

**Голант Н.Г.,**  
кандидат исторических наук,  
научный сотрудник отдела европеистики  
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)  
РАН

**Мифологические представления бессарабских болгар  
(по материалам полевых исследований в населенных пунктах  
Тараклийского района Республики Молдова и Болградского района  
Одесской области Украины)<sup>1</sup>**

*В данной статье автор описывает мифологические представления бессарабских болгар, основываясь преимущественно на материалах собственных полевых исследований. Сбор сведений по народной мифологии проводился главным образом по этнолингвистической программе МДАБЯ, составленной А.А. Плотниковой. Материал в статье изложен в соответствии со структурой соответствующего раздела этой программы.*

**Ключевые слова:** бессарабские болгары, мифологические представления, мифологические существа, полевые материалы.

**Golant N.G.,**  
Candidate of History, Researcher,  
Department of Europe,  
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),  
Russian Academy of Sciences

**Mythological Beliefs of Bessarabian Bulgarians (fieldwork in the Taraclia region  
(Moldova) and the Bolgrad region (Ukraine))**

*This article is devoted to the mythological beliefs of Bessarabian Bulgarians recorded mostly by the author during the fieldwork in the mentioned regions of Ukraine and Moldova. The data were collected with the ethnolinguistic questionnaire created by Anna A. Plotnikova for the Minor Dialectological Atlas of the Balkan Languages. The material in the article is structured according to the structure of the corresponding chapter of the questionnaire.*

**Keywords:** Bessarabian Bulgarians, mythological representations, mythological creatures, fieldwork materials

Данная статья основана главным образом на полевых материалах автора, собранных во время экспедиций к болгарам Южной Бессарабии – экспедиции 1999 г. в болгарское село Чийшия (Городнее) Болградского района Одесской

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках работы по гранту РГНФ № 15-01-00376/15 «Болгары Молдовы, Украины и России. Опыт жизни в диаспоре» (рук. Н.М. Калашникова).

области Украины и экспедиции 2016 г. в г. Тараклия на юге Республики Молдова. Также в статье использованы отдельные сведения, зафиксированные в г. Твардица и селах Кортен и Валя-Пержей, ныне входящих в Тараклийский район Республики Молдова и в с. Кубей Болградского района Одесской области в 1998 г. (Твардица, Валя-Пержей), 1999г. (Кубей) и 2016 г. (Кортен)<sup>1</sup>. Нужно отметить, что целенаправленный сбор материалов по данной теме автор проводила лишь в Чийшии, Тараклии и Кортене; приводимые сведения из других населенных пунктов носят эпизодический характер.

Болгары составляют большинство населения в селах Чийшия, Твардица и Кортен, а также в г. Тараклия. С. Валя-Пержей является болгарско-молдавским селом, с. Кубей – болгарско-гагаузским. Болгары Тараклии являются в большинстве своем потомками выходцев из северо-западной Болгарии, чийшийцы – из северо-восточной, болгары Твардицы, Кортена и Валя-Пержей – из Сливенского округа, болгары Кубея – из Шуменского. Официальной датой основания г. Тараклия и с. Чийшия считается 1813 г., с. Кубей – 1809 г., датой основания Твардицы и Кортена – 1830 г., Валя-Пержей – 1816 г. (заселение в данный населенный пункт болгар датируется 1830 г.).

Сбор сведений по народной мифологии проводился главным образом по этнолингвистической программе МДАБЯ, составленной А.А. Плотниковой [34]. Материал в данной статье изложен в соответствии со структурой соответствующего раздела этой программы.

Живой мертвец (вампир) может обозначаться терминами *въпиря́сьл чуля́к* («повампиренный человек») (Тараклия), *въпиря́н* (Чийшия) (последний термин упомянут в разделе «Демонология» коллективной монографии «Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии», написанном В.П. Степановым [44, с. 527–552]); превращение покойника в живого мертвеца обозначается глаголом *въперя́свь* («стать вампиром») повсеместно. В качестве причины превращения покойника в «живого мертвеца» информанты повсеместно называют тот факт, что в то время, когда покойник лежал в доме, через него перескочила кошка (Тараклия, Кортен, Чийшия). Подобное представление является широко распространенным и встречается не только у различных групп болгар, но и у албанцев Буджака и Приазовья, у сербов, румын и др. [48, с. 228–276; 58, с. 299–323; 22, с. 163–193; 16, с. 361–323]. У жителей Чийшии встречается также представление о том, что *въпиря́н* – это душа умершего, увидевшая свое отражение в зеркале [44, с. 527–552]. Аналогичное представление известно у румын [16, с. 361–323]. У молдаван зеркала выносили из помещения, где находился покойник, из опасения, что иначе на том свете он будет видеть только чертей [56, с. 389–395]. По словам информантов, «живой мертвец» может пугать обитателей дома шумом, шагами, падением различных предметов, но серьезной опасности не представляет – во всяком случае, причиной чьей-либо смерти или болезни не становится (Тараклия, Кортен, Чийшия). Рассказов о способах «упокоения» вампира, подобных тому, который в свое время зафиксировал Н.С. Державин у

болгар Бердянского уезда, – выкапывание тела из могилы и пробивание сердца терновым колом [18, с. 150] – никто из опрошенных не упоминал.

Представления о мифологических существах в образе молодых женщин, обитающих в лесах, вблизи воды и т.д. являются общебалканскими, но у жителей обследованных населенных пунктов довольно размытые, хотя термин *самудив* (pl.) им известен. Так, по представлениям жителей с. Чийшия, «самудивите – и мъжé, и жени». Слово *самудив*, обозначающее существо мужского пола, было зафиксировано и в Тараклии. По словам информантов из Чийшии, *самудив* обитают возле речки. Некоторые жители Чийшии говорили, что им приходилось видеть женщин, одетых в белое, которые *играли урò* в тишине, без пения или сопровождения музыкальных инструментов. О слишком худой, изможденной женщине чийшийки говорили, что она *носи на самудивите вудь*. Также в Чийшии были зафиксированы представления о «самодивском огне» [*самудивски óгън*], который можно увидеть в тех местах, где зарыты клады. Встречались также высказывания, согласно которым «там, где есть золото – там *самудивско място*» (Чийшия). В то же время слово «самудив» могут употреблять, например, по отношению к парню, который поздно возвращается с вечеринки (Чийшия), или к сумасшедшему или просто странному человеку (Тараклия). Термин *самодива* (*самудива*) встречается практически повсеместно на территории Болгарии, тогда как у других южнославянских народов подобные женские мифологические персонажи обозначаются такими терминами, как *вила* (у словенцев, хорватов, боснийцев, черногорцев, сербов, отчасти у македонцев), *самовила* (у сербов и македонцев) или *юда* (у македонцев)<sup>ii</sup> [35, с. 228–248]. Существует термин *самудива* также у гагаузов [32, с. 1–80].

Жителям обследованных населенных пунктов известен термин *ламя́*, изначальное значение которого – «змея, дракон, демон непогоды». Согласно болгарской этнографической литературе, *ламя* живет в труднодоступных местах – в горах или на дне моря, способна останавливать воды в источниках и реках, и во избежание этого нужно приносить ей жертвы [5, с. 505–506; 3, с. 201–202]. Однако в настоящее время у бессарабских болгар этот термин употребляется главным образом по отношению к жадному или злому человеку. Так, можно услышать утверждения, что кто-то является «злым, как *ламя́*» (Тараклия), «жадным, как *ламя́*» (Чийшия), «ест, как *ламя́*» (Чийшия) и т.д. Термин *ламя́* греческого происхождения (от греч. *λάμια*). Этот культурный грецизм известен многим европейским народам; на Балканах сходные термины встречаются также у македонцев (*ламја*) и сербов (*ламња*) [28, с. 99–113; 38, с. 267–276; 34, с. 50; 37, с. 192–227].

У бессарабских болгар встречается представление о змее, который может вступать в связь со смертными женщинами. В с. Кортен встречается словосочетание *змеева булка* («змеева молодница»), которое употреблялось по отношению к девушке или женщине, которая, по мнению односельчан, вела себя странно: часто уходила одна в лесополосу в поисках уединения, в результате чего появлялись слухи, что она встречается со змеем<sup>iii</sup>. В Чийшии

был зафиксирован рассказ о девушке, родители которой заметили, что она часто спускается в погреб и подолгу сидит там. Однажды, когда девушка вышла из погреба, они вылили туда несколько ведер кипятка. Из погреба повалил пар, а странности в поведении девушки с тех пор прекратились. По утверждению информантов, она встречалась со змеем. (Данная информация опубликована в уже цитировавшейся работе В.П. Степанова [44, с. 527–552]). Представление о змее, способном вступать в сексуальные отношения с женщинами, встречается у болгар на территории Болгарии (в частности, в окрестностях Пловдива и в Родопах), македонцев, сербов, румын и греков [34, с. 50; 38, с. 265–276; 62, р. 183; 66, р. 570; 598].

Сохраняются реминисценции представлений о демонах дома или строения. Практически всем информантам знакомо слово *тъльсьм* (изначальное значение – «призрак, происходящий от человека, замурованного в стену, или от замурованной человеческой тени») [см., например, 2, с. 593–600]. Сюжет, связанный с замуровыванием человека в кладку стены или моста, встречается у всех балканских народов, а также у трансильванских венгров, балканских цыган и народов Закавказья [см., например, 24, с. 422–436], но как о реальных случаях, имевших место в сравнительно недавнем прошлом, бессарабские болгары говорят лишь о замуровывании теней (с. Чийшия). Жители Чийшии рассказывали, что тени (точнее, камышинки, которыми были сняты мерки с теней), были замурованы в фундамент сельской церкви и школы, чтобы эти здания были прочными [9, с. 14–17; 44, с. 527–552]. Человек, у которого «украли тень» (т.е. измерили ее и замуровали мерку), через сорок дней должен был умереть, поэтому обычно мерку снимали с тени какого-нибудь старика [9, с. 14–17]. Впрочем, В.П. Степановым в Чийшии было зафиксировано и утверждение, согласно которому тень могли красть и с целью добиться смерти человека [44, с. 527–552]. Некоторые жители Чийшии утверждали, что нечто похожее на человека небольшого роста ходит по коридорам школы, скрипя полами, хлопая дверями и пугая этим сторожей. В церкви же плач женщины, тень которой замуровали при строительстве, якобы слышится во время пауз между пением церковного хора [44, с. 527–552].

В г. Тараклия удалось зафиксировать песню (балладу) о замуровывании опоры моста жены одного из мастеров, строивших этот мост. О существовании подобной песни (возможно, той же самой, судя по пересказу информантами фрагмента о том, как мастер обманывает жену, отправляя ее в раскоп на поиски якобы оброненного им кольца) автору приходилось слышать и от жителей Чийшии. Повествование именно о строительстве моста в подобных балладах характерно для большинства болгарских, а также для греческих и арумьских вариантов, тогда как в румынских вариантах, как правило, говорится о строительстве монастыря или церкви (ср. информацию о тени женщины, якобы замурованной в чийшийскую церковь), а в сербохорватских и албанских – о строительстве крепости или городской стены [11, с. 135–139]. Термин *тъльсьм* может употребляться для обозначения духа, который пугает по ночам людей, хлопая дверями и т.д. (Чийшия), привидения (Тараклия). Выражение «*Одишь*



*като тълъсьм*» («Ходишь как *тълъсьм*») может употребляться по отношению к человеку, который выглядит отрешенным от мира (Чийшия), или к тому, кто бесшумно двигается и внезапно появляется и исчезает (Тараклия). Тълъсьм-ом могли пугать непослушного ребенка (Чийшия). О представлениях чийшийцев XIX в. о *тълъсьм*-е современник писал следующее: «...не знаю, найдется ли во всей Чийшии человек, который бы не боялся так называемых «тылысыми». Чийшийцы твердо верят, что в их селе есть «тылысыми», которых можно видеть только ночью и при том тем только счастливым, которые рождены в субботние дни<sup>iv</sup>. «Тылысыми», говорят чийшийцы, выходят ночью из земли в виде белых собак, белых кошек, белых медведей, волков, коз и др. животных, но никому никакого вреда не причиняют, если их не дразнить. Чийшийцы верят также, что каждый тылысым состоит из золотых монет и что следует лишь ударить его, непременно левою рукою, чтобы обратить его в кучу золота. Беда в том только, что более смелым тылысым не показывается на глаза, а только трусам...» [17, с. 3 – 3 об. (цит. по: 44, с. 527–552)]. Термин *тълъсьм* (*таласъм*, *таласъмин*, *таласон*) распространен у болгар на территории Болгарии, встречается он также у македонцев (*таласон*, *таласом*, *толосом*, *талас'м*) и сербов в восточной Сербии (*таласом*) [34, с. 51].

Реминисценции представлений о змее-покровительнице дома, вероятно, можно увидеть в изображениях змей на резных деревянных фронтонах домов, повсеместно встречающихся у болгар Южной Бессарабии; однако, по словам информантов, змеи на фронтонах вырезаны исключительно «для красоты» (Чийшия, Тараклия).

Четких представлений о духах-хранителях кладов фиксировать нигде не приходилось. По словам информантов из Чийшии, клад может быть «заговорен на зло», и, если его откопают, последует чья-то смерть. Чтобы избежать этого, нужно вечером рассыпать в том месте, где, предположительно, зарыт клад, муку или золу. Если утром на муке или золе будут видны следы какого-либо домашнего животного (коровы, курицы и др.), соответствующее животное нужно провести через это место. Животное после этого должно умереть, а клад можно откапывать. Если же на муке или золе обнаружатся человеческие следы, клад лучше не трогать, иначе может умереть человек [9, с. 14–17]. По словам чийшийцев, в ряде случаев нахождение клада приносило несчастье тому, кто его нашел, либо его родственникам [44, с. 427–452]. Как уже говорилось, некоторые жители Чийшии характеризовали место, где зарыт клад, как *самудивско място*, где горит *самудивски огън* [9, с. 14–17].

У бессарабских болгар, как и у болгар на территории Болгарии и у других балканских народов, существуют представления о демонах судьбы. Эти существа обозначаются термином *орисници* или *урисници*. Их представляют в образе трех женщин, которые приходят на третью ночь после рождения ребенка и определяют его судьбу (Чийшия, Тварцица, Кортен)<sup>v</sup>. В Чийшии женщины, ожидавшие прихода *урисниц*, говорят, что увидеть и услышать их не удалось, рассказывают только о других, якобы слышавших их разговоры. Некоторые информанты из Твардицы утверждали, что услышать слова демонов судьбы

может только сам новорожденный, который, разумеется, не в состоянии никому их пересказать. Встречается представление о том, что одна из *ури́сниц* является доброй, другая – злой, третья – колеблющейся между добром и злом. Решающим в наречении судьбы ребенка считается слово той ворожеи, которая говорит последней (повсеместно). В Чийшии сохранился фольклорный текст о ребенке, которому явившиеся урисници предрекают смерть в молодом возрасте, сразу после свадьбы, причем первая *ури́сница* предлагает забрать его сразу, вторая предлагает дать ему вырасти, а третья говорит, что они заберут его тогда, когда он достигнет восемнадцати лет и женится, чтобы плакала не одна, а две матери. Впрочем, встречаются и тексты, в которых окончательное решение принимается в пользу людей, так, в том же с. Чийшия информанты приводили такой диалог: *Първата ви́къ*: «*Де́тето да зе́мнем, майката да уста́вим*». *Другата ви́къ*: «*Майката да зе́мнем, де́тето да уста́вим*». *Третята ви́къ*: «*Да ги уста́вим*». Аналогичные персонажи – демоны судьбы, представляемые чаще всего в образе трех женщин, сходные с древнегреческими мойрами и римскими парками, – характерны, как уже говорилось, для мифологии не только болгар, но и других балканских народов – македонцев, сербов, черногорцев, греков, албанцев, румын, молдаван, арумын, мегленорумын [36, с. 343–349; 34, с. 51; 21, с. 13; 65, р. 71]. У южных славян большинство терминов, которыми обозначаются демоны судьбы, являются дериватами от лексем с общей семантикой «присуждать, нарекать, определять» (*орисници*, *ури́сници*, *наречници*, *реченици*, *су́хеници* и др.) [36, с. 343–349]. Впрочем, таковым является и восточнороманский термин *ursitoáre(le)* (sg. f. *ursitoárea*), образованный от глагола *a ursí* (вариант *a ursá*), который, как и болгарский термин *ори́сници* (и глагол *ори́свам*), связан по происхождению с новогреческим глаголом *ορίσω* – «определять, ограничивать» [61, р. 1140–1141; 60, р. 821]. В Чийшии была записана быличка о путнике, остановившемся на ночлег в доме, где недавно родилась дочь, и послушавшем разговор *ури́сниц*, предсказавших, что эта девочка станет его женой. Молодой человек не хотел, чтобы это произошло, и попытался убить девочку, вонзив ей в живот деревянный кол. Через много лет он женился на девушке и, увидев на ее животе шрам, понял, что от судьбы не уйдешь [44, с. 427–452]. Сходные тексты существуют и в румынском фольклоре [см. 63].

Одна из информанток в г. Тараклия употребила термин *ури́сници* в значении «демоны, причиняющие вред роженице и новорожденному», однако после уточняющего вопроса сказала, что эти существа именуются не *ури́сници*, а *леу́сници* (данное слово является дериватом от *леу́са* «роженица»). Впрочем, и термин *леу́сници*, и употребление термина *ури́сници* в этом значении встретились лишь однажды. Смешение терминов, обозначающих демонов судьбы и существ, причиняющих вред новорожденным и молодым матерям, автору приходилось встречать у румын Олтении [10, с. 271–322]. Сходная ситуация, когда глагол *ори́ша* «предсказать судьбу» приобрел значение «навредить, причинить боль, вызвать какое-либо заболевание», описана в одной из работ И.А. Седаковой, посвященной духовной культуре жителей северо-

восточной Болгарии [43, с. 237–267]. Также в г. Тараклия встретился в качестве обозначения существ, причиняющих вред новорожденному и его матери, термин *вирименки*, а в с. Чийшия – термин *ерменци* (оба термина, по-видимому, и происходят от этнонима «армяне»). В Чийшии существовал обычай, согласно которому после рождения ребенка под дерево клали яйцо, которое кто-то из домашних поливал водой, а другой при этом спрашивал: «*Кво газиш?*» («Кого (букв. «что») гонишь?»), и получал ответ: «*Ерменци*». Также женщины оберегались от этих нечистых духов тем, что перед сном клали под подушку веник или ремизки от ткацкого стана [44, с. 427–452]. Термины для обозначения подобных существ, являющиеся производными от слова «роженица» (*леуси, лехусници, лаусници, лафуси, лафути, лауски*) характерны для северной Болгарии, а термины, являющиеся производными от этнонима «армяне» (*арменци, арменки, ерменки, ерменлийки*) – для южных областей Болгарии и для Добруджи [34, с. 52].

Что касается других персонификаций болезней, то у бессарабских болгар встречается обозначение оспы термином *Баба Шарка* (термин был зафиксирован, в частности, в с. Кортен). В день св. Варвары (17 декабря) пекли лепешку (*пита*), смазывали ее медом и раздавали, *за да бъде Баба Шарка сладка и медена* («Для того, чтобы Баба Шарка была сладкой и медовой»). Также встречается рекомендация в этот день готовить и есть вареное, а не жареное – чтобы *Баба Шарка* не оставила следов на лицах людей (Кортен). Аналогичное наименование оспы встречается у болгар в различных районах Болгарии, а также у македонцев [34, с. 52; 43, с. 354–398; 48, с. 228–276; 52, с. 277–298]. «Посвящение» дня св. Варвары оспе известно не только болгарам, но и другим балканским народам – румынам, арумынам, гагаузам, грекам [26, с. 308–329; 41, с. 284–298; 45, с. 145; 14, с. 223–238]. Приготовление и «раздавание» в этот день лепешки, намазываемой медом, встречается у болгар в различных районах Болгарии, у гагаузов, у румын (влахов) в северо-западной Болгарии [43, с. 237–267; 52, с. 277–298; 45, с. 145; 14, с. 223–238]. У последних бытует также запрет в этот день что-либо жарить [14, с. 223–238]. Сходная мотивировка обрядовых действий, направленных на умилоствление оспы (смазывание детей сладкой водой, «чтобы она (Баба Шарка) была сладкой и медовой»), встречается у болгар центральной Болгарии [50, с. 268–297].

Существует также представление о болезнях, вызванных русалками – календарными персонажами, чье появление приурочено к празднику Троицы. Этих существ могут обозначать термином *русалинки* (Твардица, Валя-Пержей), *русали* (Кортен), *русари* (Тараклия), *лусари* (Чийшия). Описания этих существ информанты в большинстве своем привести не могут. Так, в Тараклии, Твардице и Чийшии встречалось утверждение, что это некие маленькие существа. Одни информанты утверждали, что это существа женского пола (Твардица, Валя-Пержей), другие – что они мужского пола и выглядят, как взрослые мужчины (Чийшия).

На вопрос о том, откуда взялись эти существа, одна из жительниц Твардицы ответила: «От Бога, может быть, так надо». В Чийшии также

фиксируется представление о том, что русалок «дает Господь» (*Госпут гу дава, лусарите ут Госпут*) в наказание за несоблюдение предписаний. По мнению В.Я. Дыханова, это представление связано с богомильскими мировоззренческими установками болгар [20, с. 380–474].

Период, «посвященный» этим существам, может именоваться *Русалска неделя* (Твардица, Кортен, Валя-Пержей) или *Лусарска неделя* (Чийшия). По словам жителей с. Кортен, *Русалска неделя* длится от субботы до субботы, т.е. восемь дней. Информанты из г. Тараклия утверждали, что этот период длится всего три дня и единственное его название – *Троица*. В Чийшии часть информантов утверждала, что запреты и обереги распространяются на всю русальную неделю, которая здесь длится девять дней (от Троицкой субботы до Духова дня), другие считают наиболее опасными три дня – Троицу (воскресенье) и два последующих дня (понедельник и вторник) [20, с. 380–474]. Однажды в Чийшии встретилась информация, согласно которой *Лусарска неделя* начинается в «пятый великий четверг», т.е. в пятый четверг после Великого четверга, и именно в этот день кладут в подушки полынь и начинают соблюдать запреты. По словам чийшийцев, русалки якобы в начале недели приходят в село вместе с коровами и уходят в воскресенье также вместе с коровами. По некоторым сведениям, они могут трижды возвращаться, поэтому в понедельник желательно продолжать соблюдать трудовые запреты [9, с. 14–17]. Запреты соблюдаются для того, чтобы русалки не причинили людям вреда. Повсеместно распространен запрет работать в огороде, стирать и мыться. Однако если мытье и стирка были необходимы (например, если в доме был грудной ребенок), то в воду клали полынь, чтобы русалки не унесли ребенка, а затем старались вылить ее туда, где не ходят люди (Чийшия). Встречается запрет в одиночку ходить в поле, особенно детям (Валя-Пержей). По словам информантки из с. Валя-Пержей (1922 г. рожд.), в детстве они с сестрой, находясь в поле на Русальской неделе, переговариваясь, обращались к старшему брату, хотя его с ними рядом не было, надеясь таким образом отпугнуть духов. Жители Тараклии упоминали и о запрете спать днем в период Троицы, жители Валя-Пержей – о запрете спать под деревьями. Также встречается запрет прикасаться в это время к шерсти и перьям (Валя-Пержей).

На Русальной неделе раскладывают в комнатах и носят в карманах полынь (Твардица). На ворота, в углы комнат, под подушки и матрасы помещают ветки грецкого ореха – чтобы русалки не зашли в дом (Твардица). Традиция подобного использования листьев ореха и полыни является общеполгарской [8, с. 47]. Согласно сведениям, зафиксированным В.Я. Дыхановым в Чийшии, кроме полыни и листьев ореха, в качестве оберега от русалок здесь использовались также сenna обыкновенная [*сину*], *сичника тръва* (по-видимому, обобщающее название для растений с синими и фиолетовыми соцветьями), и базилик [*бусилик*] [20, с. 380–474]. По словам информантов из Чийшии, все это выбрасывали в воскресенье утром, после того, как выгоняли коров. Несоблюдение этих обычаев и запретов, по представлениям местных жителей, могло обернуться тяжелым ущербом для здоровья или даже смертью.



Так, жители Чийшии говорили, что в этом случае «или парализует, или умрешь на месте». В этом селе был зафиксирован рассказ о женщине, которую парализовало из-за того, что она вымыла голову на *Лусарской неделе*. В Тараклии удалось зафиксировать рассказ о женщине, которая работала на Троицу в огороде, а затем, притомившись, заснула под деревом. С тех пор у нее, по словам информантов, нервное расстройство, и состояние ухудшается именно в период Троицы – она начинает бросаться на своих родителей и других людей. О причинах подобных болезней говорят: «*Русáрите го зéли*» («Русалки его взяли») (Тараклия), «*Лусáри зíмат*» («Русалки возьмут») (Чийшия) [20, с. 380–474].

Термин русалии (*русалии, русали, русалийки, русалци, русанки, русальки* и др.) встречается у болгар преимущественно в северной Болгарии, а также в окрестностях Пловдива и у болгар румынского Баната (*ресаре*) [8, с. 150; 34, с. 33; 1, с. 350]. У сербов в восточных районах Сербии также встречаются представления о появлении подобных существ (*русалье, русалке*) в период после Троицы и соответствующие названия этого периода (*Русална неделя, Русалье, Русалица*) [34, с. 33; 40, с. 312–313]. У румын и молдаван термином *Rusálie* обозначается и календарный период, и мифологические персонажи, с ним связанные [64, р. 25; 23, с. 106–126; 15, с. 71–72]. Известны подобные персонажи и гагаузам (*rusali*)<sup>vi</sup> [45, с. 175]. Также представления о «русальном» периоде существуют у восточных славян. В частности, у украинцев Закарпатья были зафиксированы такие термины, как *русална п'ятниця* (пятница перед Троицей) и *Русалья* (Троица) [40, с. 305–308]. Все перечисленные термины, употребляющиеся для обозначения русалок, а также название праздника (периода), с которым связано наименование этих существ, происходят, по-видимому, от латинского *Rosalia* [см. 6, с. 495–501].

Представления о «русальной болезни», вызванные нарушениями запретов этого «опасного» календарного периода, аналогичные тем, что зафиксированы у бессарабских болгар, встречаются у болгар на территории Болгарии, в частности, в Добрудже, у румын, у сербов восточной Сербии и др. (ср. вост.-серб. *узеле русалье, русалья увáти човéка*, рум. *te iá Rusáliile* ‘тебя заберут Русалии’ (Мунтения), *te iá din Rusálie* ‘тебя заберет <некто> из Русалий’, *te pocéşte din Rusálie* ‘тебя искалечит (изуродует) <некто> из Русалий’ (Олтения)) [4, с. 336; 15, с. 75; 34, с. 33; 39, с. 59–74].

Представление о русалиях как о существах мужского рода, зафиксированное автором в Чийшии, является достаточно редким. На территории Болгарии оно было зафиксировано, в частности, в окрестностях г. Русе, где их представляли в виде великанов, живущих в горах и бросающих огромные камни [8, с. 150]. Поверье о том, что русалии приходят в село и уходят из него вместе со стадом коров, встречается у болгар на территории Болгарии (в частности, в области Монтана на северо-западе страны и в Добрудже, а также у румын, молдаван и гагаузов [1, с. 353–354; 4, с. 301–351]. Сходными являются многие запреты и обереги этого периода у разных народов карпато-балканского региона: так, запрет работать в саду и огороде и стирать

белье встречается у румын; использование в качестве оберега и листьев грецкого ореха – у румын и греков, полыни – у румын и гагаузов [12, с. 28–36; 55, с. 15–23; 45, с. 175].

Разработанная русальская обрядность характерна для северных и западных районов Болгарии, для восточной Сербии, Македонии, а также для Румынии и Молдовы [19, с. 12]. Встречается утверждение, что комплекс поверий и обрядовых действий, связанный с Русальной неделей, у бессарабских болгар сохранился лучше, нежели в «материнских» селах на территории Болгарии [29, с. 18].

В некоторых населенных пунктах бессарабских болгар встречается слово *караконджал* (Тараклия, Кортен), однако, судя по словам опрошенных информантов, оно перестало быть обозначением мифологического персонажа (нечистой силы, действующей в период Святков; существа, душащего людей или едущего на них верхом), и теперь так могут называть неуправляемого, гиперактивного ребенка или подростка. В с. Кортен был зафиксирован также вариант *краконджал* (в значении «длинноногий человек») – народная этимология, возводящая это слово к болгарскому слову *крак* «нога» (единичное упоминание). Данный термин имеет греческое происхождение (греч. варианты – *καλικάντζαρος* [kalikandzaros], *καλλικάντζαρος*, *καληκάντζαρος*, *καλκάντζαρος*, *κοληκάντζαρος*, *λυκοκάντζαρος*), встречается также у албанцев (*karkanxóll*), арумын (*carcándzal*), сербов (*караконџул*), македонцев (*караконџиоли* – pl., *конџолки* – pl.), гагаузов (*каракончо*) и у болгар в различных районах Болгарии (*караконджал*, *караконджел*, *корконджор*, *каракончул*, *курконджур*, *кандзо*, *каракончо*, *канканджур*, *каракандзер*, *каракандзел*, *конджуре*) [28, с. 99–113; 8, с. 173; 34, с. 53, 15–16; 43, с. 237–267; 47, с. 354–398; 50, с. 268–297; 51, с. 298–353; 58, с. 299–323; 32, с. 1–80].

На низшей ступени народной демонологии стоят колдуньи и знахарки. Колдунья обозначается термином *магьосница* (повсеместно), знахарка – термином *бавачка* (Твардица, Кубей), *басмарка* (Тараклия, Кортен, Чийшия), *басматарка* (Чийшия), *басмачка*, *басмачийка* (Чийшия)<sup>vii</sup>.

*Магьосницам* приписывалась способность вызывать болезни у людей и домашних животных, вносить разлад в семьи. Для колдовства они использовали, в частности, воду, которой обмывали покойников (Чийшия), землю с могил (Кубей). Встречалось представление о том, что *магьосница* может превращаться в белую собачку, которая путается под ногами у парней, идущих на седянку (Чийшия) [9, с. 14–17]. Также в Чийшии была зафиксирована информация, согласно которой *магьосница* после смерти превращается в собаку или лошадь, чтобы ее били [44, с. 527–552]. О *магьосницах* жители обследованных населенных пунктов говорят неохотно. Так, при сборе материала в с. Чийшия в 1999 г. В.П. Степановым, Д.Е. Никогло и автором опрошенные жители утверждали, что в их селе *магьосниц* нет. Однако при следующем приезде автора в село в 2000 г. одна из местных жительниц сказала, что женщина, которую летом 1999 г. нам представили как знахарку (*басмарку*), является также и *магьосницей*, и что большинство

чийшицев никогда не скажут этого посторонним людям, поскольку боятся вызвать ее недовольство. По словам некоторых информантов из Тараклии, *магьосницами* часто бывают цыганки<sup>viii</sup>. Термин *магьосница* для обозначения ведьмы известен в различных районах Болгарии, сходные термины (*маг'ешница*, *маг'есни ч'арка*) встречаются у македонцев [34, с. 48; 37, с. 192–227; 51, с. 298–353; 48, с. 228–276]. Сходные с приведенными выше названия знахарки также встречаются у болгар в различных районах Болгарии, а также у других южнославянских народов: болг. *баячка*, *басна'рка*, *басматарка*, макед. *баачка*, *басмарица*, *баснарица*, серб. *басмара*, *басметарка*, *босотарка* [34, с. 54; 37, с. 192–227; 43, с. 354–398; 48, с. 228–276; 50, с. 268–297; 51, с. 298–353; 52, с. 277–298; 43, с. 237–267].

О деятельности знахарок информации больше. Магические действия, которые они выполняют для излечения «пациента», обозначаются термином *ба'яне* (повсеместно). (Аналогичный термин встречается у болгар в различных районах Болгарии, а также у сербов [*ба'яње*] и македонцев [*баање*] [34, с. 54; 37, с. 192–227; 43, с. 354–398; 48, с. 228–276; 50, с. 268–297; 51, с. 298–353; 52, с. 277–298; 58, с. 299–323]. Одним из способов определения диагноза является «меряние», которое происходит следующим образом: *басмарка* произносит имя человека, пришедшего к ней со своей проблемой, и осеняет себя крестным знаменем. «Пациент» дает ей свой пояс, платок или какую-либо другую вещь, и она сначала ребром ладони, затем кулаком и, наконец, локтем отмеряет расстояние на этом предмете. По оставшемуся концу измеряемого предмета она определяет, есть ли на пациенте сглаз и т.д. (Чийшия) [см. 44, с. 527–552]. Также некоторые знахарки *л'яят куриш'ум* (букв. «льют пулю») (Тараклия, Чийшия). В Чийшии этот способ «магической диагностики» выглядит следующим образом: сырое яйцо разбивают в стакан и по его виду определяют причину болезни [см. 44, с. 527–552]. Для магических действий, направленных на исцеление, использовались различные травы, часто – собранные на кладбище, святая вода, мука, маковые зерна, а также ножи, морские раковины, волчья челюсть (Чийшия). В прошлом с этой целью могли использовать также высушенный кусочек тела летучей мыши [*прилеп*] (*ба'яне от грях*)<sup>ix</sup>, сердце голубя, вырванное из груди живой птицы, которое давали съесть пациенту (*ба'яне от страх*), сваренное мясо сороки (лечение от энуреза) [9, с. 14–17; 44, с. 527–552]. По словам одной из жительниц г. Тараклия, одна из местных знахарок лечила ее дочь от гепатита (в 80-е гг. XX в.), причем обратиться к этой знахарке ей посоветовала медсестра из больницы, где информантка лежала вместе с дочерью. *Басмарка* сделала девочке несколько надрезов бритвой на спине, протерла их каким-то маслом и прочла заговор. Проведя еще три недели в больнице, девочка поправилась. Сходным способом – делая надрезы на спине и привязывая к спине невытую овечью шерсть – могли лечить ребенка, если у него отекала спина в области легких (сведения из с. Кубей).

Заговор – *ба'сма* (термин распространен у бессарабских болгар повсеместно) является одним из главных элементов процесса лечения у знахарок. Существуют *ба'сми за у'рки* (от сглаза), *за страх* и др. В текстах

заговоров противопоставляются «тот» и «этот» свет. *Басма́рка* закликает болезнь (сглаз, испуг) уйти на *самуди́вско мя́сто*, туда, где не поет петух, не лает собака, не блеет ягненок, не играет кавал, не поет девушка, т.е. на тот свет. В то же время в заговорах обращаются к христианским святым – *света́ Богоро́дица Бо́жа ма́йко*, *свети́ Пантелеймо́не исцели́теле*, *свети́ Ива́не войни́к* и т.д. (Чийшия). Во время сбора материала в Чийшии очевидно было, что местные знахарки пользуются уважительным и благожелательным отношением со стороны церкви и местного священника. Однако автор затрудняется сказать, характерна ли подобная ситуация и для других населенных пунктов.

Может сглазить *уроча́сва*, по мнению бессарабских болгар, – человек, который в младенчестве был дважды отлучен от груди (Тараклия, Кортен, Чийшия). Такой человек может именоваться *повръштан* (Чийшия). Встретилась также информация, согласно которой способностью к сглазу обладает человек с черными глазами, который был дважды отлучен от груди (Кортен). Такая причина появления способности к сглазу, как повторное отлучение от груди, встречается в представлениях болгар в различных районах Болгарии, македонцев, сербов, румын и др. [34, с. 41; 43, с. 237–267; 50, с. 268–297; 52, с. 277–298; 46, с. 307–345; 48, с. 228–276; 58, с. 299–323]. Цвет глаз в качестве причины способности человека к сглазу также достаточно часто фигурирует в представлениях южных славян, а также румын, греков и турок, однако в подавляющем большинстве случаев «дурными» считаются светлые – голубые или зеленые глаза [43, с. 237–267; 10, с. 271–322; 59; 31, с. 235–261]. Представления о способности к сглазу человека с черными глазами фиксируются лишь в отдельных населенных пунктах, как, например, в с. Стакевцы общины Белоградчик в северо-западной Болгарии [43, с. 354–398]. Сходные названия сглаза встречаются в различных районах Болгарии (*уроки*, *урки*, *уруки*, *уроци*), а также у македонцев (*уроци*) и у украинцев Карпат (*уроки*) [43, с. 237–267; 48, с. 228–276; 50, с. 268–297; 51, с. 298–353; 52, с. 277–298; 53, с. 323–347; 46, с. 307–345; 37, с. 192–227].

В качестве оберега от порчи, сглаза и злых сил у бессарабских болгар широко использовалась красная нитка [*червѐн конѐц*], которую повязывали на руку (Тараклия, Кортен, Чийшия). В основном такие нитки носили дети и беременные женщины. Ношение красной нитки в качестве оберега широко распространено у болгар на территории Болгарии, а также у соседних народов, в частности, у гагаузов, албанцев Буджака и Приазовья, румын [7, с. 265–300; 51, с. 298–353; 46, с. 307–345; 43, с. 354–398; 49, с. 232–270; 30, с. 22–23; 57, с. 639; 21, с. 12; 10, с. 271–322]. По сведениям из с. Чийшия, ребенку на руку повязывали красную нитку с подвешенной на нее голубой бусиной [44, с. 527–552]. Голубые бусины в Чийшии могли прикреплять также к мартовской нити [*мартеничка*] (украшению-оберегу, широко распространенному у балканских народов, которое изготавливали и носили в первые дни весны), а также вставлять несколько голубых бусин в качестве оберега в бусы из слоновой кости [*кокални мани́ста*], привезенные из паломничества в Святую землю (*аджалък*) и передаваемые по наследству. Голубая бусина в качестве оберега



для детей использовалась также в с. Кубей – ее прикрепляли на шапочку. У болгар Кубея такая бусина именовалась *син синец*, а у местных гагаузов – *маави бонджук* (оба термина переводятся как «синяя (голубая) бусина»), которая также могла быть привезена из паломничества<sup>x</sup>. Использование голубой или синей бусины в качестве оберега широко распространено у болгар на территории Болгарии (преимущественно на востоке и юге страны), а также у гагаузов и у турок [7, с. 265–300; 46, с. 307–345; 49, с. 232–270; 30, с. 22–23; 57, с. 639; 31, с. 235–261]. Украшение мартовских нитей голубыми и синими бусинами широко распространено в современной Болгарии [13, с. 124–125]. Встречается у бессарабских болгар также обычай помещать в чепчик ребенка чеснок в качестве оберега (Чийшия). Подобное использование чеснока встречается и у других народов южной Бессарабии, а также у болгар на территории Болгарии [44, с. 527–552; 7, с. 265–300; 8, с. 47; 46, с. 307–345; 49, с. 232–270]. В Кубее (как у болгар, так и у гагаузов) существовал обычай пришивать к шапочкам мальчиков кусочек ткани, сложенный в форме треугольника, в который были зашиты девять семян пастушьей сумки. Такой оберег именовался *мускичка*. По некоторым сведениям, это делали для того, чтобы вылечить отек пениса.

В целом нужно отметить, что, хотя «мифологическая лексика» у бессарабских болгар в значительной мере сохранилась, однако представления о мифологических существах, обозначаемых той или иной лексемой, зачастую являются весьма размытыми. Несколько лучше сохранились представления о персонажах, связанных с календарной или семейной обрядностью, например, таких, как русалки (*русари, лусари, русалинки*) или *урисници*, а также о магических практиках. В данной статье автор рассматривал мифологические представления бессарабских болгар в целом, хотя и пытаюсь, насколько возможно, отметить специфику мифологических представлений, обрядовых действий и обслуживающей их терминологической лексики, присущих тому или иному населенному пункту. Выделение общих черт бессарабско-болгарской народной мифологии и тех, что специфичны для конкретных населенных пунктов, требует дальнейших исследований.

### Список литературы

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 815 с.
2. Арнаулов М. Очерки по българския фолклор. София: Държавна печатница, 1934. 695 с.
3. Българска митология. Енциклопедичен речник. Съставител А. Стойнев, София: 7М+Логис, 1994. 399 с.
4. Василева М. Календарни празници и обичаи // Добруджа: Етнографски, езикови и фолклорни проучвания. София: Издателство на Българската Академия на науките, 1974. С. 301–351.
5. Вакарелски Х. Етнография на България. София: Наука и изкуство, 1974. 672 с.

6. Виноградова Л.Н. Русалка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 495–501.
7. Генчев С. Семейни обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: Издателство на Българската Академия на науките, 1974. С. 265–300.
8. Георгиева И. Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1993. 260 с.
9. Голант Н.Г. Верования болгар села Чийшия Болградского района Одесской области Украины // Материалы ХХІХ межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Вып. 5. Пятые Державинские чтения «Современные и исторические проблемы болгаристики и славистики». СПб: Издательство СПбГУ, 2000. С. 14–17.
10. Голант Н.Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 271–322.
11. Голант Н.Г. Образ женщины в карпато-балканских вариантах легенды о строительной жертве // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты РАН в 2008 году. СПб: МАЭ РАН, 2009. С. 135–139.
12. Голант Н.Г. Русальская обрядность у современных румын (по материалам экспедиций 2006–2012 гг. в Олтению, Мунтению и долину реки Тимок) // Троица. Rusalii. Певтѣкоштѣ. Prëshajët. К мотиву *зеленого* в балканском спектре. Материалы круглого стола 17 апреля 2012 г. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. С. 28–36.
13. Голант Н.Г. Мартовская старуха и мартовская нить. Легенды и обряды начала марта у румын. СПб: МАЭ РАН, 2013. 282 с.
14. Голант Н.Г. Материалы по календарной обрядности румын (влахов) долины Тимока. Зимняя обрядность // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014. Вып. 3. М.: Институт славяноведения РАН, 2014. С. 223–238.
15. Голант Н.Г. Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: Очерки традиционной культуры. М. – СПб: Институт славяноведения РАН, МАЭ РАН, 2014. 222 с.
16. Голант Н.Г., Плотникова А.А. Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Буззу, села коммун Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура: 2009–2011. М.: Институт славяноведения РАН, 2012. С. 361–323.
17. Д...риев Андрей. Село Чийшия (Аккерманского уезда) // ИРНАНУ. Ф. V. Д. 678.
18. Державин Н.С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Т. 1: Материалы по славянской этнографии // СбНУН, София: Издателство на Българската Академия на науките, 1914. Кн. ХХІХ. 256 с.

19. Дыханов В.Я. Календарна обрядовість болгар та гагаузів Південної України. Автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ: Київський національний університет ім. Т. Шевченка, 2000. 15 с.
20. Дыханов В.Я. Календарная обрядность // Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса: Астропринт, 2003. С. 380–474.
21. Дугушина А.С. Родинная обрядность албанцев Буджака и Приазовья. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук, СПб: МАЭ РАН, 2016. 18 с.
22. Ермолин Д. Структура и характер современной погребально-поминальной обрядности албанцев Приазовья // Антропологический форум, №15-online, 2011. С. 163–193.
23. Златковская Т.Д. Некоторые проблемы этногенеза молдаван в свете данных их весенней обрядности // Этническая история восточных романцев. Древность и средние века. М.: Наука, 1979. С. 106–126.
24. Иванов Вяч. Вс. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М: Индрик, 2003. С. 422–436.
25. Иванова-Бучатская Ю.В. О народных способах лечения болезней у приазовских албанцев // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2011. Вып. 11. С. 31–54.
26. Иванова Ю.В. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 308–329.
27. Климова К.А. Балканские концепты в народной мифологии современной Греции и славянобалканского ареала // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 13. Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и настоящем). М.: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 251–266.
28. Климова К.А. Названия персонажей новогреческой мифологии в диахронии: от XIX до XXI в. // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014. Вып. 3. М.: Институт славяноведения РАН, 2014. С. 99–113.
29. Ковалов А. Сравнительное исследование календарной обрядности болгар Республики Молдова. Автореф. дисс. ... д-ра истории. Кишинев: Центр этнологии Института культурного наследия АН Молдовы, 2016. 29 с.
30. Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1980. 138 с.
31. Курылев В.П. Одежда анатолийских турок // Сборник МАЭ. Т. 26: Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970. С. 235–261.
32. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. VIII. Верования. IX. Воззрения на природу. X. Великаны // Этнографическое обозрение. СПб, 1901. Т. 51, № 4. С. 1–80.

33. Петрова О. Між традиційністю та модерністю: ритуальні аспекти дня народження (за матеріалами Одещини) // Матеріали до української етнології. Етнологія, вып. 6 (X), 2007. С. 109–114.
34. Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М.: Институт славяноведения РАН, 2009. 153 с.
35. Плотникова А.А. Южнославянские персонажи типа *вила* в свете балканского на Балканах // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М: Индрик, 2003. С. 228–248.
36. Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 768 с.
37. Плотникова А.А. Этнолингвистические материалы из с. Теово в Македонии (область Велеса, регион Азот) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М.: Институт славяноведения РАН, 2006. С. 192–227.
38. Плотникова А.А. Славянское *\*zъjь* на Балканах // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 13. Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и настоящем). М.: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 2008: 265–276.
39. Плотникова А.А. Праздник Троицы по материалам полевых этнолингвистических исследований в карпато-балканской зоне // Троица. Rusalii. Певтѣкоштѣ. Прѣшajѣт. К мотиву *зеленого* в балканском спектре. Материалы круглого стола 17 апреля 2012 г. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. С. 59–74.
40. Плотникова А.А. Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. 384 с.
41. Салманович М.Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 284–298.
42. Седакова И.А. Рождение и жизненный сценарий: «субботние» люди на Балканах // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М: Индрик, 2003. С. 268–278.
43. Седакова И.А. Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 237–267.
44. Степанов В.П. Мироззрение // Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса: Астропринт, 2003. С. 527–552.



45. Сорочяну Е.С. Гагаузская календарная обрядность. Этнолингвистическое исследование = Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri. Kişinöv: Gunivas, 2006. 256 с.
46. Терзиева Д., Узенёва Е.С. Этнолингвистические материалы из болгарских сел Виево и Кутела (область Смоляна, регион Средние Родопы) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014. Вып. 3. М.: Институт славяноведения РАН, 2014. С. 307–345.
47. Трефилова О.В. Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, район г. Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 354–398.
48. Трефилова О.В. Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М.: Институт славяноведения РАН, 2006. С. 228–276.
49. Трефилова О.В. Гагаузская терминология народной духовной культуры в северо-восточной Болгарии. Семейная обрядность // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 232–270.
50. Узенёва Е.С. Этнолингвистические материалы из центральной Болгарии (село Дылбоки, область Старой Загоры) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 268–297.
51. Узенёва Е.С. Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Глоговица, Трынский край // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 298–353.
52. Узенёва Е.С. Этнолингвистические материалы из юго-восточной Болгарии (село Козичино (Еркеч), область Бургаса) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М.: Институт славяноведения РАН, 2006. С. 277–298.
53. Узенёва Е.С. Этнолингвистические материалы с юго-западной Украины (с. Устерики, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. С. 323–347.
54. Червенков Н.Н. В границах Российской империи // Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса: Астропринт, 2003. С. 118–155.
55. Чёха О.В. Празднование Троицы у греков: терминология и общая структура праздника // Троица. Rusalii. Πεντηκοστή. Prëshajët. К мотиву зеленого в

- балканском спектре. Материалы круглого стола 17 апреля 2012 г. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. С. 15–23.
56. Чобану-Цуркану В. Похоронно-поминальная обрядность // Молдаване. М.: Наука, 2010. С. 389–395.
57. Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002. 740 с.
58. Якушкина Е.И. Этнолингвистические материалы из Западной Сербии (село Ставе, Валевский край) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М.: Институт славяноведения РАН, 2006. С. 299–323.
59. Candrea I.A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicină magică. București: Casa Școalelor, 1944. 478 p.
60. Ciorănescu Al. Dicționarul etimologic al limbii române. București: SAECULUM I.O., 2007. 1054 p.
61. Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București: Univers enciclopedic, 1998. 1192 p.
62. Mușlea I., Bîrlea O. Tipologia folklorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu. București: Minerva, 1970. 362 p.
63. Pamfile T. Mitologie românească. București: Grai și Suflet – Cultura Națională, 2000. 418 p.
64. Pamfile T. Sărbătorile la români. București: SAECULUM I.O., 2005. 388 p.
65. Țîrcomnicu E. Identitate românească sud-dunăreană. Aromânii din Dobrogea. București: Editură Etnologică, 2004.
66. Șăineanu L. Dicționar universal al limbii române. Craiova: Scrisul românesc, 1922. 872 p.

## References

1. Agapkina T.A. Mifopoeticheskiye osnovy slavjanskogo narodnogo kalendarja. Vesenne-letnij cikl. M.: Indrik, 2002. 815 s.
2. Arnaudov M. Oчерki po balgarskija folklor. Sofia: Darzhavna pechatnica, 1934. 695 s.
3. Balgarska mitologija. Enciklopedichen rechnik. Sastavitel A. Stojnev. Sofia: 7M+Logis, 1994. 399 s.
4. Vasileva M. Kalendarni praznici i obichai // Dobrudzha: Etnografski, ezikovi i folklorni prouchvanija. Sofia: Izdatelstvo na Balgarskata Akademija na naukite, 1974. S. 301–351.
5. Vakarelski X. Etnografija na Balgarija. Sofia: Nauka i izkustvo, 1974. 672 p.
6. Vinogradova L.N. Rusalka // Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar': v 5 t. M.: Mezhdunarodnyje otnoshenija, 2009. T. 4. S. 495–501.
7. Genchev T. Semejni obichaji i obredi. // Dobrudzha: Etnografski, ezikovi i folklorni prouchvanija. Sofia: Izdatelstvo na Balgarskata Akademija na naukite, 1974. S. 265–300.
8. Georgieva I. Balgarska narodna mitologija. Sofia: Nauka i izkustvo, 1993. 260 s.

9. Golant N.G. Verovanija bolgar sela Chijshija Bolgradskogo rajona Odesskoj oblasti Ukrainy // *Materialy XXIX mezhvuzovskoj nauchno-meodicheskoj konferencii prepodavatelej i aspirantov. Vyp. 5. Pjatyje Derzhavinskije chtenija "Sovremennye i istoricheskie problemy bolgaristiki i slavistiki. SPb.: Izdatelstvo SPbGU, 2000. S. 14–17.*
10. Golant N.G. Etnolingvističeskije materialy iz kommuny Mălaia, Rumynija (zhudec Vâlcea, oblast' Oltenia) // *Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft: jazyk i kultura. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2008. S. 271–322.*
11. Golant N.G. Obraz zhenschiny v karpato-balkanskih variantah legendy o stroitel'noj zhertve // *Radlovskij sbornik. Nauchnyje issledovanija i muzejnyje projekty RAN v 2008 godu. SPb.: MAE RAN, 2009. S. 135–139.*
12. Golant N.G. Rusal'skaja obrjadnost' u sovremennyh rumyn (po materialam ekspedicii 2006–2012 gg. v Olteniju, Munteniju i dolinu reki Timok) // *Troitsa. Rusalii. Πεντηκοστή. Prëshajët. K motive zelenogo v balkanskom spektre. Materialy kruglogo stola 17 aprelja 2012 g. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2013. S. 28–36.*
13. Golant N.G. Martovskaja staruha i martovskaja nit'. Legendy i obrjady nachala marta u rumyn. SPb.: MAE RAN, 2013. 282 s.
14. Golant N.G. Materialy po kalendarnoj obrjadnosti rumyn (vlahov) doliny Timoka. Zimnjaja obrjadnost' // *Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft: Jazyk i kul'tura. 2012–2014. Vyp. 3. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2014. S. 223–238.*
15. Golant N.G. Obrjady vesenne-letnego cikla v Valahii: Očerki tradicionnoj kul'tury. M. – SPb.: Institut slavjanovedenija RAN, MAE RAN, 2014. 222 p.
16. Golant N.G., Plotnikova A.A. Etnolingvističeskije materialy iz Muntenii (okrug Buzău, sela kommun Merei, Pietroasele, Scorțoasa // *Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft: Jazyk i kul'tura. 2009–2011. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2012. S. 361–323.*
17. D...riev Andrej. Selo Chijshija (Akkermanskogo ujezda) // *IRNANU. F. V. D. 678.*
18. Derzhavin N.S. Bolgarskije kolonii v Rossii (Tavrisheskaja, Hersonskaja i Bessarabskaja gubernii). T. 1: Materialy po slavjanskoj etnografii // *SbNUN, Sofia: Izdatel'stvo na Balgarskata Akademija na nauchite, 1914. Kn. XXIX. 256 s.*
19. Dyhanov V. Ja. Kalendarna obrjadovist' bolgar ta gagauziv Pivdennoji Ukrajiny. Avtoref. dys. ... kand. ist. nauk. Kyjiv: Kyjivs'kyj nacionalnij universitet im. T. Shevčenka, 2000. 15 s.
20. Dyhanov V. Ja. Kalendarnaja obrjadnost' // *Chijshija: očerki istorii i etnografii bolgarskogo sela Gorodneje v Bessarabii. Odessa: Astroprint, 2003. S. 380–474.*
21. Dugushina A.S. Rodinnaja obrjadnost' albancev Budzhaka i Priazov'ja. Avtoref. diss. ... kand. ist. nauk. SPb.: MAE RAN, 2016. 18 s.
22. Ermolin D. Struktura i harakter sovremennoj pogrebal'no-pominal'noj obrjadnosti albancev Priazov'ja // *Antropologičeskij forum, №15-online, 2011. S. 163–193.*
23. Zlatkovskaja T.D. Nekotoryje problemy etnogeneza moldavan v svete dannyh ih vesennej obrjadnosti // *Etničeskaja istorija vostočnyh romancev.*

Drevnost' i srednie veka. Etnicheseskaja istorija vostochnyh romancev. Drevnost' i srednie veka. M.: Nauka, 1979. S. 106–126.

24. Ivanov Vjach. Vs. Proishozhdenije si transformacii fabuly ballady o mastere Manole // Slavjanskoje i balkanskoje jazykoznanie. Chelovek v prostranstve Balkan. Povedencheskije scenarii i kulturnyje roli. M.: Indrik, 2003. S. 422–436. 25. Ivanova-Buchatskaja Ju. V. O narodnyh sposobah lechenija boleznej u priazovskih albancev // Materialy polevyh issledovanij MAE RAN. SPb.: MAE RAN, 2011. Vyp. 11. S. 31–54.

26. Ivanova Ju. V. Greki // Kalendarnyje obychai i obrjady v stranah zarubezhnoj Evropy. Zimnie prazdniki. M.: Nauka, 1973. P. 308–329.

27. Klimova K.A. Balkanskije koncepty v narodnoj mifologii sovremennoj Grecii i slavjanobalkanskogo areala // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 13. Slavjanskije dialekty v situacii jazykovogo kontakta (v proshlom i nastojaschem). M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2008. S. 251–266.

28. Klimova K.A. Nazvanija personazhej novogrecheskoj mifologii v diahronii: XIX do XXI v. // Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft: Jazyk i kul'tura. 2012–2014. Vyp. 3. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2014. S. 99–113.

29. Kovalov A. Sravnitel'noje issledovanie kalendarnoj obrjadnosti bolgar Respubliki Moldova. Avtoref. diss. ... d-ra istorii. Kishinev: Centr etnologii Instituta kul'turnogo nasledija AN Moldovy, 2016. 29 s.

30. Kuroglo S.S. Semejnaja obrjadnost' gagauzov v XIX – nachale XX v. Kishinev: Știința, 1980. 138 s.

31. Kurylev V. P. Odezhdan anatolijskih turok // Sbornik MAE. T. 26: Tradicionnaja kultura narodov Perednej i Srednej Azii. L., 1970. S. 235–261.

32. Moshkov V.A. Gagauzy Benderskogo ujezda. VIII. Verovanija. IX. Vozzrenija na prirodu. X. Velikany // Etnograficeskoje obozrenie. SPb., 1901. T. 51, № 4. S. 1–80.

33. Petrova O. Mizh tradicijnistju ta modernistju: ritual'ni aspekty dnja narodzhennja (za materialami Odeschiny) // Materialy do ukrajins'koji etnologiji. Etnologija, vyp. 6 (X), 2007. S. 109–114.

34. Plotnikova A.A. Materialy dlja etnolingvisticeskogo izuchenija balkanoslavjanskogo areala. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2009. 153 s.

35. Plotnikova A.A. Juzhnoslavjanskije personazhi tipa *vila* v svete balkanskogo na Balkanah // Slavjanskoje i balkanskoje jazykoznanie. Chelovek v prostranstve Balkan. Povedencheskie scenarii i kul'turnyje roli. M.: Indrik, 2003. S. 228–248.

36. Plotnikova A.A. Etnolingvisticeskaja geografija Juzhnoj Slavii. M.: Indrik, 2004. 768 s.

37. Plotnikova A.A. Etnolingvisticeskie materialy iz s. Teovo v Makedonii (oblast' Velesa, region Azot) // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 12. Areal'nyje aspekty izuchenija slavjanskoj lexiki. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2006. S. 192–227.

38. Plotnikova A.A. Slavjanskoje *\*zmbjb* na Balkanah // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 13. Slavjanskije dialekty v situacii jazykovogo



kontakta (v proshlom i nastojaschem). M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2008. S. 265–276.

39. Plotnikova A.A. Prazdnik Troitsy po materialam polevyh etnolingvisticeskikh issledovanij v karpato-balkanskoj zone // Troitsa. Rusalii. Πεντηκοστή. Prëshajët. K motive *zelenogo* v balkanskom spektre. Materialy kruglogo stola 17 aprelja 2012 g. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2013. S. 59–74.

40. Plotnikova A.A. Juzhnyje slavjane v balkanskom i obscheslavjanskom kontexte: etnolingvisticeskije ocherki. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2013. 384 s.

41. Salmanovich M.Ja. Rumyny // Kalendarnyje obychai i obrjady v stranah zarubezhnoj Evropy. Zimnie prazdniki. M.: Nauka, 1973. S. 284–298.

42. Sedakova I.A. Rozhdenie i zhiznennyj scenarij: “subbotnie” ljudi na Balkanah // Slavjanskoje i balkanskoje jazykoznanie. Chelovek v prostranstve Balkan. Povedencheskije scenarii i kulturnyje roli. M.: Indrik, 2003. S. 268–278.

43. Sedakova I.A. Etnolingvisticeskije materialy iz severo-vostochnoj Bolgarii (s. Ravna, Provadijskaja obschina, Varnenskaja obl.) // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 10. Terminologicheskaja lexika material’nij i duhovnoj kul’tury balkanskih slavjan. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2004. S. 237–267.

44. Stepanov V.P. Mirovozzrenie // Chijshija: ocherki istorii i etnografii bolgarskogo sela Gorodneje v Bessarabii. Odessa: Astroprint, 2003. S. 527–552.

45. Soroceanu E.S. Gagauzskaja kalendarnaja obrjadnost’. Etnolingvisticeskoe issledovanie. = Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri. Kişinöv: Gunivas, 2006. 256 c.

46. Terzieva D., Uzenjova E.S. Etnolingvisticeskije materialy iz bolgarskih sel Vievo i Kutela (oblast’ Smoljana, region srednie Rodopy) // Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft: jazyk i kultura. 2012–2014. Vyp. 3. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2014. S. 307–345.

47. Trefilova O.V. Etnolingvisticeskije materialy iz s. Stakevci, rajon g. Belogradchika (Severo-Zapadnaja Bolgarija) // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 10. Terminologicheskaja lexika material’nij i duhovnoj kul’tury balkanskih slavjan. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2004. S. 354–398.

48. Trefilova O.V. Etnolingvisticeskije materialy iz s. Kralevo Dol, Pernichskaja oblast’, obschina Pernik, Srednjaja Zapadnaja Bolgarija // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 12. Areal’nyje aspekty izuchenija slavjanskoj lexiki. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2006. S. 228–276.

49. Trefilova O.V. Gagauzskaja terminologija narodnoj duhovnoj kul’tury v severo-vostochnoj Bolgarii. Semejnaja obrjadnost’. // Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft: jazyk i kultura. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2008. S. 232–270.

50. Uzenjova E.S. Etnolingvisticeskije materialy iz central’noj Bolgarii (selo Dylboki, oblast’ Staroj Zagory) // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 10. Terminologicheskaja lexika material’nij i duhovnoj kul’tury balkanskih slavjan. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2004. S. 268–297.

51. Uzenjova E.S. Terminologicheskaja lexika narodnoj duhovnoj kul’tury s. Glogovica, Trynskij kraj // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 10.

Terminologičeskaja lexika material'nij i duhovnoj kul'tury balkanskih slavjan. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2004. S. 298–353.

52. Uzenjova E.S. Etnolingvističeskie materialy iz jugo-vostočnoj Bolgarii (selo Kozichino (Erkech), oblast' Burgasa) // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 12. Areal'nyje aspekty izučeniija slavjanskoj lexiki. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2006. S. 277–298.

53. Uzenjova E.S. Etnolingvističeskie materialy s jugo-zapadnoj Ukrainy (s. Usteriki, Verhovinskij r-n, Ivano-Frankovskaja obl.) // Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft: jazyk i kultura. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2008. S. 323–347.

54. Chervenkov N.N. V granicah Rossijskoj imperii // Chijshija: očerki istorii i etnografii bolgarskogo sela Gorodneje v Bessarabii. Odessa: Astroprint, 2003. S. 118–155.

55. Choekha O.V. Prazdnovanie Troitsy u grekov: terminologija i obschaja struktura prazdnika // Troitsa. Rusalii. Πεντηκοστή. Prěshajët. K motive zelenogo v balkanskom spektre. Materialy kruglogo stola 17 aprelja 2012 g. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2013. S. 15–23.

56. Ciobanu-Țurcanu V. Pohoronno-pominal'naja obrjadnost' // Moldavane. M.: Nauka, 2010. S. 389–395.

57. Shabashov A.V. Gagauzy: Sistema terminov rodstva i proishozhdenie naroda. Odessa: Astroprint, 2002. 740 s.

58. Jakushkina E.I. Etnolingvističeskie materialy iz Zapadnoj Serbii (selo Stave, Valevskij kraj) // Issledovanija po slavjanskoj dialektologii. Vyp. 12. Areal'nyje aspekty izučeniija slavjanskoj lexiki. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2006. S. 299–323.

59. Candrea I.A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicină magică. București: Casa Școalelor, 1944. 478 p.

60. Ciorănescu Al. Dicționarul etimologic al limbii române. București: SAECULUM I.O., 2007. 1054 p.

61. Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București: Univers enciclopedic, 1998. 1192 p.

62. Mușlea I., Bîrlea O. Tipologia folklorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu. București: Minerva, 1970. 362 p.

63. Pamfile T. Mitologie românească. București: Grai și Suflet – Cultura Națională, 2000. 418 p.

64. Pamfile T. Sărbătorile la români. București: SAECULUM I.O., 2005. 388 p.

65. Țîrcomnicu E. Identitate românească sud-dunăreană. Aromânii din Dobrogea. București: Editură Etnologică, 2004.

66. Șăineanu L. Dicționar universal al limbii române. Craiova: Scrisul românesc, 1922. 872 p. 59. Candrea I.A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicină magică. București: Casa Școalelor, 1944. 478 p.

### Список сокращений

ИРНАНУ – Институт рукописей Национальной Академии наук Украины

<sup>i</sup> Пользуясь случаем, автор выражает огромную благодарность коллегам В.П. Степанову (ныне работающему в Орловском государственном университете им. И.С. Тургенева, в прошлом – в Институте культурного наследия АН Молдовы), Д.Е. Никогло (Институт культурного наследия А.Н. Молдовы), Э.С. Банковой (Институт культурного наследия А.Н. Молдовы), А.В. Шабашову (Одесский государственный университет им. И.И. Мечникова), Е.И. Челак (в прошлом – Институт культурного наследия А.Н. Молдовы) и В.Я. Дыханову (в прошлом – Одесский государственный университет им. И.И. Мечникова), вместе с которыми и во многом благодаря которым автору удалось совершить эти поездки и собрать полевые материалы.

<sup>ii</sup> Последние два термина встречаются и у болгар. Термин *вила*, по данным этнографических источников, как отдельное самостоятельное название мифологического персонажа не встречается, хотя одно из наиболее старых письменных свидетельств о виле (XIII в.) происходит именно с территории Болгарии [35, с. 228–248].

<sup>iii</sup> Данная информация записана от Э.С. Банковой, н.с. Института культурного наследия АН Молдовы, уроженки с. Кортен.

<sup>iv</sup> О том, что люди, рожденные в субботу, обладают особой способностью видеть сверхъестественных существ, приходилось слышать и от жителей г. Тараклия. Подобное представление широко распространено у болгар и македонцев, встречается оно также у сербов, черногорцев, греков, арумын, албанцев и греков [42, с. 268–278; 27, с. 251–266]. Автором было зафиксировано подобное представление также у румын (влахов) восточной Сербии.

<sup>v</sup> Встречается и утверждение о том, что *урисници* приходят в первую же ночь после рождения ребенка (сведения из с. Виноградное Болградского р-на Одесской обл.) [33, с. 109–114].

<sup>vi</sup> У гагаузов Южной Бессарабии праздник Русалий (*Rusali*, *Rusali çarşambasi* – букв. «русальская среда») отмечается через 25 дней после Пасхи, в среду [45, с. 175]. Этот день выделяется и в народном календаре бессарабских болгар – так, в г. Тараклия было зафиксировано такое его название, как *Черна сряда*, и приурочение к нему обрядов вызывания дождя – *Пеперуды* и *Германче*. Жители с. Кортен обозначали этим термином среду Русальской недели.

<sup>vii</sup> Последние два термина зафиксированы В.П. Степановым [44, с. 527–552].

<sup>viii</sup> Не слишком благожелательное отношение местных жителей к цыганам выражается и в том, что непослушному ребенку здесь могут сказать, что если он будет плохо себя вести, то придет «цыганка Рада» и заберет его (Тараклия).

<sup>ix</sup> Летучая мышь, по представлениям чийшийцев, является существом, приносящим счастье дому. Существовало представление о том, что мышь, съевшая в церкви просфору, становится летучей мышью. Тело летучей мыши использовалось и в любовных чарах – считалось, что если провести когтем летучей мыши по руке возлюбленного или возлюбленной, он или она обязательно ответит взаимностью [9, с. 14–17].

<sup>x</sup> Для задунайских переселенцев вообще характерно использование предметов, приведенных из паломничества в Святую землю в качестве оберегов или средств для исцеления. Так, у гагаузов Кубея была зафиксирована информация, согласно которой детей лечили от кори, давая им пить воду, в которую были положены некие мелкие нежно-красные камушки, привезенные из паломничества (*аджалык*), после чего краснота на теле ребенка якобы сразу проходила. У албанцев Приазовья было зафиксировано использование пояса невесты с серебряными накладками, привезенного из Иерусалима, для перетягивания конечности при укусе змеи [25, с. 31–54].