут же домой, туда, к молодому у дом. И кады людей сберутся сколько пар там, пять, шесть, 10 пар, и тады же гармонист гармонь какую там, играл, как раньше було, не как сейчас. И тады бяруть молодых. Молодые идут упярёд, ручка за ручку, сватя кола йих, узади же люди идут, играют же *пэразву́*» (с. Гиндэрешть, 2007). Иногда свадьба и «перезва» осмысляются как противопоставленные друг другу элементы обряда: «На свадьбе поют песни свадебные, а на перезве — другие» (с. Журиловка, 2006); [Что такое перезва?] «Садятся и гуляют опять, целый день ещэ. “Аца-ца” — скачут бапки» (с. Журиловка, 2006). Очевидно, что во время «перезвы» у старообрядцев румынской Добруджи возможна уже некоторая свобода действий пришедших гостей, поэтому исполняются профессионально нерегламентированные традиционные народные ритуалы, особенно популярно ряжение, никак не допускаемое в календарной обрядности старообрядцев, в отличие от целого ряда других славянских архаических регионов [7, с. 519].

В свадебном обряде с. Каркалиу особую роль играет ритуальный свадебный хлеб — *калач*. Наименование *калач* для свадебного хлеба разного вида фиксируется в русских диалектах, причём на Дону это большие свадебные хлебы с отверстием посередине, которые дружка насаживает себе на руку, 5–6 штук [21, т. 12, с. 338–339]. В с. Каркалиу не только родители жениха встречают с этим хлебом молодожёнов, возвращающихся из церкви, но также и в семье невесты выпекают пять калачей для угощения гостей во время свадебного пира в доме молодого. С пятью калачами выходят встречать свадебный поезд от жениха за невестой пять женщин, каждая с караваем: мать, две бабушки и две крестные невесты. Все *калачи* круглые по форме, украшены листьями, цветами и птичками из теста; с ободком по краю и с розой в середине. Этот хлеб должен быть красивым, хорошо пропечённым и не горелым, иначе, как полагают, жизнь молодожёнов будет «пропащей»: «И глядят люди, глядят, када нясуть: “Красивые калачи! Будут жить хорошо”. Как чуть у кого сгарётый, пропащая жизнь, плохо мають жить» (с. Каркалиу, 2007). Со свадебным хлебом связан и специальный ритуал благодарности родителям «честной» невесты во время «перезвы»: «Батька и матка молодого нясуть как кусок калача, кусок хлеба ис соли, калача того отрезають, шо оне устречали, сваво калача, не молодэй. Идуть молодэй как поблагодарить батьки матки, шо у йих была дочка, как надо» (с. Каркалиу, 2007).

В том же селе отмечено и наличие специального блюда на свадебном пиру, знаменующего конец обряда, — им выпроваживают гостей после свадьбы. Каравай, называемый *святой калач*, с которым родители жениха встречали возвращающихся от венца молодожёнов, режут на маленькие кусочки и раздают всем гостям. Это означает конец свадьбы, после чего гости расходятся: «Калач, када с вянца привядуть, молодого батька матка стревають с калачом, то говоря́ть *свято́й калáч*. Этый калач. И тада той увечери, на другой день, сват и свахи разрезають крест-накрест, режут кусками, на мелкие куски... Во вторник. Поздно ночью. На большой разнос кладуть и тада кажному по кусочку дають. Перед расходом народа! Шоб кажному по кусочку калача святого, да. Сват выходить с ножом и благословляется: «Благословите калач резать!» Спрашивается у людей. И тада говоря́ть: «Бог благословить». И тада оне режут тот калач, шоб пока ещё люди не разошлись» (с. Каркалиу, 2007). В других старообрядческих сёлах румынской Добруджи, расположенных севернее дельты Дуная, термины *калач*, *каравай* не фиксируются — родители встречают молодожёнов хлебом-солью. Свадебный хлеб, называемый *каравай* (круглый, украшенный орнаментом из теста), выпекается у старо-

обрядцев в сёлах дельты Дуная, что связано с украинским влиянием: «*Каравай* пекётся. Приходят деўки у четверьг. Дечь⁶, у субботу увечери — девишник, а у читверьг пекётся каравай. Усё, приходят деўки и женщины, молодые, которые знают кола его. Хлебушек, шоб он трошки сладеньки был. Делают каравай и украшают шишечками разными. <...> шишечками накладаешь, и кладёшь у печку. Када вытягла из печки, тада тые рогатички кладём. Мажем яичком и кладём у печку, чтобы трошки обрумянело. Красиво! <...> Много, много рогатичек кладём. Каравай большой уходит, большой, усокый, красивый» (с. Периправа – Сулина, 2008). Аналогичные сведения о свадебном каравае были отмечены автором и у старообрядцев на украинской стороне дельты Дуная — в Вилкове⁷.

Разнообразие порой очень разнородных по происхождению элементов свадьбы, о котором можно судить по соответствиям в лексике с первичной территорией проживания староверов — русским регионам, показывает, что в свадебном комплексе объединились традиции как минимум двух этноконфессиональных групп старообрядцев: некрасовской (донской) и липованской (вобравшей в себя, прежде всего, староверов-раскольников из центральных и западных областей Российской империи). Варианты свадебного обряда как продолжения двух этнокультурных традиций, некрасовской и липованской, известны также и из исследований музыковедов [14, с. 158–161].

В качестве сравнения с липованской старообрядческой свадьбой приведём некоторые компоненты староверской латгальской свадьбы как пример «размывания» ярких особенностей этноконфессиональной группы, не существующей в условиях замкнутого языкового и этнического пространства. Так, при вопросах о свадьбе в Латгалии от староверов часто можно было слышать ответ: «У нас, как у всех»; «У нас, как у вас» и т.п. При этом в лексику традиционной народной культуры органически вплетаются польские заимствования, например, самое распространённое при описании свадьбы: *встречать на брамах* ‘делать преграды для свадебного поезда с целью выкупа’, где *бра́ма* ‘ворота; преграда для свадебной процессии жениха’ (ср. Бикерники, Вышки)⁸. Заимствованная лексика, обусловленная длительным проживанием староверов в границах старой Польши, встречается наряду с исконной севернорусской: *поезд* (свадебный, брачный); *хлебины (нахлебины)* ‘посещение молодожёнами родителей невесты в воскресенье после свадьбы’ (с. Бикерники)⁹ и др.

Архаические контексты в плане общности ряда славянских традиций, с учётом позднего переноса смысловых аспектов праздников, обусловленного спецификой старообрядчества как религиозного течения, можно проследить на примере обрядовой терминологии народного календаря¹⁰ у староверов румынской Добруджи. В этом смысле интересен термин *Ивальна Покупальна*, относимый в этих сёлах к празднованию дня Иоанна Богослова (8/21.V), а не к празднику Ивана Купалы (24.VI/7.VII), что ожидалось бы в соответствии с названием. При этом сохраняется архаическая семантика

⁶ Рум. *deci* ‘итак; значит; следовательно’.

⁷ Совместная экспедиция с Е. С. Узёной (2010 г.).

⁸ Ср. этнолингвистический материал по польской свадьбе: «В Бельском воев. на пути поезда парни ставили деревянные ворота (*brama*), украшенные хвоей, и ряженые *bramnicy* (цыганка с ребенком и пр.) просили выкупа за проезд» [9, с. 205].

⁹ А. В. Гура отмечает подобную лексику (*хлебины, хлебино, нахлебины, отхлебины* и под.) в том же значении преимущественно в севернорусских областях, в частности, в Вологодской, Новгородской, Архангельской, Пермской областях, в северном Прикамье и др. [9, с. 108, 534–535].

¹⁰ Ср. применение вопросника, построенного по семантическому принципу, к балканославянской терминологии календарной обрядности [15], например, в работе С. Милорадович [13].

праздника: «Ивальна Покупальна говорили. Бегали же, один одного обливали. Кто ни идѣть, с казаном стоишь, на яго — шу-у! Обливали же, целый день аж до вечера обливали же. Это лили, чтоб Ивальна Покупальна, чтоб дождь пошел. Восьмого мая, по-старому» (с. Сарикѣй, 2006).

У всех славян одним из главных, своего рода универсальных действий при вызывании дождя во время засухи (или заблаговременно — с целью профилактики) являлось обливание водой (друг друга; кормящей матери; беременной; священника; пастуха и т.д.) [23, с. 108; 2, с. 456]. Специально практикуемых окказиональных обрядов вызывания дождя типа «додола / пеперуда»¹¹ у старообрядцев, неукоснительно следующих законам и предписаниям церкви, не было и, видимо, не могло быть. В случае засухи ими проводился молебен в церкви или с выходом в поле при участии священника, с церковной атрибутикой. Вместе с тем обливание как ритуальное действие, способное благоприятно воздействовать на приближение дождя, в ряде старообрядческих сёл румынской Добруджи входило в комплекс обрядности одного из календарных праздников, называемого соответствующим образом — *Иван Покупальны(й)* (ср. Журиловка, Каркалиу), *Ивальна Покупальна* (с. Сарикѣй), *Ива(ль)на Купальна* и под. (с. Черкесская Слава) — и соотносимого с днём памяти Иоанна Богослова (8/21.V). Детские игры, включающие обрызгивание водой, обливание, также могли рассматриваться в качестве очевидной приметы того, что *Господь дождя даст* (с. Черкесская Слава, 2012). Кроме того, обливание, чаще — брызгание водой, причём обычно уже освящённой, является составной частью молебна о дожде, который совершается в степи или на территории села (например, на ближайших к церкви улицах) в определённый день календаря либо при засухе¹². Известно, что благотворное в магическом плане обливание нередко отождествляется у славян с собственно купанием в естественном источнике — озере, реке, поэтому купание как значимое для вызывания дождя архаическое действие в рамках народного календаря в русских сёлах Добруджи также может составлять часть плювиальной магии.

Следует отметить, что в словаре «Славянские древности» при характеристике дня Иоанна Богослова у русских выделяются названия этого дня *Иван-градобой*, *Иван ведзьмариный*, а также действия по сбору целебных трав и разжигания очистительных костров в этот день, другими словами, семантика праздника явно перекликается с праздником Ивана Купалы: «8.V. И о а н н Б о г о с л о в. Рус. *Иванов день*, *Иван-градобой*, *Иван-пшеничник*. <...> Пекли обетные пироги и кормили ими странников и нищих. Бел.-полес. *Весновой Иван ведзьмариный*, собирали травы для магических целей, жгли костры ради урожая льна» [3, с. 168]. Как таковой праздник Ивана Купалы (24.VI/7.VII) старообрядцам не известен, однако архаические компоненты ритуальных действий в этот праздник и его народные наименования, видимо, переносятся на предшествующий ему весенний праздник Иоанна Богослова. Обливание с целью вызывания дождя совершались в течение всего этого дня после церковной службы, как следует из диалогов с жителями Сарикѣя¹³.

¹¹ Об обрядах типа «додола» / «пеперуда» у южных славян см. [16, с. 141–145, 510–523].

¹² Кропление водой, как известно, характерно для любого водосвятного молебна; в данном случае можно говорить и о дополнительной семантике благотворного влияния на появление дождя, о чём свидетельствуют рассказы носителей традиции.

¹³ При этом *купать(ся)* употребляется в значении ‘обливать(ся)’: *её никто не мог обкупать; из криницы налить — покупаться-то* и т.д. Та же тенденция употребления лексемы *купать(ся)* в диффузном значении прослеживается во всех других русских сёлах Добруджи.

Мотивировка действий обливания в этот праздник с целью вызвать дождь летом в столь эксплицитном виде в других сёлах не встречается. Многие помнят, что люди обливали в этот день друг друга водой, но полагают, что это делалось в шутку, для веселья либо с целью привлечь внимание местных девушек. В этом случае праздник *Ивальна Покупальна* включался в ряд весенне-летних ритуальных забав сельской молодёжи: «[Раньше отмечался “Иван Покупальный”?] Да. Купались. О-о-о! Деўкам вовсе не можно было выходить на вулицы на Ивана. Если увидали хлопцы, так стоять, вёдра ў йих с водой и урмаряють¹⁴, только какая вышла, думают, что може они её тама — шлёп водой! Облили, она бегить уся мокрая на двор. Облили уже. Ой, таперь нема. Таперь уже нема традиции, это ўсе бросают. [Как назывался праздник по-вашему?] Ионн. [А зачем обливали?] Ни разу никто не говорил, как что чего. Усё говорить: “Ой, *Ивальна Купальна* идеть, пропали деўки!”, “Деўки пропали, не ходитя на ўулицы, пооблюють вас хлопцы, — говорит, — ни одна не скапаеть¹⁵”» (с. Черкесская Слава, 2012).

В подобных случаях обыгрывалось также народное название праздника. Нередко подчёркивалась знаковая функция соответствующих действий — стремление отметить таким образом календарное начало купания в природных источниках: «Бываеь летом *Ивана Покупайло*. Купаются же. Как починаеьт *Ивана Купайла*, можешь водой купаться, можешь у воду́ опущаться. Ужеть починаеьт теплеть вода. От Ивана Купайла починаешь купаться водой. Тада вода починаеьт теплеть. А так, до Ивана Купайла, вода ещѐ холодная. А тада Господь уже дасть, чтоб купались. <...> [И по селу все обливаются?] Да, так, обливаются, кидають водой. Облить кого-нёбудь, да он — тебе. И дети бегают с казанами, обливаются» (с. Черкесская Слава, 2012). Отметим, что окончание периода купального сезона в этих сёлах также отмечено значимым для погодной магии праздником — днём Ильи-пророка (20.VII/2.VIII): «Считали, что можно купаться в озере начиная с *Ивана Купалы* [имеется в виду тот же майский праздник Иоанна Богослова]. До тех пор было запрещено. До Ильи. Вот Илья, как мне бабушка говорила, Илья насикал у озеро, уже нельзя купаться» (с. Сарикѐй, 2008).

Сравнивая записи подобных представлений и ритуалов с теми, которые фиксировались нами при беседах с представителями этноконфессиональной староверческой группы Латгалии, существующей в непрерывном языковом континууме русских диалектов, следует отметить, что архаические контексты, связанные с обливанием как способом вызывания дождя здесь отсутствуют (при засухе лишь служат молебн). На вопрос об обливании водой в течение календарного года можно услышать типичный ответ: «А у нас это на толоках!» Самый распространѐнный вариант такого обливания по окончании *толокí* (обряда общей взаимопомощи в Латгалии) — кто-либо прячется на чердаке, откуда сверху неожиданно обливает водой одного из участников. Если это строительство дома общими силами жителей-староверов, то жертвой ритуала неизменно становится хозяин постройки. В данном случае можно лишь предположить, что в условиях жѐстких староверческих запретов¹⁶ на языческие компоненты в составе каких бы то ни было календарных праздников любые действия с водой как средством магии вызывания дождя (даже если таковые в прошлом и существовали у поморцев) переносились на более светский уровень коллективного общения, приобретая в большей степени игровой характер. Тем не менее отметим, что у староверов Латгалии по-

¹⁴ От рум. *a urmări* ‘следить, внимательно наблюдать’.

¹⁵ От рум. *a scăpa* ‘избегнуть, спастись’.

¹⁶ Поморский устав, принятый староверами, проживающими в Латгалии, считается одним из наиболее суровых в плане запретов и предписаний для верующих.

следовательно сохраняются мотивировки, связанные с началом и окончанием купания, по сути аналогичные рассмотренным выше: если окончание купального сезона всегда связывается с днем св. Ильи («На Илью Бог льдинку бросает в воду»), то начало купания определяется по-разному: «после третьей грозы» или «после Троицы».

В заключение подчеркнём, что в настоящей статье мы не рассматриваем многочисленные случаи культурно-языковых заимствований у липован румынской Добруджи — из турецкого (ранние) и румынского (поздние) (см. об этом [17, с. 95–113]). Однако следует особо сказать о том, что для изучения культурно-языковых явлений, фиксируемых в славянских островных ареалах, привлекаются и социолингвистические подходы, например, исследуется взаимопроникновение языковых систем, находящихся в контакте — процесс их интерференции можно наблюдать в ходе полевых исследований в сёлах старообрядцев современной румынской Добруджи (см., в частности, вкрапления румынизмов в приведённых выше старообрядческих текстах из Румынии). Иная ситуация в языке староверов Латгалии: латышская лексика в диалектных текстах на темы традиционной народной культуры вообще не встречается. Как видим, в данном случае этнолингвистические методы неизбежно подкрепляются социолингвистическими. При этом очевидно, что процессы адаптации и сближения соседствующих языков и традиций в настоящее время особенно актуальны, чему в случае со старообрядцами Добруджи в Румынии способствует не только их румынское гражданство, школьное и высшее образование, влияние средств массовой коммуникации, но и признаки общей урбанизации и глобализации, зачастую нивелирующих специфику славянских анклавов в иноязычном и инокультурном окружении.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с.
- 2 *Агапкина Т. А.* Обливать // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. 2004. Т. 3. С. 455–457.
- 3 *Агапкина Т. А., Валенцова М. М., Плотникова А. А.* Май // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. 2004. Т. 3. С. 166–170.
- 4 *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. 288 с.
- 5 *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007. 288 с.
- 6 *Борисова О. Г.* Кубанские говоры: материалы к словарю. Краснодар: Кубанский государственный университет, 2005. 252 с.
- 7 *Виноградова Л. Н., Плотникова А. А.* Ряжение // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. 2009. Т. 4. С. 519–525.
- 8 *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 910 с.
- 9 *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М.: Индрик, 2012. 936 с.
- 10 *Дегтярёв В. И.* (ред.). Большой толковый словарь донского казачества. М.: Русские словари; Астрель; АСТ, 2003. 605 с.
- 11 *Касаткин Л. Л.* Исследование говоров русских старообрядцев в Институте русского языка им. В. В. Виноградова РАН // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. 2003–2005 / отв. ред. Т. И. Вендина. М.: Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2006. С. 273–298.

- 12 *Костромичёва М. В.* Лексика свадебного обряда в орловских говорах // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 1993 / отв. ред. А. С. Герд. СПб.: Нестор-История, 1994. С. 68–70.
- 13 *Милорадовић С.* Етнолингвистичка истраживања Метохије: теме и правци // Маликовић Д. (одг. ур.) Истраживања српског језика на Косову и Метохији. Зборник радова. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 2010. Књ. 2. С. 89–119.
- 14 *Москетти-Соколова А.* Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // Бендюк О. Б. (сост.). Казаки-некрасовцы. Сборник материалов из архивов Новокумского филиала музея изобразительных искусств. Ставрополь: Полиграфпром, 2009. С. 150–171.
- 15 *Плотникова А. А.* Семантический подход к описанию терминологии южнославянской обрядности // Вопросы языкознания. М., 1997. № 2. С. 77–89.
- 16 *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 770 с.
- 17 *Плотникова А. А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2016. 320 с.
- 18 *Сердюкова О. К.* Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов-н/Д.: Ростовский ун-т, 2005. 320 с.
- 19 Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1794. Ч. 1–6.
- 20 Словарь орловских говоров. Орёл: Орловский гос. ун-т, 1996. Вып. 8. 240 с.
- 21 Словарь русских народных говоров. Л./СПб.: Наука, 1965–. Вып. 1–.
- 22 Словарь современного русского литературного языка. М.; Л.: Академия Наук СССР, 1948–1965. Т. 1–17.
- 23 *Толстая С. М.* Дождь // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. 1999. Т. 2. С. 106–111.
- 24 *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.
- 25 *Толстой Н. И.* Избранные труды. М.: Языки русской культуры, 1997. Т. I: Славянская лексикология и семасиология. 520 с.
- 26 *Толстой Н. И.; Толстая С. М.* (отв. ред.). Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. М., 1995. Т. 1. М., 1999. Т. 2. М., 2004. Т. 3. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. 2012. Т. 5.
- 27 *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Славянская этнолингвистика. Вопросы теории. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2013. 240 с.
- 28 *Nowicka E., Głuszkowski M.* (red.). Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe. Toruń: Eikon, 2013. 306 p.

Anna A. Plotnikova,
FGBUN, Institute for Slavic studies,
Leninsky av., 32 a, 119334 Moscow, Russia

SLAVIC INSULAR AREAS IN ETHNOLINGUISTIC ASPECT

Acknowledgements: Article is supported by the Russian Foundation for Humanities, grant 16-18-02080 “Russian language as a foundation for the preservation of the Central and South-Eastern old believers` identity.”

Abstract: Thanks to the efforts of scientists of Moscow ethnolinguistic school over the last 20 years, today we can speak about a solid theoretical knowledge base in the field of study of Slavic worldview. Scientific interests of the founder of the ethnolinguistic school N. I. Tolstoy laid in the sphere of the lexical dialectal phenomena and the respective phenomena of the folk (rural) culture, therefore the creation of the ethno-linguistic geography came to the forefront, while the language of the culture was investigated by means of semiotic methods. N. I. Tolstoy had always paid great attention to the archaic Slavic areas, and now, when a large body of inter-slavic correspondences in vocabulary and traditional folk culture from various Slavic traditions has accumulated, it became possible to begin the study of the archaic Slavic areas in a foreign environment as far as the foreign language, ethnos and religion are concerned. Their specificity is shown in the paper by an example of the vocabulary of folk tradition of the Russian old believers in Romanian Dobrudja. The term “archaic” is considered in two aspects: first, as the preservation of the cultural and linguistic traits brought from the territory of the primary residence (that was presumably the river Don and the South-Western regions of Russia, subsequently enriched by phenomena from all over Russia, as the migration to Dobrudja was undulating) and, secondly, as a reflection of the archaic (essentially pagan) features, inherent in some Slavic areas in general. The wedding rites are taken into consideration as the examples of the first type of signs, the folk calendar — of the second one. The article is based on the author`s field studies of old believers in South-Eastern Europe. In the study of the Slavic insular areas ethnolinguistic research methods are complemented by sociolinguistic ones where needed.

Keywords: ethnolinguistics, Slavic languages, Slavic enclaves, folk tradition, folk terminological lexicon, old believers, southern Russian dialect, archaic areas, wedding rites, folk calendar.

Received: July 11, 2016

Information about the author: Anna A. Plotnikova — DSc in Philology, Leading Researcher, FGBUN, Institute for Slavic studies. E-mail: inslav@mail.ru

REFERENCES

- 1 Agapkina T. A. *Mifopoeticheskie osnovy slavianskogo narodnogo kalendara. Vesenne-letnii tsikl* [Mythopoetic foundations of Slavic folk calendar. Spring-summer cycle]. Moscow, Indrik Publ., 2002. 816 p. (In Russ.)
- 2 Agapkina T. A. Oblivat' [To pour over] *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheski slovar'*: v 5 t. [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary], 2004, vol. 3, pp. 455–457. (In Russ.)

- 3 Agapkina T. A., Valentsova M. M., Plotnikova A. A. Mai [May]. *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar': v 5 t.* [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary], 2004, vol. 3, pp. 166–170. (In Russ.)
- 4 Belova O. V. *Etnokul'turnye stereotipy v slavianskoi narodnoi traditsii* [Ethnocultural stereotypes in Slavic folk tradition]. Moscow, Indrik Publ., 2005. 288 p. (In Russ.)
- 5 Berezovich E. L. *Iazyk i traditsionnaia kul'tura. Etnolingvisticheskie issledovaniia* [Language and traditional culture. Ethnolinguistic research]. Moscow, Indrik Publ., 2007. 288 p. (In Russ.)
- 6 Borisova O. G. *Kubanskie govory: materialy k slovariu* [Kuban dialects: materials to the dictionary]. Krasnodar, Kubanskii gosudarstvennyi universitet Publ., 2005. 252 p. (In Russ.)
- 7 Vinogradova L. N., Plotnikova A. A. Riazhenie [Guisers]. *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar': v 5 t.* [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary], 2009, vol. 4, pp. 519–525. (In Russ.)
- 8 Gura A. V. *Simvolika zivotnykh v slavianskoi narodnoi traditsii* [Symbolism of animals in Slavic folk tradition]. Moscow, IndrikPubl., 1997. 910 p. (In Russ.)
- 9 Gura A. V. *Brak i svad'ba v slavianskoi narodnoi kul'ture: semantika i simvolika* [Marriage and wedding in Slavic folk culture: semantics and symbolism]. Moscow, Indrik Publ., 2012. 936 p. (In Russ.)
- 10 Degtiarev V. I. (ed.). *Bol'shoi tolkovyi slovar' donskogo kazachestva* [Big explanatory dictionary of the Don Cossacks]. Moscow, Russkie slovari; Astrel'; AST Publ., 2003. 605 p. (In Russ.)
- 11 Kasatkin L. L. *Issledovanie govorov russkikh staroobriadtsev v Institute russkogo iazyka im. V. V. Vinogradova RAN* [Study of the Russian old believers dialects in V. V. Vinogradov Russian Language Institute]. *Obshch斯拉vianskii lingvisticheskii atlas: Materialy i issledovaniia. 2003–2005* [Common Slavic linguistic atlas: materials and research], ed. T. I. Vendina. Moscow, In-t russkogo iazyka im. V. V. Vinogradova RAN Publ., 2006, pp. 273–298. (In Russ.)
- 12 Kostromicheva M. V. *Leksika svadebnogo obriada v orlovskikh govorakh* [The vocabulary of the wedding rite in Orel region dialects]. *Leksicheskii atlas russkikh narodnykh govorov (Materialy i issledovaniia) 1993* [Lexical atlas of Russian vernaculars (Materials and research)], ed. A. S. Gerd. St. Petersburg, Nestor-Istoriia Publ., 1994, pp. 68–70. (In Russ.)
- 13 Miloradoviћ S. *Etnolingvistichka istrazhivaња Metohije: teme i pravtsi* [Ethnolinguistic studies of Metohija: subjects and directions]. *Malikoviћ D. (odg. ur.) Istrazhivaња srpskog jezika na Kosovu i Metohiji. Zbornik radova* [Studies of the Serbian language of Kosova and Metohija. Collected works]. Kosovska Mitrovitsa, Filozofski fakultet Univerziteta u Prishtini Publ., 2010, book 2, pp. 89–119. (In Serbian)
- 14 Mosketti-Sokolova A. *Istoriko-kul'turnye sviazi kazakov-nekrasovtsev i lipovan* [Historical and cultural relations of nekrasovtsy-cossacks and lipovans]. Bendiuk O. B. (sost.). *Kazaki-nekrasovtsy. Sbornik materialov iz arkhivov Novokumskogo filial muzeia izobrazitel'nykh iskusstv* [Nekrasovtsy-cossacks. Collection of materials from the archives of Novokumsk branch of the museum of fine arts]. Stavropol', Poligrafprom Publ., 2009, pp. 150–171. (In Russ.)
- 15 Plotnikova A. A. *Semanticheskii podkhod k opisaniiu terminologii iuzhnoslavianskoi obriadnosti* [Semantic approach to the description of terminology of South Slavic rituals]. *Voprosy iazykoznaniiia* [Questions of linguistics], Moscow, 1997, no 2, pp. 77–89. (In Russ.)

- 16 Plotnikova A. A. *Etnolingvisticheskaia geografiia Iuzhnoi Slavii* [Ethnolinguistic geography of Southern Slavia]. Moscow, Indrik Publ., 2004. 770 p. (In Russ.)
- 17 Plotnikova A. A. *Slavianskie ostrovnye arealy: arkhaika i innovatsii* [Slavic insular areals: archaic and innovations]. Moscow, In-t slavianovedeniia RAN Publ., 2016. 320 p. (In Russ.)
- 18 Serdiukova O. K. *Slovar' govora kazakov-nekrasovtsev* [Dictionary of the Cossacks-nekrasovtsy` dialect]. Rostov-on-Don, Rostovskii un-t Publ., 2005. 320 p. (In Russ.)
- 19 *Slovar' Akademii Rossiiskoi* [Dictionary of the Academy of Russia]. St. Petersburg, 1789–1794. Part 1–6. (In Russ.)
- 20 *Slovar' orlovskikh gororov* [Dictionary of Orel region`s dialects]. Orel, Orlovskii gos. un-t Publ., 1996. Issue 8. 240 p. (In Russ.)
- 21 *Slovar' russkikh narodnykh gororov* [Dictionary of Russian vernacular dialects]. Leningrad, St. Petersburg, Nauka Publ., 1965–. Issue 1–. (In Russ.)
- 22 *Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo iazyka* [Dictionary of the modern Russian literature language]. Moscow, Leningrad, Akademiia Nauk SSSR Publ., 1948–1965. Vol. 1–17. (In Russ.)
- 23 Tolstaia S. M. Dozhd' [Rain]. *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar': v 5 t.* [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary], 1999, vol. 2, pp. 106–111. (In Russ.)
- 24 Tolstoi N. I. *Iazyk i narodnaia kul'tura. Ocherki po slavianskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and folk culture. Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics]. Moscow, Indrik Publ., 1995. 512 p. (In Russ.)
- 25 Tolstoi N. I. *Izbrannye Trudy* [Selected works]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 1997. Vol. I: Slavianskaia leksikologiiia i semasiologiiia [Slavic lexicology and semasiology]. 520 p. (In Russ.)
- 26 Tolstoi N. I.; Tolstaia S. M. (ed.). *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar': v 5 t.* [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary]. Moscow, 1995. Vol. 1. Moscow, 1999. Vol. 2. Moscow, 2004. Vol. 3. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 2009. Vol. 4. 2012. Vol. 5. (In Russ.)
- 27 Tolstoi N. I., Tolstaia S. M. *Slavianskaia etnolingvistika. Voprosy teorii* [Slavic ethnolinguistics. Theoretical questions]. Moscow, In-t slavianovedeniia RAN Publ., 2013. 240 p. (In Russ.)
- 28 Nowicka E., Głuszkowski M. (ed.). *Słowiańskie wyspyjęzykowe i kulturowe*. Toruń, Eikon, 2013. 306 p. (In Polish)