

Т. С. ШАДРИНА
(Орёл)

ЗАГАДКА О ПЕЧНОЙ ЗАСЛОНКЕ: ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗНОСТИ ЗАИМСТВОВАННОГО ТЕКСТА

Аннотация. В статье рассматриваются особенности образности белорусской загадки о печной заслонке, заимствованной русской фольклорной традицией в Литве. Анализируется последующая адаптация заимствованного текста.

Ключевые слова: загадки, заимствование, иноязычное окружение, русские старожилы Литвы.

Н. К. Митропольская, начавшая собирать и изучать фольклор русского старожильского населения Литвы¹, отмечала, что в анклав обнаруживаются «две, на первый взгляд, противоположные, но в конечном итоге тесно связанные друг с другом тенденции: с одной стороны, вовлечение в свой репертуар иноязычных загадок, калькирование их на родной язык, с другой — сохранение старинных русских загадок с полным соблюдением лексико-морфологических и синтаксических диалектных черт» [Митропольская 1974а, 68—69].

Материалы публикаций загадок, бытующих в русской среде Литвы [Митропольская 1974б; Митропольская 1975; Новиков 1999; Новиков 2005; Новиков 2007], позволяют сделать вывод, что около 15% из них несут на себе следы иноэтнического влияния². Оно прояв-

¹ Большинство носителей русской традиции в Литве — это потомки бежавших из России старообрядцев, которые около 300 лет живут среди литовцев, в близком соседстве с белорусами и поляками. Длительные экономические и культурные отношения с представителями других национальностей, а также связанный с этим полилингвизм местного населения не могли не отразиться на бытующем здесь фольклоре.

² Наиболее сильным и разносторонним является воздействие белорусского фольклора, чему способствует близость как языков,

лется в наличии лексических заимствований, в использовании свойственных инациональному фольклору образов, в заимствовании текстов.

Заимствование загадок в условиях островного существования традиции обусловлено, прежде всего, неизбежной неполнотой репертуара, принесенного когда-то с исторической родины. Кроме того, оно может быть вызвано стремлением заполнить своеобразные «лакуны» в общерусском репертуаре. К примеру, в сводном сборнике русских загадок содержится лишь один текст о лавках, в то время как в белорусском фольклоре данная тема представлена многими колоритными образцами. Неудивительно, что в местной русской традиции в Литве появились загадки «От угла до угла лежит баба распята» [Митропольская 1974б, 148], «Четыре яловых коровы сложили вместе головы» [Новиков 2007, 552]. (Ср.: «Ад кута да кута ляжыць баба распята» [БЭФ 2006, 321]; «Рыжыя каровы паклалі ўмесце галовы» [Загадкі 1972, 278].) Заимствование может быть также связано с влиянием региональной специфики. В общерусской традиции нет загадок о вязании, тогда как в литовской их много, поскольку пестрые варежки всегда были своеобразной «визитной карточкой» прибалтийских народов. Естественно, что загадки о вязальных спицах стали популярны и в русской среде: «Четыре братца вместе, а пятому деться некуда» [Митропольская 1974б, 136]. (Ср.: «Keturi broliai pakliuvo į nelaisvę, penktas atėjo vaduoti — pats pakliuvo» (Четыре брата попали в неволю, пятый пришёл освобождать — сам попался)³ [Lietuvių tautosaka 1968, 619].)

Однако в подавляющем большинстве заимствуются загадки о предметах, не обойденных вниманием в местной традиции. Тематика их традиционна:

так и традиций. Записаны эти загадки, как правило, в районах, граничащих с Беларусью [Шадрина 2012б, 154]. Весьма ощутимо также влияние литовского устного народного творчества, польская же составляющая менее выражена. Отмечаются единичные случаи взаимодействия с латышским, украинским и еврейским фольклором.

³ Здесь и далее перевод выполнен автором статьи.

животные, птицы, насекомые, растения, деревня и ее окрестности, внутреннее убранство дома, предметы утвари и посуда, пища, земледельческие работы, ремесла, инструменты, средства транспорта⁴. В таких случаях причину обращения к тексту из иноэтнической традиции следует, очевидно, искать в самом тексте.

Объектом нашего рассмотрения станет загадка о печной заслонке «*Одну козу скаю, тую подымаю*» [Митропольская 1974б, 147]. Данный текст отсутствует в сборниках русских загадок. В то же время нет оснований считать его возникшим на территории Литвы, поскольку он не содержит каких-либо местных реалий. Наличие лексемы *тую* (именительный падеж — *тая*) позволяет предположить белорусское влияние. К тому же загадка зафиксирована в Зарасайском районе, граничащем с Беларусью. Действительно, в Беларуси бытует подобная загадка. Записана она была еще в XIX в. П. А. Гильтебрандтом, Е. Р. Романовым, В. Н. Добровольским, Д. Я. Булгаковским, Е. А. Ляцким, позднее — М. Федеровским, в разных вариантах фиксируется и во второй половине XX в.: «*Адну козу маем (маю), тую падымаем (паднімаю)*» [Загадки 1972, 259].

На первый взгляд, это «рядовой» текст, не отличающийся изысканной формой и яркой образностью; кроме того, в местной русской традиции имеются общеизвестные типы загадок о заслонке. Что же в нем могло привлечь русских старожилов Литвы?

Метафорой заслонки здесь является коза. Этот зооморфный образ очень редко встречается как в русских, так и в белорусских загадках. Попытаемся выяснить, почему именно он кодирует заслонку, ведь «кажущееся бессмыслие многих загадок удивляет нас только

потому, что мы не постигаем, что мог найти народ сходного между различными предметами, по-видимому столь непохожими друг на друга; но как скоро мы поймем это уловленное народом сходство, то не будет ни странности, не бессмыслия» [Афанасьев 1865, 58].

При анализе текста будем учитывать, что «народная загадка классического, то есть древнего полнозначного, типа направлена на две различные цели: очевидную и неочевидную, манифестируемую и латентную, произносимую и молчаливую, просто иносказательную и табуированную» [Сендерович 2008, 108].

Регистрируемая (манифестируемая) отгадка данной загадки — заслонка. Заслонка — это металлический (а изначально — деревянный) лист, которым ночью и днем закрывают устье печи, а рано утром его отставляют в сторону. Заслонка является неотъемлемой частью печи. Печь — наиболее значимый объект в избе. «В отличие от красного угла, в котором хранятся иконы и человек как бы предстоит перед лицом Бога, печь воплощает сакральность иного типа» [Топорков 2009, 39]. Ее символика соотносена главным образом с многообразными проявлениями телесной жизни человека. Символическое осмысление печи во многом предопределено тем, что поддержание домашнего огня и приготовление пищи были специфически женскими занятиями. В загадках печь часто соотносится с женщиной, при этом может подчеркиваться именно физическое начало: «*Стоит Матрёна здорова, ядрёна, / Пасть открывает, что дают, глотает*» [Митрофанова 1968, 104]. Внутреннее полое пространство печи в традиционной культуре символизирует женские гениталии. (Ср.: «*Стоит баба на юру, / Кто ни идёт, / Всяк — в дыру; / Кто ни вскочит, / Всяк захочет*» [Садовников 1876, 14].)

Соответственно на заслонку, закрывающую или открывающую устье, переносится эротическая символика, связанная с печью. Этим, очевидно, можно объяснить выбор кодирующего слова: коза издавна считается олицетворением плодородия. С плодовитостью козы связана ее сексуальная семантика. В белорусских и польских песнях встречаются мотивы любовных ухаживаний волка за козой и брака козы с волком

⁴ Загадки о времени, жизни, смерти, о грамоте и книжной мудрости, как правило, не заимствуются, воспринимаясь в качестве «мировоззренческих», а следовательно, к их «чуждости» относятся особенно серьезно. Загадки, связанные с верой и обрядами, не только не заимствуются, но и практически не бытуют в местной русской традиции. Эта тема, очевидно, представляется старообрядцам несоместимой с жанром загадок, зато в пословицах она отражается чрезвычайно широко.

[Гура 1977, 127]. В одной из белорусских свадебных песен невеста символически соотносится с козой, а жених — с волком:

*Хадила козанька па лукам,
А за ёй усялядок шэры вoўк:
«Хуть хади, ни хади, козанька, —
Быць табе, козанька, зьядэны». <...>
Хадила Сахвейка па двару,
А за ёй у сялядок Григорка:
«Хуть хади, ни хади, Сахвейка, —
Быць табе, Сахвейка, за мной,
А валяцца вінкам пад лаўкам,
Быць налётки на галоўкі»
[Романов 1912, 376].*

В то же время коза считается животным, имеющим демоническую природу. По общеславянскому поверью, в виде козы появляется дьявол, он же может ездить верхом на козе. Поляки полагают, что в глазах у ведьмы можно увидеть отражение козы. В легендах коза как нечистое животное противопоставляется корове и овце — чистым и «божым» созданиям.

Вышесказанное делает козу наиболее емкой метафорой женщины, так как данный образ подчеркивает «греховное» начало женской сущности. У белорусов выражение *козиное племя* употребляется для «насмешливого названия девиц» [Носович 1874, 62]. В ряде областей России *козой* называют «вертлявую, несерьезную девушку» [СРНГ 1978, 56]. Украинцы для обозначения женщины, нарушающей общепринятые правила поведения, наряду с наиболее употребительным сука используют выражение *коза драна* [Ужченко 2000, 98]. Весьма примечательной в данном отношении является белорусская поговорка «*У баб 72-ух — адин казиный дух*» [Добровольский 1894, 1].

Что касается заслонки, то отношение к ней в традиционной культуре было двойственным: с одной стороны, заслонка связана с печью как центром дома и символизирует принадлежность к «своему» пространству, его устойчивость, с другой — «в приметах и гаданиях заслонка воспринимается чаще как граница, приближение к которой чревато опасностью, потерей достатка и одновременно — открывает перспективы контакта с иным миром» [Агапкина 1999, 274].

Заслонка широко использовалась в свадебной и родинной обрядности. Если учесть, что в обрядах и верованиях печь уподоблялась женскому лону, то заслонка могла символизировать девственную плеву. В некоторых областях России во время свадебного пира дружка и женщины под пение эротических песен торжественно снимали с печи заслонку, что «должно было способствовать дефлорации и одновременно — обозначало ее» [Там же]. Аналогичные действия совершались и в Беларуси. Кроме того, выражение *бьют в заслон* также означало там, что «деўка с жена-тым живет» [Добровольский 1914, 252].

В традиционной культуре девственность рассматривается как главное достоинство девушки. Основным признаком девственности — целостность. Целомудренную девушку называют целкой, непочатой, а утратившую непорочность — ломаной, нецельной, неуцелевшей и т. п. В этой связи проясняется роль числительного в тексте загадки. Для указания на то, что предмет просто имеется в наличии, вовсе не обязательно употреблять лексему *один*. В данном случае числительное подчеркивает, что предмет загадывания («латентный») может существовать только при условии, если он наличествует в единичном количестве. Заслонка (*коза*), символизирующая девственность, действительно может быть только *одна*. Становится понятным также выбор глагола *маю* — «имею», кажущегося, на первый взгляд, совершенно нейтральным в семантическом плане. Его смысловая функция — подчеркнуть, что непорочность является богатством, которым изначально *обладает* каждая девушка.

В народной культуре все важные события в жизни человека и общества регулировались посредством ритуала, поэтому «несоблюдение невинности до ритуально предписанного момента — вызов всему миропорядку» [Байбурин, 72]. Разумеется, утрата невинности в идеале должна была произойти при узаконенных обстоятельствах. Вступление в брак — это не только оформление семейных отношений, но и «предписанный культурой способ разрешения противоречия между способностью к продолжению рода и необходимостью

получения на это социальной санкции» [Там же 1993, 66].

Вторая часть загадки намекает на то, что девушка перешла в статус замужней женщины. Весьма показательно, что в большинстве белорусских вариантов указывается способ «поднимания» козы: «*Одну козу маю и тую за хвост⁵ падымаю*» [Романов 1885, 327]. Обратим внимание на то, что *хвост* в данной загадке кодирует расположенную вертикально ручку печной заслонки и относится именно к козе (дьявольскому созданию), следовательно, еще сильнее подчеркивает «греховность» совершающегося действия. Добавим, что, согласно польскому поверью, вся сила козы сосредоточена в хвосте, а белорусы, поляки, украинцы верят, что у козы короткий хвост, потому что дьявол, загоняя этих животных на пастбище, оторвал им хвосты.

«Понятия социального поведения, стыда и чести человека часто выражаются посредством обращения именно к соматической лексике» [Володина 2009]. К числу соматизмов может быть отнесен и хвост. (Ср.: укр. *багато хвоста мати* — ‘гулять, изменять’; *заглядаю під хвіст* — ‘присматривать за женщиной’ [Ужченко 2000, 180]; белор. *прищаміць хвост* — ‘строго держать девушку, не пускать гулять’ [Добровольский 1894, 64].) Характерно, что в русской среде Литвы бытует речение «*Зачем тебе в Америку — тягать хвост по берегу?*» [Новиков, Шадрин 1992, 60]. Значение лексемы *хвост* в ней, безусловно, не ограничивается толкованием, данным собирательницей местных паремий Е. И. Колесниковой: «*Раньше всё мужчины ездили в Америку (на заработки. — Т. Ш.), а женщины — нет. И если рвётся какая, скажут ей: “Зачем тебе в Америку — тягать хвост по берегу?” Раньше юбки ведь длинные носили...*» [Там же]. Легкомысленным модницам, придающим слишком большое значение своему внешнему виду, в восточной Литве говорят: «*А ты что, собака — ловишь свой хвост?*» [Там же, 168].

Весьма любопытен один из вариантов анализируемой белорусской загадки: «*Одну козу всі за хвост тягають*» [Булгаковский 1890, 169]. Слово *все*

⁵ Здесь и далее в текстах загадок выделенные произведено автором статьи.

иронически намекает на непозволительное, с точки зрения традиционной морали, поведение общедоступной женщины.

Подчеркнем, что символика хвоста в народной культуре двояка: с одной стороны, как видим, его можно отнести к категории женского начала, с другой — очевидна его мужская символика. У русских старожилов республики популярна также поговорка «*Задаст батька по хвосту, лучше не спи с жонкой в посту*» [Новиков, Шадрин 1992, 114]. Амбивалентность данного символа наглядно проявляется при сравнении с записями М. Федеровского: «*У бабскым хвасту нет пасту*»; «*Для хваста няма паста*» [Fedegowski 1935, 56]. Заметим, что в смоленских подблюдных песнях потерю девственности предвещала следующая ситуация: «*Да бягить волк косматый жа, / Откинул хвост на двенадцать вёрст — / Не стретца бы иде с волком*» [Добровольский 1914, 79]. *Хвост* здесь является фаллическим символом.

Анализируя загадки, необходимо учитывать их важнейшую особенность: едва ли не все тексты связаны сетью родственных отношений, которые «проявляются не только в повторяющихся и варьирующихся парадигмах, но и в том, что в каждой загадке есть опорные слова, которые находимы и в других загадках, неоднократно повторяются, имеют соответствия по принципам синонимии, частичной синонимии, метонимии, омонимии и антонимии» [Сендерович 2008, 168], хотя «каждая загадка самодостаточна, независима», «представляет весь корпус в целом, но при этом может быть отъединена от других загадок» [Цивьян 1994, 179].

Характерно, что в другой загадке, бытующей в русской среде Литвы, метафорой заслонки тоже является *волк* — широко распространенный зооморфный символ мужчины и его «низа»: «*Стоит волчок — чёрный бочок*»; «*Лежит волчок, горелый бочок*» [Новиков 2007, 551]. Загадка эта традиционна не только для русского, но и для белорусского фольклора. В некоторых белорусских текстах подчеркиваются важные особенности сущности данного волка: необходимость преодоления им некоего *рва* — границы, преграды («*Бег вовчок через ровчок,*

у яго смалены бочок» [Романов 1885, 318]); наличие *такого* волка в любой семье («*Ŭ kažnoj chaci je taki w oik, szto wysmalany b_uok*» [Federowski 1935, 485]).

Варианты загадки, использующей образ волка, обыгрывают различное положение заслонки в течение дня относительно устья печи (*лежит, стоит, бежит*), а также указывают на ее закопченость. Примечательно, что чернота и грязь свойственны не всей заслонке в целом, а локализуются лишь на стороне, которая обращена к полуму пространству печи, символизирующему женское лоно; они являются следствием действия огня, имеющего, как известно, мужскую семантику.

Весьма показательна сама оппозиция *чистый — грязный* относительно половых взаимоотношений. «Характерно, что в белорусской традиции “нечестная” невеста может называться и “нечистой”. <...> Характеристика же всего “нечистого” не может не вызывать ассоциаций с самой нечистой силой и тем самым — с иномиром вообще. С другой стороны, “чистыми” в народном сознании назывались женщины, не имевшие или прекратившие половые сношения — вдовы, старые девы, старухи» [Володина 2006, 48].

Обратимся к еще одному элементу загадки с образом козы — лексеме *тую (тая)*, заменяющей местоимение *её (она)*. Очевидно, что загадка (почти во всех зафиксированных вариантах!) включает в свой состав именно это слово не случайно. Как известно, местоимения часто используются в функции эвфемизмов для замещения названия половых органов. А. Л. Топорков в качестве метафорической лексики, используемой в фольклоре для обозначения гениталий, приводит следующие местоимения: *он, всё* — для ‘penis’; *она, тая, тоже, что-то, эта* — для ‘vagina’ [РЭФ 1995, 639–641]. В указанном значении лексема *тая* встречается в записях белорусского и русского фольклора:

*А Божя мой, жываценьки баляць,
А што некаму и за тую падзяржаць.
Судзи Божя, дзень да вечэра даждаць,
Будзиць каму и за тую падзяржаць*
[БЭФ 2006, 180].

*Сидит шубарь за болотом,
Зашивает тую дротом,*

*Шилом колет, дротом вяжет,
Не отодравши, спать не ляжет*
[РЭФ 1995, 496].

Итак, к рассматриваемой нами белорусской загадке с полным основанием можно отнести следующую характеристику: она «своеобразно поэтична и даже бьет через край в своей образности при том, что пользуется с виду примитивными, весьма сдержанными и как будто даже недостаточными средствами» [Сендерович 2008, 18].

С. Я. Сендерович, опираясь на работы А. А. Потебни, указывает, что «мотивный инвентарь загадки специфичен для данного жанра», «мотивы славянской народной песни, как правило, не совпадают с мотивами загадки», «случаи совпадения единичны, да и те могут расходиться по смыслу» [Там же, 174]. Анализируемая загадка относится, очевидно, к таким редким образцам. Образы, связывающие ее не только с корпусом загадок в целом, но и с произведениями других фольклорных жанров, обусловлены спецификой предмета загадывания, наделенного символикой сексуального плана. Загадка демонстрирует традиционную для народной культуры сопряженность телесного и духовного в человеке.

Представляется, что именно универсальность образов этой белорусской загадки способствовала ее вовлечению в русскую традицию в Литве. Загадка демонстрирует, что каждое слово в устном народном творчестве несет в себе устойчивую ассоциацию с определенной совокупностью фольклорных образов и ситуаций, тесно связано с ними. «За каждым тщательно отобранным в многовековом использовании фольклорным словом стоит обязательное коннотативное содержание. Народно-поэтическое слово, как айсберг, состоит из видимой (текстовой) и невидимой (затекстовой) частей» [Хроленко 2010, 49]. Чтобы понять глубинный смысл, заключенный в загадке, необходимо знать гораздо больше, чем содержится в поверхностной структуре текста.

Запоминанию и затем активному включению загадки в иноэтническую традицию способствовал также ее сексуальный подтекст, поскольку «прого-

варивание всех ипостасей “темы” на символическом уровне, в обязательно пристойной шуточной и ироничной форме, создавало у молодежи воображаемый <...> сексуальный опыт, который разрушал возможные комплексы в сфере реальных межполовых отношений и органически вводил ее в чувственно-телесный мир “взрослой” жизни» [Лобач 2006, 68 — 69].

Используя «генетический код загадки», предложенный С. Я. Сендеровичем, можно констатировать, что данный текст отвечает признакам древней классической загадки: «1) быть причастной к табуированному сексуальному содержанию в его архетипически гротескных конфигурациях; 2) выражать его в форме сокрытия с двойной разгадкой, произносимой и непроизносимой; 3) соединять в своем описании метафорическое и буквальное изображения; 4) использовать рекуррентные мотивы устной традиции; 5) называть в декларируемой разгадке предмет, пародийно сходный с латентным предметом и тем самым завершать гротеск на уровне второго порядка» [Сендерович 2008, 156].

«Этнические свойства фольклора не существуют самостоятельно, вне его эстетических функций» [Бромлей 1973, 221]. Для носителей русской традиции в Литве характерно особенное внимание к слову, к его красоте. Белорусская загадка отличается прекрасной инструментальной: звук у «прошивает» весь текст, достигая пика в слове *тую*. Примечательно, что заслонка могла использоваться «для создания ритуального шума — главным образом в обрядах, отмечающих заключительный этап того или иного праздника», кроме того, «в некоторых старообрядческих согласиях, где игра на музыкальных инструментах считалась грехом, принято было “играть” на некоторых металлических и деревянных предметах домашней утвари — ложках, пилах и заслонках, по которым ударяли ножом» [Агапкина 1999, 274—275].

Вхождение белорусской загадки в русскую традицию Литвы «облегчалось» бытованием в данном регионе пословицы «*Коза — не скотина, баба — не человек*» [Новиков, Шадрина 1992, 60]. Е. И. Колесникова подчеркивала, что именно этот текст используется местными русскими старожилами вме-

сто традиционного «*Курица — не птица, баба — не человек*» [Там же]. Хотя отдельные варианты пословицы зафиксированы и в общерусской традиции, но наиболее многочисленны и разнообразны они именно в Беларуси. (Ср.: «*Koży ni bydło, a baby ni ludzi*» [Federowski 1935, 13] и мн. др.) Популярности пословицы у местных старообрядцев способствовало также наличие в «Домострое» притчи о том, каким не должен быть муж («Не скот в скотех коза; ни зверь в зверех ёж...»).

Естественно, процессы, о которых мы говорим, не являются четко осознаваемыми носителями традиции, к тому же необходимо учитывать, что «люди обычно проявляют более узкую языковую компетенцию в качестве отправителя речевых сообщений и более широкую компетенцию в качестве их получателей» [Якобсон 1985, 313].

Важный этап заимствования — перевод понравившейся загадки. Поясним, что при калькировании литовских текстов происходит перевод всех слов. В белорусских и польских загадках отдельные слова, не совпадающие с русскими, могут сохраняться: «*За полем полянским, за лесом лесянским кричит Катерина голосом шатанским* (‘дьявольским’ — белор.)» [Новиков 2007, 549]; «*Стоит на плоте* (на заборе’ — пол.), *в красном колпаке. Кричит: “Гей, гей!”*» [Митропольская 19746, 145]. Если для пословиц и поговорок характерен, как правило, точный перевод на русский язык [Шадрина 2010, 45], то для загадок этот принцип соблюдается лишь в отношении кратких текстов: загадка о кольце «*Колодец без дна*» [Новиков 2007, 554] — калька литовской загадки «*Šulinys be dugno*» [Lietuviaių tautosaka 1968, 564], а загадка о печи «*Зимой — брат, а летом — глина*» [Митропольская 19746, 147] — «*žiema brolis, / Vasara molis*» [Lietuvių tautosaka 1968, 574].) В большинстве же других текстов при калькировании и дальнейшем бытовании происходят различного рода трансформации, обусловленные требованиями звукописи или рифмовки, не вполне корректным переводом и т. д.⁶

Близость языков не только не вызвала проблем с переводом белорусской загадки, но, в сущности, и не потребо-

⁶ См. подробнее: [Шадрина 2012a].

вала его. Однако в тексте, бытующем в Литве, появилось новое слово: вместо лексемы *маю* в нем содержится необычный глагол — *скаю*. В белорусском языке имеется глагол *скаиць* — ‘дать строгий выговор кому’ [Носович 1870, 580], но он совершенно не соотносится со смысловой и образной тканью загадки. Очевидно, это слово было включено в белорусскую загадку русскими старожилами Литвы, тогда его необходимо искать в местных говорах. Скорее всего, *скаю* — производное от диалектизма *скаивать* — ‘обивать каким-либо металлом, оковывать что-либо’ [СРНГ 2003, 367].

Представляется, что введение в заимствованный текст русского диалектного слова *скаю* преследовало несколько целей. Во-первых, оно должно было облегчить процесс разгадывания, указав на материал, из которого изготовлен загадываемый предмет. Заметим, что стремление к точности деталей — одна из особенностей менталитета русских старожилов Литвы, однако в отношении загадок такая точность неоправданна, поскольку их образы удалены от понятия, обращены к наблюдательности и способности воображения. Кроме того, замена глагола повлекла за собой затемнение изначального смысла: исчезло указание на то, что девушки *обладают* высшей ценностью, которой, тем не менее, они должны пожертвовать во имя того, чтобы перейти на другой этап своей жизни, исполнить свое истинное предназначение.

Глагол *скаю* участвует также (наряду со словом *коза*) в звуковой подсказке. В тексте загадки анаграмматически зашифрована отгадка: «*Одну козу скаю, тую подымаю*» [Митропольская 1974б, 147]. Добавим, что русскими старожилами Литвы сохранен и глагол *подымаю*, также намекающей на загадываемый предмет (заслонка отделяет пространство избы от дыма, который должен выходить в трубу).

Во-вторых, диалектное слово понятно лишь «своим», что чрезвычайно важно в условиях анклавного существования, так как объединяет знающих его людей дополнительными узлами, является своеобразным маркером данной группы.

Как видим, «любое заимствование не может не быть процессом творческим по своему существу, обусловленным определенным комплексом факторов — этнокультурных, социальных, эстетических и т. п.» [Померанцева, Чистов 1979, 4]. При изучении проблемы заимствования загадок из иноязычной традиции необходим детальный анализ каждого текста, рассматриваемого в окружении не только всего корпуса загадок контактирующих традиций, но и произведений других жанров. Именно такой подход поможет приблизиться к пониманию самого механизма заимствования.

Литература

Агапкина 1999 — Агапкина Т. А. Заслонка // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 273—275.

Афанасьев 1865 — Афанасьев А. А. По поводу VI-го выпуска этнографического сборника // Книжный Вестник. СПб., 1865.

Байбурин 1993 — Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Бромлей 1973 — Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.

Булгаковский 1890 — Пинчуки. Этнографический сборник. Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверья и местный словарь / собрал в Пинском уезде Минской губернии Д. Я. Булгаковский. СПб., 1890.

БЭФ 2006 — Белорусский эротический фольклор / изд. подгот. Т. В. Володина, А. С. Федосик. М., 2006.

Володина 2006 — Володина Т. В. Телесный низ в традиционных представлениях белорусов // Белорусский эротический фольклор. М., 2006. С. 8—52.

Володина 2009 — Володина Т. В. «Гулящая»: об одном этнокультурном стереотипе в белорусской традиции. 20.03.2009. URL: <http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/13300>

Гура 1977 — Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1977.

Добровольский 1894 — Смоленский этнографический сборник. Ч. III. Пословицы / сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1894.

Добровольский 1914 — Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

- Лобач 2006 — Лобач В. А. Эрос в белорусской традиционной культуре // Белорусский эротический фольклор. М., 2006. С. 53—109.
- Митропольская 1974а — Митропольская Н. К. Новые записи загадок и фольклорная традиция в русских поселениях на территории Литовской ССР // Науч. тр. вузов ЛитССР. Литература. 1974. № 14 (2). С. 63—89.
- Митропольская 1974б — Русские загадки, записанные в Зарасайском, Аникшяйском, Игналинском и других районах Литовской ССР от местного русского старожильского населения / публикация Н. К. Митропольской // Науч. тр. вузов ЛитССР. Литература. 1974. № 14 (2). С. 131—155.
- Митропольская 1975 — Русский фольклор в Литве / исследование и публикация Н. К. Митропольской. Вильнюс, 1975.
- Митрофанова 1968 — Загадки / изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Новиков 1999 — Фольклор русских старожилов Литвы / сост. Ю. Новиков. Вильнюс, 1999.
- Новиков 2005 — По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / изд. подгот. Ю. А. Новиков. СПб., 2005.
- Новиков 2007 — Фольклор старообрядцев Литвы. Тексты и исследование. Т. I. Сказки. Пословицы. Загадки / сост. Ю. Новиков. Вильнюс, 2007.
- Новиков, Шадрина 1992 — Русские пословицы Литвы: Из собрания Елизаветы Колесниковой / сост. Ю. А. Новиков, Т. С. Шадрина. Вильнюс, 1992.
- Носович 1870 — Словарь белорусского наречия, составленный И. И. Носовичем. СПб., 1870.
- Носович 1874 — Сборник белорусских пословиц, составленный И. И. Носовичем. СПб., 1874.
- Померанцева, Чистов 1979 — Померанцева Э. В., Чистов К. В. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 3—17.
- Романов 1885 — Романов Е. Белорусский сборник. Т. I. Губерния Могилевская. Вып. 1 и 2. Песни, пословицы, загадки. Киев, 1885.
- Романов 1912 — Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912.
- РЭФ 1995 — Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / сост., науч. редакция А. Л. Топоркова. М., 1995.
- Садовников 1876 — Загадки русского народа: сборник загадок, вопросов, притч и задач / сост. Д. Садовников. СПб., 1876.
- Сендерович 2008 — Сендерович С. Я. Морфология загадки. М., 2008.
- СРНГ 1978 — Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин. Вып. 14. Л., 1978.
- СРНГ 2003 — Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Сороколетов. Вып. 37. СПб., 2003.
- Топорков 2009 — Топорков А. Л. Печь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 39—44.
- Ужченко 2000 — Ужченко В., Ужченко Д. Фразеологічний словник східнослобожанських і степових говірок Донбасу. Луганськ, 2000.
- Хроленко 2010 — Хроленко А. Т. Введение в лингвофольклористику. М., 2010.
- Цивьян 1994 — Цивьян Т. В. Отгадка в загадке: разгадка загадки? // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. I. М., 1994. С. 178—194.
- Шадрина 2010 — Шадрина Т. С. Взаимодействие пословиц и поговорок в современной иноязычной среде // Историко-культурное наследие. Орёл, 2010, № 3. С. 39—53.
- Шадрина 2012а — Шадрина Т. С. Загадка о мельнице как результат русско-белорусско-украинских контактных параллелей (на материале русской фольклорной традиции в Литве) // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Филологические науки. Т. 66, 2012. № 2. С. 65—68.
- Шадрина 2012б — Шадрина Т. С. Специфика русских загадок о сохе и о бороне в условиях литовско-белорусско-польского окружения // Вестник ЧелГУ. Филология. Искусствоведение. 2012. Вып. 64. № 6 (260). С. 149—155.
- Якобсон 1985 — Якобсон Р. О. Избранные работы. М., 1985.
- Загадки 1972 — Загадки / склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі; рэд. А. С. Фядосік. Мінск, 1972.
- Lietuvių tautosaka 1968 — Lietuvių tautosaka. Penktas tomas. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968.
- Federowski 1935 — Federowski M. Lud białoruski na Rusi litewskiej: Materiały do etnografiji słowianskiej zgromadone w latach 1877—1905. T. IV. Warszawa, 1935.

Summary. The article deals with the features of figurativeness of the Belorussian riddle of the Oven Door, borrowed from Lithuania by Russian folklore tradition. Consequent adaptation of the borrowed text is being analyzed.

Key words: the riddles, loanwords, different ethnic surroundings, Russian old residents of Lithuania.