

Российская академия наук  
Институт славяноведения  
Центр лингвокультурных исследований «Balkanica»

МАРТЕНИЦА.  
MĂRȚIȘOR.  
ΜΑΡΤ'Σ.  
VERORE...

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА  
25 МАРТА 2008 ГОДА

Москва 2009

Редколлегия:

*И. А. Седякова* (отв. редактор), *М. М. Макарецев*, *Т. В. Цивьян*

Рецензенты:

чл.-корр. РАН *Т. М. Николаева*,  
чл.-корр. РАН *А. Л. Топорков*

**Мартеница. Mărțișor. Март'с. Verore...** (Материалы Круглого стола 25 марта 2008 года). — М., 2009. — 152 с.

В сборник вошли доклады, прочитанные на круглом столе «Мартеница. Mărțișor. Март'с. Verore...» при открытии Центра лингвокультурных исследований «Balcanica». Балканские термины, давшие название этому симпозиуму, обозначают обрядовую реалию — переплетенные красные и белые нити, которыми 1 марта по традиции балканцы, с пожеланиями здоровья и добра, обмениваются, вступая в весенний календарный цикл. Ритуалы, связанные с мартеницами, — лишь небольшая часть мартовских обрядовых комплексов на Балканах. Сложность и амбивалентность марта как календарного месяца и как мифологического персонажа и связанные с ним сюжеты и мотивы рассматриваются в статьях балканистов — лингвистов, фольклористов, этнографов и искусствоведов.

ISBN 978-5-7576-0227-1

ISBN 978-5-7576-0227-1

© Институт славяноведения РАН,  
Центр лингвокультурных исследований  
«Balcanica», 2009.  
© Коллектив авторов, 2009.

## СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии .....	4
Из истории наших конференций ( <i>И. А. Седакова, Т. В. Цивьян</i> ) .....	6
<i>Вяч. Вс. Иванов</i>	
О древнебалканской письменности .....	13
<i>Н. Н. Казанский</i>	
Весна в Пилосе .....	24
<i>Л. И. Акимова</i>	
Марс и март: мартовские боги .....	30
<i>Т. В. Цивьян</i>	
Многоликий балканский Март .....	48
<i>О. В. Чёха</i>	
Ο Μάρτης ο πεντάγυφος .....	53
<i>Ф. А. Елоева</i>	
«Ласточка» Одиссея Элитиса, или роль одного поэтического текста в жизни страны .....	62
<i>Н. Г. Голант</i>	
К вопросу о литературных переработках легенды о мартовской старухе: образ Докии в произведениях Георге Асаки и Михая Эминеску .....	72
<i>Н. В. Злыднева</i>	
Хорватский март — <i>ožujak</i> — в контексте балканского утопизма .....	94
<i>С. М. Толстая</i>	
Март великопостный: названия недель Великого поста в южнославянских языках .....	102
<i>А. А. Плотникова</i>	
Мартовские сюжеты в полевых исследованиях под Бузэу, Румыния .....	118
<i>И. А. Седакова</i>	
<i>Мартеница</i> в современной городской культуре Болгарии .....	139

### От РЕДКОЛЛЕГИИ

Этот сборник в большей части включает в себя доклады, прочитанные на круглом столе «Мартеница. Mărtișor. Μάρτ'ς. Veroge...» при открытии Центра лингвокультурных исследований «Balcanica» 25 марта 2008 г. Начинается книга, однако, с краткой истории филологической балканистики в Институте славяноведения, которая «иллюстрируется» классическим исследованием Вяч. Вс. Иванова, посвященным древнебалканской письменности.

Названием для однодневного симпозиума «Мартеница...» послужили балканские термины, обозначающие основную реалию обрядности первого марта. *Мартеница* — это переплетенные красные и белые нити, которыми по традиции и в наши дни обмениваются болгары, македонцы, румыны, молдаване, греки и албанцы с пожеланиями здоровья и добра, вступая в новый цикл природного времени. Мартеницы повязывают детям, домашним животным, украшают ими хозяйственные постройки, а теперь и машины. Ритуалы, связанные с мартеницами, — лишь небольшая часть обрядовых комплексов на Балканах, приуроченных к марту. Март исключительно насыщен народно-религиозными праздниками, кроме того, этот месяц выступает как мифологический персонаж, в том числе в представительном корпусе фольклорных сюжетов.

Амбивалентности и многозначности марта посвящено несколько статей в сборнике. Т. В. Цивьян задает общий тон в описании балканского марта, показывая сразу несколько его ипостасей: март, приносящий весну; март, насылающий стужу (легенда о мартовской старухе); март-двоеженец; март карнавальный и март постный; март-мужчина и март-женщина. Эти же мотивы в новогреческой традиции подробно рассматривает в своей статье О. В. Чеха. Символом двойственности марта стала черно-белая птичка — ласточка, вестница весны, изображенная на знаменитой эрмитажной пелике. Тему марта как воплощения непредсказуемости весны через образ ласточки и греческий обряд хелидоника в широком контексте балканскости греков развивает Ф. А. Елова. Переплетение в поэзии Элитиса, одного из самых известных современных греческих поэтов (лауреата Нобелевской премии), старинного (впрочем, актуального и сейчас) греческого обряда «Хелидония» с демиургическими мотивами смены времен года органично вписалось в балканский космос.

Собственно мартовскую мифо-поэтическую тематику дополняют этнолингвистические исследования С. М. Толстой о терминологии постных (в том числе и мартовских) недель у южных славян и О. В. Чехи, приводящей греческие параллели к южнославянским материалам.

Л. И. Акимова обратилась к античности и связи месяца марта с богом войны Марсом и неудачливым соперником Аполлона Марсием (с него в наказание была содрана кожа, и этот мотив перевернутым образом отразился в современной балканской паремиологии о марте-живодере). Н. Н. Казанский в статье «Весна в Пилосе» отмечает исключительную древность мартовской насыщенности обрядами, отраженную уже в табличках, описывающих весенние жертвоприношения.

Н. В. Злыднева в статье «*Ожуяк* или „неженское“ лицо Бабы Марты» исследует фрагменты хорватской поэзии и хорватского фольклора, где, как и в новогреческом, основным мотивом является непостоянство, двуличие vs. многоликость марта, сильно выраженное в его названии «лживый» месяц (*ožuĵak* < \* Ĵъъ).

А. А. Плотникова в статье «Мартовские сюжеты в полевых исследованиях под Бузэу, Румыния» анализирует новые полевые данные в свете этногеографии мартеницы и других мартовских ритуалов в балканославянской и балканороманской зонах.

И. А. Седакова показывает, как *мартеница* воспринимается в болгарской городской культуре в наши дни. Небольшая обрядовая реалья несет в себе огромный символический потенциал, не только восстанавливая свои исконные семантические связи, но и обрастая новыми народно-религиозными и этнографическими сюжетами в связи с представлениями о национальной идентичности.

Н. Г. Голант исследует литературные переработки легенды о мартовской старухе, «мерцающие» (по терминологии Т. В. Цивьян) мифологические мотивы, которые развиваются в двух направлениях — из фольклора в авторскую литературу и — в современных условиях — из литературы в фольклор и массовую культуру.

Итак, всё началось с ласточки, принесшей весну и открытие Центра «Valcanica». Ласточка помогла и в выборе знака Центра — им стала «Птица в пространстве» работы знаменитого балканца, румынского скульптора Константина Брынкуша (Бранкузи).

## ИЗ ИСТОРИИ НАШИХ КОНФЕРЕНЦИЙ

В январе 2008 года в Институте славяноведения РАН был создан Центр лингвокультурных исследований «Balcanica». Таким образом, в научно-организационную жизнь Института была официально возвращена балканистика, которая, после его переименования (до 1997 года — Институт славяноведения и балканистики) формально в планах не значилась. Однако балканистические исследования в Институте, несмотря на изменение названия, фактически не прерывались.

Особое место в деятельности Института заняли Балканские чтения, которые сформировали группу ученых, близких по научным подходам и интересу к Балканам как этнокультурно-историческому топосу.

Идея проведения подобных симпозиумов, которые бы собирали специалистов по античной балканистике, балканскому языковому союзу, а также по мифологии и фольклору, традиционной культуре, литературе и искусству Балкан, принадлежит основателям Московского семиотического круга (об этом см. подробнее [1]) — Вяч. Вс. Иванову, В. Н. Топорову, Т. М. Николаевой, Т. В. Цивьян и др. — и их коллегам по Институту. Семиотический ракурс наряду с другими научными методами лежит в основе балканистических филологических исследований. Собственно историческая проблематика, особенно современная политическая история Балкан, не входит в круг исследовательских задач, которые ставят перед собой участники Балканских чтений.

Наши конференции вобрали в себя исследовательские идеи и задачи, прозвучавшие на первых симпозиумах по балканистике, которые проводились в Институте славяноведения начиная с 1972 года [2–6], см. Приложение. Эти конференции и публикации по балканистике тех лет (см. ряд из них [7–11]) постепенно расширяли охват исследуемых материалов и ракурс их изучения: от лингвистики через структуру текста (в широкой интерпретации этого термина вслед за В. Н. Топоровым [11: 455–515]) филологическая балканистика двигалась к комплексному изучению балканской модели мира.

В составе участников Балканских чтений есть определенное ядро — ученые, которые постоянно выступали с докладами на конференциях и публиковали статьи в сборниках по балканской проблематике. В Институте славяноведения это сотрудники Отдела типологии и сравнительного языкознания (Вяч. Вс. Иванов, Т. М. Николаева, Т. В. Цивьян, И. А. Седакова),

Отдела этнолингвистики и фольклора (С. М. Толстая, Л. Н. Виноградова, А. А. Плотникова, Е. С. Узенева, О. В. Белова), Отдела славянского языкознания (Г. П. Клепикова, Л. А. Гиндин, И. А. Калужская), Отдела истории культуры славянских народов (Н. В. Злыднева), Отдела истории средних веков (С. А. Иванов, В. Я. Петрухин). Выступают на симпозиумах по балканистике и преподаватели из МГУ и РГГУ (О. С. Широков, А. А. Россиус, О. М. Савельева, Д. А. Яламас, Н. В. Брагинская, Н. П. Гринцер), МГЛУ (В. П. Нерознак), сотрудники ГМИИ им. А. С. Пушкина (Л. И. Акимова). Постоянными участниками Чтений являются балканисты из Петербурга — сотрудники Института лингвистических исследований РАН (Н. Н. Казанский, Ю. А. Лопашов, А. В. Жугра, А. Ю. Русаков, А. Н. Соболев, А. П. Сытов), СПГУ (Ф. А. Елоева, Е. Г. Рабинович), Кунсткамеры (А. А. Новик). Интерес к нашим Балканским симпозиумам проявляют зарубежные слависты и балканисты — ученые Германии (Д. Буркхарт, У. Дукова), США (В. Фридман), Канады (О. Младенова), Сербии (Л. Раденкович), Болгарии (П. Асенова), Македонии (Э. Црвенковска), Словении (М. Менцей), Греции (С. Б. Ильинская), Румынии (З. Михаил) и др.

Говоря об истории Балканских чтений, нельзя не вспомнить с благодарностью уже ушедших бессменных участников Балканских чтений С. Б. Бернштейна, В. Н. Топорова, Н. И. Толстого, Л. А. Гиндина, Г. П. Клепикову, Т. Н. Свешникову, И. И. Ковалеву, Г. И. Эйнтрей, И. И. Воронину, Ю. В. Иванову, В. Л. Цымбургского.

К сожалению, перечислить всех участников и вдохновителей Балканских чтений здесь невозможно. Подробную историю филологической балканистики в Институте славяноведения с указанием состава всех балканских конференций и их программ можно найти на его сайте ([www.inslav.ru](http://www.inslav.ru)).

К основной группе участников на каждой конференции в зависимости от тематики присоединяются исследователи из смежных специальностей — богословия, психологии, этнографии и антропологии. С каждым годом в конференциях участвует все больше молодых ученых и аспирантов, проходящих со своими темами и расширяющих тематические рамки Балканских чтений.

Традиционно к конференциям выходят в свет выпуски тезисов и материалов, а после конференций — тематические сборники докладов и дополнительных статей. В тезисах всегда представлено больше авторов, чем докладчиков в программе, поскольку по понятным причинам не все ученые могут приехать на конференцию.

С 1990 по 2010 год состоялось 10 Балканских чтений и соответственно опубликовано 10 сборников тезисов [12–21]. По материалам симпозиумов вышло 6 книг [22–27].

Первые и Вторые балканские чтения (1990, 1992) проходили в рамках симпозиумов по структуре текста. Начиная с третьего симпозиума, Балканские чтения становятся тематическими. На Балканских чтениях 3 (1994) обсуждалась лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Древняя, средневековая и современная Греция была в центре внимания участников Балканских чтений 4 (1997). «В поисках „балканского“ на Балканах» — тема очередных, пятых Балканских чтений (1999) — предполагала обсуждение самого понятия «балканизм», а также специфических черт балканского языкового союза и характеристик балканской модели мира.

Балканские чтения 6 исследовали «человека на Балканах»: «НОМО BALCANICUS: Поведенческие сценарии и культурные роли». Балканские чтения 7 «В поисках *восточного* на Балканах» поставили вопрос об относительности и порой условности определения «ориентального». В связи с этим логичным стал выбор темы «В поисках *западного* на Балканах» для Балканских чтений 8 (2005).

В 2007 году однодневные Балканские чтения были посвящены 70-летию Татьяны Владимировны Цивьян. В юбилейный сборник «Terra Balkanica. Terra Slavica» вошли и доклады конференции. Десятые балканские чтения были призваны отметить другой юбилей — 100-летие выхода в свет книги А. ван Геннепа «Rites de Passage», ставшей классикой для исследователей культуры в широком смысле слова. Тематика Балканских чтений «Переходы. Перемены. Превращения» апеллировала к разностороннему восприятию концепта перехода и его стадий в языках, фольклоре, искусстве, народной культуре и литературах балканских народов от античности до современности.

Ближайшая научная встреча, которую готовит Центр Balcanica, — это круглый стол «*Цветница, Diela e lulevet, Duminica florilor, Βασιλοσποριαστή...* Растительный код Вербного Воскресенья в балкано-балто-славянском ареале», который состоится в марте 2010 года. На 2011 год намечены Балканские чтения 11 на тему «Балканский спектр: от света к цветущему».



## ЛИТЕРАТУРА

1. Из работ Московского семиотического круга. М.: Языки русской культуры, 1997.
2. Первый симпозиум по балканскому языкознанию. Античная балканистика (23–24 мая 1972 г.). Предварительные материалы (Тезисы докладов. Сообщения. Аннотации). М.: Институт славяноведения и балканистики (ИСБ) АН СССР, 1972.
3. Симпозиум по грамматической типологии современных балканских языков (15–16 января 1974 г.). Предварительные материалы. М.: Наука, 1973.
4. *Balcano — Balto — Slavica*. Симпозиум. Предварительные материалы и тезисы. М.: ИСБ АН СССР, 1979.
5. Структура текста–81. Тезисы симпозиума. М.: ИСБ АН СССР, 1981.
6. Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М.: ИСБ АН СССР, 1986.
7. Балканское языкознание. М.: Наука, 1973.
8. Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977.
9. Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.: Наука, 1977.
10. *Balcanica*. Лингвистические исследования. М.: Наука, 1979.
11. Палеобалканистика и античность. М.: Наука, 1989.
12. Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М.: ИСБ РАН, 1990.
13. Балканские чтения 2. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М.: ИСБ РАН, 1992.
14. Балканские чтения 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. М.: ИСБ РАН, 1994.
15. Балканские чтения 4. ЕЛЛАΣ. Греция. Древняя. Средняя. Новая. Тезисы и материалы симпозиума. М.: ИСБ РАН, 1997.
16. Балканские чтения 5. В поисках «балканского» на Балканах. Тезисы и материалы. М.: ИСл РАН, 1999.
17. Балканские чтения 6. *Homo Balcanicus*. Поведенческие сценарии и культурные роли. Античность. Средневековье. Новое время. Тезисы и материалы. М.: ИСл РАН, 2001.
18. Балканские чтения 7. В поисках «восточного» на Балканах. Тезисы и материалы. М.: ИСл РАН, 2003.
19. Балканские чтения 8. В поисках «западного» на Балканах. Предварительные материалы. М.: ИСл РАН, 2005.

20. Балканские чтения 9. Terra Slavica. Terra Balkanica. К юбилею Татьяны Владимировны Цивьян. М.: ИСл РАН, 2007.
21. Балканские чтения 10. Переходы. Перемены. Превращения. Тезисы и материалы. М.: ИСл РАН, 2009.
22. Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения 1. М.: ИСБ РАН, 1993.
23. Символический язык традиционной народной культуры. Балканские чтения 2. М.: ИСБ РАН, 1993.
24. Знаки Балкан. Балканские чтения 2. Т. 1–2. М.: Радикс, 1994.
25. Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М.: ИСБ РАН, 1994.
26. Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М.: Индрик, 2003.
27. *Восток и Запад* в балканской картине мира. Сборник памяти В. Н. Топорова. М.: Индрик, 2007.

*И. А. Седакова*

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Для нашего Балканского центра сборник «Мартеница» значит очень много, как много значила и небольшая конференция под тем же названием, приуроченная к открытию Центра и к весне. Поэтому сборник предваряется двумя предисловиями — о нем самом и об истории балканистических конференций (симпозиумов, чтений) в Институте славяноведения (и балканистики), которые имеют почти сорокалетнюю традицию. Показалось уместным сопроводить эти два предисловия еще одним: «Предисловием» из тоненькой ротапринтной книжечки тезисов первого симпозиума (участников там всего восемь<sup>1</sup>), открывшего в 1972 году эту традицию (и тоже приуроченного к весне). Читая эти две страницы, испытываешь некое радостное удивление. Во-первых, удивительно, что проблемы никак не устарели, ни в какой степени не потеряли актуальности. Это верно угаданное будущее балканистики, ее суть и смысл, определенные точно и с максимальной широтой. Во-вторых, удивительно, что в наших балканистических встречах (и соответствующих изданиях) нет ни одной «пропущенной» темы, а кое-что и прибавилось (литература, изобразительное искусство), но в рамках «пробитого» когда-то пути. И какой запас впереди!..

*Т. В. Цивьян*

---

<sup>1</sup> Л. А. Гиндин, И. М. Дьяконов, Вяч. Вс. Иванов, В. П. Нерознак, И. А. Перельмутер, В. Н. Топоров, В. В. Шеворошкин, О. С. Широков.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий Симпозиум является первым в серии симпозиумов, организуемых в рамках постоянно работающего семинара по проблемам балканского языкознания (современного и античного) и синхронной типологии балканских языков.

Предполагается устраивать регулярные симпозиумы-заседания семинара на базе Института славяноведения и балканистики АН СССР с участием как обоих языковедческих секторов Института, так и специалистов из других учреждений.

Желательность такого семинара определяется все возрастающим интересом к исследованиям в области балканистики. В балканистических исследованиях общего характера большая роль принадлежит лингвистическим работам. Учитывая эти особенности, следует предусмотреть разработку основных пунктов лингвистической проблематики Балкан при объединении усилий наших балканистов-лингвистов и в определенной мере представителей смежных специальностей, что могло бы осуществиться в рамках семинара.

Регулярные симпозиумы по тематике семинара предполагается созывать 2 раза в год. К каждому занятию семинара предполагается подготавливать на ротапринте предварительные материалы — подробные тезисы докладов и сообщений, аннотированную библиографию.

Основную проблематику семинара на ближайшие годы предполагается сосредоточить вокруг следующих вопросов:

а). Методология и основные методы исследования при решении лингво-этнических проблем балканского региона.

б). Проблемы происхождения современных языков Балкан в аспекте этногенеза (генезис южнославянских языков, румынского и т. д.).

в). Лингво-этническая картина Балканского п-ова в дославянский (в частности, в праславянский) период по данным топонимии и античных и византийских авторов.

г). Проблемы лингвистической географии Балкан и сопредельных районов к востоку от Балканского п-ова (Карпато-Дунайский ареал и др.).

д). Типология языков балканского языкового союза на разных уровнях (фонология, морфология, синтаксис, лексика, структура текста).

е). Синхронное описание отдельных фрагментов систем современных балканских языков и диалектов.

ж). Основные черты древнего балканского языкового союза, в том числе — зачаточная поздняя балканизация как модель — источник сведений о зарождении черт балканского языкового союза.

з). Проблемы балканской латыни.

и). Черты переходной зоны древнего балканского и.-е. ареала и связи с северным (балтийским), северо-восточными (славянскими) и юго-восточными (анатолийскими) ареалами.



к). Реконструкция реликтовых субстратных языков Балканского п-ова по данным топонимии и гидронимии.

л). Этапы славянизации Балканского п-ова.



**Первый симпозиум по балканскому языкознанию. Античная балканистика (23–24 мая 1972 г.) // Предварительные материалы (Тезисы докладов. Сообщения. Аннотации.). М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР 1972. 56 с.**

*Вяч. Вс. Иванов* (Москва–Лос-Анджелес)

## О ДРЕВНЕБАЛКАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

О древнебалканской культуре VI–IV тыс. до н. э. и порожденной ею системе письменных знаков уже приходилось писать; постараюсь не повторять уже обсужденные в предшествующих публикациях (Иванов 1983; 1984) вопросы, если к тому не вынуждают вновь открытые факты. Из этих последних, касающихся проблемы позднейшего продолжения черт данной культуры (см. обзоры идей и данных о ней: Топоров 1986 и 1989; Сафронов 1989, глава 6: 71–94) в позднейших традициях Восточного Средиземноморья, мне хотелось бы вернуться к проблеме единиц измерения. Выявленное Петрузо единство измерения веса во всей минойской (эгейской) области (Иванов 1983: 7) согласуется с недавним наблюдением Мишель, которая нашла, что десятичная система измерения и счета объединяет критскую культуру времени линейного письма А («минойского»), исконное население городов Малой Азии рубежа III и II тыс. (времени составления документов староассирийских купцов, пользовавшихся другой шестиричной системой, вывезенной ими из Месопотамии) и позднейшее лувийское иероглифическое письмо (Michel 2006; Иванов 2008). Последнее в недавнее время начали считать автохтонным для той же Малой Азии. Если (как мне кажется возможным и с точки зрения систем письма, впрочем, пока еще не дешифрованных) минойский Крит и весь минойский эгейский мир и близкие к нему области Древней Малой Азии в культурном отношении частично продолжали наследие погибших перед тем культур более северной части Балкан, то эта система измерения могла бы быть одним из свидетельств единства всей этой более южной области (о предыдущих гипотезах относительно древнебалканских знаков для числительных см. Иванов 1983: 9). В новейших работах к таким числовым знакам на сосудах среди прочих относят ...  |  I, которые появляются обычно в нижней части сосуда). Это обстоятельство — нахождение знака, для которого с большим или меньшим вероятием предположено значение счетного, в нижней (не столь заметной, как бы










деловой) части сосуда подчеркивают авторы недавнего специального исследования (Altschuler, Christenfeld 2003). Они используют этот факт для доказательства того, что древнебалканские надписи, в своем большинстве написанные на сосудах и часто состоящие всего из одного слова (преимущественно предполагаемого числительного), имели чисто экономическую функцию. Эта точка зрения, в существенной мере зависящая от правильности определения счетного характера знаков, противоположна взглядам многих исследователей, настаивающих на преимущественной (или исключительной) ритуальной (сакральной) функции недешифрованного письма (László 2002–2003; Haarmann 1995; Merlini 2002, 2008a, ср. о смене этих точек зрения Winn 1992, 2003).

Исследователи древнебалканских символов для чисел полагают, что «гребенкообразные» символы типа   могут расшифровываться по формуле  $10+n$  ( $8 > n < 3$ ). Соответственно приведенный выше первый знак может значить 16; примеры чтения остальных знаков см. в таблице 1:

Древнебалканское начертание	Предполагаемое числовое значение
/	13
0	14
1	15
2п	17

Таблица 1. Предполагаемые древнебалканские знаки для чисел 13–17.

Исследование знаков с точки зрения их нахождения в определенных частях сосудов позволило выделить несколько групп, различающихся по функциям.

Только в надписях из Турдоса заметна тенденция отнести символы вероятного пиктографического происхождения    к нижней части сосуда. На других памятниках эти знаки (типа       ) находятся в наиболее заметных для наблюдателя частях сосуда.

Лишь небольшое число знаков (включая  $\gamma$   $\pi$   $\text{H}$   $\times$   $\vee$   $\sim$ ) встречаются в любой части сосуда, в том числе и в группах знаков (для этих же знаков можно указать наибольшее число внешних параллелей в других древних системах письма (Naarmann 1995), хотя чисто типологическое объяснение вполне возможно ввиду принадлежности их к числу архетипических в смысле Юнга или элементов Symbolarium'a по Флоренскому).

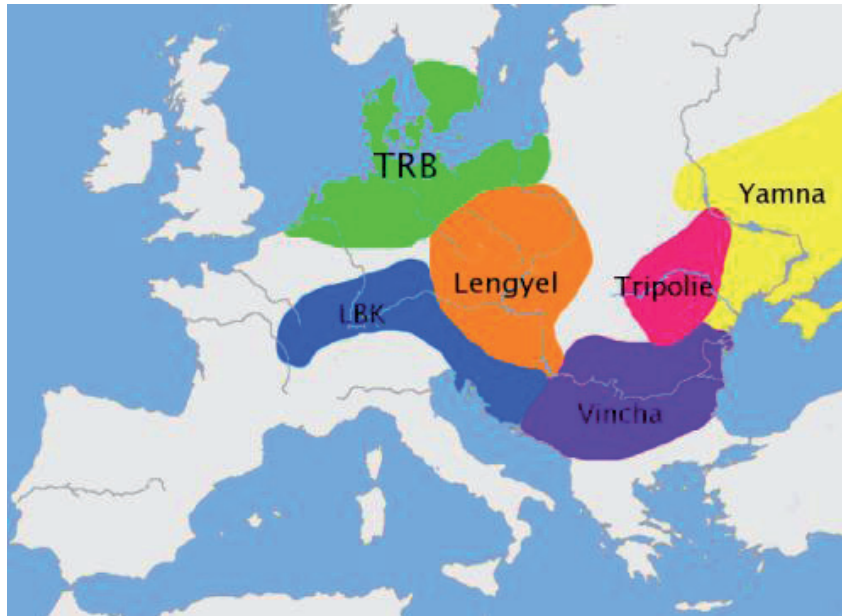
Для надписей на сосудах в некоторых местах раскопок (в частности, в Медведняке и в Баньнице) характерны встречающиеся только в нижней части сосуда чаще всего изолированные знаки  $\text{b}$   $\#$   $\Psi$   $\vee$   $\Delta$   $\square$ .

Их можно было бы признать либо отметками гончара или владельца (знаками собственности), либо (по аналогии с недавно открытыми Дрейером древнейшими египетскими надписями конца IV тыс.) ярлыками, относящимися к определенному типу изделий. Типологическое сравнение с древнеегипетским кажется особенно полезным, так как оно показывает, что некоторые знаки, сохранявшие первоначальную функцию ярлыков предметов, могли включаться позднее в пространственные ритуальные тексты. К ним в древнебалканских текстах относятся таблички из Тартариа, но в нижнем правом углу таблички на рис. 1 можно видеть числовые знаки согласно цитированному их анализу.



Рис. 1. Табличка (из числа трех), найденная в Тартариа.

В созданный в последние годы Марко Мерлини банк данных по древнебалканской письменности входит всего 4410 случаев использования знаков в корпусе из 954 надписей, включающих не менее 2 знаков, и 819 предметов, на которые нанесены знаки (Merlini 2008a, b). Исследованиями минувшей половины века подтверждена достаточно широкая область распространения и употребления знаков и всей связанной с ними археологической культуры Винча, см. карту 1.



Карта 1. Основные археологические культуры древней Центральной и (Юго-) Восточной Европы времени позднего неолита. С точки зрения письменных знаков, функция которых не вполне ясна, не исключена связь культуры Винча с Трипольской.

В ареал распространения древнебалканской письменности входила наряду с Трансильванией (где в Турдосе сто с лишним лет назад София фон Торма первая нашла письменные знаки, тщательно ей скопированные

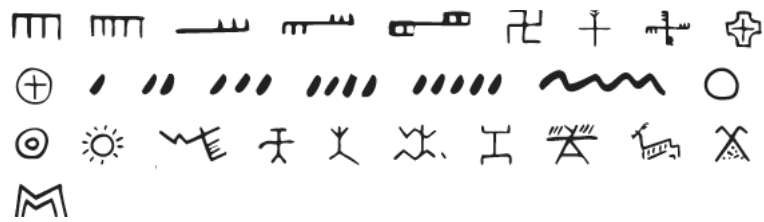


в до сих пор полностью не изданных рабочих заметках, см. частичное их воспроизведение: Merlini 2002) и соседними частями Венгрии и Румынии (возможно еще и Молдовы и Юго-Восточной Украины, что зависит от включения в корпус и трипольских надписей, ср. о них Мельник, Ткачук 2000; Відейко 2002) также Болгария, Македония и Северная Греция, Албания, Сербия, Босния (см. карты: Winn 2003). Поэтому из предлагаемых сейчас названий «древнеевропейское» (письмо) кажется слишком широким, а «дунайское», наоборот, узким. «Древнебалканское» остается достаточно удобным обозначением, хотя венгерские находки и выходят за пределы области, им очерченной.

Хронологические рамки надписей удостоверяются археологическими датировками. Наиболее существенными представляются даты для табличек, найденных в Тартариа. Поскольку они оказываются заведомо более ранними (примерно на тысячу лет), чем самые древние образцы безусловно сходных с ними древнемесопотамских (предклинописных или «протошумерских»), то они могут потребовать переоценки всех первых этапов истории шумерского письма, хотя пока шумерологи (и шире — подавляющее большинство историков письма) к такому преобразованию своей области исследования не готовы; к числу немногих исключений принадлежит Хаарманн (Haarmann 2002, 2008). Указанные еще Софией фон Торма (но тогда большинством ученых не воспринятые) глубокие аналогии ее трансильванских раскопок и древнемесопотамских (шумерских, Тогта 1894) подтвердились благодаря открытию в 1961 г. табличек из Тартариа. С протошумерскими или раннеюжно-месопотамскими памятниками раннего письма эти таблички (ср. рис. 1) сходны не только формой, но и характером деления текста на горизонтальные ряды и вертикальные полосы.

В последнее время предпринимались попытки разделить знаки на группы, различающиеся хронологически. Существенным представляется выделение наиболее ранней группы знаков (рис. 2), позволяющее наметить историю письма.

Символы, представленные в самых ранних надписях  
древнебалканской культуры (VI–V тыс. до н. э.)



Символы, встречающиеся в период Винча



Другие символы древнебалканской культуры



Рис. 2. Хронологическая схема различия символов по S. Ager

Дополнительные предположения об истории древнебалканской письменности можно извлечь из попыток выделить основные элементы знаков, из которых постепенно могли образовываться их комбинации и более сложные знаки, их включающие. Представляются убедительными

наблюдения Гимбутас над некоторым основным набором тех первичных элементов, которые в них выделяются, рис. 3:

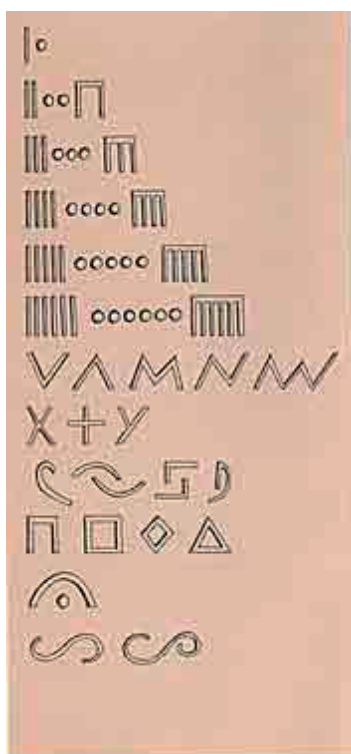





Рис. 3. Основные элементы («черты») знаков древнебалканского письма по М. Гимбутас (Gimbutas 1991).

Хаарманн (Haarmann 1995) наметил способы комбинирования основных символов с дополнительными (диакритическими). Знаки, сведенные им воедино (табл. 2), встречаются на антропоморфных фигурках, а на сосудах не появляются в нижней части, так же как и знаки   . Остается неясным, как истолковать роль дополнительных знаков в таких случаях, как q, e, d, l, c, b.

h) Abstract basic signs and their variations

Basic sign	Reference number	Simple variation	Reference number	Complex variation	Reference number	
	OE 76		OE 77		OE 85	
			OE 78		OE 86	
			OE 79		OE 87	
			OE 80		OE 88	
			OE 81		OE 89	
			OE 82		OE 90	
			OE 83			OE 91
			OE 84			OE 92

Таблица 2. Возможные вариации основных знаков (черт) внутри простых и сложных вариаций (по Харманну, Naagmann 1995).

Складывается впечатление, что древнебалканские знаки прошли нам неизвестный путь развития. Мы застаем эту систему символов в VI тыс. до н. э. уже достаточно отработанной. В дальнейшем осуществляется спе-

циализация знаков по жанрам (сосуды, фигурки и т. п.). Конец употребления в основной (более северной части) Балкан был связан с вторжением с севера и гибелью всей цивилизации. Детали этих исторических событий остаются неясными.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- IS — International Symposium The Danube script: Neo-Eneolithic writing in South-eastern Europe, Museum of History, CASA Altemberger, Brukenthal National Museum, Sibiu, Romania. May 18–20, 2008.
- PK — Sign Inventory of the Old European Writing. Электронное издание: Prehistory Knowledge project: <http://www.prehistory.it/mappadeisegni1i.htm>

#### ЛИТЕРАТУРА

- Відейко М. 2002 — *Відейко М.* Трипільська цивілізація. Київ, 2002.
- Иванов 1983 — *Иванов Вяч. Вс.* История славянских и балканских названий металлов. М., 1983.
- Иванов 1984 — *Иванов Вяч. Вс.* Древнебалканская культура и письменность // Балканские исследования. Вып. 9. М., 1984. С. 5–14.
- Иванов 2008 — *Иванов Вяч. Вс.* Анатолийские личные имена и слова в староассирийских текстах XX–XVIII вв. до н. э. — древнейшие свидетельства об индоевропейских языках // Вопросы языкознания. 2008. № 2. С. 3–29.
- Мельник, Ткачук 2000 — *Мельник Я., Ткачук И.* Семіотичний аналіз трипільсько-кукутенських знакових систем (мальований посуд). Івано-Франківськ: «Плай», 2000.
- Сафронов 1989 — *Сафронов В. А.* Индоевропейские прародины. Н. Новгород, 1989.
- Топоров 1986 — *Топоров В. Н.* Древнебалканская неолитическая цивилизация ДБН: общий взгляд // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986.
- Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* «Балканское» и его истоки: древнебалканская неолитическая цивилизация // Советское славяноведение. 1989. № 4.
- Ager S. Old European / Vinča / Danube script — электронное издание Omniglot: <http://www.omniglot.com/writing/vinca.htm>
- Altschuler, Christenfeld — *Altschuler, E. and N. Christenfeld.* The Number System of the Old European Script. Электронное издание arXiv:math/0309157, v1 [math.NO] 9 Sept. 2003.
- Gimbutas 1991 — *Gimbutas, M.* The civilization of the Goddess. San Francisco: Harper San Francisco, 1991.

- Haarmann 1995 — *Haarmann, H.* Early Civilization and Literacy in Europe. An Inquiry into Cultural Continuity in the Mediterranean World. Berlin; New York: Mouton de Gruyter. 1995.
- Haarmann 1998 — *Haarmann, H.* The development of sign conceptions in the evolution of human cultures. In: Posner V. et al. (eds.). A Handbook on the Sign — Theoretic Foundations of Nature and Culture. Berlin, 1998.
- Haarmann 2002 — *Haarmann, H.* On the Nature of Old European Civilization and its Script. In: *Studia Indogermanica Lodziensia*. Vol II. 2002. Geschichte der Schrift. Monaco, 2003.
- Haarmann 2008 — *Haarmann, H.* Changing the Canon: Research on Ancient Writing Systems Beyond the Mesopotamian Bias // IS 2008.
- László 2002–2003 — *László, A.* Significations Regarding the Sacral Writing on the Cult Objects from the Carpathian-Balkan area. In: *L. Nikolova* (ed.). Early Symbolic System for Communication in Southeast Europe. BAR International Series, 1139. Vol. I. 2002–2003, pp. 57–64.
- Simboluri sacre pe obiectele de cult. Semnificatii. Festschrift für Florin Medeleț zum 60. Geburtstag, 2004, pp. 17–59.
- Database for spiritual life, signs and symbols. In: Signs of civilization. International Symposium, May 2004. Novi Sad.
- Makkay 1990 — *Makkay, J. A.* Tartariai leletek. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1990.
- Merlini 2001 — *Merlini, M.* Signs, inscriptions, organizing principles and messages of the Balkan-Danube script. Rome: Prehistory Knowledge Project, 2001: <http://www.prehistory.it/scritturaeuropea.htm>
- Merlini 2002 — *Merlini, M.* Inscriptions and messages of the Balkan-Danube script. A semiotic approach. *Dava International*, 6, 2002: [http://www.iatp.md/dava/Dava6/Merlini\\_6\\_/merlini\\_6\\_.html](http://www.iatp.md/dava/Dava6/Merlini_6_/merlini_6_.html)
- Merlini 2003a — *Merlini, M.* Quando la Grande Dea ci insegnò a scrivere // *Hera*. 2003, 39: 80–85.
- Merlini 2003b — *Merlini, M.* Scrisuri primordiale din Vechea Europa // *Dava International*, 8, 2003, [http://www.iatp.md/spell.asp?asa=http://www.iatp.md/dava/merlini\\_8/merlini\\_8.html](http://www.iatp.md/spell.asp?asa=http://www.iatp.md/dava/merlini_8/merlini_8.html).
- Merlini 2003c — *Merlini, M.* Scrierea Dunarii: trei sfidari pentru prezent // *Dacia magazine*, 2003, №5. P. 13.
- Merlini 2003d — *Merlini, M.* Un monumento alla scrittura più antica // *Hera*, 2003. № 45. P. 6.
- Merlini 2003e — *Merlini, M.* Il codice segreto della grande Tessitrice // *Hera*, 2003. № 45. P. 70–74.
- Merlini 2004a — *Merlini, M.* La scrittura è nata in Europa? Rome: Avverbi Editore. 2004.
- Merlini 2004b — *Merlini, M.* Milady Tărtăria // *Dacia magazine*. 2004. № 14. P. 11–17.

- Merlini 2004c — *Merlini, M.* Did Precucuteni and Cucuteni cultures develop a script // World Congress of the Trypilhan Civilization, Kyiv, 2004.
- Merlini 2005 — *Merlini, M.* Semiotic approach to the features of the “Danube Script” // *Documenta Praehistorica*. 2005. № 32. Pp. 233–251.
- Merlini 2008a — *Merlini, M.* Synchronizing the life cycle of the sign systems as a productive cultural wealth within the trajectory of the Danube civilization (Summary). 14th Annual Conference of the European Association of Archaeologists, Valetta, Malta, 16–20 September, 2008.
- Merlini 2008b — *Merlini, M.* Key Features of the Danube Script Based on the Databank DatDas. Summary // IS. 2008.
- Michel 2006 — *Michel, C.* Calculer chez les marchands Assyriens du début du II<sup>e</sup> millénaire av. J. C. Электронное издание, отредактированное в 2006: culture MATH site expert ENS/DESCO.
- Owens 1999 — *Owens, G.* Balkan Neolithic Scripts. *Kadmos*, 1999. Bd. 38.
- Torma 1894 — *Torma, Zsofia.* Ethnographische Analogien. Jena, 1894.
- Winn 1981 — *Winn Shan, M.* Re-writing in Southeastern Europe: The Sign System of the Vinča Culture ca. 4,000 BC. Western Publishers. Calgary, 1981.
- Winn 1992 — *Winn Shan, M.* A Neolithic Sign System in Southeastern Europe // *M. Le Cron Foster, L. J. Botscharow.* The Life of Symbols. San Francisco, 1992.
- Winn 2003 — *Winn Shan, M.* The Old European Script. Further evidence, Economic and religious stimuli. online: Prehistory Knowledge, Virtual museum of the Inscriptions, The Global Prehistory Consortium at Euro Innovanet. 2003.
- Winn 2004 — *Winn Shan, M.* From Vinca Script and academic scepticism to Danube Script and the ritual use of signs. Symposium “Signs of civilization”, 2004.

Н. Н. Казанский (Санкт-Петербург)

## ВЕСНА В ПИЛОСЕ

Микенские тексты датируются обычно последним годом существования дворцового хозяйства в конце позднеэладского III С периода. Не являются исключением и пилосские таблички, очевидно, относящиеся к одному годовому циклу. Согласно предположению Чедвика, Пилос был разрушен в августе месяце.

Нам известен календарь, включающий целый ряд названий месяцев 1. Очевидно, что как и в классической Греции счет велся по лунному календарю. Название месяца *po-go-wi-to-jo* (*me-no*) / (*plowistoio menos*) «в месяц плаваний», т. е. вероятно в месяц открытия навигации после непогоды и штормов, которые обычны в Эгейском море в зимние месяцы.

Остальные названия месяцев привязаны по большей части к религиозным праздникам и хозяйственным циклам. Таковы для Кносса, который был разрушен в мае или июне месяце 2 (похоже, что год при этом начинался с осеннего равноденствия) названия

**a-ma-ko-to** KN Fp 14: gen.(?) *Haimakto*, cf. αἴμακτός (Eur.);

**de-u-ki-jo-jo me-no** KN Fp 1: gen. sing.;

**di-wi-jo-jo me-no** KN Fp 5: gen. *Diwioio mēnos*.

**e-me-si-jo-jo** KN X 35: название месяца??

**ka-ra-e-ri-jo me-no** KN Fp 6, 7, 15: название месяца;

*ka-ra-e-i-jo* [*me-no*] KN Fp 354: ошибочный вариант написания;

cf. [ka-]ra-e-ri-jo-jo KN Gg 7369, M 1645.

**pa-ja-ni-jo** KN Fp 354 название месяца;

**ra-pa-to me-no** KN Fp 13: название месяца, gen.? *Lapatō mēnos*,

cf. аркад. μηρὸς Λαπάτω<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> C. Trümper. Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen. Heidelberg, 1997.

<sup>2</sup> J. Chadwick. The Mycenaean World. Cambridge: CUP, 1976. P. 189.

<sup>3</sup> cf. P. Causer, Ed. Schwyzer. Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora. Berlin, 1923. N. 667.



**sa-ra-nu-wo-me-no** KN X 999: неясно, но правдоподобно деление sa-ra-nu-wo me-no, возможно название месяца?

**wo-de-wi-jo me-no** KN Fp 16, 48, V 280: название месяца *wordēwios mēnos* «в месяц роз» cf. wo-de-wi-jo-jo KN Ga 953.

Для Пилоса в текстах хозяйственных документов представлены следующие названия:

**me-tu-wo-ne-wo** PY Fr 1202: возможно «в начале месяца М.»?

**ki-ri-ti-jo-jo** PY Es 650: gen. sing., возможно название месяца; связь с κριθή «пшеница» остается сомнительной.

**po-ro-wi-to** PY Fr 1221+: возможно название месяца *Plōwistos* «месяц плаваний», что соответствует началу навигации в Эгейском море (cf. πλωίζω) в конце марта.

**pa-ki-ja-ni-jo-jo me-no** PY Fr 1224: gen. sing. masc. *-anioio mēnos* «в месяц П».

**dī-wo-nu-so-jo me-no** PY Ха 102 (в Ха 1419 без контекста): (Diwonusoio mēnos) «в месяц Диониса».

Самый большой текст, который начинается с обозначения месяца, вызвал огромную научную литературу, перечислить которую полностью здесь невозможно<sup>4</sup>. Основная полемика касалась человеческих жертвоприношений в Пилосе, интерпретация, от которой в последнее время большинство исследователей совершенно справедливо отказались. Тем не менее характерно, что именно в месяц, который обозначен как «месяц начала плавания» (навигация в Греции, как известно, начинается в марте-апреле), в Пилосе совершалось паломничество в святилище с дарами и с посвящениями. В тексте, который содержит 10 строк на лицевой стороне и 16 строк на оборотной, перечислены четыре случая жертвоприношений, каждое из которых совершается от лица города.

### Tn 316

- .1 po-ro-wi-to-jo,
- .2 {i-je-to-qe, pa-ki-ja-si, do-ra-qe, pe-re, po-re-na-qe
- .3 pu-ro {a-ke, po-ti-ni-ja AUR \*215<sup>VAS</sup> 1 MUL 1
- .4 ma-na-sa, AUR \*213<sup>VAS</sup> 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR \*213<sup>VAS</sup> 1 MUL 1

<sup>4</sup> См: F. Aura Jorro. Diccionario micénico. Vol. II. Madrid, 1993. P. 150–151.

.5	ti-ri-se-ro-e, AUR *216 <sup>VAS</sup> 1 do-po-ta AUR *215 <sup>VAS</sup> 1
.6	<i>angustum</i>
.7	{ <i>vacat</i>
.8	{ <i>vacat</i>
.9	{ <i>vacat</i>
.10	pu-ro { <i>vacat</i>
	<i>reliqua pars sine regulis</i>
v.1	{i-je-to-qe, po-si-da-i-jo, a-ke-qe, wa-tu
v.2	{do-ra-qe, pe-re, po-re-na-qe, a-ke
v.3a	{
	pu-ro {AUR *215 <sup>VAS</sup> 1 MUL 2 qo-wi-ja, na-[ ] <sup>5</sup> , ko-ma-we-te-
v.4	{i-je-to-qe, pe-re-*82-jo, i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe
v.5	{do-ra-qe, pe-re-po-re-na-qe, a <sup>6</sup> , pe-re*82 AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1
v.6	{i-pe-me-de-ja AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 di-u-ja AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1
v.7	pu-ro {e-ma-a <sub>2</sub> , a-re-ja AUR *216 <sup>VAS</sup> 1 VIR 1
v.8	{i-je-to-qe, di-u-jo, do-ra-qe, pe-re, po-re-na-qe a-ke
v.9	{di-we AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 VIR 1 e-ra AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 MUL 1
v.10	{di-ri-mi-jo di-wo, i-je-we, AUR *213 <sup>VAS</sup> 1 [ ] <i>vacat</i>
v.11	pu-ro { <i>vacat</i>
v.12	<i>angustum</i>
v.13	{ <i>vacat</i>
v.14	{ <i>vacat</i>
v.15	{ <i>vacat</i>
v.16	pu-ro { <i>vacat</i>
	<i>reliqua pars sine regulis</i>

Текст содержит на лицевой стороне следы подчистки, причем справа на нижнем поле можно прочесть что-то вроде последовательности знаков *si-po-ro ti-mi-to*. Предполагается, что глиняная поверхность использовалась повторно. После того как писец стер предыдущий текст, он разлиновал табличку. От предыдущего текста читается лишь несколько знаков: первая строка в стертом тексте начиналась со знака *ka-*[; затем была написана первая строка, содержащая датировку документа, а затем

<sup>5</sup> В издании отмечается *na-*[ ]: perhaps *na-ka* or *na-qe*.

<sup>6</sup> В издании предлагается очевидное восполнение *a<-ke>*.

крупными знаками слева было написано название местности — *pu-ro* Пилос. Строки, отделенные линейками, отмечены знаком {.

Очевидно, что каждый из перечисленных случаев жертвоприношения представлял собой отдельную запись, при том, что все они должны относиться к весеннему месяцу, т. е. их отделяют не более 28 дней лунного календаря. Каждый раз действия, которые совершает город, описываются словами «устремляется в определенное святилище и несет дары и ведет человека» (об этом свидетельствует идеограмма мужчины или женщины), обозначенного как *ro-ge-na*. Предложенная в 2000 г. на конгрессе в Остине интерпретация Николь Гийо, связавшей микенское слово с литовским *bernas* «парень»<sup>7</sup>, остается сугубо гипотетической, хотя предположение о корне, связанном с глаголом \**bher-* ‘носить’ остается вполне вероятным. Семантическая интерпретация, впрочем, помогает мало, очевидно только, что это технический термин, обозначающий человека, — то ли принимающего посвящение в храме, то ли направляемого в храм из дворцового хозяйства.

Само соположение глаголов ‘нести’ и ‘вести’ встречается также у Гомера, что было подробно исследовано в известной статье Т. Палаймы<sup>8</sup>. В тексте сообщается о том, что Пилос совершает жертвоприношение в святилище в Пакиянах (или Сфангиянах), при этом жертвы приносятся владычице святилища, богине Манасе (*Μαναΐα*, которая, возможно, имеет соответствия в памфилийской надписи<sup>9</sup>), а также *ro-si-da-e-ja* — женскому соответствию Посейдона. Им всем приносят в жертву по золотому сосуду и по одной женщине<sup>10</sup>. В этот же список входит Тригерой и Владыка, которым приносят только золотые сосуды.

Следующее жертвоприношение совершается для богини *qo-wi-ja* букв. ‘бычачьей’, что заставляет вспомнить об эпитете Геры ‘волоокая’, а также для богини, которая обозначена как пышнокудрая — *ko-ma-we-te-ja*. За

<sup>7</sup> *N. Guilleux*. Suffixal Morphology: the case of *po-re-na* // The XI International Mycenaean Colloquium. Austin (in print).

<sup>8</sup> *T. G. Palaima*. *po-re-na*: A Mycenaean Reflex in Homer? An I.-E.-Figure in Mycenaean // *Mynos*. 1996–1997. Vol. 31–32. P. 303–312.

<sup>9</sup> *Cl. Brixhe*. *Le dialecte grec de Pamphylie*. Paris, 1976.

<sup>10</sup> .4 first \*213<sup>VAS</sup> over erasure, probably [[AUR 213<sup>VAS</sup> 1]], probably to allow the addition of MUL 1 after *po-si-da-e-ja* had been written.

этим следует третье жертвоприношение для богинь Пересвы, Ифимедии<sup>11</sup> и посвящение в святилище богини Дивии. При этом перечисляются по отдельности приношения, предназначенные для каждой из богинь, а также Гермесу Арею, эпитет которого находит хорошее соответствие в эпитете Зевса, Афины и Иниалия в аркадской надписи  $\nu\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \Delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{o}\nu\ \text{Ἄρ[η]α, \nu\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \text{Ἀθ\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \text{Ἀρ\acute{\epsilon}\iota\alpha\upsilon, \nu\alpha\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \text{Ἰνυ\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron}\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \text{Ἄρ\eta\alpha}...$ <sup>12</sup>.

Наконец, последнее жертвоприношение в рассматриваемом тексте совершается в храме Зевса для самого Зевса (золотой сосуд и мужчина), для Геры (золотой сосуд и женщина), а также для сына дремийского Зевса (золотой сосуд)<sup>13</sup>.

Мы немного знаем о календарных циклах и календарных обрядах микенского времени, однако рассмотренный текст позволяет видеть сводку тех сакральных действий, которые в Пилосе совпадали с началом весны.

Характерно, что речь в данном тексте идет не о ритуалах, проводившихся по инициативе дворца. В конце первой строки оборотной стороны таблички совершенно отчетливо назван  $wa-tu$  ( $wastu$ ) «город» как действующее лицо.

Из контекста ясно, что город обозначает совокупность граждан, хотя согласование с глаголом  $i-je-to$  ( $hietoi$ ) идет в единственном числе, в отличие от текстов из Идалия и Гортины<sup>14</sup>, в которых при слове город употребляется определение во множественном числе. Таким способом скорее всего передан всенародный характер шествия, в котором принимают участие вообще все жители города. При этом следует иметь в виду, что совокупность граждан в микенских текстах обозначается словом  $da-mo$ ,

<sup>11</sup> Об интерпретации этого имени без начальной дигаммы и о точном его отражении в гомеровском эпосе см.: *А. И. Зайцев*. Ифимедия, мать Алоадов: догреческое божество в гомеровском эпосе // *Античная балканистика-2*. М., 1975. С. 9–11 (= *А. И. Зайцев*. Избранные статьи. Т. 2. СПб., 2003. С. 165–166).

<sup>12</sup> *P. Causer, Ed. Schwyzer*. *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*. N. 665, 666 sq.

<sup>13</sup> Подробнее эти строки рассмотрены в нашей статье: К этимологии теонима *Гера* // *Палеобалканистика и античность*. М., 1989. С. 54–58.

<sup>14</sup> Cf.  $\acute{\alpha}\ \pi\acute{\tau}\acute{o}\lambda\iota\varsigma\ \text{Ἰδαλι\acute{\eta}\text{F}\epsilon\varsigma$  (*O. Masson*. *Les inscriptions chypriotes syllabiques*. Paris, 1961. N. 217,2) и  $\acute{\alpha}\ \pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma\ \omicron\acute{\iota}\ \text{Γορτ\acute{o}\nu\iota\omicron\iota}$  (*P. Causer, Ed. Schwyzer*. *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*. N. 184,1).

в том числе когда народ выступает как юридическое лицо. Упоминание города говорит о всенародном характере процессий, а не о специальных священных посольствах от лица дворцовой администрации. При этом дворец выделяет из числа сограждан тех, кто поступает в распоряжение святилища (вероятно, для культового служения).

Не исключено, что в последние годы существования Пилоса первый весенний месяц приносил не только оживление в области мореплавания, но также и морских разбойников, нападения которых в конце концов привели к падению микенских центров. Тем не менее, исходя из преобладания в дошедшем тексте женских божеств, можно думать о том, что религиозная активность и их почитание были связаны в первую очередь с культом земледелия и плодородия, а не попыткой обрести защиту. Земледельческое начало культа выглядит достаточно правдоподобно, если исходить из того, что святилища, в которые направляются жертвоприношения, в трех случаях из четырех обозначены как святилища богинь, хотя в них же могут почитаться и мужские божества.

Текст, который содержит указание на месяц март, уже в микенское время показывает религиозную активность таких масштабов, которые ни для одного другого месяца в микенских текстах (может быть, случайно) не засвидетельствованы.

Л. И. Акимова (Москва)

## МАРС И МАРТ: МАРТОВСКИЕ БОГИ

У каждого месяца есть свой божественный покровитель. У марта это Марс, со времен поздней республики, когда был введен Юлианский календарь и когда Марс уже стал считаться специализированным богом войны. Однако его мифоритуальное прошлое ярко свидетельствует, что исходно он — бог теплой части года, длившейся в южных странах, к которым принадлежала Италия, с марта по октябрь. Марс и открывал первый месяц весны — по мифам, он родился 1 марта у Юноны Луцины от прикосновения к оленскому цветку — или от его запаха (Ovid. Fast. V. 551), и закрывал последний месяц осени: его весенние ритуалы зеркально отражаются в осенних<sup>1</sup>. Марс связан со всей растительной жизнью — не только цветами, но и травами, от которых он тоже считался родившимся, отсюда его эпитет Gradivus (Fest, p. 97; культ учрежден еще Нумой — Liv. XXXV, 10; ср. также Serv. Verg. Aen. XII, 119), и деревьями. Он лесной бог, Silvanus, и по древним предписаниям, как внегородскому богу, богу дикой природы, этруски и римляне строили ему первые храмы за городом, extra murgum (Vitruv. I, 7, 1–2). В пару ему выступала и его латинская супруга, мать Ромула и Рема — Рея Сильвия.

Примечательно, что в основе культа Марса лежит некое *мировое древо*, образ которого реконструируется по следующим фактам. Два главных атрибута бога — копье и щит — ярко отмечены в его ритуалах: копье как сам ствол дерева, щит, изготовлявшийся часто из шкур животных, —

---

<sup>1</sup> Структура весенних мартовских праздников Марса зеркально отражалась в менее многочисленных осенних, октябрьских. 1 марта справлялись Матроналии — рождение Марса, сопровождаемое танцем вооруженных салиев — κορητισμός (Dion. Hal. 2, 7; Lyd. De mens. III, 15); 14 марта — Мамургия, изгнание Мамурии Ветурии, и Equirria на Марсовом поле; 15 марта — день Анны Перенны; 17 марта — Agonium Martiale (Varro. De l. l. 6, 14); 19 марта — Quincqatrus, lustratio (щитов); 23 марта — Tubilustrium; 24 марта — Regifugium — приношение салиями жертв на Комиции. Соответственно в октябре: 15 октября — праздник Октябрьского коня, 19 октября — Armilustrium.

как покров, соотносимый с «покровом» дерева, его кроной. Марса-копьеносца часто называли просто *hastatus*. У подножия Палатина, главного места хранения этих святынь, находилось *sacrarium Martius*, где пребывало изначальное копье бога и 11 других, сделанных в подражание ему, чтобы оригинал был неотличим и его невозможно было похитить; *hastae Martialis* своим движением предвещали важные события (Gell. 4, 6, 1 sq.; Liv. XL, 19; Liv. Epit. 68; Iul. Obs. 104; Dio XLIV, 17). На вершине же Палатина располагался другой культовый пункт — *curia Saliorum*, где хранились священные щиты *ancilia* (Cass. Dio XLIV, 17; Cic. De div. I, 17, 30; Serv. Verg. Aen. VIII, 3), святыня бога, охраняемая его жрецами-салиями, появившимися в Риме под влиянием древнего латинского культа в Альбе (Ovid. Fast. III, 89; Dion. Hal. I, 77). Сообщение о двух посвященных Марсу лаврах, росших у Палатинского холма, — из них исходил огонь (Iul. Obs. 78)<sup>2</sup>, говорит об удвоении изначально единого священного дерева — так у его ипостаси Квиринала, на Квиринальском холме, были тоже два дерева, два мирта (Plin. N. H. XV, 120)<sup>3</sup>. Кроме того, Марс связан с дикой вишней, из которой делались его копья, а также со смоковницей *figus ruminalis*, вскармливавшей маленьких Ромула и Рема. Его дерево отмечено нахождением у его корней священного волка (*lupus Martius*), «животного образа» бога, и в кроне священной пророчествующей птицы — дятла (*picus Martius*). В связи с дятлом стоит отметить две черты: специфичен клюв этой птицы, подобный топору или долоту, которым он, извлекая личинок из-под коры дерева, часто причиняет ему ощутительный вред (особенно черный дятел; хотя считают, что и пользу он приносит не менее), и его птенцы рождаются совершенно голыми — без защиты/«щита», что вновь заставляет вспомнить об отделенном от дерева-бога его покрове-кожи [Дятловые 1972: 581–582; Дятловые 2006: 301–302]. Но дальше этих туманных намеков связь Марса со священным деревом, которое он воплощает, не прослеживается. В целом же Палатин с его вертикалью и отмеченными подножием и вершиной воспроизводит мировую гору — образ, изоморфный мировому дереву.

Рождение Марса от Юноны Луцины (Iuno Lucina) без участия отца говорит о его парфеногенном зачатии, в духе древнейшего «материнско-

<sup>2</sup> *Sacrarium et ex duabus laurus ex mediis ignibus inviolata existerunt.*

<sup>3</sup> Два мирта у Квирина соотносились с двумя составными частями *populi Romani* — плебеями и патрициями [Roscher 1894–1897: 2429].

го» ритуала. Об этом свидетельствует и загадочное изображение на известной пренестинской цисте III в. до н. э. из Берлина, где впервые появляется имя Марса ([LIMC VI, 1992, Mars 11] — **рис. 1**). Изображен огромный пифос-dolium, на венчике которого сидит на корточках обнаженный новорожденный бог «Марс», справа от него (слева с точки зрения зрителя) стоит «Менерва», прилагающая руку к его устам — то ли отверзающая их, то ли, по предположению ряда ученых, кормящая его амброзией или же закаляющая его в огне с целью надления бессмертием [Roscher 1894–1897: 2408; Weiss 1984: 510]. Справа стоит «Диана» с опущенным странным атрибутом в правой руке — неким волнистым жезлом, обвитым чем-то другим вроде змеи. В любом случае, этот атрибут означает «союз», часто брачный, как в изображениях Диониса, где одно дерево, самостоятельно растущее, обвивает зависимый от него плющ. Причем, характерно, что имена Менервы и Дианы — двух богинь, из которых первая играет роль *матери*, а вторая *девы* (изначальный комплекс *девственной матери* здесь распался), написаны ретроградным письмом, идущим из нутра цисты-лона, а имя Марса — прямым письмом, уже «вышедшим на свет», в реальный мир. Рождение юного бога происходит в нижнем мире, в преисподней, как говорят о том присутствие сирены внизу и трехглавого Кербера вверху; разумеется, композитные образы *пса* и *птицы* намекают на пейзаж Аида с его рекой Перифлегетон, в которой якобы рождается или проходит божественную закалку ребенок [Roscher 1894–1897: 2408]: это образы древних жриц-матерей, «терзательниц», которые в акте космогенеза «отчленяют» от изначального первомира свою мужскую составную [Акимова, Кифишин 2000: 200 сл.].

И сам Марс, сын-супруг Юноны Луцины, уже давно расслоился на *сына* и *супруга* (т. е. отца), о чем говорят изображения типа упомянутого на пренестинской цисте и известная эпikleза Марса — *pater: Marspiter, Maspiter etc.* [Roscher 1894–1897: 2422]. Это, быть может, главнейший «отец» в римской религии, коль скоро верховный бог Юпитер играл во многом формальную роль, Марс же — возглавлял колонизацию, выводил колонии и основывал новые города (ритуал *veg sacrum*), вел победоносные войны, совершал очищения народа и оружия от пролитой крови. Марс входил во все мельчайшие поры римской жизни. Это любопытное расслоение отмечено именно в мартовских обрядах. 1 марта — день рождения Марса. 14-го же, в знаменательное полнолуние, когда греки «терзали»





**Рис. 1.** Фрагмент цисты из Пренесте с изображением Марса, Минервы и Дианы.  
Последняя четверть IV в. до н. э. Берлин, Государственные музеи

своего Диониса, в Риме Марсовы салии изгоняли за пределы Urbs «в страну ненавистных осков» Мамурия Ветурия (Propert. V, 2, 61 sq.) — старика в звериных шкурах, которого отождествляли с тем самым кузнецом, который сковал для Марса первый щит — ancile (щит, как уже отмечалось, — вещь-покров, «защита», аналогичная шкуре Ветурия), упавший по преданию с неба на землю в день рождения бога (Ovid. Fast. III, 259, 373)<sup>3</sup>. Уже в XIX в. ученые с полным основанием видели в этом образе «старого Марса», о чем говорит и его имя с редупликацией корня, — воплощение старого года, аналогичное женскому корреляту Anna Perenna, с которой, однако, Марс вступал 15 марта в символический брак (Macrobius. I, 12, 6; Lydus. De mens. I, 26; Ovid. Fast. III, 523 sq.)<sup>4</sup>. В высшей мере показательным, что за ритуальным союзом с *матерью* следует союз с *девой*, Nequo (23 марта).

Нерио обычно отождествляют с Афиной-Минервой (ср. Ovid. Fast. III, 849 sq.) — но здесь ситуация сложная, поскольку Афина, как было показано, в древних представлениях ассоциировалась с матерью бога. Вернее, Нерио соответствовала девственной ипостаси этой богини. В этот же день, 23 марта, справлялся и важный для римлян праздник Tubilustrium — чистка боевых труб, с которыми выступали в поход; март открывал и военный сезон в римской политической жизни. Трубы очищали и освящали, но, тем не менее, при всей практической важности этого акта остается неясным его соединение с *иерогамией* богов. Вероятно, очищение и освящение имеют под собой стершуюся временем более арха-

<sup>4</sup> Праздник справлялся в роще у первого дорожного камня на Via Flaminia (Macrobius. Sat. I, 12, 6; ср. Lyd. De mens. IV, 36). Это был разгульный народный праздник (Ovid. Fast. III, 523 sq.) — пили бесчисленные чаши за счастливый новый год, парочки пели и танцевали. Анна Перенна воспринималась как божество года, с его началом и его концом, и в этом аспекте была абсолютным аналогом Мамурия Ветурия, по изгнании которого (символически ею) она вступала в брак с новым сыном-супругом Марсом, но коль скоро в официальной религии матерью Марса стала считаться Юнона Луцина, народная Анна была отодвинута вглубь, так что уже древние с трудом могли проследить ее смысл, связанный, однако, с оваянными фривольным духом брачными коннотациями (ср. Ovid. Fast. III, 675 sq.). То, что обряд в историческое время отправлялся на Via Flaminia, говорит о его сакральном характере. Собственно, весь римский март проходит под знаком конца-начала, оформленных в понятиях иерогамии.

ическую подоплеку, перенесенную на вещи, а именно возвращение изначальной ритуальной чистоты тому, что было осквернено и запятнано. Ввиду совпадения обряда с иерогамией можно предположить первичное жертвоприношение богиней *отца* ради рождения *сына*, как в ритуалах Кибелы-Аттиса, или же в более общем виде акт расчленения хаотического первотела женской сущностью на два существа, со страдательной мужской. Во всяком случае, Tubilustrium подразумевает совершение жертвенного акта, связанного с лишением духа-души принесенного в жертву существа — коль скоро это *духовой* инструмент. «Грязные» трубы достойно звучать не могли, для возвещения начала новой жизни мира они должны были стать чистыми. Так что иерогамия совпрождалась *голосом жизни*, прорывавшемся в немоте и мраке зимней смерти. Это могла быть не только музыка, но в истоках и просто крик, звук, бряцание, удар. «Звуковой» ритуал широко известен в весенних обрядах у многих народов. Так, на ломбардской границе, в местечке Castasegna, еще в XIX в. мальчики 1 марта ходили по домам, одетые в бумажные шлемы, с коровьими бубенцами и колотушками, выпрашивая приношение, дуя в трубы и ударяя в инструменты. Все это делалось, «чтобы росла трава» [Roscher 1894–1897: 2405].

Марсу очень близок греческий бог войны Арес (Ἄρης), мифоритуальные черты которого стерлись еще в большей степени, чем Марсовы. По бледному преданию, он тоже родился у Геры от цветка, некоего Anthas'a, в парфеногенном браке (Ovid. Fast. V. 251; ср. о парфеногенном рождении Герой Ареса и Гебы — Paus. II. 13. 3; Hes. Theog. 922); он тоже покровитель марта, по крайней мере, в фессалийских городах Филака и Магнезия, где март носит название Ἄρειος [Ares 1896: 644]. Он тоже изначально — покровитель животной и растительной жизни, но многие его функции со временем отшли к Аполлону, Гефесту и Дионису. Лишь несколько эпизодов в его почти стершейся биографии позволяют различить исконные черты божественной сущности.

Прежде всего, это история с Ἄρειος πάγος, «Аресовым холмом». Этот холм с западной стороны Акрополя назван по совершенному на нем суду над Аресом, имевшему место во времена Кекропса или Краная и самому первому в божественной истории (Eur. Or. 1648; Eur. El. 1528; Marm. Par. Ep. 3; Apollod. III. 14. 2; Paus. I, 28, 5; Lucian. De salt. 39). Арес убил сына Посейдона Галлиротия, совершившего насилие над дочерью Ареса Ал-

киппой. Его судили боги и, как в гораздо более известной истории с судом Ореста (Aesch. Eum. 735; Aristid. Or. II. P. 20 sq.), он был оправдан с перевесом в один голос — Афины Ареи (Paus. I, 28, 5; Еврипид называет Зевса — Eur. Iph. T. 945 sq.). Ситуация явно вторичная и поздняя, но заключающая в себе очень древнее ядро. Суд над богом — гораздо древнее суда над смертным, совершившим преступление по наущению бога (Орест как орудие Аполлона). Поэтому, опуская очень позднюю *дочь* Алкиппу, в сюжете с которой Арес выступает как явный отец, πατήρ, и тоже позднего сына Посейдона Галлиротия, обратимся к причине конфликта. Остаются Посейдон и Арес — партнеры Афины в афинских культах. В дошедших мифах и ритуалах Посейдон Эрехтей — фигура гораздо более полная и выразительная, и связи его с Афиной выступают ярко и отчетливо [Акимова 2002]. Арес же со времен «Илиады» — не дает почти ничего, кроме образа грубого, попираемого олимпийцами (особенно Афиной) бога первобытной войны. Но сохранились многочисленные следы всеобщего почитания этого бога в архаической Греции, а также на островах и в Малой Азии. К тому же эпikleза Афины Ἀρεία говорит о былой связи с Аресом, равно как и принадлежности ее к древним эриниям Ἀραί, почитавшимся на Ареопаге (Aesch. Eum. 417).

В истории с судом Ареса стоит вспомнить другой суд, поданный в форме спора: Афина состязалась с Посейдоном за право обладания Атикой и посадила оливу, а Посейдон высек источник соленой воды — «Эрехтеево море» (θάλασσα Ἐρεχθίδης), показываемое впоследствии в северо-западной целле Эрехтейона. Судьи присудили первенство Афине. Разгневанный Галлиротий из мести за отца посягнул на оливу Афины, но, по некоторым сведениям, топор обратился против него и отсек ему голову (Serv. Georg. I. 18; ср. миф о самоубийстве — Schol. Aristoph. Nub. 1005). Вероятно, в древнем варианте срубал дерево именно Арес, и его судили не за убийство Галлиротия, а за *срубание священного дерева*. В классической Греции это было одним из главнейших святотатств, и на Ареопаге — одним из четырех мест судилищ в классической Греции, судили именно за уголовные преступления [Ἄρεος πάγος 1896: 627 f.]. Но в минойско-микенской традиции II тыс. до н. э. такой акт не только не был преступным — его предписывал ритуал. Известна целая серия печатей XV–XIV вв. до н. э., на которых показано вырывание священного дерева в присутствии экстатически-гневной богини [Evans 1901: 78 f., fig. 52–53; Marinatos, Hirmer 1983:



**Рис. 2.** Золотой перстень-печатка из Микен со сценой вырывания священного дерева. В. до н. э. Афины, Национальный археологический музей

Taf. 228, Zweite Reiche, rechts; The Dawn of Greek Art 1994: Nr. 80] (рис. 2). Вырывая дерево, паредра и сам погибает, и губит богиню. Старый цикл, воплощаемый деревом и четой богини-паредра, уходит в прошлое, а с новопосаженным деревом их жизнь восстанавливается.

Очень важно, что именно Ареопаг связан с местом пребывания (или постоянного обитания) *амазонок* (Aesch. Ag. 686 sq.; Herodot. VIII. 52); это эмблематическое воплощение *девственной матери*, в коллективной форме, было отдано в классической Греции под власть *отца-Ареса*; он стал считаться их прародителем, покровителем и защитником (II. XXIV. 804; Pherekyd. Frg. 25, Schol. Apoll. Rhod. II. 992) — вот почему он мстит за Алкиппу, за Пентесилею (ср. Q. Smyrn. I, 675), за других пораженных «дочерей»<sup>5</sup>. Рядом с этими всеильными в прошлом «девственными матерями» Ареопаг населяли *эринии* или *Σεμναί*, мстительницы за пролитую

<sup>5</sup> Любопытно, что в Трезене храм Ареса был сооружен на месте, где Тесею удалось победить амазонок (Paus. II, 23, 8).

материнскую кровь; другое их имя — вышеупомянутое Ἄραϊ<sup>6</sup>. Сам суд над Аресом как калька суда над Орестом, убившим по наущению Аполлона свою мать Клитемнестру, позволяет предположить, что и Арес первично, в утверждавшемся «отцовском» ритуале, «убивал» *древо-мать*. Самую архаичную, еще матриархальную форму этого сюжета, с «холмом» и «судом», до нас доносит текст шумерской таблички из Джемдет-Насра PI-73 ([Langdon 1927]; см. перевод: [Кифишин 2001: 551–552]), повествующей об убийстве четырьмя жрицами на «Холме Серебра» (du<sub>6</sub>-kù), ради нового рождения, лунного бога Ламги. Имя Lam-gi означает «пламенный тростник» или «тростник в пламени» (но не «огонь в тростнике» — ситуация, связанная с мифом о похищении огня Прометеем).

Однако в этом мифическом блоке исчезло священное дерево. Правда, известно, что копье Ареса, как и римского Марса, было совсем необычным — ἐγγεσπάλος (II. XV. 605), выступало божественным символом и, как у Марса, из посаженного (на Ареопаге) копья выросло дерево (FHG I, 54 = Hellanikos, Frg. 69). Но мы находим и собственно священное Аресово дерево, в другом цикле мифов — фиванском. Там Арес и Афродита выступают зачинателями царского дома в Фивах: все поколения правителей являлись потомками их дочери Гармонии и пришедшего из Финикии Кадма. Бог в образе золотого барана спас потомков фиванки Нефелы, Геллу и Фрикса, которые улетели на нем в Эю (Ἄϊα). Как известно, до Колхиды добрался только Фрикс (= «Золотой»), который принес золотого барана в жертву, повесив его руно в священной роще на *дубе Ареса* (Apol. Rhod. IV.124 sq.). Эту шкуру вернули аргонавты на родину в Иолк вместе с ее владелицей Медеей. Баран — это ночное солнце, известное и в культе Марса (ср. Суоветаврилия). Более древние образы Ареса как ночного солнца — это собаки (одомашненный образ Марсовых волков), которые присутствуют в его обрядах и иконографии<sup>7</sup>, но косвенно и сами волки, поскольку Арес связан с волками-оборотнями

<sup>6</sup> Связь с эриниями глубоко укоренена в сущности Ареса. Так, она четко прослеживается не только на афинском Ареопаге, но и в Македонии, в Беотии, где супругой Ареса выступает эриния Тильфусса (Schol. Soph. Ant. 128) — мать Аресова дракона (Ἄρεως δράκων), из посеянных зубов которого были рождены спарты.

<sup>7</sup> Ср. обряд приношения Аресу в жертву щенков, в спартанском Фойбейоне близ храма Посейдона Гееоха (Paus. III. 14. 9 sq.); аналогичные жертвы в Карию [Ares 1896: 655].

аркадских мифов, где засвидетельствован и «прекрасный цветок» Эвант [Ages 1896: 652].

Хтонические черты очевидны в фактах *пленения* бога. С одной стороны, его заковали в цепи Алоады, близнецы Посейдона, за то, что он, обратившись в вепря, убил из ревности Адониса, возлюбленного Афродиты. Его упрятали в некую подземную гробницу κέραμος<sup>8</sup>, где он просидел 13 лунных месяцев (т. е. целый солнечный год), пока не был освобожден Гермесом по просьбе мачехи Алоадов Эврибии (II. V, 385 sq., Schol.; Apollod. I, 7, 4). Еще один акт пленения совершил Гефест, в лемносских мифах супруг олимпийской Афродиты (в фиванских и аттических мифах законный супруг богини на Олимпе — Арес). Он сковал Ареса вместе с Афродитой во время любовного акта на ложе золотыми цепями (Od. VIII, 361). Кстати, в Спарте Павсаний видел изображение Ареса в цепях (Paus. IX. 38. 5). Арес — солнечный бог, который циклически умирает и возрождается. Вот почему о нем дошли сведения, что частично он пребывает под землей, частично — над ней (Artemid. Oneir. II, 34, p. 200 sq., ed. Reiff); кстати, в битве Геракла с Аидом в Пилосе Арес сражается против Геракла, на стороне мертвых (Hes. Aspis. 359 sq.)<sup>9</sup>. Таким образом, Арес тоже связан со священным деревом и имеет образ «животной жертвы» (барана), которая возрождается на нем. Есть на этом древе и *птицы* — но не пророчествующий дятел Марса, а загадочные стимфалийские птицы с медными крыльями, клювами и когтями, ἄρεοι ὄρνιθες (Apoll. Rhod. II. 1033 sq.). Это хищные птицы-жрицы, бывшие терзательницы бога, и не случайно с Аресом связаны в основном только грифы, волки-собаки и вороны — поедатели трупов, без которых, как отмечают все древние авторы, не бывает войны

В связанных с этим богом ситуациях нет боевых труб, как они не упомянуты и в греческом военном ритуале до изобретения тирсенских

<sup>8</sup> Давно было замечено, что в Карии, где ярко отмечен культ Ареса, есть город *Керамос*, имя которого, соотнесенное с гробницей Ареса (Schol. D II. V. 385), указывает на специфический местный погребальный обряд захоронения останков в керамических гробах [Ages 1896: 655].

<sup>9</sup> В Гермоне рядом стояли храмы Ареса и Климена (Аида), против храма Деметры (Paus. II, 35, 3 sq.). Близ Ликосуры храм Ареса находился рядом со святилищем Деспойны, дочери Деметры и Посейдона, с которыми у Марса очень прочные, глубокие и повсеместные связи.

военных труб. Но предшествовали войску Ареса два жреца *πυρφόρος*, несшие каждый по зажженному факелу. Приблизившись к противнику, они бросали в его сторону «огненные деревья» — как вызов к войне (Eurip. Phoen. 1377, Schol.). Обращает на себя внимание одна деталь «Илиады» — на поле брани с троянцами Арес, раненный Диомедом, *кричит* — как 9 или 10 тысяч человек (II. V, 860 sq.). Его голос необычайно мощен, и ни о ком из других богов этого сказать нельзя.

К Марсу и Аресу близок фригийский силен Марсий (*Μαρσύας*). Примечательно, что известная группа Мирона «Афина и Марсий» стояла на афинском Акрополе, в священном центре города (Paus. I, 24, 1; Plin. XXXIV, 57). В отличие от прежних двух богов, у Марсия остались следы «животного происхождения»: конские (или скорее ослиные) уши, ноги и хвост. Конь как солнечный образ, возница солнечной колесницы, характерен для Марса и Ареса (квадриги, праздники). Но Марсий выступает в другой ситуации. Он, житель фригийского города Келены (*Κελαίνας* — возможно, от «дятел», *κελεύς*), вместе с тем персонификация источника — одноименного притока Меандра (Herodot. VII, 26). Здесь, в долине Авлокрены («Источник двойной флейты»), он изобрел как-то флейты, сделав их из тростника, и выучился играть с таким совершенством, что вызвал на состязания самого Аполлона (Apollod. I, 4, 2). Миф о споре Афины и Марсия (Apollod. I, 4, 2; Plut. Alcib. 2; Hyg. Fab. 165; Eurip. Frg. 1058), имевшем место во Фригии (Anth. Pal. IX, 266; Claudian 20, 255 sq.), гораздо древнее (см. обратное утверждение — [Marsyas 1894–1897: 2441]), уже хотя бы потому, что в нем выступают изначальные фигуры древнейшего «матриархального» ритуала: *мать* и *сын-супруг*. К тому же Марсий имеет ближайшее отношение к фригийской богине-матери Кибеле, и флейты использовал в ее культе (Paus. X. 30. 9; *μητρῶον αὐλημα*), таким образом, он ритуально — сын-паредр Кибелы; кстати, традиция приписывает ему некоего брата по имени Βαβύς [Marsyas 1896: 2443], который тоже связан с Кибелой в имени (см. вариант *Κυβάβα*)<sup>10</sup>. Однако старческие черты Марсия — он силен (Herodot VII, 26; Paus. I, 24, 1; II, 7, 9; 22, 9)<sup>11</sup> — говорят, что он теперь и «отец», старый бог, старый

<sup>10</sup> Не случайно могилу Марсия указывали в Пессинунте (Steph. Byz. s. v. Πέσσινοῦς), центре распространения в Малой Азии культа Кибелы.

<sup>11</sup> Однако, есть сообщения и относительно сатира-Марсия, см. (Plat. Symp. 215b; Plut. De flux. 10, 2; Anth. Pal. VII, 696; Ovid. Met. VI, 383; Ovid. Fast. VI, 703).



год, который должен был погибать, уступая место новому. Эта жертва обуславливалась его преступлением — ὑβρις, дерзкой заносчивостью, нарушением воли богини Афины. Марсий был привязан к дереву — пинии (Nikand. Alexiph. 301; Philostr. Im. 2; Lucian. Tragod. 314; Nonn. Dion. VII, 106; Zenob. IV, 81; Tzetz. Chil. I, 15) или платану (Plin. XVI, 240; платан характерен «ободранным» стволом), и с него живого содрали шкуру — или Аполлон, или некий исполнитель-скиф (с V в. до н. э.). Спор имел место или в Келенах или в Дельфах, и один из судей, вставших на сторону Марсия, Мидас, был награжден Аполлоном ослиными ушами (Myth. Vat. I, 90; II, 116; III, 10, 7; Fulgent. III, 9). Содранную шкуру повесили (на дереве, росшем на келенской агоре?), и она двигалась в ритм звукам фригийской музыки (Anth. Pal. 7, 696; Nonn. Dionys. I, 42 sq.; XIX, 315 sq; Claudian X, 258; Ael. Var. hist. XIII, 21). Эта движущаяся на дереве шкура напоминает о пророчествующем священном щите Марсия — ancile и одвигающихся его копьях — hastae<sup>12</sup>.

По некоторым сведениям, Марсий не погиб, а бежал в Италию, где стал родоначальником племени марсов, обосновавшихся в районе Фуцинского озера (Sil. Ital. VIII, 503; Plin. III, 108). Их главный город, Архиппа, в один прекрасный день провалился под воду (Plin. N. H. III, 108). Статуя Марсия в виде силена, несущего на плече сделанный из шкуры винный мех (т. н. Schlauchsilen), стояла в центре республиканского форума и была широко известна по изображениям на монетах. Этот знак

<sup>12</sup> Согласно Проперцию (Propert. III, 30, 17), Афина бросила флейты в Меандр, т. е. в среду перворождение: музыка возникает из хаотических вод. См. упоминание тростника, из которого Марсий сделал свои флейты, приравненное к растению αὐλός — оно, как и шкура Марсия, движется от ветра, издавая мелодичные звуки (Strab. XII, 578; FHG IV, 388, 12). Флейты Марсия в конце концов по течению Меандра прибыли к берегу Асопа и хранились с тех пор в Сикионе, в храме загадочной «богини убеждения» Пейфо (Paus. II, 7, 9).

Казалось бы, Марсий, в отличие от Марса и Ареса, связан только с водным миром. Но он, несомненно, также, как они, олицетворяет *мировое древо* в образе тростника (а также пинии, платана и, возможно, сосны): как водный бог, именем которого названы многочисленные реки и источники (в Сирии, Коммагене, в Кари, в Лидии [Marsyas 1894–1897: 2439]), он вместе с тем причастен и к горному миру — в лице своего ученика, почитателя, учителя или возлюбленного Олимпа, тождественного по имени местопребыванию олимпийских богов. Олимп похоронил Марсия (Plin. V, 106) — важное указание в данном контексте.

форума с Марсиевой статуей был для восточных городов империи своего рода эмблемой дарованных им прав (Serv. Verg. Aen. III, 20; IV, 58; Myth. Vat. III, 9, 13; 12, 1).

Характерно, что в марте римляне справляли и праздник Кибелы и Аттиса (Diod. III, 59, 7; Plut. Sert. 1; Dion. Hal. Ant. I, 61), добавляя к бракам Марса еще и древневосточную иерогамию, в котором контекстуально участвовал Марсий<sup>13</sup>.

Сохранилось много памятников, где Марсию угрожает смерть от руки Аполлона — или же он уже повешен и казнен по воле этого бога (ср. [LIMC IV, Marsyas I: 54 f.]) (рис. 3). Все это — в русле классических мифов. Однако на ряде луканских ваз IV в. до н. э., созданных в италийской среде, не Аполлон, а Марсий стоит с большим ножом [Ibid.: 20, 20b] (рис. 4). Это отнюдь нельзя понимать в средневековом духе — как намек на будущую казнь (ср. св. Лаврентий с решеткой, св. Екатерина с колесом и т. д.). В данном случае ножом может быть вооружен лишь *жрец* — тот, кто его уже применил или применить собирается. Однако объект жертвоприношения отсутствует. Правда, в таких сценах почти обязательно присутствие дерева и очень часто фигурирует «животная жертва» — в виде шкурки небольшого пятнистого животного, из которого сделан футляр для флейты. Эта шкурка, содранная Марсием, как бы анонсирует будущее сдирание шкуры с него самого. Ответ на вопрос — почему с Марсий с ножом? — видится нам таким. Он принес в жертву *священный тростник*, из которого сделал свои флейты — и снял с него «кожу» (что и символизирует отделенный от флейт меховой футляр)<sup>14</sup>. Он срубил священное дерево, «убил» богиню-

<sup>13</sup> Этот праздник растягивался почти на две недели, начиная с приготовлений 15 марта; собственно ритуальное действие начиналось 22 числа и справлялось по обычной античной схеме: от скорби к радости. 22 марта срубленную сосну, в память о той, под которой умер Аттис, обряжали в шерстяные повязки и украшали фиалками, наподобие мертвого тела, и относили в храм на Палатин. Начинался пост, воздержание, в том числе и от плодов земных. 24 числа наступал апогей ритуала оплакивания, *dies sanguinis*, когда наиболее ревностные служители бога поначалу в экстазе совершали кастрацию (галлы), но затем только резали себе руки. 25 числа, в день равноденствия, бог возрождался, что отмечалось радостным обрядом *Nilagia*. Праздник заканчивался 27 марта разгульным шествием, сопровождавшим агалму Кибелы к реке Альмо, где ее ритуально «купали».

<sup>14</sup> Первую флейту Афина якобы изготовила из костей оленя, обновив инструмент на пире богов; осмеянная Герой и Афродитой, она со стыда отбыла



**Рис. 3.** Инталия с изображением повешенного Марсия. Сердолик. Середина I в. до н. э. Вюрцбург, Музей Мартин-фон-Вагнер



**Рис. 4.** Луканская краснофигурная ойнохоя с изображением Марсия с ножом. 2-я четверть IV в. до н. э. Таранто, Национальный музей

мать (в космогонии: отделил ее от себя, усвоив в «отцовском» ритуале былое право богини-владычицы (ср. Кибелу). Нож — знак совершенного им преступления, из-за чего косвенно его город Архиппа провалился под воду, в хаотический первомир — знак конца годового цикла. Но он же — и знак *разделения* первомира-хаоса на две космических части.

Это событие заставляет вспомнить шумерский миф об Инанне и древе *huluppu*, отождествляемым большинством ученых с ивой [Афанасьева 1997: 214–226]. Как-то раз Инанна увидела вырванным с корнем свое дерево, растущее на берегу Евфрата (т. е. мировое дерево, растущее из *водных глубин*). Его погубила волна от проплывавшей мимо ладьи Энлиля (т. е. дерево фактически погубил этот бог). Инанна пересадила его в свой дворец, желая сделать из него новый трон и ложе. Но в древе завелись непрошенные гости: в корнях змея с семейством, в стволе дева Лилит, в кроне птице-лев Имдугуд с детенышами. Гильгамеш с Энкиду по просьбе богини изгоняют их, срубают дерево и делают из него трон и ложе, но, кроме того, еще некие *rukku* и *mikku* — предположительно барабан и палочки, которые из-за проклятий жителей города, не выносивших их громких звуков, проваливаются в преисподнюю. В поисках инструмента Энкиду спускается в мир иной и остается в нем навсегда. Как смертный «брат-близнец» Энкиду претерпевает гибель за убиение священного древа, что косвенно показано через дисгармонию, внесенную в бытие изготовлением и несанкционированным использованием инструмента из *двух* частей (ср. *двойная* флейта, *διαυλός*)<sup>15</sup>. Этот же вариант мифа с «плохим» инструментом, искажающим гармонический лик богини во время игры, сохранил и греческий миф об Афине и Марсии: у Афины безобразно раздувались щеки, и над ней смеялись Гера с Афродитой.

---

на Иду (Eurip. Fr. 1958) — коррелат фригийской прародины Марсиевых флейт. Жертва-животное и жертва-дерево выступают в процессе «изобретения музыки» параллельно; вспомним миф об изобретении лиры Гермесом.

<sup>15</sup> Возможно, включение *двух* элементов в состав инструмента Марсия не случайно. Число 2, которое повторяется в Марсовых лаврах, миртах Квирина, в наличии в главных праздниках «мужского-женского» и в других неупомянутых здесь обрядовых формах, должно намекать на космогоническое разделение хаоса на *две* половины. В шумерском мифе, если верно отождествление с барабаном и палочками, тоже речь идет о двух составных, *матери*-барабане (с «лоном» внутри) и *сыном-супругом* в образе палочек.

Вероятно, уже тогда флейта как духовой инструмент *смерти* была дискредитирована несущими *жизнь* струнными.

Но в целом мифоритуальная канва, до деления музыки на «живую» и «мертвую», была такова. Шум, бой, звуки — это знак пробуждения жизни. Дерево умерло — голос жизни исчез. Дерево ожило — голос жизни вновь раздаётся. В марте у многих народов будят землю и проводят обряд «Оклички весны», ср. белорусское «гуканье». В марте пробуждается медведь (25 числа), сохранивший свою палеолитическую роль в русской маслянице до сравнительно недавнего времени; он выходит из берлоги, оглашая ревом окрестности. Он подает «благую весть», что зимняя спячка закончилась, что старый год ушел и начинается новый. Эта «благая весть» была унаследована христианским Благовещением, в котором, судя по иконографии, сохраняется и ритуальный цветок (ирис и белая лилия), и молодая трава, и цветущие деревья (среди них первые «Марсовы» — лавр и вишня — Plin. N. H. XVI, 97; Iul. Obs. 19 (78)). Но главное — это голос жизни, шедший на землю из *глубин преисподней* — в античности (и, очевидно, на Востоке) через полую трубку тростника; в христианстве *с небес* — через голос архангела Гавриила или небесные трубы. Возможно, имя Марии связано с именами Марса-Ареса-Марсия; во всяком случае, оно сохраняет смысл причастности образа и к «благовещению», и к парфеногенному рождению матерью сына, и к роли дерева как символа смерти/воскресения (ср. также роль пленения, связывания, привязывания).

Мифоритуал, связанный с мартовскими богами (прибавим к упомянутому этрусским Марисов, Ларана и Мартукле<sup>16</sup>), с «воскресением дерева» и «воскресением на древе», вероятно, уходит корнями в дошумерскую древность, коль скоро в Шумере он уже выступает в очень модифицирован-

<sup>16</sup> Имя Marthukle было понято как этрусский вариант Этеокла — Ετεοκλῆς [Marthukle 1896: 2460], сына Эдипа в фиванских мифах, брата Полиника (этр. Polunice), с которым у него произошла смертоубийственная война, согласно мифу о «Семерых против Фив». Следует отметить, что и Полиник глубоко включается в мифоритуальный контекст образа Ареса-Марса-Марсия, и не потому что они воины, «Аресовы дети». Так, в Фивах Полиник считался сыном Ареса и Афродиты [Ages 1896: 644]. Вероятно, Marthukle-Polunice представляют собой расщепление единого архаического мифоритуального образа, восточного по происхождению, на что указывает отношение Marthukle к вавилонскому Мардуку. Ср. известный факт появления в Фивах XV в. до н. э. вавилонских печатей, в связи с миграцией потомков т. н. II Приморской династии.

ной и сложной форме<sup>17</sup>. Исходный его вариант нам видится в «воскресении на древе» убитого тотема: ср. повешенную шкуру Марсия; черепа, из которых строил Аресу храм его сын Кикн (Stesich. Frg. 12 Bgk; Schol. Pind. Ol. X,15); мартовский праздник Кибелы и Аттиса с явно погребальными чертами, с фиалками, рожденными из божественной крови [Attis 1896: 2250], и особенно то обстоятельство, что в Колхиде мужчин в отличие от женщин, хоронимых в земле, клали завернутыми в недубленые бычьи шкуры на деревьях ([Грейвз 1992: 445, № 152b]; см. также с. 57 (4), № 21). Гибель зоо- или антропоморфного воплощения древа лишь позднее была соотнесена с «изобретением музыки», каковой ритуал также был приурочен к творческому, созидательному месяцу года — марту.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Акимова, Кифишин 2000 — *Акимова Л. И., Кифишин А. Г.* Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 199–212.
- Афанасьева 1997 — В предвечные дни, в бесконечные дни... // От начала начал. Антология шумерской поэзии / Вступительная статья, перевод, комментарии, словарь В. К. Афанасьевой (Мифы, эпос, религии Востока). СПб., 1997.
- Грейвз 1992 — *Грейвз Р.* Мифы Древней Греции / Пер. с англ. под ред. А. А. Тахо-Годи. М., 1992.
- Дятловые 1972 — Дятловые (Picidae) // БСЭ, 1972<sup>3</sup>. Т. 8.
- Дятловые 2006 — Дятловые // Большая энциклопедия: В 60 т. М., 2006.
- Кифишин 2001 — *Кифишин А. Г.* Древнее святилище Каменная Могила. Опыт реконструкции протошумерского архива XII–III тыс. до н. э. Киев, 2001.

<sup>17</sup> В шумерском мифе древо губит Энлиль, но коль скоро этот бог в III тыс. до н. э. уже принадлежал к верховным правителям пантеона, роль губителя перешла к смертному Энкиду (его «брат-близнец» Гильгамеш был «на две трети бог, на одну человек»). Само древо выступает в мифе уже только в женской ипостаси, но все той же *девственной матери*: мать представляют змея и Имдугуд, деву — «дева Лилит», даже по имени выступающая паредром «бога-ветра» Энлиля. Но здесь герои еще не смеют покушаться на жизнь богини — они не убивают, а только изгоняют всех трех; древо же предстает как бы «неодушевленным», без божественной сущности. Таким образом, на Энкиду направлена месть символически «срубленной» им Инанны-hulurri, но уже в стертой форме кары за «неугодный» и не заказанный ею инструмент.

- Akimova 2002 — *Akimova L.* Towards Understanding the Parthenon Frieze: Iconography, Myth and Ritual // *Sbornik Národního Musea v Praze. Řada A — Historie* / Eds. Z. Karasová, M. Lička // *Figuration et abstraction dans l'art de l'Europe ancienne (VII<sup>ème</sup> — I<sup>er</sup> s. av. J.-Chr. Actes du Colloque international de Prague, Musée National, 13–16 juillet 2000 // Acta Musei Nationalis Pragae. Series A — Historia. Praha 2002. LVI. I–IV. P. 13–18.*
- Ἄρειος πάγος 1896 — Ἄρειος πάγος (Wachsmut, Thalheim) / W. Roscher (Hrsg.) // *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. II, 1. Leipzig, 1894–1897. Sp. 627–633.*
- Ares 1896 — Ares (Tümpel) // *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1896. Bd. II. Sp. 642–661.*
- Attis 1896 — Attis (F. Cumont) // *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1896. Bd. II. Sp. 2247–2252.*
- The Dawn of Greek Art 1994 — *The Dawn of Greek Art* / Ed. by G. A. Christopoulos, J. C. Bastias. Athens, 1994.
- Evans 1901 — *Evans A.* Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations. L., 1901.
- Langdon 1927 — *Langdon S. H.* The Herbert Weld Collection in the Ashmolean Museum. Pictographic Inscriptions from Jemdet Nasr. Excavated by Oxford and Field Museum Excavations (OECT, vol. 7). Oxford, 1927.
- LIMC VI, 1992, Marsyas I — *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Bd. VI. Zürich, München, 1992. S. v. Marsyas I.*
- Marinatos, Hirmer 1983 — *Marinatos Sp., Hirmer M.* Kreta, Thera und das mykenische Hellas. München, 1983<sup>3</sup>.
- Marsyas 1894–1897 — Marsyas (Deecke) // W. Roscher (Hrsg.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. II, 2. Leipzig, 1894–1897. Sp. 2385–2438.*
- Marthukle 1894–1897 — Marthukle (Deecke) // *Roscher W. Mars* // W. Roscher (Hrsg.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. II, 1. Leipzig, 1894–1897. Sp. 2460.*
- Roscher 1894–1897 — *Roscher W. Mars* // W. Roscher (Hrsg.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. II, 1. Leipzig, 1894–1897. Sp. 2385–2438.*
- Weiss 1984 — *Weiss P.* *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Bd. II. Zürich, München, 1984. s. v. Ares/Mars.*

Т. В. Цивьян (Москва)

## МНОГОЛИКИЙ БАЛКАНСКИЙ МАРТ

В основе этой статьи лежит выступление, (по моей просьбе) открывшее 25 марта 2008 года круглый стол «Мартеница». Московская весна еще оставалась зимой, а балканская представлялась настоящей весной с расцветшей и благоухающей природой<sup>1</sup>.



Приход балканской весны удостоверяла знаменитая эрмитажная «Пелика с ласточкой» мастера Евфрония (Аттика VI–V вв. до н. э.), надпись на которой известный искусствовед Г. Соколов справедливо причислил к поэзии:

«На пелике с ласточкой целый диалог, звучащий как изящное стихотворение в прозе. Двое сидящих мужчин указывают на летящую ласточку. „Ласточка, вот она, ласточка!“ — восклицает один. „Да, клянусь Гераклом!“ — отвечает другой. А мальчик восторженно кричит: „Вот она!“ От себя мастер добавил: „Наступает весна“».

*Первая ласточка* — и с ней связаны особые обряды, и сама она связана с мартом и с бело-красными нитями балканских апотропеев *мартениц*. Первой ласточкой была и наша «Мартеница», поэтому пелика возникла неслучайно. И ласточка, как и мартеница, тоже двуцветна — только с другим сочетанием цветов; вместо солнечного красного с белым соединен черный. Так эта птичка описана в древнегреческом стихотворении 200 г. до н. э.

Ἦλθ' ἤλθε χελιδόν	Прилетела, прилетела ласточка,
Καλὰς ὥρας ἄγουσα	Принося хорошее время,
Καλοῦς ἐνιαυτοῦς	Хороший год.

<sup>1</sup> И действительно, в эти мартовские дни я получила письмо от нашего коллеги и друга Любинко Раденковича: «Привет из Белграда, где разгорается весна. Цветут груши, абрикосы. Фиалки и гиацинты уже отцвели...».



Ελί γαστέρι λευκά	Брюшко белое,
Ελί νότα μέλαινα	Спинка черная.

Итак, получается, что греческую (балканскую) весну приносит «контрастная» птица, чьи цвета олицетворяют *свет и тьму, наш мир и нижний мир* (см. в балканской традиции роль птиц как «курьеров» между *нижним и верхним* миром), вообще *хорошее и плохое*<sup>2</sup>. И это «цветовое напоминание» оказывается неслучайным.

Образ Средиземноморья и Греции в нашем представлении — это Золотой век, вечная весна (или вечное лето). Вспомним Достоевского и его описание та кой Греции по лорреновскому пейзажу «Асис и Галатей» в Дрезденской галерее: «уголок Греческого архипелага, причем и время как бы перешло за три тысячи лет назад; голубые, ласковые волны, острова и скалы, цветущее побережье, волшебная панорама вдали, заходящее зовущее солнце...» (из сна Версилова в «Подростке»).

Пелика с ласточкой невольно направляет в сторону греческой традиции, и здесь я ограничусь греческими примерами, но, конечно, речь идет о *балканском марте*, и именно в балканском климате, нам, северянам, кажущемся благословенным, эти его контрасты в принципе ощущаются

<sup>2</sup> И совсем другая раскраска у русской (державинской) ласточки — тут как раз появляются цвета балканской мартеницы:

О домовитая Ласточка!  
О милосизая птичка!  
Грудь красно-бела, касаточка...

Но и у Державина ласточка причастна к нижнему миру, холоду, мраку и смерти:

Всю прелесть ты видишь природы,  
Зришь лета роскошного храм,  
Но видишь и бури ты черны,  
И осени скучной приход;  
И прячешься в бездны подземны,  
Хладея зимою, как лед.  
Во мраке лежишь бездыханна, —  
Но только лишь придет весна  
И роза вздохнет лишь румяна,  
Встаешь ты от смертного сна...

особенно остро, и они не так уж связаны с реалиями (весна в северных, горных районах, где снег в марте нередкое явление, и под.) — *мартовские тексты* балканской традиции, по сути дела, универсальны.

Клишированные представления нашей культурной модели сильнее реальности, и первое знакомство с фольклорным греческим мартом меня несколько удивило, поскольку оно больше подходило к стране с другим климатом, близким к нашему: *Μάρτης γδάρτης και κακός παλουκοκαύτης* («Март живодер и злой сжигатель кольев») (т. е. дрова, запасенные на зиму уже кончились, а март заставляет топить, чем попало, — кольями из изгороди и т. д.).

Но дело не столько в злокозненности марта, сколько в его переменчивости, непостоянстве, капризах и непредсказуемости. В марте то греет солнце, то наступают холода, с ветром, дождем и даже снегом — и все может быть в течение одного дня. Март — *πεντάγωνμος*, т. е. у него семь пятниц на неделе; *Ο Μάρτης πότε κλαίει και πότε γελάει* («Март то плачет, то смеется»); *Του Μάρτη του αρέσει, να είναι πάντα στο διπλό, μια στις δέκα να έχει ήλιο, και τις άλλες ζυλιασμό* («Марту нравится, чтобы все было „двойным образом“ (и так и так), один раз на десять выглянет солнце, а в остальное время коченеешь»). Март даже упрекают в кокетстве: *Μάρτης είναι, νάζια κάνει, μία κλαίει, μία γελάει* («Март жеманится, то плачет, то смеется»).

Месяц, обозначающий поворотный, переходный момент года, оказывается в каком-то смысле самым важным в календаре — официальном, метеорологическом и народном. Март перегружен праздниками или вообще отмеченными днями: Благовещение, весеннее равноденствие, масленица с карнавалом, Великий пост, Пасха. И тем, что часть праздников — переходные (и какой-то может и не попасть на март — но не Великий пост, см. пословицу *Λείπει ο Μάρτης από τη Σαρακοστή* («Разве март обойдется без Великого поста?»)), и тем, что они контрастны (карнавал / Великий пост), и тем, что они могут совпадать с непереходными (например, Благовещение и Вербное воскресенье) или с весенним равноденствием «весной света» (если вспомнить выражение Пришвина, правда, относящееся к началу марта), косвенным образом поддерживается нестабильность марта и упрочивается народный календарь.

Амбивалентность марта распространяется и на мартовское солнце: благодетельное солнце, согревающее замерзшую землю, солнце, под которым распускаются цветы, не менее коварно. Мартовское солнце особенно опасно: оно не только греет, но и жжет. Мартеницы носят *μην*

*τα κάψει ο Μάρτης* («чтобы Март не сжег»), и красный цвет нити, конечно, символ солнца — но и защита от солнца. И здесь появляется уже знакомая ласточка: мартеницы снимают и забрасывают на крышу, когда видят первую ласточку, приносящую весну.

Пословица *Οπόχει κόρη ακριβή το Μάρτη ήλιος μην τη δει* («Любимую девушку мартовское солнце не должно видеть») указывает на неизбежную персонификацию «действующих лиц» и на соответствующие сюжеты. — Конечно. Март персонифицируется, как, впрочем, и остальные календарные месяцы, но он имеет своеобразное досье, основанное на его непредсказуемости и нестабильном, мягко говоря, характере, направленном по большей части на то, чтобы навредить: *Ο Μάρτης ο πεντάγυμος πέντε φορές εχιόνισε και πάλι το μετάνοιωσε πως δεν εξαναχιόνισε* («Капризный март пять раз снежил, а потом пожалел, что еще раз не заснежил»).

Наиболее распространены два мартовских сюжета: Март морозит (превращает в лед, в камень) пастушку, которая вышла пасти коз (или овец), не боясь мартовских морозов, и была столь неосторожна, что стала дразнить Март(а) — а он занял три дня у февраля и добился своего.

Второй сюжет почти романтичен: у Марта две жены, одна безобразная старуха, другая молодая красавица. Когда он смотрит на первую, то плачет, когда на вторую, смеется, соответственно чему меняется погода. Здесь потребовалось обоснование того, почему Март чаще смотрит на старуху (и, соответственно, чаще «дождит»): оказывается, по практическим соображениям — она богата и кормит красавицу (а может быть, и самого Марта / сам Март).

Но при всех своих метеорологических и прочих неблагоприятных выходках март / Март — первый весенний месяц: приход весны, а за ней и лета подтвержден наступлением марта. Об этом и греческая пословица: *Μάρτης κι αν χιονίσει, καλοκαίρι θα μωρίσει!* («Даже если Март посыплет снег, он будет пахнуть летом!»<sup>3</sup>).

То, что я только обозначила в своем выступлении/вступлении (и только на греческих примерах, притом немногочисленных), развернуто в иду-

<sup>3</sup> В нашей традиции этому соответствует знакомое с детских лет тютчевское стихотворение «Зима недаром злится...». Строки *Взбесилась ведьма злая / И, снегу захватя, / Пустила, убегая, / В прекрасное дитя* вполне соответствуют описанию двух жен непостоянного Марта.

щих далее статьях, которые детально рассматривают тему Марта в разных балканских традициях на богатом материале, литературном и фольклорном (в частности из собственных полевых записей).

Для меня важно то, что при всем разнообразии текстов и сюжетов выделяется объединяющий их стержень: перед нами

*МАРТ,*

*МНОГОЛИКИЙ* в своей непредсказуемости и, безусловно,

*БАЛКАНСКИЙ.*

О. В. Чѣха (Москва)

## Ο Μάρτης ο πεντάγνωμος\*

В качестве заглавия статьи нами было выбрано одно из наиболее распространенных в новогреческом фольклоре названий месяца марта — *Μάρτης ο πεντάγνωμος* ‘изменчивый март’ [досл. ‘март с пятью мнениями’]. Таким своим прозвищем март обязан переменчивой погоде, характерной для этого месяца, и неслучайно эпитет *πεντάγνωμος* чаще всего встречается в «погодных» паремиях, напр., «Ο Μάρτης ο πεντάγνωμος πέντε φορές εχίονισε και πάλι το μετάιδενε πως δεν εξαναχίονισε» [Капризный март пять раз снежил, а потом пожалел, что еще раз не заснежил] (Φραγγάκι 1949: 14). «Погодные» мотивы, которые активно разрабатываются на материале паремиологии и народных легенд, представляются основной (хотя и не единственной) составляющей мартовского «дискурса». Другими семантическими доминантами являются, во-первых, праздничное содержание месяца — праздник Благовещения и праздник Сорока мучеников (отсюда особая значимость имен Марии и Гавриила, символика числа 40 в текстах, приуроченных к марту месяцу), масленица и начало Великого поста — а, во-вторых, его обрядовая составляющая — повязывание и ношение мартениц<sup>1</sup>, встреча ласточек; ритуальные действия, связанные с восприятием марта как первого месяца в календаре, напр., гадание о погоде на будущий год [*μερομήνια*], изгнание насекомых, проводы «хромого Февраля» и т. д.

В греческом народном календаре, сохраняющем членение года на две половины (лето и зиму), март выступает первым летним (и потому жарким) месяцем, ср. пословицы: «Από Μαρτιού καλοκαιριά κι απ' Αυγούστο χειμώνας» [С марта лето, с августа зима] (Μέγας 1950: 19) или «Από Μαρτιού ποκάμισο κι από Αυγούστο ταμπάρο» [С марта рубашка, с августа пальто] (Βουνα-Αργουσολί 1968: 17). Палящее мартовское солнце,

\* Работа над темой поддержана РФФИ, проект «Время и пространство: семантика и символика» (№ 08-06-00107).

<sup>1</sup> См. о.-греч. название мартеницы — *μάρτης* ‘март’.

которое «прожигает бычий рог», не только является устойчивым эпитетом народной греческой поэзии, но и находит место в обрядах, приуроченных к марту месяцу<sup>2</sup>. Желанием защититься от солнечных лучей, не обгореть и «не почернеть», объясняется обычай повязывать первого марта красные шерстяные нити на запястья (о.-греч.), съесть «мартовскую травку» (греч. Кефалонья) или смотреться в тарелку с маслом (греч. Лесбос); см. в этой связи поговорки: «Του Μάρτη ο ήλιος βάφει και πέντε μήνες δεν ξεβάφει» [Мартовское солнце так окрасит, что потом пять месяцев краска не смывается] или «Την κάθε νειά, τον κάθε νείο τον κάνει араπάκο / γ'αυτό τα νειάτα γεύονται το Μάρτη το “Μαρτιάκο”!» [Каждую девушку и каждого юношу [солнце] превратит в арапа, / поэтому в марте молодежь ест «мартовскую травку»] (Βουνα-Αργουστολι 1968: 17). С представлением о марте как о жарком месяце, согласуется также лемносское верование, что земля оттаивает первого марта, когда с неба падает огромный уголь (Μέγας 1992: 19); а презрительное отношение к мартовскому снегу отражается в пословицах типа «Του Μαρτίου τα χιόνια τα κατουρούνε οι γάτες» [Мартовские снега — только котам помочиться] (Βουνα-Αργουστολι 1968: 17), «Μαρθιού χιονές, λαγού πορδές» [Мартовские снега — зайцам пукнуть] (Φραγγάκι 1949: 15).

В то же самое время как эпитеты холодного месяца интерпретируются народные названия марта типа *Сжигатель колева*, *Коложѣг* [Παλουκοκαύτης, Μπαλλουκκοκαύτης] и *Живодер* [Γδάρτης]. Ряд пословиц и поговорок характеризует март как самый холодный месяц в году: «Ο χειμώνας τρώει κριάσια και ο Μάρτης κόκκαλα» [Зима грызет мясо, а Март — кости] (Μέγας 1950: 19), «Μάρτης γδάρτης και κακός παλουκοκαύτης. Και σαν τύχει και θυμώσει μεσ στο χιόνι θα μας χώσει» [Март — живодер и коложег. А случится ему разозлиться, так засыплет нас снегом] (Φραγγάκι 1949: 14–15), «Το Μάρτη ξύλα φύλαγε μην κάψεις τα πασούλια σου» [Береги дрова в марте, не сжигай все колья] (Δελησάββας 1988: 97). Критские пастухи, опасаясь холодного мартовского тумана, в котором могли

<sup>2</sup> Показателен в этом отношении ритуальный диалог, исполняемый на Карпатосе в момент повязывания младенцу *мартовской тесьмы* [μερτογάτανο]: «Γίαν απού 'ένεις ετουά;» — (απαντά ο δένων) — «Πάχητα τσαι κάλλητα τσαι μορφιές τσαι κοτσινιές τσαι του Μάρτη τον ήλιο» [Что ты ему повязываешь? — (повязывающий отвечает) — Полноту и доброту, красоту и румянец, и мартовское солнце] (Νουαρός 1933: 192).

потеряться овцы, «запугивали» его именем архангела Гавриила: «Φύγε φύγε κατσιφάρα κι' ο Γαβρίλης κατεβαίνει / πυρωμένος καυλωμένος με τα σίντερα ζωσμένος» [Уходи, уходи, мгла. Гавриил спускается / огненный, распаленный, железом опоясанный] (Φραγγάκι 1949: 15). В связи с «не-настной» ипостасью марта месяца нельзя не упомянуть также легенды о «мести» марта хвастливой старухе — пастушке, замороженной им вместе с овцами, объясняющие происхождение т. н. «старухиных дней» [της γριάς οι μέραις] (тексты легенд см. (Πολίτης 1965: 163–169)).

Кажущееся противоречие в трактовке марта, который и печет, и морозит одновременно, получает неожиданное разрешение: март — обманщик [Ψεύτης], плаксивый [Κλαψομάρτης], ветренный, жеманный и изменчивый месяц [Μάρτης πεντάγωνος]. Именно таким он предстает в следующих поговорках: «Σ' όρκους του Μάρτη μη πεισθείς / κι'αν θα σου κάμη δέκα / μοιάζει στους όρκους και ψευτιές / κι'αυτός σαν τη γυναίκα» [Не верь клятвам марта, хоть бы он и поклялся раз десять — своими клятвами и обманами он похож на женщину], «Μάρτης είναι, νάζια κάνει, πότα κλαίει και πότα γελάει» [Он такой, март, шалит (жеманится) — то заплачет, то засмеется], «Ο Μάρτης χαμογέλασε, σε λίγο ματακλαίει» [Улыбнувшись, март скоро снова заплачет] (Βουνα-Αργοστολι 1968: 17–18). В некоторых областях Греции к первому дню «лживого» месяца была приурочена практика ритуального подшучивания над окружающими (ср. с первоапрельскими розыгрышами). Во Фракии говорили, что девятого марта, в день Сорока мучеников, «σαράντα κλωστές κεντούν τα κορίτσια, σαράντα πιотά πίνουν οι άνδρες και σαράντα ψέματα λεν» [сорок ниток сошьют девушки, сорок напитков выпьют мужчины, и сорок раз солгут] (Μέγας 1950: 23). Закономерно, что выражение «переменчивый март» [Μάρτης πεντάγωνος] становится нарицательным — на Крите так называют девушек, у которых семь пятниц на неделе (Φραγγάκι 1949: 14).

Отразившееся в паремиях представление о марте как о плаксе и ветренике было призвано объяснить изменчивость и непредсказуемость мартовской погоды. Но если паремии ограничиваются констатацией факта резкой смены «настроения» марта месяца, то греческие народные легенды, текст которых мы приводим ниже, объясняют ее, рассказывая о жене/женах Марта. В основе этих повествований лежат два сюжета: а) сюжет о «жене с изъяном» и б) сюжет о двоеженстве Марта. Шесть

таких легенд было собрано греческим исследователем Н. Политисом в последней четверти XIX в. и опубликовано в его сборнике новогреческих легенд и преданий «Παραδόσεις». Несомненно бытование легенд со сходными сюжетами и в настоящее время — свидетельством этому служит записанная в конце 60-х гг. XX века на Ионических островах легенда о сватовстве Марта к дочери царя Кефалоньи.

Приведем тексты греческих легенд:

#### ΛΕΓΕΝΔΕΣ Ο «ΓΕΝΕ Σ ΙΖΥΑΝΟΜ»

Ο Μάρτης επαντρεύτηκε και πήρε γυναίκα, που αποπίσω ήταν όμορφη, μα από μπρός, θέ μου και συχώρεσέ με! Γι' αυτό όταν την κυττάζει από πίσω τοις πλάταις ευχαριστειέται και γελάει, κι'ο καιρός καλοσυνεύει, κι όταν την βλέπει κατά πρόσωπο κλαίει, και χαλάει ο καιρός [Женился Март и взял себе жену, которая со спины казалась красавицей, но с лица — Бог ты мой! Оттого, когда он смотрит на нее сзади, то радуется и смеется, и погода в это время проясняется, а когда же он видит ее лицо, то плачет и погода портится] (Πολίτης 1965: 619–620; запись из Мессинии).

Ο Μάρτης έχει γυναίκα πολύ εύμορφη, αλλά κουτσή' όταν λοιπόν αυτή κάθεται, ο Μάρτης βλέπει την ομορφιά της, χαίρεται και χαμογελά' και τότε κάνει ήλιος λαμπρός, ο μαρτιάτικος ήλιος (Μαρτέσ' ο ήλιος). "Όταν όμως στέκεται ορθή ή περπατά, ο Μάρτης σκουντουφλιάζει, γιατί βλέπει το ελλάττωμά της [У Марта жена — писаная красавица, но хромая. Вот когда она сидит, Март любит ее красотой, радуется и улыбается, тогда солнце делается яркое, мартовское солнце. А вот когда она стоит или прохаживается, тогда Март хмурится, потому что видит ее изъян] (Πολίτης 1965: 620–621; запись с Понта, Σινώπη).

Οι μήνες εβουληθήκανε μια μέρα να βρεί καθενείς τ'ωνε κι' Από μια γυναίκα να την πάρει, για να μην είναι έτσι έρημοι και σκότεινοι χωρίς καμμία παρηγοριά 'ς το σπιτικό τους. Όλοι εβάλανε προξενητάδες κ' ηυρήκε καθένας τη δικιά του. Ο Μάρτης όμως εγελάστηκε κ' επήρε μια χανούμισσα. Είχε γροικητά πως οι Τουρκάλαις είναι όμορφαις, και γι'αυτό παντρεύτηκε ανεξέταστα. Ω μεγαλοδύναμέ μου είντα γίνηκε τη βραδειά, που η γυναίκα του ήβγαλε το γιασεμάκι, που έκρυβγε τη μούρη της! Ο Μάρτης εμαλλιοτραυειούντανε από το καμό του, ήκλαιε σα μωρό παιδί. Η γυναίκα του ήταν άσκημη, γριά, κουτσοδόντα, 'ς την κεφαλή της ούτε



μια τρίχα δεν είχε από τα γεροντάματα. «Μωρή πανούκλα, της λέει θυμωμένος, να μη γυρνάς να με θωρής, γιατί θα σε ξαντερίσω». Η γυναίκα του όμως δεν τον άκουσε, κι' όποτε γυρνά και τον βλέπει, ο Μάρτης από το θυμό του ξαπολά τους αέρηδες και τοις βροχαίς και φουσκώνει τοις θάλασσαις [Однажды месяцы порешили найти себе каждый по жене, чтобы не было так одиноко, так темно в их жилище, чтобы было им утешение. Все послали сватов и нашли себе жен, один только Март посмеялся и женился на турчанке. Он слышал, что все турчанки — красавицы, так что женился без разбору. Боже Всемогущий, что было вечером, когда его жена откинула паранджу, прикрывающую ее рожу! Март принялся рвать на себе волосы и зарыдал как малый ребенок. Женой его оказалась уродливая беззубая старуха, у которой от старости не осталось на голове ни единого волоса. «Ну, ты, чума, — сердито крикнул он ей, — даже не поворачивайся в мою сторону и не гляди на меня, а то я не выдержу». Но жена его не послушалась, и всякий раз, как она поворачивается и смотрит на него, Март от злости насылает ветра, дожди и волнует море] (Πολίτης 1965: 621–622; запись с Кикладских островов, Σιφνος).

#### ΛΕΓΕΝΔΕΣ Ο ΔΥΟΧ ΕΝΕΣ ΜΑΡΤΑΧ

Ο Μάρτης έχει δύο γυναίκες, τη μία πολύ όμορφη και φτωχή, την άλλη πολύ άσκημη και πολύ πλούσια. Ο Μάρτης κοιμάται 'ς τη μέση, και βάζει τη μία γυναίκα του από τη μία μεριά και την άλλη από την άλλη. Όταν γυρίζει από την άσκημη κατσουφιάζει, μαυρίζει και σκοτιδιάζει όλος ο κόσμος, όταν γυρίζει από την όμορφη γελάει, χαίρεται και λάμπει όλος ο κόσμος. Άλλά τοις περισσότεραις φοραίς γυρίζει από την άσκημη ' γιατί αυτή είναι πλούσια, και τρέφει και τη φτωχή και όμορφη [У Марта две жены: одна красивая и бедная, а другая — уродливая и очень богатая. Спит Март между ними, положив одну жену с одной стороны, а другую — с другой. Когда он поворачивается к уродине, то хмурится и мрачнеет, и весь мир тогда темнеет, а когда поворачивается к красавице, то смеется и радуется, и тогда светло на всем белом свете. Только вот он чаще поворачивается к уродине, потому что она — богачка, и кормит его бедную красавицу-жену] (Πολίτης 1965: 620; запись из Афин).

Ο Μάρτης έχει δύο γυναίκες τη μία πολύ όμορφη, μα θεόφτωχη, την άλλη ασκημομούρα και πολύ πλούσια. Και όταν γυρίζει 'ς την όμορφη ο καιρός είναι ωραίος, κι' όταν πάλι γυρίζει 'ς την άσκημη ο καιρός σκουντουφλιάζει [У Марта

две жены: одна очень красивая, но почти нищая, а другая — уродливая, но очень богатая. Когда он поворачивается к красивой жене, погода стоит прекрасная, а вот когда повернется к уродливой, тогда погода хмурая] (Πολίτης 1965: 620; запись из Константинополя).

Η Μάρτις ἔχ' δύο γυναίκες' μιὰ καλή ανοιχτόκαρδη κί γίλαστή κί μιὰ σκουντουφλιάρα κί θυμώδισσα, που πάντα κλαίει. Κί' ὄντας πάει 'ς τη γίλαστή, γένιτι κ' η κίρός γίλαστός, κί' ὄντας πάλι πάει 'ς τη σκουντουφλιάρα, η κίρός χαλά [У Марта две жены: одна добрая, с открытым сердцем и смешливая, а другая — хмурая и сердитая. Когда приходит Март к смешливой, и погода тогда смеется, а вот когда обратно приходит к хмурой жене — погода портится] (Πολίτης 1965: 621; запись из Македонии, Лаккоβίκια).

Главным действующим лицом рассматриваемых легенд всегда оказывается Март и его настроение, а введение в повествование такого персонажа, как жена (жёны) призвано пояснить, почему это настроение резко портится или, напротив, неожиданно улучшается<sup>3</sup>. При этом образ жены Марта, которая оказывается одновременно прекрасной и безобразной, здоровой и калеккой, доброй и сердитой, не только объясняет двуликость самого марта, но и лишний раз подчеркивает ее.

На это обратил внимание греческий филолог К. Ромеас, который провел параллель между Мартом, поворачивающимся поочередно то к одной, то к другой жене, и римским Янусом, изображавшимся с двумя лицами, обращенными в противоположные стороны [Ρωμαίος 1973: 268]. По мысли исследователя, символика «первого» месяца в году (таких месяцев в греческой традиции могло быть три: январь, март, сентябрь) сделала возможным заимствование мартом «январских» характеристик, в частности, мо-

<sup>3</sup> Большинство «мартовских» сюжетов и мотивов, встречающихся в греческой традиции, имеет общевосточные параллели. Потому закономерен тот факт, что приведенные выше легенды о брачном партнере марта фиксируются не только на греческой территории. Однако в традициях балканских славян март персонафицируется в женском облике и носит женское имя (Баба Марта), вследствие чего болгары сообщают о двух м у ж ь я х Марты: молодом красавце и сварливом старике (Вълчинова 1994: 42), или рассказывают о том, что Марта «имала много хубав мъж, но куц» [имела мужа очень красивого, но хромого] (болг. луковитск.) (Там же).

тива двуликости. Это любопытное предположение встречает, тем не менее, ряд возражений. Прежде всего, то, что изначально Янус изображался с двумя одинаковыми лицами<sup>4</sup>, в то время как отличительной чертой образа Марта является спаянность двух диаметрально противоположных ипостасей (в паремиях — жаркой и леденящей; в легендах — смеющейся и плачущей, веселой и сердитой).

Кроме того, рассматриваемые легенды всегда акцентируют внимание на смене «настроений» Марта, т. е. на резкой и внезапной смене погоды в этом месяце. Предположим, что именно погодная изменчивость послужила отправным пунктом возникновения рассматриваемых нарративов. Вследствие того, что на языковом уровне изменения погоды передаются теми же лексемами, которые используются для обозначения человеческих эмоций (напр., *хмуриться*, *мрачнеть*), возможным становится появление легенд о персонаже с переменчивым настроением; легенд, где погода кодируется либо через настроение этого персонажа (Марта), либо через его брачного партнера (внешность или характер жены).

Тот факт, что центральное место в повествовании отводится переменчивому настроению Марта, создает предпосылку для дальнейшей трансформации сюжета. Ниже приводится легенда, записанная на Ионических о-вах и рассказывающая уже не о женитьбе, а о сватовстве Марта к царевне с о-ва Кефалонья. В данном случае душевные метания Марта, переменчивость его настроения сюжетно обусловлены неуверенностью жениха в том, что свадьба состоится.

Φτωχόπαιδο, λέει ο Λαός μας, ήταν ο Μάρτης. Φτωχόπαιδο, τίμιο, εργατικό κι ομορφόπαιδο. Όπου αγάπησε τη μοναχοκόρη του βασιλιά της Κεφαλονιάς. Ανταγαπήθηκε από την πιο όμορφη τούτη Κεφαλονιτοπούλα κι'ο καλός βασιλιάς ευνοούσε αυτό το γάμο. Άλλά στις φλέβες του ερωτευμένου Μάρτη δεν έρρεε βασιλικό αίμα. Αιτία, για την οποία ο καλός βασιλιάς να μεν ευνοούσε το γάμο του Μάρτη με την ερωτευμένη μαζί του μοναχοκόρη του, αλλά και δεν μπορούσε

<sup>4</sup> И правильнее было бы назвать его «двусторонним», см. изображения Януса на римских монетах, также описание Януса у Овидия «nunc quoque, confusae quondam nota parva figurae, / ante quod est in me postque videtur idem!» [Ныне же, малый храня былого смешения образ, / Сзади и спереди я виден единым лицом.] (Ovid. Fasti I 113–114, перевод Ф. Петровского).

να δώσει την έγκρισή του. Γι'αυτό κι ο Μάρτης πότε δακρύζει και πότε γελάει από αλελλισία κι από ελπίδα, περιμένοντας την οριστική απόφαση του μέλλοντα πεθερού του. Κι όντες δακρύζει, αρχινάει να βρέχει κι' όντες οι ελπίδες του για την αγαπημένη του αναπτερώνονται, βγάζει λακάδα [Бедняком, как рассказывает наш народ, был Март. Бедняком, но честным работягой и красавцем. И полюбил он единственную дочь царя Кефалоньи. И его полюбила эта самая прекрасная из кефалонянок, и сам добрый царь благоволил их браку. Но в жилах Марта не текло царской крови, и по этой причине добрый царь хотя и благоволил союзу Марта и влюбленной в него своей единственной дочери, но и своего согласия на брак дать не мог. Потому-то Март то плачет, то смеется — от отчаянья или от надежды, ожидая окончательного решения своего будущего тестя. Когда он плачет, идет дождь, а когда мечты о любимой окрыляют его, — тогда жарко печет солнце] (Βουνα-Αργοστολι 1968: 17; запись с Ионических островов, Кефалонья).

Рассмотренный материал наглядно демонстрирует, как греческие народные представления о «непостоянстве» Марта последовательно находят свое отражение на разных уровнях: в лексике (народные названия месяца типа *Ψεύτης* 'лгун'), во фразеологии (устойчивые выражения типа *Μάρτης ο πεντάγνωμος*), в паремиологии; и, наконец, приобретают форму законченных текстов (легенды о женитьбе Марта). Последние, в свою очередь, продолжают разрабатывать мартовский «дискурс», расширяя круг мартовских обрядовых практик: напр., болгарский обычай устраивать «свадьбу» Бабы Марты с одним из молодых жителей села, чтобы в марте месяце установилась хорошая погода [Вълчинова 1994: 44].

#### ΛΙΤΕΡΑΤΟΥΡΑ

- Βουνα-Αργοστολι 1968 — Χρίστος Βουνα-Αργοστολι. Λαογραφικά της Κεφαλονιάς. Πάτρα, 1968.  
 Δελησάββας 1988 — Μιχάλης Π. Δελησάββας. Λαογραφικά Μακρής και Λιβίστιου Λυκίας Μ. Ασίας. Αθήνα, 1988.  
 Μέγας 1950 — Γ. Α. Μέγας. Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Τόμος πέμπτος. Αθήνα, 1950.  
 Μέγας 1992 — Γ. Α. Μέγας. Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1992.

- Νουαρός 1933 — *Μιχαλίδης Νουαρός*. Λαογραφικά σύμμεκτα Κάρπαθου. Αθήνα, 1933.
- Πολίτης 1965 — *Νικόλαος Πολίτης*. Παραδόσεις. Α'. Αθήνα, 1965.
- Ρωμαίιας 1973 — *Κώστας Ρωμαίιας*. Ο Μάρτης, ένας αρχαίος θεός με δύο πρόσωπα // Το αθάνατο νερό. Αθήνα, 1973.
- Φραγγάκι 1949 — *Ευαγγελία Φραγγάκι*. Σύμβολη στα λαογραφικά της Κρήτης. Αθαίνα, 1949.
- Вълчинова 1994 — *Γαλινα Вълчинова*. Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура // Етнографски проблеми на народната духовната култура. Т. 2. София, 1994. С. 33–77.

Ф. Елоева (Санкт-Петербург)

«Ласточка» ОДИССЕЯ ЭЛИТИСА,  
ИЛИ РОЛЬ ОДНОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ТЕКСТА  
В ЖИЗНИ СТРАНЫ\*

Ласточка с весною в сени к нам летит.

*А. Н. Плещеев*

Слепая ласточка в чертог теней вернется.

*О. Э. Мандельштам*

Я возьму на себя смелость обратиться к интерпретации одного из самых знаменитых поэтических текстов (а, возможно, и самого знаменитого текста) современной Греции. Речь идет о стихотворении лауреата Нобелевской премии Одиссея Элитиса<sup>1</sup> «Ένα το χελιδόνι» «Всего одна ласточка» из цикла «Άξιον εστί»<sup>2</sup>. Каждый житель Греции знает этот текст наизусть (во многом благодаря гениальной музыке Микиса Теодоракиса) и воспринимает его как вариант национального гимна.

Сразу следует оговориться: то обстоятельство, что поэтический текст в равной степени близок и абсолютно понятен и интеллектуалу, и крестьянину (а именно так обстоят дела в описываемом случае) вполне характерно для греческой культуры. Современные греческие поэтические тексты, положенные на музыку, как кажется, во многом продолжают древнюю синкретическую традицию.

Необычно в этой ситуации то, что речь идет о действительно сложных текстах; стихи поэтов-модернистов (лауреатов Нобелевской премии Одиссея Элитиса и Йоргоса Сефериса, а также Никоса Гатцоса, Маноса Элеф-

\*Работа над темой поддержана РГНФ, грант № 07-04-00286а.

<sup>1</sup> Одиссей Элитис — Οδυσσεύας Ελύτης — псевдоним Одиссея Алепуделиса. Предполагается, что имя Ελύτης должно было вызывать ассоциации с именем великого французского сюрреалиста Поля Элюара, а также со словами Ελλάδα «Греция», ήλιος «солнце» и именем самой прекрасной женщины в мировой мифологии — Елены.

<sup>2</sup> Οδυσσεύας Ελύτης. Ποίηση. Ίκαρος, 2005. Σ. 144.

териу и некоторых других) продолжают линию гомеровских гимнов и гимнографию Романа Сладкопевца. Ничто в этой поэзии не напоминает рифмованных слов трогательной песенки. И подпевающие этим песням — а скорее гимнам — греки вполне отдают себе в этом отчет. Возможной параллелью могла бы стать испанская традиция (поэзия Лорки, положенной на музыку). Это интересное явление — *μελοπομπμένη ποίηση* «поэзия, положенная на музыку» — еще ждет своего исследователя.

Музыка, написанная великими Маносом Хадзидакисом и Микисом Теодоракисом, придает этому пению характер священнодействия. При этом — я позволю себе повториться — поражает демократизм этого явления — в нем тесно переплетены книжная и народная традиции; эти песни знает и поет вся страна, они не знают классовых различий и пренебрегают образовательными цензами<sup>3</sup>. Бездушные чиновники и грубые пастухи одинаково плачут от умиления, услышав знакомую мелодию (грекам свойственна «культура слез» — плакать от волнения принято и считается хорошим тоном). И здесь мы снова вправе говорить о преемственности древнегреческой традиции. Без сомнения, описываемое выше явление во многом составляет своеобразие греческой культуры, и оно уникально, по крайней мере, в европейском контексте.

Греков принято упрекать в том, что они не знают своего наследия. Справедливости ради следует сказать, что знать *свое* наследие им

---

<sup>3</sup> Интересно, что так было далеко не всегда. Стихи Элитиса постепенно подчинили себе аудиторию, преодолевая значительное сопротивление. Один из ведущих греческих литературоведов, Ксенофот Коколис пишет о том, какую сложную и неоднозначную реакцию вызвали при своем появлении стихи Элитиса у студенческой молодежи: *Κοκολής Ξενοφών. Για το Άξιον εστί του Ελύτη, μια οριστική μισοτελειωμένη ανάγνωση*. University Studio Press, 1984. Σ. 166.

Поэма Элитиса была напечатана в 1959 году, и Элитис тяжело переживает неприятие ее публикой. 19 октября 1964 года в Афинах в кинотеатре Рекс впервые исполняется *Άξιον εστί* на музыку Микиса Теодоракиса, дирижирует сам Теодоракис, текст читает великий трагический актер Манос Катракис и поет *λαϊκός τραγουδιστής* — исполнитель народных песен Григорий Бификиотсис (Μπιθικιώτης). Под предлогом того, что «народный голос» *λαϊκή φωνή* не может звучать в античном театре Иродио, власти запрещают исполнение *Άξιον εστί* на Афинском фестивале. Элитис уезжает за границу. Ему кажется, что отчизна отвергает его.

действительно сложнее, чем многим другим (во всяком случае европейцам), поскольку это наследие занимает столь исключительное положение в европейской культуре, собственно говоря, формирует то, что и принято называть европейской культурой. Преемственность греческой культуры проявляется скорее не в знании, а в чувстве. И именно такая преемственность (συνέχεια, о которой так много пишут греческие ученые) является не мифом, а абсолютной реальностью.

Попросив прощения за отступление, я позволю себе вернуться к анализируемому тексту.

Ниже я привожу текст стихотворения полностью:

Ένα το χελιδόνι \* και η άνοιξη ακριβή  
 Για να γυρίσει ο ήλιος \* θέλει δουλιά πολλή  
 Θέλει νεκροί χιλιάδες \* να 'ναι στους τροχούς  
 Θέλει και οι ζωντάνοι \* να δίνουν το αίμα τους  
 Θέ μου, Прωτομάστορα \* μ'έχτισες μέσα στα βουνά  
 Θέ μου, Прωτομάστορα \* μ'έχτισες μέσ στην θαλασσά  
 Πάρθηκεν απο Μάγους \* το σώμα του Μαγιού  
 Τό'χουνε θάψει σ'ένα \* μνήμα του πέλαγού  
 Σ'ένα βαθύ πηγάδι \* τό'χουνε κλειστό  
 Μύρισε το σκοτάδι \* και όλη η Άβυσσό  
 Θέ μου, Прωτομάστορα \* μέσα στις πασχαλιές<sup>4</sup> και συ  
 Θέ μου, Прωτομάστορα<sup>5</sup> \* μύρισες την αναστασή  
 Σάλεψε σαν το σπέρμα \* σε μήτρα σκοτεινή  
 Το φωερό της μνήμης \* έντομο μες στη γή  
 Και όπως δαγκώνει αράχνη \* δάγκωσε το φως  
 Έλαμψε οι γιάλοι \* και όλο το πελαγός  
 Θέ μου Прωτομάστορα\* μ'έζωσες τις ακρογιαλιές  
 Θέ μου Прωτομάστορα\* στα βουνά με θεμέλιωσες! <sup>6</sup>

<sup>4</sup> Греческое название сирени *πασχαλιές*, этимологически связано с Пасхой, поскольку это растение зацветает на Пасху.

<sup>5</sup> Обращение Прωτομάστορα «Первостроитель» отсылает нас к одной из самых известных демотической песне о строителе моста (Γιοφύρι της Άρτας), который вынужден принести в жертву свою юную жену.

<sup>6</sup> *Οδυσσεάς Ελύτης*. Ποίηση. Ίκαρος, 2005. Σ. 144.



Невелика ласточка \* а весна дорога  
Чтобы вернуть солнце \* много нужно труда  
Чтобы тысячи мертвых \* были на колесе  
И свою кровь живые \* до капли отдали все

Боже, Первостроитель, \* ты укрепил меня среди скал  
Боже, Первостроитель, \* на дне морском меня укрывал

Нежное тело Мая \* прочь уносят Волхвы  
В темной пучине моря \* Май скрывают они  
В темной пучине моря \* бьет несказанный ключ  
Благоухает бездна, \* благоухает луч

Боже, Первостроитель, \* во влажных сполохах сирени  
Господи, Первостроитель, \* благословенно воскресенье

Заколыхалось семя \* в темном лоне земли  
В темных недрах личинка \* страшная память любви  
И как жалит арахна, \* ужалил внезапный свет  
Вспыхнул песок прибрежный \* море сияет в ответ

Господи, Первостроитель, \* мной опоясал ты берега  
Господи, Первостроитель, \* ты и в горах укрепил меня!

(Перевод мой. — Ф. Е.)

К сожалению, несовершенный перевод не может донести до читателя энергетики этого стихотворения. Это текст, обладающий огромной силой воздействия, властно захватывающий своим ямбическим ритмом — сложный и архаически простой, поднимающий в ассоциативном сознании читателя или слушателя целые пласты, одновременно обращенный к христианской традиции и древнегреческому наследию.

Ἀξιὸν ἐστί «Достойно есть»... — слова из известного тропаря Пресвятой Богородице, ставшие названием чудотворной афонской иконы, хранящейся в Карии в Храме Успения Пресвятой Богородицы. Первоначальное название иконы — «Милующая» (Κοινή ἑφεσος προστάτης). По апокрифической легенде, в отшельническом ските недалеко от Карии обитали старец и молодой послушник. Однажды вечером, когда послушник в одиночестве молился перед иконой, некий паломник (как выяснится позже, архангел Гавриил) попросился на ночлег. Послушник продолжил молитву. В какой-то момент паломник остановил его и

предложил изменить тропарь, добавив перед словами «Честнейшую Херувим»: Ἀξίον ἐστὶ ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν σε Θεοτόκον «Достойно есть, яко воистину блажити тя, Богородица...»<sup>7</sup>. Внезапно икона засияла в сумраке. Восхищенный и растроганный, послушник попросил гостя записать чудесные слова. В ответ тот стал чертить пальцем по каменной плите, и внезапно камень стал мягким, как воск, и строка отпечаталась на камне. Эти буквы называют ἀγγελοχάρακτα «начертанные ангелом». Впоследствии икона и каменная доска были перенесены в храм в Кари и икона стала называться «Ἀξίον ἐστὶ». Читатели (и что более актуально в контексте Греции — слушатели) хорошо знают историю про прочерченные на камне ангельскими перстами слова тропаря. Афонский апокриф как бы мерцает и угадывается сквозь текст Элитиса. Очевидно, что сам поэт совершенно сознательно сопоставляет себя с божественным посланником, называя свою поэму Ἀξίον ἐστὶ. И это действительно смелый ход. Интересно, что притча про то, как, благодаря архангелу Гавриилу, был изменен и «дописан» текст тропаря и получила новое название чудотворная икона, сама по себе очень интересна и необычна даже в контексте апокрифической литературы. Здесь постулат «вначале было Слово» подвергается трансформации, Слово здесь появляется *post factum* и оказывает магическое, «перформативное» воздействие на действительность, преобразуя ее. Мы еще вернемся к этой теме, а сейчас попробуем уточнить жанр стихотворения Элитиса.

Любому читателю, хотя бы отдаленно знакомому с балканской или славянской традицией, очевидно, что мы имеем дело с текстом, который в греческом контексте называется χελιδόνισμα. Во многих областях Греции 1 марта или 21 марта (в день весеннего равноденствия) дети ходят из дома в дом, распевая песенки, призывающие весну и ласточек, которые и приносят весну и прогоняют зиму и ее последний месяц — февраль. Эти тексты датируются как очень древние.

Ἦλθε, ἦλθε χελιδὼν  
Καλὰς ὥρας ἀγούσα,

<sup>7</sup> Выше приводится канонический перевод тропаря — хотя следует отметить, что по-гречески «ангельская вставка» (и само Ἀξίον ἐστὶ — «Достойно есть») звучит неожиданно просто и почти разговорно. И именно последнее обстоятельство делает эти слова столь выразительными.

Καλοὺς ἐνιαυτοὺς,  
Ἐπί γαστέρι λευκά  
Κηπί νότα μελαίνα

Можно указать самые разнообразные параллельные контексты — от Плиния Старшего до Державина и Фета<sup>8</sup>. Но ласточка, о которой идет речь в песенке, призывающей весну, — далеко не однозначный образ.

Ласточка прилетает из стран далеких (как у Плещеева), из-за моря в греческих песенках часто из-за черного моря (μαύρη θάλασσα) или откуда-то еще дальше — из неизвестности, из подземного мира, из преисподней — она приносит с собой весну, возрождение и обновление — новую жизнь. Но может случиться и иначе — и ласточка может вернуться опять в «чертог теней» (Мандельштам) или принести на своих крыльях смерть вместо жизни<sup>9</sup>. Не случайно столь тревожен трепещущий абрис ее полета. Не случайна ее черно-белая окраска — наполовину она принадлежит подземному, потустороннему миру — а наполовину — голубой сияющей поднебесной.

Цикличность окружающего мира, смена времен года внушала человеку надежду на возможность аналогии, возможность воскресения. Но лишь надежду — никакой уверенности. Март — опасный и коварный месяц, его солнце безжалостно, оно может погубить человека — и от солнечных ожогов спасаются мартеницами — переплетенными белыми и красными нитями, которые надевают на запястья и иногда на щиколотки. В марте может выпасть глубокий снег, и зеленые ростки покроются слоем льда<sup>10</sup>. Всякий раз на исходе зимы возникает страх, что весна не наступит никогда.

Первая строчка — Ἐνα το χελιδόνι καὶ ἡ ἀνοιξὴ ἀκριβή «Только одна ласточка, а весна дорога» — отсылка к греческой пословице: «Ἐνα χελιδόνι δὲν φέρνει ποτέ ἀνοιξή» соответствующая русской «Одна ласточка не делает весны».

<sup>8</sup> Ковалева И. Вокруг Гаспарова // НЛЮ. 2005. С. 173 (Статья безвременно ушедшей Ирины Ковалевой содержит полный и очень интересный разбор стихов-двойчаток Мандельштама «Когда Психея-жизнь спускается к теням» и «Ласточка» («Я слово позабыл, что я хотел сказать»)).

<sup>9</sup> Ср. распространенную примету о том, что влетевшая в окно птица предвещает смерть.

<sup>10</sup> Тревожно-драматический характер периода весеннего солнцестояния прекрасно отражает «Весна Священная» И. Стравинского.

Повернуть солнце — вернуть солнце — поистине сложная работа, говорится у Элитиса. Для этого нужны человеческие жертвы, нужна кровь, необходимо заклятие весны.

Ласточка, приносящая из подземного мира новую жизнь, весну и воскресение, напрямую связана с мотивом воскресающего и умирающего бога, — шумерского Думмузи, арамейского Таммуза, египетского Осириса. В античной традиции — это культы Адониса и Персефоны. Но главным для Элитиса в этом ряду является мотив воскресения Христа.

Ένα το χεῖλιδόνι является настоящим заклинанием — по всей вероятности, Элитис именно так воспринимал свой текст. Чтобы доказать это, мы должны обратиться к истории создания Αξιόν ἐστί. Через десять лет после издания поэмы Одиссей Элитис пишет Г. П. Саввидису, своему другу и замечательному греческому литературоведу:

«Может показаться странным, но поводом к написанию поэмы стали годы, проведенные мною в Европе — с 1948 по 1951 гг. Это были страшные времена — когда сошлись вместе все ужасы, — мировая война, оккупация, гражданская война, — и не оставили от нашей жизни камня на камне. Я помню тот день, когда ехал в аэропорт, покидая Грецию. По дороге я увидел группу детей, игравших в футбол на каком-то пустыре, заросшем колючками. На мгновение наш автомобиль остановился, и взгляд мой упал на детей. Господи, какие они были ободренные, — бледные, грязные, с ввалившимися щеками и выступающими худыми коленями. Они бегали среди каких-то тряпок и дырявых консервных банок. Это была последняя картина, увиденная мною в Греции. И это, думал я, — судьба *великого народа*, который шел по пути *доблести* и в течение веков вынужден был сражаться за право жить. Не прошло и 24 часов, и я уже брел по лесной дороге в местечке Уси неподалеку от Лозанны. Внезапно я услышал конский топот и радостные возгласы. Это были швейцарские дети, которые выехали на ежедневную верховую прогулку. Дети, которые на протяжении, по крайней мере, пяти поколений даже не подозревали, что значит голод, холод, лишения. Веселые, розовощекие, как юные принцы, с провожатыми в мундирах с золотыми пуговицами, они проехали мимо меня и оставили меня в состоянии, которое я бы оценил как состояние глубокого душевного потрясения.

Я испытывал ужас перед этой бездной, пропастью, разделявшей два мира, мне хотелось плакать от несправедливости, хотелось молиться и умолять — скорее, чем протестовать и кричать. Во второй раз в моей

жизни (в первый раз я испытал это в Албании), я почувствовал, что буквально выхожу из себя, покидаю свое тело, это была не просто солидарность со своим народом — в тот миг я чувствовал, что я и есть мой народ.

Такова была первая искра, первое движение моей души. Мне захотелось придать моему протесту форму церковной литургии. Так родилось *Ἀξίον ἐστί*.

Образ пустыря, как всплывающего из детских снов кошмара, Элитис с безжалостной точностью переносит в свою поэму. Но теперь здесь больше не играют в футбол оборванные дети. Здесь находит реализацию тот ужас, который ощутил Элитис, глядя на бегающих по пустырю детей. Пустырь преображается, как в сюрреалистическом сне. Дырявые консервные банки превращаются в ржавые жестяные ставни.

В разделе «Четвертое чтение», в тексте, который так и называется, «Пустырь, поросший колючками» — говорится о немецкой оккупации и о расстреле на пустыре героя — Лефтериса (народный вариант имени, производного от слова *ἐλευθερία* «свобода»):

«В один из бессолнечных дней той зимы, субботним утром темная стая мотоциклов и машин окружила квартал, где жил Лефтерис, — дома с ржавыми жестяными ставнями и ручейки сточных канав. Раздались резкие возгласы и из машин вышли люди с расплавленным свинцом во взглядах и с прямыми, как солома, волосами. Эти люди велели всем мужчинам сойтись на пустырь, поросший колючками. *И страх охватил детей, потому что у каждого из них была тайна — спрятанная в кармане или в душе*»<sup>11</sup>.

Воспоминание Элитиса не нуждается в комментарии. Очевидно, что *Ἀξίον ἐστί* — это действительно текст-заклинание, текст, предназначенный для изменения судьбы и обладающий перформативной силой. Именно так поэт воспринимал свой текст. Действуя по привычной схеме жреца-прорицателя, он стал одним со своим племенем — *ταυτίσμενος* *κυριολεκτικά* *με* *τη* *φιλή* *μου*. При этом *Ἔνα* *το* *χελιδόνι* играет совершенно особую роль — именно этот текст стал песней, которую поет вся страна, и его без преувеличения можно назвать молитвой. По всей вероятности,

<sup>11</sup> *Ὀδυσσέας Ἐλύτης*. Ποίηση, *Ἀξίον ἐστί*. Ἴκαρος, 2005. Σ. 153.

создавая этот гениальный текст, Элитис уже предполагал, что он будет положен на музыку. Он широко пользуется в своем тексте рифмой.

Обряд *Χελιδνίσμα* связан с детьми — и представляется не случайным, что стайка оборванных греческих детей, играющих ранней весной на пустыре в футбол, — а затем наложившаяся на это картина верховой прогулки благополучных и розовощеких швейцарских детей побуждает Элитиса к написанию своего текста-зажытия.

Автор музыки, великий греческий композитор Микис Теодоракис, в свою очередь, записывает на обложке первой пластинки *Ἄξιον ἐστί*:

«Я вспоминаю, что в тот день, когда мы записывали в Колумбийской студии *Ἄξιον ἐστί*, сказали, что в студию приехала группа школьников. Я велел им сесть на пол и очень тихо слушать, как будет производиться запись. Другие пытались возражать, опасаясь, что дети помешают записи. Но мне хотелось, чтобы *Ἔνα το χελιδνί* было записано в присутствии детей, чтобы фоном музыки стало детское дыхание и биение сердец. Возможно, в записи это и не слышно. Но я знаю, что любой, кто прослушает нашу запись, не может не почувствовать этого!»<sup>12</sup>.

В случае *Ἔνα το χελιδνί* поэзия вернулась к своей первоначальной функции — функции — функции заклинания. Видя, что любимый им мир рушится, что его народ обречен, что все погружается во мрак, Элитис «становится одним со своим племенем», «покидает собственное тело» и, как настоящий пророк, находит удивительные слова, чтобы заговорить судьбу. Мы знаем огромное количество случаев, когда поэты предсказывают свою судьбу или судьбу своего отечества. Описываемый нами случай стоит особняком — здесь мы имеем дело не с предсказанием, а с заклинанием. И Слово явило свою силу. Мрак, зима и смерть отступили — Греции еще предстояли многие испытания, но, тем не менее, самое страшное было уже позади...

Пройдет много лет, и Элитис напишет стихотворение, где снова зазвучит тема черно-белой странницы, души, Психеи, Эвридики «в полотняных туфельках», связывающей и разделяющей два мира. Речь идет о стихотворении *Ἀπό μακριά την εἶδα* «Издали я увидел ее» из цикла «Дневник небывалого апреля» *Ἡμερολόγιο ενός αθέατου ἀπριλίου*.

<sup>12</sup> *Οεωδοράκης Μίκης*. Μελοποιήμενη ποίηση. Α Τόμος. Αθήνα, 1980.

Очевидно, что, создавая одно из своих лучших и самых печальных стихотворений о любви, Элитис не думает о ласточке, предвещающей весну (или смерть). Но «подземными течениями» эти стихотворения связаны очень тесно.

Από μακριά την είδα νά' ρχεται καταπάνω μου. Φορούσε παπούτσια  
Πάνινα και προχωρούσε αλαφρή και ασπρόμαυρη. Ως και ο σκύλος πίσω της  
βουτούσε ως τα μέσα μέσα στο μαύρο.

Γέρασα να περιμένω, αλήθεια/  
Και ήταν τώρα πολύ αργά να καταλάβω πως, όσο εκείνη προχω-  
ρούσε τόσο το κενό μεγάλωνε, κι ότι δεν επρόκειτο να συναντη-  
θούμε ποτέ<sup>13</sup>.

«Издалека я увидел ее. Легкая и черно-белая, в полотняных туфельках,  
она поднималась ко мне из низины.  
И шедший следом пес был наполовину погружен во мрак.  
Я состарился, ожидая ее.  
И было слишком поздно — по мере того, как она поднималась,  
Настолько пустота увеличивалась, и что нам не суждено было встретиться».

Эти пронзительные стихи написаны Элитисом незадолго до его ухода — когда-то он нашел в себе силы призвать ласточку, заковать весну и изменить судьбу своего народа. Но вернуть Эвридику ему было не дано. Он лишь молча смотрит, как мрак поглощает ее белое платье. Это обычная участь поэтов.

---

<sup>13</sup> *Οδυσσέας Ελύτης*. Ποίηση. Ίκαρος, 2005. Σ. 474.

*Н. Г. Голант* (Санкт-Петербург)

К ВОПРОСУ О ЛИТЕРАТУРНЫХ ПЕРЕРАБОТКАХ ЛЕГЕНДЫ  
О МАРТОВСКОЙ СТАРУХЕ:  
ОБРАЗ ДОКИИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ГЕОРГЕ АСАКИ  
И МИХАЯ ЭМИНЕСКУ

Различные модификации легенды о мартовской старухе известны в широком ареале, который включает значительную часть Европы и Ближнего Востока. В карпато-балканском регионе эта легенда встречается у румын, молдаван, арумын, болгар, македонцев, сербов, черногорцев, боснийцев, словенцев, греков, албанцев, гагаузов, украинцев Карпат, поляков Галиции [Кабакова 1994: 209–222; Şăineanu 1896: 1–45; Fochi 1976: 23–29; Плотникова 2004: 121–122; Миков 1985: 75; Зайковская, Зайковский 2001: 152–181; Сорочяну 2006: 162; Кайндль 2000: 116–118]. Легенды о неудачливой пастушке (или о пастухе), слишком рано начавшей выпас скота на летнем пастбище, встречаются у турок, персов, арабов, берберов, португальцев, испанцев, басков, каталонцев, провансальцев, французов, итальянцев, а также у народов Британских островов [Покровская 1977: 30–48; Кабакова 1994: 209–222; Şăineanu 1896: 1–45]. (К этим последним, по мнению румынского исследователя Л. Шэйняну, легенда попала через моряков — уроженцев Средиземноморья [Şăineanu 1896: 1–45].)

В большинстве вариантов мартовской легенды, бытующих у балканских народов, главной героиней является старуха-пастушка, которая оскорбляет высшие силы (один из месяцев или бога)<sup>1</sup>, преждевременно

---

<sup>1</sup> Многие фольклорные тексты о мартовской старухе содержат обсценную лексику, хулительные формулы в мартовских легендах часто намекают на половую импотенцию месяца или обыгрывают анальную тему. Так, в румынских вариантах легенды для названий месяцев — марта и февраля — нередко употребляются такие рифмы, как: *Mărțișor* (уменьшительное название марта) — *curișor* (диминутив от *cur* ‘зад’), *Făurariu* (февраль) — *găunariu* (от *găună* маленькая дырка), *Făurel* (уменьшительное название февраля) — *găurel* (от *gaură* — отверстие, дырка) (см. [Кабакова 1994: 209–222]).



выводит скот на летнее пастбище, замерзает и превращается в камень вместе со своими животными.

У румын мартовская старуха чаще всего именуется *Baba Dochia* (*Баба Докия*). Существуют также региональные варианты этого имени, которыми обозначается тот же персонаж: *Baba Eudochia* (*Баба Эудокия*) — в жудеце Яломица в Мунтении [Muşlea, Bârlea 1970: 353] *Baba Dochîța* (*Баба Докица*) и *Baba Odotia* (*Баба Одотия*) — на Буковине [Gorovei 1995; Калашникова 1971: 12–13], *Baba Odochia* (*Баба Одокия*) — в Марамуреше [Scurtu 1942: 123–301; Observări 2002: 150–161; Antologie 1983/1: 424–425 (цит. по: [Кабакова 1994: 209–222])]. У украинцев Карпат этот персонаж именуется, как и у румын и молдаван, *Баба Докия*, а также *Баба Евдоха* (варианты одного и того же имени) [Кайндль 2000: 116–118; Масан 2001]. Имя *Евдокия* для обозначения этого персонажа встречается также у гагаузов Бессарабии [Сорочяну 2006: 162].

У южных славян — болгар, македонцев, сербов — этот персонаж именуется *Марта* (*Баба Марта*) [Миков 1985: 75; Йорданова 1988: 46; Плотникова 2004: 121–122; Терновская, Толстой 1995: 122–123]. Это имя мартовской старухи изредка встречается и на восточно-романских территориях [Fochi 1976: 23–29].

Имя *Докия*, типичное для румынских фольклорных текстов о мартовской старухе, несомненно, имеет христианское происхождение (это вариант греческого имени *Eudokia*). Мартовская старуха у румын (*Баба Докия*) получила имя святой, день которой православная церковь отмечает 1 (14) марта.

Представления румын и молдаван о мартовской старухе включают в себя три сущностных компонента:

1) Легенда о старухе, которая замерзла, поднимаясь со своими овцами или козами в капризную весеннюю погоду на горное пастбище, и превратилась вместе со своим стадом в камень;

2) Камни или скалы, встречающиеся в различных горных местностях Румынии — на Чахлэу (румынская Молдова), в Бучедж (Мунтения) и др., которые носят название *Babele* (*Бабы*) и являются «пластическими носителями» этой легенды;

3) Народные поверья, касающиеся дней «Старух» (*Babele, Zilele Babelor*), приходящихся, как правило, на начало марта [Evseev 1977: 40–42].

Самое раннее, по всей вероятности, упоминание об этом мифологическом комплексе мы находим у Дмитрия Кантемира в «Описании Молдавии» (1716 г.). Кантемир пишет о каменном изображении на горе Чахлэу. «Самая высокая гора — это Чахлеу, и, если бы она была известна в древних легендах, то прославилась бы не менее, чем Олимп, Пинд или Пелиас. Она находится в округе Нямец, недалеко от истоков реки Тазлеу; средняя часть горы покрыта вечными снегами, вершина же всегда свободна от снегов, видимо, оттого, что она находится выше снежных туч. С ее вершины, которая возносится очень высоко в виде башни, низвергается источник прозрачной как слеза воды и, катясь с большим шумом со стремнин, впадает в реку Тазлеу. На середине горы видна очень древняя статуя высотой в пять локтей, изображающая старую женщину, окруженную, если не ошибаюсь, двадцатью овцами, и из естественной части которой вытекает источник. Трудно с достоверностью судить, является ли эта статуя игрой природы или ее высекла искусная рука мастера, ибо она покоится не на каком-либо основании, но вплотную связана со всей скалой, причем спина и живот остаются открытыми. Если бы даже допустить, что стыки были замазаны искусно приготовленной известью, ибо мы не отрицаем, что многие такого рода скульптуры древних погибли с течением времени, то все же с трудом можно себе представить, каким образом эта труба была проведена через ногу к естественному месту, так как кругом нигде не обнаруживается следов источника или какого-нибудь ручейка. Возможно, что эта статуя была воздвигнута для поклонения языческим идолам, жрецы которых имели обыкновение делать что-либо при помощи средств природы или магии, чтобы этим возбудить удивление и веру в языческое божество у доверчивого простого народа» [Кантемир 1973].

Этим камням с горы Чахлэу посвятил немало строк Георге Асаки (1788 г., Герца (ныне — Герцаевский р-н Черновицкой обл. Украины) — 1769 г., Яссы). Этот писатель и поэт, опираясь отчасти на фольклорные источники, фактически занимался созданием новой национальной мифологии (как позже это делали представители романтического направления в румынской литературе). В 1840 г. в Яссах выходит брошюра Г. Асаки, озаглавленная «Dochia și Traian dupre zicerile populare a românilor, cu itinerarul multelui Pionul» («Докия и Траян согласно народным преданиям румын, с путеводителем по горе Пион»). В брошюре опубликовано описание горы Чахлэу (Пион), сопровождающееся рекомендациями для путешественников

по осмотру местных достопримечательностей, текст поэмы (или, пользуясь терминологией Асаки, баллады) «Докия и Траян», ноты этой баллады<sup>2</sup>, а также литография, изображающая Траяна и Докию на горе Чахлэу, выполненная Ф. Хоффманном по рисунку Скьявони [Asachi 1973/1: 685–686].

Поэма «Докия и Траян» начинается с упоминания скалы, которая когда-то была Докией:

Între Piatra Detunată	Между Камнем, пораженным молнией,
Ș-al Sahastrului Picior,	И Ногой отшельника,
Vezi o stâncă ce-au fost fată	Ты видишь скалу, что была дочерью
De un mare domnitor.	Великого правителя.
Acolo de rea furtună	Там злой бури
E lacașul cel cumplit,	Грозное жилище,
Unde vulturul răsună	Где звучит
Al său cântec amorțit.	Леденящая песня орла.
Acea doamnă e Dochie,	Эта княжна (госпожа) — Докия,
Zece oi, a ei popor,	Десяток овец — ее народ,
Ea domnează-n vizunie	Она господствует в ущелье,
Preste turme și păstori.	Среди стад и пастухов <sup>3</sup> .

[Asachi 1973: 173–175]

В Докию влюбляется завоеватель Дакии, римский император Траян:

La frumusețe și la minte	Красотой и умом
Nici o giună-i samana,	Ни одна юница не могла с ней сравниться,
Vrednică de-a ei părinte;	Достойна своего отца,
De Decebal, ea era.	Децебала, она была.
Dar când Dacia-au împilat-o	Но когда стал угнетать Дакию
Fiul Romei cel mărit,	Прославленный сын Рима,
Pre cel care-ar fi scapat-o,	Того, кто освободил бы ее,
De-a iubi a giuruit.	Любить она пообещала.
Traian vede astă zână;	Траян видит эту зыну;

<sup>2</sup> При повторной публикации текста этой баллады — в журнале «Icoana lumei» (№ 7 от 17 ноября 1840 г.), Асаки снабдил ее примечанием: «Поется на мотив известной молдавской песни».

<sup>3</sup> Здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, перевод наш.

Deși e învingător,	Хотя он и победитель,
Frumuseței ei se-nchină,	Склонился перед ее красотой,
Se subgiugă de amor.	Подчинился любви.

[Ibid.]

Докия, видя свою родину поработанной, пытается скрыться в горных лесах, став пастушкой:

Împăratu-n van cată	Император напрасно пытается
Pe Dochia-mblânzi;	Смягчить Докию;
Văzând patria ferecată,	Видя родину в оковах,
Ea se-ndeamnă a fugi.	Она решила бежать.
Prin a codrului potică	На лесной тропе
Ea ascunde al ei trai,	Она прячет свою жизнь,
Acea doamnă tinerică	Эта юная госпожа (княжна)
Turma paște peste plai.	Пасет стадо на плоскогорье.
A ei haină aurită	Ее золоченая одежда
O preface în șăiag,	Превратилась в сукно,
Tronu-i iarba înverzită,	Ее трон — зеленая трава,
Schiptru-i este un toiag.	Ее скипетр — посох.

[Ibid.]

Однако Траян находит ее, и тогда Докия обращается к богу Замолксису с просьбой о помощи. Бог выполняет просьбу и превращает Докию в камень:

Traian vine-n astă țară,	Траян приходит в эту страну,
Și de-a birui deprins	И, привыкший побеждать,
Spre Dochia cea fugară	К бежавшей Докии
Acum mâna a întins.	Теперь протянул руку.
Atunci ea, cu grai ferbinte,	Тогда она, горячими словами:
Zamolxis, o, zeu, striga,	«Замолксис, о, Бог, — кричит,
Te giur pe al meu părinte,	— Заклинаю тебя именем моего отца,
Astăzi rog nu mă lăsa!	Сегодня, прошу, не оставь меня!»
Când întinde a sa mână	Когда протягивает свою руку
Ca s-o strângă-n braț Traian,	Траян, чтобы заключить ее в объятия,
De-al ei zeu scutita zână	Ее бог освобожденную (?) зыну
Se preface-n bolovan.	Превращает в камень.

[Ibid.]

Безутешный Траян надевает на голову каменного изваяния свою корону. Из слез Докии рождается дождь, из вздохов — гром, а сама она сияет среди туч, как путеводная звезда для пастухов:

El petroasa ei icoană	Он ее каменный образ
Nu-ncetează a iubi;	Не перестает любить;
Pre ea pune-a sa coroană,	Надевает на нее свою корону —
Nici se poate despărți.	Невозможно ее отделить.
Acea piatră chiar vioaie	Эта скала будто живая,
De-aburi copere-a ei sin,	Облака прикрывают ее грудь,
Din a ei plâns naște ploaie,	Из ее слез рождается дождь,
Tunet din al ei suspin.	Гром — из ее вздохов.
O ursită-o priveghează,	Судьба <sup>4</sup> ее оберегает,
Și Dochia deseori	И Докия часто
Preste nouri luminează	Сияет сквозь тучи,
Ca o stea pentru păstori.	Как звезда для пастухов.

[Ibid.]

Поэма Г. Асаки унаследовала от легенды о мартовской старухе такие характерные для восточнороманских и балканских вариантов этой легенды черты, как пастушеская тематика и мотив петрификации, однако героиня из старухи превратилась в девушку, а превращение ее в камень стало не наказанием за неуважение к высшим силам, а благом, спасением от плена и бесчестия. Рискнем предположить, что данная поэма была написана Асаки не без влияния древнегреческого мифа об Аполлоне и Дафне, изложенного Овидием в поэме «Метаморфозы». Согласно этому мифу, нимфа Дафна, спасаясь от преследований влюбленного в нее Аполлона, попросила своего отца, речного бога Пеня, отнять у нее женский образ, причиняющий ей одни страдания, и была превращена в дерево (лавр). Аполлон же надел лавровый венок, украсил зеленью лавра свой лук и кифару, и благословил лавр быть вечно зеленым [Кун 1993: 17–18]. Сходство между греческим мифом, включенным в поэму Овидия, и поэмой Асаки усиливается тем, что Докия в тексте поэмы (баллады) дважды названа «зыной» (*zână*) [Asachi 1973/1: 173–175], хотя Асаки, по

<sup>4</sup> Возможно, имеется в виду женское мифологическое существо — *ursită* (*ursitoare*), предсказывающее и определяющее судьбу.

всей вероятности, употребляет это слово в переносном значении. *Zâna* в восточнороманском фольклоре — мифологическое существо, наделенное сверхъестественными способностями и даром бессмертия [Dicționarul explicativ: 1182]. Румынские и молдавские *zânele*, обитающие в лесах и горах, сходны с древнегреческими нимфами. Впоследствии упоминания о «зыне» Докии встречаются и у Михая Эминеску, в частности, в поэмах «Memento mori» и «Mureșanu» [Eminescu 1997: 100–150, 291–312].

По словам выдающегося румынского литературоведа Джордже Кэлинеску, Асаки пытался определить «мифические пункты» на молдавской территории и создать пантеон божеств, чтобы перенести на землю гетов и даков эллинскую мифологическую систему. «Священной горой» объявлена гора Чахлэу (которую Асаки именует «Пион»), где находится каменное «изображение» Докии [Călinescu 1988: 99].

В описании горы Чахлэу (Пион), которое предшествует тексту поэмы, Г. Асаки пишет следующее: «(Гора) Пион занимает важное место в истории и народных преданиях румын. Согласно этим последним, в пещерах этой горы будто бы пряталась когда-то госпожа Дакия (*Dachia*), дочь Децебала (*Decheval*), когда, после порабощения ее родины и смерти ее отца, чтобы спастись от преследований римлян, она будто бы жила здесь под видом пастушки, пася стадо овец. Согласно этим преданиям, Дакия (*Dachia*), будучи преследуема Траяном, который воспылил к ней любовью, вместе со стадом превратилась в скалу в ту минуту, когда должна была быть схвачена победителем. Во времена Кантемира ее фигура еще была видна, но разрушительное время сохранило для нас только ее остатки и сказочную историю. В более поздние времена имя „Дакия“ (*Dachia*) превратилось в „Докию“ (*Dochia*) — имя, являющееся именем одной из святых нашей церкви, день которой празднуется в начале марта, то есть в начале весны, когда солнце входит в знак Овна. Эти обстоятельства присваивают Докии... власть над первыми днями этого времени года, которые здесь называются „Днями Доки“ (*Zilele Dochiei*)» [Asachi 1981/2: 736–738].

Далее помещен стихотворный текст, озаглавленный «Докия и Траян», который, по словам Асаки, является «национальной песней (балладой), сохраняющей традицию вышесказанного» [Ibid.].

Румынский историк литературы Димитрие Каракостя, высказал предположение, что, помимо древнегреческих мифов и румынского фольклора,

еще одним источником вдохновения для написания этой поэмы явилось для Асаки житие святой Евдокии, которое читалось в церкви 1 марта — в день рождения Асаки [Caracostea 1928: 83–84].

Дж. Кэлинеску в соответствующем разделе своей «Истории румынской литературы» также упоминает о том, что Асаки родился в день св. Евдокии, и приводит, очевидно, слова самого Асаки, согласно которым тот появился на свет «в день святой Докии, (имя которой) омонимично Дакии» [«în ziua sfintei Dochia, humonimă cu Dachia sau Dacia»] [Ibid.: 94].

В настоящее время, к сожалению, практически невозможно восстановить именно те фольклорные источники, на которые мог опираться Асаки, слагая данную поэму. Имя «Докия», как говорилось выше, является типичным для молдавских и румынских вариантов легенды о мартовской старухе. Достаточно часто та или иная местная традиция связывает расположенные в данной местности скалы (камни) с представлениями о мартовской старухе, не вовремя отправившейся на летнее пастбище со стадом овец или коз и превратившейся в камень (эти представления могут отражаться как в фольклорных текстах, так и в топонимике). Однако фольклорных текстов, сюжет которых сходен с сюжетом поэмы «Докия и Траян», зафиксировано немного, и фиксация их всегда относится к более позднему времени, нежели публикация этого произведения Асаки. Так, в работе Адриана Фоки «Народные обычаи и ереси конца XIX в.» можно найти следующие былички и топонимические предания, где наряду с именем Докии упоминаются имена Траяна или Децебала:

«У нее двенадцать кожухов, она их вытряхивает в конце февраля и шесть дней в начале марта, вызывая метели, потому что она была преследуема одним древним императором, Трояном. Из-за этого она и делает сугробы [*troieni*] <sup>5</sup>, чтобы ее больше не нашли» (с. Адынката, жудец Дорохой (ныне район Адынката в Черновицкой обл. Украины), информант Дж. Мэрджиняну, 4.07.1896 г.) [Fochi 1976: 23–29].

«(Камни) находятся в горах этого жудеца...» «Некоторые говорят, что это овцы Докии, дочери Децебала...» (с. Кристешть, жудец Сучава, 19.06.1893 г.) [Ibid.].

<sup>5</sup> В данном тексте присутствует игра слов — имя «Troian» (очевидно, модифицированное «Traian») омонимично румынскому слову «troian» (сугроб).

«Докия была дочерью Децебала. На вершине горы есть каменная баба, называемая „Докия“» (с. Думитрешть, жудец Рымнику-Сэрат (ныне — жудец Бузэу), Мунтения, информант И. Думитреску, 1.06.1893 г.) [Ibid.].

Симеон Флоря Мариан (1847–1907), один из основоположников румынской этнографии, в своей работе «Праздники у румын» (*Sărbătorile la români*), перечисляя румынские и молдавские варианты легенды о Докии, также упоминает, опираясь на материалы, собранные на Буковине, и вариант, согласно которому Докия была дочерью некоего знаменитого императора, красивой и умной девушкой. Многие царские сыновья хотели взять ее в жены, однако отец Докии отказывал им всем. Однажды отец Докии был побежден на войне, и император-завоеватель решил принудить Докию к браку. Чтобы спастись, Докия, одевшись в двенадцать кожухов, ушла в горы со стадом овец. Когда она отправилась в путь, и позже, когда она поднималась с овцами на гору, была ясная, теплая погода, поэтому она стала сбрасывать один кожух за другим, пока не сбросила все. Но когда Докия наконец сбросила все кожухи, началась буря с дождем и снегом, и длилась двенадцать дней подряд, и день ото дня становясь все более жестокой. Вместо того, чтобы попросить Бога спасти ее, Докия возроптала на него, за что и была превращена в скалу [Marian 1994: 281].

Этот вариант легенды С. Фл. Мариан приводит наряду с гораздо более широко распространенными вариантами, начинающимися с повествования о том, как Баба Докия зимой посылает свою невестку в лес за земляникой или на реку мыть шерсть, а затем, увидев принесенные невесткой ягоды или цветы, которые та получила от некоего чудесного помощника, решает, что наступило лето, и отправляется со стадом на горное пастбище, где замерзает и превращается в камень [Ibid.].

Нужно отметить, что и вариант легенды, повествующей о Докии-девушке, который приводит в своей книге С. Фл. Мариан, сохраняет типичный для большинства вариантов мартовской легенды, встречающихся в Европе или на Ближнем Востоке, мотив оскорбления высших сил (в данном случае имеет место оскорбление бога). В поэме Асаки, как уже говорилось, этот мотив отсутствует.

Выдающийся румынский литературовед Джордже Кэлинеску (1899–1965) в своей «Истории румынской литературы» в разделе, посвященном



румьинскому фольклору, включает «миф» о Траяне и Докии в число «основных» мифов, сформировавших, по его мнению, румынскую культуру и духовность, наряду с мифами о Миорице (вещей овечке), Мастере Маноле (о жертве при строительстве), и о Збурэторе (крылатом змее). «Миф» «Траян и Докия», по мнению Дж. Кэлинеску, символизирует происхождение румынского народа [Călinescu 1988: 56–58]. Дж. Кэлинеску вполне отдает себе отчет в том, что бытование в румынском фольклоре этой легенды (а точнее — этого варианта легенды о мартовской старухе. — *Н. Г.*) является всего лишь отзвуком поэмы Асаки, однако пишет, что данный «миф» все же «приобрел устойчивость и овладел умами» [Ibid.].

Михай Эминеску (1850, Ботошань — 1889, Бухарест), выдающийся и самый известный румынский поэт второй половины XIX в., будучи представителем романтического направления, вслед за Георге Асаки и Димитрие Болинтиняну стремился трактовать народную мифологию в эпических и драматических поэмах, хотя многие его проекты так и остались проектами [Călinescu 1998: 16; Călinescu 1988: 446–449].

Имя Докии мы встречаем в ряде произведений поэта, прежде всего в тех, что связаны с дакийской тематикой. Одним из таких произведений является поэма «Memento mori», которая осталась незаконченной и была опубликована уже после смерти поэта [Кожевников 1991: 526]. В ней представлена пессимистическая хронография истории человечества, наподобие той, что характерна для «Légende des siècles» В. Гюго, которая, вместо того, чтобы демонстрировать прогресс, документирует ничто. (Нужно отметить, что еще со времен Мирона Костина и Димитрия Кантемира тема эфемерности цивилизаций и властителей была присуща румынской литературе [Călinescu 1998: 19–20; Călinescu 1988: 446–449].)

Перед глазами читателя поочередно проходят эпоха палеолита с людьми, одетыми в медвежьи шкуры, халдейский Вавилон, ассирийская Ниневия, Палестина, Египет, Греция, Рим Цезарей, Дакия, нашествие варваров на Рим, Французская революция, времена Наполеона... [Călinescu 1998: 21; Călinescu 1988: 446–449]. «Дакийский эпизод» поэмы, являющийся самым объемным, фактически делится на две части. В первой части описывается «рай старой Дакии, царство богов» [Ăsta-i raiul Daciei veche,-a zeilor împărăție...], обиталища Солнца и Луны (Луну поэт называет «зыной Дакии» [Luna, zâna Daciei]). Появляется здесь и персонаж по имени Докия, жилище которой расположено в горах:

Munți se-nalță, văi coboară, râuri limpezesc sub soare,  
 Purtând pe-albia lor albă insule fermecătoare,  
 Ce par straturi uriașe cu copacii înfloriți  
 Acolo Dochia are un palat din stânce sure,  
 A lui stâlpi-s munți de piatră, a lui streșin-o pădure,  
 A cărei copaci se mișcă între nouri adânciți.

Горы возвышаются, реки сверкают под солнцем,  
 Неся в своем белом русле волшебные острова,  
 Которые кажутся гигантскими грядами с цветущими деревьями —  
 Там у Докии есть дворец из серых скал,  
 Его колонны — каменные горы, его стреха — лес,  
 Верхушки деревьев которого движутся среди облаков.

[Eminescu 1997: 100–150]

В тексте поэмы Докия, как и у Асаки, именуется «зыной», однако если Асаки употребляет этот термин фигурально, в значении «очень красивая девушка», то у Эминеску Докия действительно изображена как мифологический персонаж:

Peste podul cel ușure, zâna Dochia frumoasă  
 Trece împletindu-și părul cel de-auree mătasă,  
 Albă-i ca zăpadă noaptea, corpu-i nalt e mlădiel,  
 Aurul pletelor strecoară prin mânuțele-i de ceară  
 Și prin haine argintoase străbat membrele-i ușoare,  
 Abia podul îl atinge mici picioarele-i de-omăt.

Trece râul și ușoară nalte scări de stânci ea suie;  
 La ivirea-i zi se face în spelunci de cetățuie,  
 Ca o zi ea intră mândră în palatul ei de stânci;  
 Luna e plină de raze sub căldura-i argintoase,  
 Orice stea e-o piatră scumpă iară florile focoase,  
 Giuvaeruri umezite cu luminile adânci.

Umede tremur lumine pe boltirea cea albastră.  
 Zâna Dochia cu glasu-i cheam-o pasăre, măiastră,  
 Ce zburând prin aer vine cu-a ei pene de păun;  
 Când acea pasăre cântă, lumea râde-n bucurie,

Pe-umărul cel alb o-așează și coboară-n văi aurie,  
Unde-a râului lungi unde printre papură răsun.

Într-o luntre lemn de cedru ce ușor juca pe valuri,  
Zâna Dochia se suie dezlegând-o de la maluri  
Și pe-a fluviului spate ea la vale îi dă drum;  
Repede luntrea aleargă spintecând argintul apei,  
Culcată pe jumătate, Dochia visa, frumoasă.  
Și la luntrea ei bogată lebede se-nham-acum.

Через этот легкий мост прекрасная зына Докия  
Идет, заплетая волосы из золотистого шелка,  
Она бела, как снег ночью, ее тело высокое и гибкое,  
Золото пряжей струится сквозь ее восковые ручки,  
И сквозь серебристые одежды просвечивают ее легкие члены,  
Едва касаются моста маленькие белоснежные ноги.

Она переходит реку, и легко поднимается по высоким лестницам,  
При ее появлении день приходит в развалины крепости,  
Как день, она гордо входит в свой дворец из скал,  
Луна полна лучей под ее серебристым теплом (?),  
Каждая звезда — драгоценный камень, а огненные цветы —  
Драгоценности, пропитанные глубоким светом.

Трепещут влажные огоньки на голубой арке,  
Зына Докия кличет волшебную птицу,  
Которая, летя сквозь воздух, приближается в своих павлиньих перьях,  
Когда эта птица поет, мир смеется от счастья,  
(Докия) на белое плечо ее сажает и спускается в золотистые долины,  
Где волны длинной реки звенят между камышами.

В лодку из кедрового дерева, которая легко играет на волнах,  
Зына Докия спускается, отвязывая ее от берега,  
И по спине реки пускает ее вниз по течению,  
Быстро бежит лодка, рассекая серебро воды,  
Полулежа, Докия спала, прекрасная,  
И в ее богатую лодку лебеди впрягаются теперь.

[Ibid.]

Во второй части «дакийского эпизода», говорится о переходе римлянами моста через Дунай, построенного Аполлодором из Дамаска, описывается Сармизегетуза, охваченная пламенем. Автор выводит на сцену различных божеств: Замолксис (в тексте — *Zamolx, Zamolxe*), верховный бог даков, со своей свитой выходит из Черного моря и борется с богами греко-римского пантеона, пришедшими с запада — Зевсом, или Юпитером (в тексте — *Zeus, Joe*), Марсом (*Marte*) и другими. Один и Фрейя, германские боги, наблюдают за происходящим и, очевидно, поддерживают гетов<sup>6</sup>. Юпитеру удастся ранить Замолксиса, поразив его молнией, и дакийские боги обращаются в бегство [*Ibid.*]. А последние защитники обреченной на гибель Сармизегетузы тем временем пьют яд из кубков-черепов [*Ibid.*; Călinescu 1998: 21; Călinescu 1988: 446–449]<sup>7</sup>. Децебал произносит пророчество-проклятие, предвещая гибель римлян [*Eminescu* 1997: 100–150]. В следующем эпизоде поэмы Один и другие боги из Валхаллы принимают решение о том, что Рим должен погибнуть, и отправляются в поход на вечный город... [*Ibid.*].

Нужно отметить, что в юности Эминеску был одержим проблемой происхождения румынского народа, и планировал написание развернутых эпоей или драм, посвященных дако-римскому прошлому, пытаясь творить мифологию ad-hoc [Călinescu ГОД: 249]. Здесь мы рассмотрим проекты его эпоеи и драмы «Децебал», в которых образ Докии, не раз появлявшийся в его произведениях, раскрыт наиболее полно.

Над проектом «Децебал» поэт, по всей видимости, работал в студенческие годы. Поначалу он планировал написание эпоеи, которая должна была состоять из четырех песен (сохранилась лишь заметка, в которой намечен план эпоеи) [Călinescu 1969: 58]. Докия названа в этой заметке юной ворожеей [vǎjitoare]. В первой песне планируемой эпоеи она должна была находиться среди дакийских богов; также рядом с ними находится слепой певец Огур, услаждавший своим пением их трапезы. Затем Огур спускается в колеснице Солнца к дакийскому народу, чтобы вдохновить его на борьбу с римлянами. Вторая песнь должна была

<sup>6</sup> Эминеску, вслед за Якобом Гриммом, по всей видимости, отождествляет гетов (гето-даков) с готами (см. [Călinescu 1998: 16; Călinescu 1988: 446–449]).

<sup>7</sup> Коллективное самоубийство жителей Сармизегетузы с помощью яда — исторический факт.

повествовать о приготовлениях к войне римлян и даков, о строительстве римлянами моста через Дунай (мост Апполодора), о союзниках даков. В третьей песне поэт предполагал описать оборону последней дакийской крепости, битву римских и дакийских богов и бегство последних, падение слепого Огура, которого понесли кони, в замерзшее море; здесь же должен был присутствовать эпизод «Траян и Докия». В последней, четвертой песне Огур, оказавшийся на дне замерзшего моря — в чертогах северных (германских) богов — рассказывает им о несчастье Дакии, и Север (Nord) хочет отомстить Риму, вызвав нашествие варваров [Ibid.: 58–59; см. также: Călinescu 1998: 23; Călinescu 1988: 446–449].

В более поздних заметках к предполагаемой эпопее Эминеску делит материал по историческим этапам дако-римских войн [Călinescu 1969: 59]. Этот проект, по словам Дж. Кэлинеску, напоминает такие произведения, как «Траянида» Д. Болинтиняну (1869), «Децебал» И. Поп-Флорантина или «Траяна в Дакии» Ал. Пелимона (1875) [Călinescu 1998: 19–20; Călinescu 1988: 446–449]. Однако и здесь наряду с историческими лицами появляются мифологические персонажи и вымышленные герои. Например, 1886-м годом датируется вторжение Децебала в Мезию и гибель наместника этой римской провинции Оппия Сабина; победы, а затем поражение командующего римской армией Корнелия Фуска, префекта претория, 1890-м годом — «фальшивый», по мнению Эминеску, триумф императора Домициана в Риме по случаю заключения мира с даками на приемлемых для Рима условиях<sup>8</sup> (реальные исторические факты), а 1898–1899-ми годами — посещение дунайских стран германской богиней Фрейей, супругой Вотана. Во фрагменте, посвященном Второй дакийской войне, идет речь о Траяне, о знаменитом мосте Аполлодора из Дамаска, о борьбе Децебала с языгами, у которых он отвоевал часть земель (данное событие послужило для Рима формальным поводом к началу войны). В качестве одного из основных персонажей выведен Лонгин, римский офицер, которого Децебал захватил в плен и в обмен на его свободу требовал от римлян возврата захваченных территорий и выплаты контрибуций<sup>9</sup>. Эпизод, связанный с Докией, в этом втором плане эпопеи «Деце-

<sup>8</sup> Триумф Домициана имел место в конце 1889 г.

<sup>9</sup> Гай Кассий Лонгин был одним из высших штабных офицеров Траяна, которого Децебал пригласил к себе якобы для переговоров и захватил в плен. Однако

бал» также намечен штрихами. Докия, согласно записям Эминеску, является дочерью некоего Дьютпареу (*Diutpareu*)<sup>10</sup>, слепого, который прежде был царем, а затем стал верховным жрецом даков. У Докии есть возлюбленный, которого зовут Дачио (*Dacio*), однако в то же время она любит (и одновременно ненавидит) Траяна. После падения Дакии она собирает оставшихся в живых даков, чтобы вместе с ними покинуть страну. Однако еще в начале пути Докия отстает от них, она не может расстаться со своей землей. Перед ее глазами стоит образ Траяна, и при появлении самого Траяна Докия превращается в камень, «как Ниоба» [Călinescu 1969: 59–60].

Из этих набросков следует, что на замысел Эминеску, несомненно, оказала влияние поэма Асаки «Траян и Докия».

Также Эминеску работал над планом театральной пьесы «Децебал», которую начал писать в берлинский период своего творчества. Согласно сюжету этой драмы, Децебал недавно победил языгов, у которых взял заложника по имени Яромир (*Iaromir*), и готовился к войне с римлянами, предвидя восстания многих народов против Рима. Среди персонажей драмы присутствует некий Борис (так расшифровывает это имя, неразборчиво написанное, Дж. Кэлинеску), который, по-видимому, является претендентом на трон и тайным врагом Децебала [Ibid.: 63–64].

Одним из важных моментов драмы является спор Децебала и Яромира, заложника-языга. Яромир осуждает Децебала за его подготовку к войне с Римом (называя ее «бунтом»), за войну с языгами — союзниками Рима, за нарушение принесенной римлянам клятвы «быть другом их друзьям и врагом их врагам». Децебал напоминает о своих военных заслугах, о том, что убил Оппия Сабина и победил Корнелия Фуска, о том, что Мезия была в его руках [Ibid.: 68].

---

попытки выведать у важного заложника подробности стратегического плана римского командования провалились. Тогда царь даков предложил императору обмен. Он обещал освободить Лонгина за возврат территории, занятой римскими войсками; при этом император должен был возместить дакам потери, понесенные ими в ходе военных действий. Однако, как сообщает Дион Кассий, офицер избавил Траяна от трудного выбора. Достав с помощью своего вольноотпущенника яд, Лонгин покончил жизнь самоубийством (см. Дион Кассий, LXVIII, 12, 3).

<sup>10</sup> Очевидно, имеется в виду Дурас Дюрпанеус, дядя Децебала и его предшественник на троне Дакии, добровольно передавший ему власть (см. Дион Кассий, LXVII, 6, 1).



Nimic cuprinzător — nici cuprins, Nu era moarte, nemurire nu Și fără suflet răsufla în sine Un ce unic ce poate nici n-a fost	Ни формы, ни содержания (?), Не было смерти, не было бессмертия, И без дыхания вздыхал про себя Один-единственный, которого, может быть, и не было,
Dar, vai! Un simbure în acest caos Mișcându-se rebel-a nimic Eterna pace, și de atunci durere, Numai durere este n-astă lume. Unde e starea ceea unde zeii Nu exista, nici oameni, nici pământ, Pe când acea ființă nențeleasă Nu și aruncase umbrele în lume, Umbrele ce sînt moartea și nemurirea.	Но, увы! Одно семя в этом хаосе Мятежно двигаясь, уничтожило Вечных мир (покой), и с тех пор боль, Только боль есть в этом мире. Где то состояние, в котором боги Не существовали, ни люди, ни земля, Пока это неведомое существо Не бросило свои тени в мир, Тени, которые суть смерть и бессмертие.

[Călinescu 1969: 68–69]

Упоминания о Докии, как уже говорилось, встречаются и в других произведениях Эминеску — в поэмах «Mureșanu» и «Sarmis», также связанных с дакийской тематикой, и в Первом сонете.

«Mureșanu» — поэма в стиле «Фауста», в которой трансильванский патриот изображен как философ шопенгауэровского толка, теоретик пантеизма и зла в истории. Дакия служит здесь, как и классическая Греция в поэме Гёте, местом возвращения для румына — современника Эминеску [Călinescu 1998: 16; Călinescu 1988: 446–449]. Имя Докии (зыны Докии) упоминается в монологе одного из персонажей этой поэмы — Короля Сна (*Regele Somn*):

Răsună corn de aur și împlie noaptea clară  
Cu chipuri rătăcite din lumea solitară  
A codrilor... în cărduri veniți, genii șăgalnici,  
Ce-acum împleți pământul cu sunetele jalnici,  
Acum ascunși în umbră sau tupilați sub foaie,  
Pișcați picioarele-albe a fetelor bălaie,  
Și zimbrii zânei Dochii, pe frunți cu stemă mare,  
Și voi, cai albi ai mării, cu coame de ninsoare...  
Învie codru! Duhuri cu suflet de miresme,  
Zburați prin crengi negre ca străvezie iesme,



Cu sunetul de pasuri s-aducă pasul numa,  
Pe corpuri albe haină de diamantină brumă  
Să scânteie în umbră, să spânzure feeric  
Treceți încet pin aer călcând pe întuneric.

Звучит золотой рог, и наполняет ясную ночь  
Образами, бродящими в уединенном мире  
Лесов... вы приходите толпами, шаловливые гении,  
Те, что сейчас оплетают землю жалобными звуками,  
Сейчас, спрятавшись в тени или притаившись под листом,  
Щиплете белые ноги белокурых дев,  
И зубры зыны Докии, с большим гербом (драгоценным камнем) на лбу,  
И вы, белые кони моря со снежными гривами...  
Оживи, лес! Духи с благоуханным дыханием,  
Летайте меж черными ветвями, как прозрачные привидения,  
Со звуком шагов схож (?) только шаг,  
На белых телах одежда из бриллиантового инея,  
Чтобы сверкать в тени, чтобы свисать феерически —  
Идите медленно сквозь воздух, топча сумерки.

[Eminescu 1997: 291–312]

В поэме «Sarmis», представляющей собой, скорее, зарисовку, посвященную любви царя «Гетии» (*Getia*) Сармиса и его невесты, также упоминаются «зубры зыны Докии»:

Din codrii singurateci un corn părea că sună.	Из уединенных лесов, кажется, доносится звук рога.
Sălbaticile turme la țărături se adună.	Дикие стада подходят к берегу.
Din stuful de pe mlaștini, din valurile ierbii	Из болотных камышей, из волн травы
Și din poteci de codru vin ciutele și cerbii,	И с лесных тропинок приходят лани и олени,
Iar caii albi ai mării și zimbrii zânei Dochii	А белые кони моря и зубры зыны Докии
Întind spre apă gâtul, la cer înalță ochii.	Вытягивают шеи к воде, поднимают глаза к небу.

[Eminescu 1997: 394–398]

Интересно, что поэт не единожды упоминает в своих произведениях, связанных с дакийской (гето-дакийской) тематикой, о «зубрах зыны Докии», возможно, пытаясь таким образом продемонстрировать связь между гето-даками и своим собственным народом. Известно, что зубр считается символом Молдовы (Эминеску, как и Асаки, был уроженцем Молдовы). Голова зубра с XIV изображалась на печатях и монетах молдавских господарей<sup>11</sup>. В настоящее время голову зубра можно увидеть на гербе Республики Молдова, а также на гербе Румынии (на последнем молдавский зубр соседствует с валашским золотым орлом, трансильванским черным орлом и семью замками, добруджанскими дельфинами, олтянским львом и банатским мостом).

Также Докия («зына Докия») упоминается в Сонете 1 (1879). Это единственное из рассматриваемых в данной работе произведения поэта, переведенное на русский язык:

Și eu astfel mă uit din jeț, pe gânduri,	Сижу один я около огня,
Visez la basmul vechi al zânei Dochii;	О Докии мечтаю, фее снежной <sup>12</sup> ;
În juru-mi ceață crește rânduri-rânduri...	Ночная мгла плывет на смену дня...

*(Перевод Ю. Александрова)*<sup>13</sup>

Литературные переработки легенды о мартовской старухе оказали определенное влияние и на румынский фольклор (о чем мы уже говорили выше), и на представления современных румын о нем. Так, в настоящее время информацию, касающуюся легенды о Докии, можно найти на многих румынских интернет-сайтах, в частности, на различных образовательных и туристических порталах, в интернет-версиях дамских журналов и т. д. На этих сайтах нередко приводится одновременно несколько вариантов рассматриваемой нами легенды, причем цитируются как варианты легенды, основанные на фольклорных источниках, так и варианты, в основе которых лежат литературные источники. Варианты, имеющие под собой фольклорную основу, зачастую бывают взяты из работ румынских этнографов и фольклористов, на которые,

<sup>11</sup> <http://www.heraldicum.ru/moldova/history.htm>

<sup>12</sup> В оригинале — *zână*.

<sup>13</sup> Из электронной книги «Михай Эминеску. Стихотворения, поэмы» / Сост. В. И. Кишиневский // <http://vcisch.narod.ru/EMINESCU/Eminescu.htm>

однако, авторы, пишущие тексты для сайтов, практически никогда не ссылаются. Если же в соответствующем разделе того или иного сайта пересказывается вариант легенды, в котором говорится о Докии-девушке и где встречаются имена Децебала и Траяна, то в этом случае нередко (хотя и не всегда) присутствуют ссылки на поэму Георге Асаки «Докия и Траян»<sup>14</sup> (подобных ссылок на произведения Эминеску автору обнаружить не удалось). Кроме того, «право на существование» этого варианта легенды часто пытаются поддержать ссылкой на авторитет Джордже Кэлинеску и цитатами из его «Истории румынской литературы»<sup>15</sup>.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Зайковская, Зайковский 2001 — *Зайковская Т., Зайковский В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001.
- Йорданова 1988 — *Йорданова Л.* Изкуство и народни обичаи. София: Народна просвета, 1988.
- Кабакова 1994 — *Кабакова Г. И.* Структура и география легенды о мартовской старухе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Кайндль 2000 — *Кайндль Р. Ф.* Гуцули. Їхне життя, звичаї та народні перекази. Чернівці: Молодий буковинець, 2000.
- Калашникова 1971 — *Калашникова Н. М.* Научный отчет об экспедиции в Молдавскую ССР в 1971 г. // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1698. С. 12–13.
- Кантемир 1973 — *Кантемир Д.* Описание Молдавии. Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1973.
- Кожевников 1991 — *Кожевников Ю. А.* Румынская литература второй половины XIX в. // История всемирной литературы. Т. 7. М., 1991.
- Кун 1993 — *Кун Н. А.* Легенды и мифы Древней Греции. Владикавказ: Ир, 1993.
- Масан 2001 — *Масан О.* Літописець Чернівців і... Баби Явдохи. Доба // Громадсько-політичний тижневик. Чернівці. № 45 (163), 2 листопада 2001.
- Миков 1985 — *Миков Л.* Първомартенска обредност. София: Септември, 1985.

<sup>14</sup> См. <http://www.artadeatrai.ro/arhiva/29/dochia.29.php>; [http://www.neamt.ro/Date\\_gen/Ceahlau/Leg\\_Dochiei.html](http://www.neamt.ro/Date_gen/Ceahlau/Leg_Dochiei.html)

<sup>15</sup> См. <http://www.e-scoala.ro/martie/dochia.html>; <http://www.garbo.ro/articol/lifestyle/935/Baba-Dochia-legenda-primaverii.html>

- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Покровская 1977 — *Покровская Л. В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- Сорочяну 2006 — *Сорочяну Е. С.* Гагаузская календарная обрядность. Кишинев, 2006.
- Терновская, Толстой 1995 — *Терновская О. А., Толстой Н. И.* Баба // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995.
- Asachi 1973/1 — *Asachi Gh.* Sub muntele Pion, în Moldova // *Asachi Gh.* Opere. Vol. I. Versuri și teatru. București: Minerva, 1973.
- Asachi 1981/2 — *Asachi Gh.* Pionul sau Ceahlăul // *Asachi Gh.* Opere. Vol. II. București: Minerva, 1981.
- Antologie 1983/1 — Antologie dialectalo-folclorică a României. București, 1983. Vol. 1.
- Călinescu 1969 — *Călinescu G.* Opera lui Mihai Eminescu (part. 1) // *Călinescu G.* Opere. Vol. 12. București: Editura pentru literatură, 1969.
- Călinescu 1978 — *Călinescu G.* M. Eminescu, poet național // *Călinescu G.* Mihai Eminescu. Studii și articole. Iași: Junimea, 1978.
- Călinescu 1988 — *Călinescu G.* Istoria literaturii române de la origini până în prezent. București: Minerva, 1988.
- Călinescu 1998 — Mihai Eminescu. Din Istoria literaturii române de la origini până în prezent. București: Cartea românească, 1998.
- Caracostea 1928 — *Caracostea D.* Izvoarele lui G. Asachi. București: Editura Librăriei SOCEC & Co., Societate Anonimă, 1928.
- Dicționarul explicativ 1998 — Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București: Univers enciclopedic, 1998.
- Eminescu 1997 — *Eminescu M.* Memento mori. Postume. Chișinău: Litera, 1997.
- Evseev 1977 — *Evseev I.* Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească. Timișoara: Amarcord, 1977.
- Fochi 1976 — *Fochi A.* Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu. București: Minerva, 1976.
- Gorovei 1995 — *Gorovei A.* Credințe și superstiții ale poporului român. București: Grai și suflet — Cultura națională, 1995.
- Marian 1994 — *Marian S. Fl.* Sărbătorile la români. București: Editura Fundației Culturale Române. 1994.
- Mușlea, Bârlea 1970 — *Mușlea I., Bârlea O.* Tipologia folclorului. București, 1970.
- Observări 2002 — Observări, credințe și obiceiuri. București: Paideia, 2002.

Șăineanu 1896 — *Șăineanu L.* Zilele Babei și legenda Dochiei // *Șăineanu L.* Studii folklorice. Cercetări în domeniul literaturii populare. București: Editura Librăriei Socecă et Comp., 1896.

Scurtu 1942 — *Scurtu V.* Cercetări folclorice în Ugocea românească // Anuarul Arhivei de Folklor. VI. 1942.

Н. В. Злыднева (Москва)

ХОРВАТСКИЙ МАРТ — OŽUJAK —  
В КОНТЕКСТЕ БАЛКАНСКОГО УТОПИЗМА

Этимология названий третьего месяца года на Балканах проливает свет на существенные свойства ментальности жителей региона. В связи с месяцем мартом можно говорить о Балканах как о регионе иллюзии и утопического сознания, оперирующего реверсивными формулами, то есть о Балканских Атлантидах.

В часто реализующем архаическую семантику диалектах современного хорватского языка (хорватском варианте сербохорватского) март обозначается словом *ožuĳak*, восходящем к \**lъžujьkъ* — праслав. \**lъзь*: *laž*, что означает лживость, а также непостоянство, непредсказуемость. Надо полагать, что родственны ему — *ožuljati* («вычистить, очистить от травы»), а также *ožuljiti* («ободрать, содрать кожу» и «растереть, натереть, намыть какое-либо место на коже») [Толстой 1970: 334]. Другие, уже утраченные на данном этапе обозначения марта — *sušak* и *proljetnjak* [HER: 7], — имеют более «спрямленную» семантику (соответственно «засушливый» и «предвесенний»). Сложнее с современным значением. Значение слова *ožuĳak* отсылает к метафоре природных состояний, к непостоянству погоды ранней весной. Русский месяцеслов руководствуется той же логикой: *Пришел марток — надевай трое порток* (= обманчивость мартовского тепла). Вместе с тем, в последней нет той акцентировки собственно лжи как вреда, конфликта, которая содержится в хорватском *ožuĳak*. Внутренняя форма слова определила дискурсивные практики видных хорватских литераторов (о которых пойдет речь ниже), обозначив их принадлежность Балканскому культурному пространству.

Соответствующая статья академического словаря сербохорватского языка содержит поговорку: *Сечка сече, марта дере. Зато се март и зове дерикожа јер онда највише липсава стока* («Корм скоту истощается (в переносном значении — здесь игра слов — мучает, досаждаёт), март лютует. Потому март и называется живодером — но также и плутом, мошенником, ибо тогда скот самый хилый») [Речник 1984: 138–140].

Не менее значима и другая поговорка: *Боље ти је да те гуја уједе него мартинско сунце опече* («Лучше, чтоб змея укусила, чем мартовское солнце опалило»). Здесь знаменательно сближение полюсов нижнего и верхнего миров, выраженная оксюморонность конструкции: змея *versus* солнце как нижний мир, противостоящий миру верхнему, земля/небо. Показательна и семантика вероломства (укус змеи), исходящая от подземного мира, а также мотив огня — от мира небесного. Мотив змеи обнаруживает соответствие с хтоническим началом плодородия, традиционно закрепленным за мартом в различных мифологических системах.

Семантика перехода сближает март с мифологическими значениями моста как символической конструкции, служащей для перехода из одного мира (= сезона) в другой. Март как мост заставляет вспомнить и распространенный в восточнославянских и румынских сказках сюжет о змеборстве на мосту, восходящий как к основному мифу о поединке Громовержца с противником, так и к мифологическому мотиву пахоты на змее [Бараг 1981: 171]. Восприятие марта в свете его противоречивой змеиной природы и связанной с ним символики моста-перехода может иметь отношение к сниженной форме этого героического сюжета. Во всяком случае показательна близость марта-моста со змеей и землей, описывающих зону хтонического, а также динамической трансформации жизни/смерти. Связь марта со смертью в балканском пространстве выразил еще Иво Андрич: «Конец марта. Зацвели первые фруктовые деревья. Зима отступает. Занимается солнечный день, но уже около полудня начинает порывами поддувать резкий пронзительный ветерок <...> в вихре снежинок и цветочных лепестков кружится маленькая белая бабочки, пытаюсь спастись судорожными взмахами слабых крылышек, напоминающих предсмертную судорогу» [Андрич 1976: 599]. Тема смерти явно очерчивает и семантическое поле конфликта — то есть, войны. Война как квинтэссенция непостоянства и борьбы жизни со смертью, кульминация динамики, высшая точка конфликта — будь то противостояние времен года или страт по вертикальной оси мира — коренится в основном поле латинских значений имени месяца. Однако в хорватском названии месяца марта *ožujak* доминирует семантика лжи как обмана-замещения, подмены, оборотня, впрочем, опять же отсылающих к хтоническому.

Выраженный в названии третьего месяца мотив войны отягощен палиндромом: в соответствии с антиномичностью балканского пространства и свойственной *homo balcanicus* парадоксальностью, гендерная составляющая семантики в режиме мифологического мерцания постоянно меняет свой знак на противоположный. Почвенность, приверженность локусу (здесь и сейчас), крестьянская приземленность, то есть свойства горизонтального развертывания, Матери-Сырой-Земли в балканском менталитете, соседствуют с мифологемой Атлантиды — нездешним, утопическим, идеальным, вертикально ориентированным, то есть мужским началом. Мотив лжи в соединении с мужским дискурсом, балканской маскулинностью, постоянно подменяется женским дискурсом, бабой Мартой, которая выявляет свое мужское лицо, и затем, как маятник, возвращается к своей мужской ипостаси.

Поводом для подобных размышлений стала книга известной хорватской писательницы, ныне живущей в Голландии, Дубравки Угрешич «Культуралжи. Антиполитические эссе» [Ugrešić 1996]. Книга посвящена войне начала 1990-х годов, которая привела к распаду Югославии на ряд самостоятельных государств. В ней представлены размышления о судьбе поколения, выросшего при Тито, о культурных истоках вражды, о политических мифах и обликах их существования, что интересно само по себе. Однако книга интересна и с точки зрения проявления балканского менталитета автора — проявления на неосознанном уровне. Дубравка Угрешич — македонка по матери и хорватка по отцу — является воплощением идеи югославянской интеграции, что поддерживается и ее политическими взглядами: во время разворачивания конфликта писательница была сторонницей конфедеративного устройства новой Югославии и активной противницей раздробления единого государства с обособлением наций по отдельным «квартирам». В рамках настоящей темы для нас интересней даже не то, что она говорит, но то, как обнаруживается склонность писательницы к соответствующим — тем, что мы считаем признаками «балканскости», — схемам мышления.

Будучи квалифицированным филологом-славистом, Д. Угрешич в своей книге показывает балканскую войну в зеркале русской литературы. Она обратила внимание на мотивную связку Балканы–обезьяна–война у Бунина в стихотворении 1907 года «С обезьянкой»



*Ай, тяжела турецкая шарманка!  
Бредет худой, согнувшийся хорват  
По дачам утром. В юбке обезьянка  
Бежит за ним, смешно поднявши зад*

и Ходасевича в стихотворении 1918 года «Обезьяна»

*Кричал петух. Я вышел за калитку.  
Там, прислонясь к забору, на скамейке  
Дремал бродячий серб, худой и черный.  
Серебряный тяжелый крест висел  
На груди полуголой. Капли пота  
По ней катились. Выше, на заборе  
Сидела обезьяна в красной юбке.*

Характерна концовка произведения Ходасевича, отсылающая к войне:

*И серб ушел, постукивая в бубен.  
Присев ему на левое плечо,  
Покачивалась мерно обезьяна,  
Как на слоне индийский магараджа.  
Огромное малиновое солнце,  
Лишенное лучей,  
В опаловом дыму висело. Изливался  
Безгромный зной на чахлую пшеницу.  
В тот день была объявлена война.*

Обезьяна как подлог в сочетании с войной на Балканах рождает отзвук русского Серебряного века в отношении хорватского названия марта. Подобно бунинско-ходасевичевской обезьяне хорватский *ožuĳak* реализует значение подлога и опасного оборотничества, чреватого войной как массовой гибелью. Оперировав обезьяной–зеркалом как механизмом переворачивания смыслов, Угрешич обращается к сравнению политики с фигурой палиндрома, чтобы обвинить некоторых представителей хорватского национализма в политическом оборотничестве. Однако палиндром появляется и неосознанно — как трактовка основания балканской войны в аспекте гендерной амбивалентности: указывая на маскулинность балканского общества и объявляя зачинщиками войны мужчин, Угрешич



постоянно обращается к женской мотивике, накладывая тему войны на тему балканской бабы Марты.

В тексте Угрешич все двоится и меняется местами: война и мир, истина и ложь, мужское и женское, трагедия и пародия, брутальность и сочувствие. Возникает постоянная амбивалентность, полярность, которые являются и квинтэссенцией хорватского месяца *ožujak*, а с ним и Балкан в целом. И сам *ožujak* становится в балканском пространстве этого текста агентом подлога и оборотничества. Показательно, что и у сербского писателя Д. Чосича возникает аналогичная квали-

фикация соотечественников. В одном из своих недавних эссе он пишет: «Лаж је вид нашег патриотизма и потврда наше урођене интелигенције».

В связи с хорватским названием месяца марта обратимся и к его проявлениям в творчестве замечательного хорватского писателя Мирослава Крлежи (1893–1981). Речь идет о его эссеистическом дневнике «Поездка в Россию. 1925» [Krlježa 1926]. В книге собраны наблюдения и размышления во время пребывания писателя в большевистской Москве годов нэпа и на русском Севере, и эти живые — подчас критические, подчас восторженные — картинки перемежаются с мысленными возвращениями к хорватскому культурному ландшафту. Глава «Приход весны» для нас особенно интересна. В своих рассуждениях о весне Крлежа показывает иное по сравнению с Д. Угрешич измерение все того же балканского пространства — стремление к утопическому нездешнему миру, и он тоже прибегает к зеркалу русской культуры, то есть описанию увиденного в Москве 1925 года. Это описание часто построено в виде каталога — перечисления-наизывания однородных и противопоставленных характерных черт той или иной московской реалии: «...на площади Смоленского рынка сверкали никелированные самовары, толпились простоволосые бабы в пестрых юбках, покупавшие муку, иголки, папиросы, шнурки для ботинок и мясо; ...Среди белых пирамидок

киевских яиц, бочонков с вологодским маслом, ошипанных рябчиков... крупной волжской рыбы, в пестром нагромождении сала и солонины, мимоз, первых веточек весенней вербы и пачек папирос, слышалось пение глиняной свирели и звуки арфы»<sup>1</sup>. Этот барочный натюрморт своей амплификацией отсылает ко времени позднего нэпа. Ряды расширяются: «Булочки, хлеб, горячие пироги, тыквенные семечки, шоколад, икра, кипящие самовары — все это тает на солнце, как последние ошметки снега в канавах, и колышется в окружении мешков с мукой, слепцов, фотографов, продавцов книг, создавая ощущение разгула крестьянской стихии, пугачевщины, чего-то примитивного и основательного». Перечисление и нанизывание признаков московского быта плавно перерастает в крупные концепты — Балканы, Россия, человечество, будущее. При этом характерным образом М. Крлежа обнаруживает здесь свою принадлежность пространству балканской риторики. Писатель присваивает себе женский дискурс: «И вот теперь, здесь, когда я высадился на этом самом Шестом континенте, СССР, в стране волков и самоваров, меня вдруг охватила страстная и необузданная тоска по весне. Как это несерьезно, как по-женски своенравно!».

Идентифицируя себя с женщиной, Крлежа описывает утопическое начало как женское *par excellence*. Но ведь (заметим) Атлантида — мужское, вертикальное начало (греч. Ἀτλαντίς — мужского рода). То есть опять же, как и у Д. Угрешич (а вернее предвосхищая ее на 70 лет!), писатель осуществляет наложение признаков, традиционно характеризующих две части оппозиции мужское/женское: женское как утопическое *versus* мужское как реалистическое. Торжествует утопическое: «Все мы питаем одни и те же иллюзии: что из наших старых, грязных заливов, где в зеленой воде плавают мусор, можно отправиться туда, где открываются светлые горизонты пространства, где все кристально чисто и залито солнечными лучами». Здесь важно отметить концепт мусора как начало оборотничества (живое/мертвое в их единстве — вспомним рассуждение В. Н. Топорова о мусоре как вещи, дошедшей до своего края, и тем самым — добавим от себя — чреватой своей противоположностью [Топоров 1995]), то есть лжи (ср. рассказ А. Платонова

<sup>1</sup> Цитаты приводятся по изданию: *Крлежа М. Поездка в Россию. 1925* / Пер. Н. Вагаповой. М., 2006.

«Мусорный ветер»). Далее Крлежа в своих рассуждениях создает проекцию в будущее: «...человек представляет собой комплекс ясности, синевы перспектив весенней поры и движения во времени... Человек движется как лавина этих туманностей, красок и звуков, и его тоска — всего лишь один из пестрых обманов, одно из кажущихся проявлений реальности». Ключевым словом здесь является обман как кажущееся, отделенное от реальности. Таким образом, Крлежа описывает весну как женское начало, устремленное к утопическому и — что особенно важно для семантики хорватского названия третьего месяца — иллюзорное пространство.

Наконец, третий пример, суммирующий два предыдущих. Стихотворение известного хорватского лирика Добриши Цесарича (1902–1980) «Весна, которая не моя» (*Proljeće koje nije moje*). В этом произведении поэт рисует свое видение весны как метафоры отчужденного существования человека в мире:

<b>Ja ne vidim</b> od svoje sjene	Из своего мрака я не вижу
<b>Ni sunca, ni ti mlade boje.</b>	Ни солнца, ни живых красок.
Proljeće svuda sja i cvate,	Повсюду сияет и цветет весна,
<b>Al ono nigde nije moje.</b>	Но всюду она не моя.
<b>Ne živim u njem,</b> već sa strane.	Я живу не в ней, а вне ее.
I kuda god mi noga krene	И куда бы я ни пошел,
Na svim je putevima radost,	На всех дорогах радость,
A sva je <b>radost izvan mene.</b>	Но эта радость вне меня
<b>Bez pokoja sam.</b> Kvakvom tugom	Нет мне покоя. Какой печалью
Kažnjava život svog begunca!	Казнит жизнь своего беженца!
<b>Nijedna zraka nije moja</b>	Мне не принадлежит ни один лучик
Od ovog svima danog sunca.	Этого всем дарованного солнца.

Стихотворение построено на негативной антитезе с акцентом на втором члене: солнце/тень, внутреннее/внешнее, мое/не мое. Весна — это пространство «за вычетом», где иллюзорное и перевернутое накрепко сцеплено с утопическим и недостижимым. Это ли не формула балканской весны, балканского менталитета в целом.

## ЛИТЕРАТУРА

- Андрич 1976 — *Андрич И.* Избранное. М., 1976. [Знаки вдоль дороги]
- Бараг 1981 — *Бараг Л. Г.* Сюжет о змеборстве на мосту в сказках восточно-славянских народов // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
- Толстой 1970 — Сербохорватско-русский словарь / Под ред. И. И. Толстого. М., 1970.
- РСКНЈ — Речник српскохрватског книжевног и народног језика. Кн. XII. Београд, 1984.
- Топоров 1995 — *Топоров В. Н.* Апология Плюшкина: вещь в антропологической перспективе // *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
- HER — Hrvatski enciklopedijski rječnik. Zagreb, 2004.
- Krleža 1926 — *Krleža M.* Izlet u Rusiju. 1925. Zagreb, 1926.
- Cesarić 1984 — *Cesarić D.* Slap. Zagreb, 1984.
- Ugresić 1996 — *Ugresić D.* Kultura laži (antipolitički eseji). Zagreb, 1996.

С. М. Толстая (Москва)

МАРТ ВЕЛИКОПОСТНЫЙ:  
НАЗВАНИЯ НЕДЕЛЬ ВЕЛИКОГО ПОСТА  
В ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ\*

На месяц март приходится несколько крупных годовых праздников — у южных славян это Первое марта, день Сорока мучеников и Благовещение, у католиков еще дни свв. Григория, Иосифа Обручника, Бенедикта и др., а также обычно значительная часть великопостного цикла с такими его «вершинами», как Тодорова суббота и Средопостье; остальные крупные даты (Лазарева суббота, Вербное воскресенье, Чистый четверг, Страстная пятница, Пасха) чаще относятся к более позднему времени (апрелю и маю). В данном случае речь пойдет о названиях недель Великого поста, составляющих и в номинационном, и в ритуальном отношении некую единую систему. Если терминология праздников достаточно полно отражена в этнографических трудах, то названия недель собиратели фиксировали далеко не всегда, а предметом исследования они становились крайне редко<sup>1</sup>. Это можно объяснить несколькими причинами. Дело в том, что эти названия во многих случаях заимствовались из церковного календаря (конечно, в сильно трансформированном и адаптированном виде) и могли не иметь самостоятельного значения в народном календаре. При необходимости недели можно было обозначить или порядком следования (первая, вторая и т. д. неделя Великого поста), или названием следующего или (реже) предыдущего воскресенья (ср. *Вербная неделя* и *Вербное воскресенье*), или же приходящегося на данную неделю и имеющего самостоятельное имя праздника или почитаемого дня (ср. болг. *Лазарова неделя* и мотивирующее название *Лазарова събота*). Дополнительную трудность в собирании и изучении названий недель в южнославянской традиции создает то, что слово *неделя* может употреб-

\* Работа над темой поддержана РФФИ, проект «Время и пространство: семантика и символика» (№ 08-06-00107).

<sup>1</sup> См., например, [Мршевић-Радовић 1988; Тарасьев 1993].

ляться как в значении ‘неделя, седмица’, так и в значении ‘воскресенье’, и во многих контекстах выбор между этими двумя значениями оказывается затруднительным<sup>2</sup>. Для того, чтобы такие единицы годового времени в народном календаре южных славян, как великопостные недели (так же как и недели других циклов), могли стать объектом изучения в лингвистическом (ономасиологическом, этимологическом, семантическом, словообразовательном) и этнолингвистическом (со стороны верований, обрядов, запретов, предписаний и т. п.), а также в ареалогическом плане, необходимо иметь по возможности полное представление об их составе и номенклатуре.

Благодаря трудам этнографов и диалектологов, терминология народного календаря славян (и южных славян особенно) в целом оказалась неплохо собранной, но ее изучение — как в лингвистическом, так и в этнокультурном аспекте — все еще остается насущной задачей. Недавно появилась полезная сводка болгарской календарной лексики (не только хрононимов, но и названий обрядовых действий, лиц, предметов), обобщившая большой материал, почерпнутый из этнографических описаний, диалектологических трудов, архивов и картотек [Легурска, Китанова 2008], которая, однако, не включает многих названий интересующих нас недель. Полную сводку календарных этнографических данных по сербским источникам мы имеем в книге М. Недельковича «Годовые обычаи сербов» [Недельковић 1900], где содержится и богатейший языковой материал. По словенской традиции хорошим источником могут служить классические труды В. Мёдерндорфера [Möderndorfer 1946, 1948], Н. Курета [Kuret 1–4], а также серия [Pod vernim krovom 1–3]. Столь же полных и богатых сводных трудов по хорватской и македонской традиции пока нет. Ниже приводятся названия великопостных недель и составляющих их дней, извлеченные из разных источников — упомянутых сводных трудов, этнографических описаний регионального характера, словарей и др. Данные, почерпнутые из сводов, приводятся без документации, в остальных случаях после хрононима указывается источник.

---

<sup>2</sup> В некоторых словенских диалектах *nedile* или *nedelje* означают вообще ‘праздник’ [Möderndorfer 1946: 26].

### БОЛГАРЫ И МАКЕДОНЦЫ<sup>3</sup>

**Великий пост:** *Велики пости/пост, Великденски пост/пости, Велици пости, Велий пост, Великев пост, Великева запошка, Великови пости.*

**1 неделя:** *Тодорова неделя, Тудурска неделя, Тудурица, Тримирна неделя, Гладна неделя, Черна неделя, Глуха неделя, Суха неделя, Луда неделя, Кукерска неделя* [БМ: 360], *Тодоришка/Тудуришка неделя, Булкина неделя, Погановата неделя, Разпуловна неделя, Нечиста неделя* [Попов 1991: 84], *Чистата неделя* [Легурска, Китанова 2008: 98], *Тодоровската неделя* [Сакар: 341], *Тодурушка неделя, Тудурица неделя, Тудурска неделя* [Капанци: 213], *Празна неделя* [Пловдивски край: 262], *Лоша неделя* [Легурска, Китанова 2008: 122], *Срамна неделя* [Тодорова 1990: 211]. Первая неделя считается «сестрой» четырех других недель года — это *Русалската неделя* (после Троицы), *Мръсната неделя* (после Рождества), *Празната неделя* (после Пасхи) и *Средопостната неделя* (четвертая неделя Великого поста) [БМ: 361]. На первой неделе собственные названия имели все дни: **понедельник** — *Чисти понеделник, Песи/Пъси понеделник, Кучи понеделник, Бесни понеделник, Кукувден, Кукеровден, Розач* [Маринов 1914: 372], *Старцевден, Захлупат понделник* [Сакар: 341], *Гулям пунделник* [Странджа: 327], *Малкият куковден* [Добруджа: 320], *Разметни понеделник, Виси куче* [Пловдивски край: 262]; **вторник** — *Чрън/Църн вторник, Арджав вторник, Усувски вторник, Сух вторник, Къц вторник, Крив вторник, Лош вторник* [Пирински край: 437], *Глух вторник* [Попов 1991: 86]; **среда** — *Чиста сряда, Черна сряда, Тодорска сряда, Тодорова сряда, Суха сряда, Луда сряда, Куца сряда, Крива сряда* [Сакар: 342], *Празна сряда* [Пирински край: 437], *Тримирна, Преговяла сряда*; **три первые дня поста** — *Тримеро, Търпило, Тримерки* [Странджа: 327]; *Търпилка* [Родопи: 100]; **четверг** — *Въртоглав четвъртък, Въртолома, Шамотен четвъртък* [Попов 1991: 86], *Въртоломей, Въртолей, Зимен Вартоломей, Църлив четвъртък* [Пирински край: 437], *Щуроглав четвъртък* [Пловдивски край: 262]; **пятница** — *Шамотен петък, Черен петък, Къц петък, Глух петък, Луд петък, Крив петък* [Сакар: 342], *Червеня петък* [Ловешки край: 311], *Сух петък* [Попов 1991: 87];

<sup>3</sup> Болгарские источники, как правило, включают данные и по Македонии. Кроме того, сведения по македонскому народному календарю могут быть подчерпнуты из обобщающего труда М. Китеского [Китески 1996].



**суббота** — *Тодоровден, Суха Тудуричка/Тудурувчица, Конска Тодорица/Тодоровица, Конски Великден/Велиден, Сухото Тодорче, Лудото Тодорче, Глухото Тодорче, Глуата Тодоришка, Тодорова/Тодорска събота, Тудурица, Черна Тудурица, Глух Тодор, Сух Тодор* [Странджа: 327], *Суха Тодурица, Конски празник* [Родопи: 101], *Цръвлив Тодор, Крастава събота* [Попов 1991: 87], *Лазарната Душница* [Капанци: 215], **воскресенье** — *Черна неделя, Хаталия, Лоша неделя, Тодоришка неделя.*

**2 неделя:** особого названия, по-видимому, не имела; значимым днем на этой неделе была пятница — *Тодорова задушница.*

**3 неделя:** *Голяма неделя, Кръстата неделя, Средпосница* [Сакар: 343].

**4 неделя:** *Кръстовна, Кръстна, Кръстата неделя* [Странджа: 332], *Кръсна (Кръстопоклонна) неделя, Средипосница, Средипус* [Пловдивски край: 267]; «Средопостната неделя е сестра на Тудурица и на Русаля» [Ловешки край: 307].

**5 неделя** — название отсутствует или не зафиксировано.

**6 неделя:** *Връбната неделя, Цветница, Цветоносна неделя;* самостоятельное значение имели на этой неделе **суббота**, носящая название *Лазарница, Лазар, Лазарова събота, Лазарца, Сиромах Лазар* [Сакар: 347; Родопи: 104], *Малък Лазар* [Попов 1993: 33], *Лазарица, Лазарска събота* [Странджа: 327], *Лазаровден, Лазара, Лазарка* [Добруджа: 326], и **воскресенье**, один из крупных годовых праздников, — *Връбница, Куклинден, Голям Лазар* [Пловдивски край: 267], *Връбната неделя, Цветница, Цветоносна неделя.*

**7 неделя:** *Велика неделя, Великата седмица, Великденска неделя, Страстната неделя, Велята неделя;* каждый день недели был значим и имел свое название: **понедельник** — *Великий/Велий/Велик понеделник, вторник* — *Велики/Велик/Велий/Вели вторник, среда* — *Велика сряда, четверг* — *Велики/Вели четвъртък, пятница* — *Велики петък, Разпети петък, Големия петок* [Странджа: 334], *Черен петък* [Сакар: 341], **суббота** — *Велика събота, Погребална събота, Погребенна душа, Дълга събота, Смъртна събота, Гуляма събота* [Странджа: 334], **воскресенье** — *Великден, Вилиден, Влиден, Възкресение Христово, Паска, Великден циганин, Свети Велик* [Сакар: 351, 354].

## СЕРБЫ И ЧЕРНОГОРЦЫ

**Великий пост:** В традиции этих народов Великий пост называется: *Велики пости*, *Ускрињи пост*, *Часни пост*, *Velje posti* (Риечка нахия), *Коризма* (зап. Сербия), *Баба Коризма* (черногорцы). Последнее название и относящиеся к нему верования свидетельствуют о персонификации Великого поста в образе бабы, старухи, подобно тому, как персонифицируется в народной болгарской, восточносербской, румынской традиции месяц Март<sup>4</sup>. Вук Караджич в своих этнографических записках приводит следующее свидетельство: «*Баба Коризма*. У Рисну на чисти понедѣљник обуче се какав момак у женске хаљине и начини се као *ђедова баба*, па носећи на рамену седам штапова и за собом вукући комостре (вериге) иде по вароши и скаче испред кућа и виче: „Бу! бу! бу!“ и ово се зове баба коризма, којом жене плашу дјецу да не ишту мрсна јела, говорећи им и послѣје онога дана, кад би које заискало мрса: „Ено бабе коризме са штаповима под тиглама“ (на тавану)! Седам штапова бабе коризме значе седам недѣља часнога поста, зато кад једна недѣља прође говори се деци: „Бацѣла баба коризма један штап“ или: „Испаде баби зуб“. Тако и кад прође друга недѣља и т. д. Бабом коризмом плаше и мале преље и плетиле, као у Земуну гвозден-зубом» (В Рисне в чистый понедельник какой-нибудь парень одевается в женские одежды и изображает из себя бабу-старуху («дедову бабу»), несет на плече семь палок, тащит за собой цепь, идет по городу, скачет перед домами и кричит: «Бу! бу! бу!»). И это называется баба Коризма, которой женщины пугают детей, чтобы те не просили скоромной еды. И говорят им после этого дня, когда ребенок станет просить скоромного: «Вон баба Коризма с палками на чердаке!» Семь палок бабы Коризмы означают семь недель Великого поста, поэтому, когда проходит неделя, детям говорят: «Баба Коризма бросила одну палку» или: «У нее выпал зуб». Так же говорят и когда пройдет вторая неделя и т. д. Бабой Коризмой пугают и маленьких прях и вязальщиц, так же как в Земуне пугают железным зубом) [Караџић 1972: 169]. Эти мотивы нашли отражение в обычае вешать в доме семь палочек по числу постовых недель; по окончании каждой недели снимали по одной палочке<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> См. [Миков 1985; Кабакова 1994; Вълчинова 1994; Плотникова 2004].

<sup>5</sup> В фольклоре балканских народов сюжетную разработку получают два главных мартовских мотива: 1. переменчивость мартовской погоды, находящая вопло-

В Черногории (Риечка нахия) недели Великого поста (*Velje posti*) назывались: первая — *čista*, вторая — *pačista*, третья — *krstopoklonjena*, четвертая — *sredoposna*, пятая — *Todorova*, шестая — *cv'etna*, седьмая — *velja nedelja*. Они представлялись сыновьями Великого поста («бабы Коризмы»): «Neki velje posti zovu korizma, otud ono između Velika dne i Đurđeva dne zove se pokorizmić. Vele, da je korizma imala sedam sinova: Čista, Pačista, Krsta, Sredoja, Toša, Cvi'eta i Velja. Kad zaljegne čisti ponedeljnik, vele, da se babi Korizmi razbolio Čisto; kad dođe subota veče, vele: noćas jo' Čisto umra. Tako vele za svaku nedelju, kada zaljegne i kada se izgavi. A kada i Veljo dođe na izdisanje, onda vele: noćas baba osta'e bez ni'ednoga sina (Некоторые называют Великий пост *Коризма*, поэтому период между Пасхой и Юрьевым днем называется *покоризмич*. Говорят, что у Коризмы было семь сыновей: *Чисто*, *Пачисто*, *Крсто*, *Средое*, *Тошо*, *Цвето* и *Вельо*. Когда наступает чистый понедельник, говорят, что у бабы Коризмы разболелся Чисто; когда наступает субботний вечер, говорят: ночью у нее Чисто умрет. Так говорят о каждой неделе, когда сляжет и когда скончается. А когда Вельо находится при последнем издыхании, тогда говорят: сегодня ночью у бабы не останется ни одного сына) [Jovičević 1928: 307].

Главные названия великопостных недель привел уже Вук Караджич в своем словаре: «Прва се недјелја зове *чиста*, друга *пачиста*, трећа *безимена*, четврта *средопосна*, пета *глува*, шеста *цветна*, седма *велика*» [Карацић 1852: 20]. Несколько отличный список названий дал Вук Врчевич: «Код сва три народа зову се коризмене неђеље: 1. чиста, 2. пачиста, 3. крстопклоњена, 4. средопосна, 5. акатиста, 6. ћетна, 7. велика» [Врчевић 1888].

**1 неделя:** *Првопосна неделя*, *Глува неделя*, *Луда неделя*<sup>6</sup>, *Чиста неделя*, *Тодорова неделя*, *Недјелја православља* (книжн.); **понедельник** —

щение в легендах о нраве и настроениях мартовской старухи, ее мужьях или сыновьях (Румыния, Болгария, Восточная Сербия, Македония), или же о настроениях и нраве персонифицированного в мужском образе Марта, его женах и настроениях (Греция, см. в настоящем сборнике статью О. В. Чёха); 2. мотив «убывания поста», находящий символическое выражение в предметном (палки, зубы старухи, разрезаемая или распиливаемая доска) или «семейно-родственном» коде (великопостные недели — сыновья старухи Коризмы, умирающие один за другим).

<sup>6</sup> В Воеводине *Луда неделя* и *Тодорова неделя* считаются от вторника первой недели до вторника второй [Недельковић 1990: 142].

*Чист понеделѝак, Ćisti ponedjelnik, Тодоров понеделѝак; вторник* — *Глуви торник, Глуви уторак* (по поверьям, рискует оглохнуть тот, кто нарушит запрет на работу); *Црни торник, Чисти уторак, Луди уторак* [Недельковић 1990: 237]; **среда** — *Пепельава среда, Луда среда, Тудорова среда; четверг* — *Тодоров четвртак, Првопосни четвртак; пятница* — *Луди петак, Тодорова петка, Тодоровски петак; суббота* — *Тодорова субота, Свети Тодор, Тодорица, Чиста субота, Конски великдан, Ранило; воскресенье* — *Чиста недеља, Луда недеља, Тодорова недеља.*

**2 недеља:** *Пачиста недеља*<sup>7</sup>, *Хрома недеља*<sup>8</sup>, *Другопосна недеља, Девета недеља (?)* [РСХКНЈ 14: 768; Недельковић 1990: 67–68]; **понеделѝник** — *Растурен понеделѝак, Пачисти понеделѝак; вторник* — *Пачисти уторак, Коњски уторак, Хроми уторак; среда* — *Пачиста среда; четверг* — *Пачисти четвртак; пятница* — *Пачисти петак; суббота* — *Пачиста субота; воскресенье* — *Пачиста недеља.*

**3 недеља:** *Безимена*<sup>9</sup> *недеља, Крстуклона недеља, Крстуклоњена недеља, Глува недеља, Глушина недеља, Заклопита*<sup>10</sup> *недеља* [РСХКНЈ 14: 768; Недельковић 1990: 98]; **понеделѝник** (специальное название отсутствия), **вторник** — *Глуви уторак; среда* — *Глува среда; четверг* — *Глуви четвртак, Трећепосни четвртак; пятница* — *Тешка петка; суббота* — *Глува субота, Завалита субота; воскресенье* — *Глува недеља, Безимена недеља, Крстуклона недеља.*

<sup>7</sup> «Пачиста је недеља намијењена да се људско тијело и дом у колико није довољно очишћено очисти у овој недјељи» (Пачистая неделя предназначена для того, чтобы тело человека и дом, если они недостаточно чисты, очистились на этой неделе) [РСХКНЈ 14: 769].

<sup>8</sup> В некоторых селах Баната верили, что «хромые Тодоровы кони» не исчезают после Тодоровой субботы, а могут нападать на людей и в первые дни (до четверга) следующей недели, которую поэтому и называют «хромой» [Филиповић 1950: 28].

<sup>9</sup> Название могло получать такое объяснение: «*Безимена* недјеља већ нема ни спомена покладног веселья и забаве» (Безымянная неделя — нет и в помине масленичного веселья и забав) [РСХКНЈ 14: 767].

<sup>10</sup> От *заклопити* ‘закрывать, затворить, захлопнуть’. Мотивировка этого и других подобных названий [Недельковић 1990: 98] остается неясной; возможно, они связаны с запретом пахать и вообще «тревожить» землю (ср. частое название тех же дней *укочени дани*, т. е. «неподвижные, застывшие, заторможенные дни»).

**4 неделя:** *Средопосна неделя, Средопосје*; все дни недели носят название *Средопосни* (*понеделјак уторак, четвртак, петак*), *Средопосна* (*среда, субота, неделя*); единственный обрядово выделенный день на этой неделе — **среда** (*Средопосна среда, Преполовна среда, Средопосница, Sredopošnica*).

**5 неделя:** *Глувна неделя, Глува неделя, Глуха неделя*<sup>11</sup>, *Глухна неделя, Глушина неделя, Глушница* [Караџић 1852: 90], *Тодорова неделя, Светла неделя* (Гружа), *Цветла неделя, Акатиста (Акатистова) неделя* [РСХКНЈ 14: 767]; все дни этой недели могут называться *Глушни* (*понеделјак уторак, четвртак, петак*), *Глушина* (*среда, субота, неделя*); пятница называется также *Пети петак великог поста*; непонятно указанное в [Неделькович 1990: XXI] название *Светли четвртак* на этой неделе.

**6 неделя:** *Лазаричка неделя, Цветна неделя, Цветоносна неделя; понеделјник* — *Цветни понеделјак; вторник* — *Цветни уторак; среда* — *Цветна среда; четверг* — *Лазарички четвртак, Цветни четвртак, Светли четвртак, пятница* — *Лазарички петак, Цветни петак; суббота* — *Лазаревдан, Лазарева субота, Лазарица, Лазова субота, Цветна субота, Врбица, Ранило; воскресенье* — *Цвети, Свјети, Цветна неделя, Цветница*.

**7 неделя:** *Велика неделя, Завалита неделя*<sup>12</sup>, *Страсна неделя, Страшна неделя; понеделјник* — *Велики понеделјак, Страсни понеделјак; вторник* — *Велики уторак, Страсни уторак; среда* — *Велика среда, Страсна среда; четверг* — *Велики четвртак, Страсни четвртак, Зелени четвртак* [Неделькович 1990: XXI]; **пятница** — *Велики петак, Распети*

<sup>11</sup> Это название восходит, как и ряд церковных названий, к евангельскому тексту (см. [Тарасев 1993]), но в народной традиции толкуется иначе. Ср. «Глуха неделя је пета седмица Ускршњег поста ... Тако се назива зато што се у те дане не чује песма, свирка, игра и уопште никакво весеље» (Глухая неделя — пятая седмица Великого поста... Так она называется потому, что тогда не слышно песен, музыки, танцев и игр и вообще никакого веселья); «У овој седмици се не пере рубље због ушних болести. Зато се она назива и Глува, Глухна и Глушна неделя» (На этой неделе не стирают белье, опасаясь ушных болезней. Потому она и называется глухой) [РСХКНЈ 14: 768].

<sup>12</sup> Название *Завалита неделя*, известное в Лесковацкой Мораве [Торђевић 1958: 375], вероятно, связано с турцизмом *завали* (тур. *zavalli*) ‘бедный, несчастный, горестный’: «Еј, завали дани, еј, завали доба...» (Тяжкие дни, тяжкое время...) [РСХКНЈ 5: 539].

*петак, Распорети петак, Тешка петка, Velji petak; суббота — Велика субота, Црвена субота, Дугачка субота); воскресенье — Ускрс, Васкрс, Васкресење, Великдан, Velik dan, Svetla nedelja* [Vukanović 1986: 390].

### ХОРВАТЫ

Католические традиции Великого поста значительно отличаются от православных как в сроках поста, так и в терминологии и обрядовом содержании. Католический пост начинается со среды, следовательно первая неделя поста оказывается неполной, и потому в некоторых местных хорватских обычаях Великий пост исчисляется не семью, а шестью неделями<sup>13</sup>. Ниже приводятся основные названия великопостных недель и дней, причем документируются только относительно редкие хрононимы или формы.

В Славонии «*Svaka nedelja dana, kroz cilu Korizmu ima svoje ime. Prva nedelja je Čista, druga Pačista, treća Bezimena, četvrta Sredoposna, peta Gluva, šesta Četna*<sup>14</sup>, a sedma je Velika nedilja» (Каждая неделя на протяжении всего Великого поста имеет свое название. Первая — Чистая, вторая Пачистая, третья Безыменная, четвертая Средопостная, пятая Глухая, шестая Четная, а седьмая Великая неделя) [Baboselac-Mišin 2004: 20].

**Великий пост:** *Korizma, Časni post.*

**1 неделя:** *Čista nedelja, среда — Čista sreda/srida, Pepelnica, Pokladna sreda, воскресенье — Kusica-nedilja* [ZNŽO 31/2: 129].

**2 неделя:** *Pačista nedelja, Kvaterni keden*<sup>15</sup> (Самобор, [ZNŽO 18/1: 72]).

**3 неделя:** *Bezimena nedelja.*

**4 неделя:** *Sredoposna nedelja.*

<sup>13</sup> Отсюда одна и та же неделя может иметь разный порядковый номер в разных локальных системах. Так, у градишчанских хорватов Австрии вербная неделя (*Macisna nedilja*) может называться то шестой, то пятой среди великопостных недель (*korizmeni nedilje, korizmeni tajedni*). Недели (и воскресенья) свободно могут называться и по порядку их следования: *Prva korizmena nedilja, Druga korizmena nedilja* и т. д. Благодарю А. А. Плотникову, познакомившую меня со своими полевыми записями из градишчанских сел.

<sup>14</sup> Название неясно (в словарях не засвидетельствовано).

<sup>15</sup> Хорв. *kvatre* ‘в католической церкви четыре поста: в марте, июне, сентябре и декабре’ [RHSJ 5 854].

**5 неделя:** *Gluva nedilja, Gluha nedelja, Glušna nedilja, Glušnica, Črna nedilja, Črna nedilja.*

**6 неделя:** *Četna nedelja, Cvetna nedelja (Cvitna nedilja), Cvitna nedilja, Cvitnica, Macicna*<sup>16</sup> *nedilja, Macina nedelja; суббота — Cvitna subota; воскресенье — Cvitna nedilja, Cvetnica, Uličnica (Истрия), Maslinica [ZNŽO 31/2: 129], Palmine, Četnica, Nedija ol polme (о. Брач — [Šimunović 2006: 332]).*

**7 неделя:** *Veliki tjedен/tajeden, Veliki keden (Самобор [ZNŽO 18/1: 73]); Velika nedelja, Vela nedilja, Velika sedmica, Sveta nedelja, Vazmena nedilja*<sup>17</sup>; **среда — Vela sreda, четверг — Veliki četvrtak/četrtrek, Veli četvrtak; пятница — Veliki petak, Veli petak; суббота — Velika subota, Vela subota, Bijela subota; воскресенье — Uskrs, Velika noć, Vazam/Vuzem/Vazan, Vazmena nedilja, Uskršna nedilja.**

## СЛОВЕНЦЫ

В Словении **Великий пост** (*Post, Postni čas*) персонифицировался в образе «бабы» или «бабы Коризмы», которую в средопостную среду символически распиливали. Обычай, считающийся итальянским заимствованием [Kuret 1: 103], назывался *babo žagajo* (бабу пилят): во многих областях Словении в этот день (или иногда в другие дни на переломе зимы и весны) распиливали соломенную куклу или же доску с нарисованной женской фигурой. Нарисованную бабу кое-где называли *Perhta baba* [Kuret 1: 100–101], *pehtra baba* [Pod vernim krovom 2: 136].

Названия недель совпадали, по одним данным, с названиями предшествующего [Kuret 1: 100], а по другим — последующего [Pod vernim krovom 2: 139] воскресенья, которые назывались: 1. *postna nedelja*, 2. *kvatrna*<sup>18</sup> *nedelja*, 3. *imenita, imenitna, preimenitna, samosvoja nedelja*, 4. *sredopostna nedelja*, 5. *tihā, črna, postna nedelja*, 6. *cvetna nedelja, cvetnica*, 7. *velika nedelja*.

<sup>16</sup> От *tasa* 'верба'.

<sup>17</sup> Так может называться и неделя после Пасхи (т. е. Светлая неделя).

<sup>18</sup> Словен. *kvatni teden, kvatre* 'каждая из четырех недель в году, по одной на каждый квартал (после масленицы, после Троицкой недели, после Воздвижения, на третьей неделе адвента), когда соблюдается, согласно католической традиции, строгий пост в среду, пятницу и субботу' [Kuret 3: 201–205]. Ср. выше аналогичный хорватский хрононим, относящийся к той же (второй) неделе Великого поста.

**1 неделя:** *postni teden*; название объяснялось тем, что в первое **воскресенье** поста (*postna nedelja*) в церквах натягивали от стены до стены полотнище (*postni prt*), когда-то одноцветное, а позднее с изображением крестных мук, которое снимали только в страстную пятницу. В Штирии первое **воскресенье** называлось *lisičja nedelja*. В этот день женщины поджигали старые тряпки и бросали их в хлебное поле, чтобы хлебам не вредила ржа. Если весной в пшенице появлялась ржа, говорили: «её сожгли лисицы» (*lisice so jo požgale*) [Möderndorfer 1948: 207]. Кроме воскресенья, значимым на этой неделе был первый день поста, **среда** — *pepelnica* или *pepelnična sreda*.

**2 неделя:** *kvatrni teden*; **пятница** — *kvatrni petek*, **суббота** — *kvatrna sobota*; оба дня считаются опасными (*nevarni*) и отмечены соблюдением разнообразных хозяйственных и бытовых запретов и предписаний [Möderndorfer 1946: 61].

**3 неделя:** *imeniti teden, preimenitni teden, samosvoj teden*; **воскресенье**, завершающее эту неделю, — *imenita, imenitna, preimenitna* или же *brezimna nedelja*; по поверьям, название объясняется тем, что «все переменится (*da se vse spremeni*), если в эту неделю что-либо посадишь» [Pod vernim krovom 2: 139]. По другим представлениям, эти названия отсылают к раннехристианским временам, когда именно в эту неделю язычники принимали крещение и меняли свои имена на христианские.

**4 неделя:** *sredpostni teden*; **воскресенье** — *sredpostna nedelja*; **среда** — *sredpost, sredpostna sreda, praznik, otke, verkovnica* [КОО: 252] (об обычае распиливания «бабы» в этот день см. выше); в церковной традиции середина поста отмечается в воскресенье.

**5 неделя:** *tihi teden*. «Тихая неделя» носит название по «тихому **воскресенью**» (*tiha nedelja*) — дню, когда в церквах завешивали все кресты полотном в память о том, как Христос скрылся от евреев. Церковное название «тихого воскресенья» — *nedelja trpljenja*. В народном представлении эта неделя связывается с прилетом кукушки.

**6 неделя:** *cvetni teden*. На «цветной» неделе особое значение имела **пятница** — *cvetni petek*, посвященная страстям Христовым и скорбям Богородицы (*praznik Žalostne Matere božje*), и, конечно, **воскресенье** — *cvetna nedelja, nedelja v palmah, nedelja v vejah palm, nedelja pomiloščenja, oljčna nedelja, olčnica*; главным обрядовым содержанием этого дня были разнообразные ритуалы по изготовлению и освящению пучка вербовых,



черешневых, кизиловых, маслиновых и др. веток (*butara, cvetna butara, presmec, zeleni presenc, drenek, puška, pušle, potice, leseni žegen, kravlji žegen, pušlje, cvetni žegen, snope, preste* и др.) [Pod vernim krovom 2: 144–159].

**7 неделя:** *veliki teden*. Последняя неделя поста обязана своим названием завершающему ее пасхальному **воскресенью** (*Velika nedelja*), подобно тому как «цветная» и «тихая» недели соотносятся в своем названии со следующими за ними воскресеньями. Все дни этой недели называются великими; в обрядовом отношении наиболее значимыми в народной традиции являются **среда** — *Velika sreda*, **четверг** — *Veliki četrtek*, **пятница** — *Veliki petek (dan žalosti, praznik sv. križa)*, когда занимались крашением пасхальных яиц и другими приготовлениями к Пасхе, **суббота** — *Velika sobota, Sveta sobota*, а также **пасхальная ночь** — *Velika noč, Valička, Velička, Uzem, Vazan, Vuzem*.

#### ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 1994.
- Врчевић 1888 — *Врчевић В.* Помање српске народне свечаности. Панчево, 1888 (цит. по: РСХКНЈ 14: 767).
- Вълчинова 1994 — *Вълчинова Г.* Сечко и Марта — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура // Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. София, 1994. С. 33–77.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Ђорђевић 1958 — *Ђорђевић Д. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 [СЕЗБ, књ. 70].
- Кабакова 1994 — *Кабакова Г. И.* Структура и география легенды о мартовской старухе // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 209–222.
- Капанци — Капанци. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Караџић 1852 — Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Скупио и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. У Бечу, 1852.
- Караџић 1972 — *Караџић В. С.* Етнографски списи. Београд, 1972.
- КОО — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
- Китевски 1996 — *Китевски М.* Македонски народни празници и обичаи. Скопје, 1996.

- Легурска, Китанова 2008 — *Легурска П., Китанова М.* Тематичен речник на термините на народния календар. София, 2008.
- Ловешки край — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 [СБНУ. Кн. 28].
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 2. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско). София, 1984.
- Миков 1985 — *Миков Л.* Народни представи, вярвания и легенди за Матра (Баба Марта). Мартенски песни // *Миков Л.* Първомартенска обредност. София, 1985. С. 75–81.
- Мршевић-Радовић 1988 — *Мршевић-Радовић Д.* Из српскохрватске фразеологије: *Глува неделя* // Научни састанак слависта у Вукове дане. 17. Београд, 1988. С. 173–180.
- Недельковић 1990 — *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Мартовские ритуалы, поверья и легенды («Баба Марта», «мартеница») // *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004. С. 121–133, 468–485.
- Попов 1991 — *Попов Р.* Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Попов 1993 — *Попов Р.* Кратък празничен народен календар. София, 1993.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- РСХКНЈ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.
- Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Тарасьев 1993 — *Тарасьев А. В.* Откуда у сербов «Глувна» и «Мироносна» неделя? (Некоторые расхождения в названиях седмиц Постной и Цветной триоди в русской и сербской церкви) // *Philologia slavica*. К семидесятилетию академика Н. И. Толстого. М., 1973. С. 170–177.
- Тодорова 1990 — *Тодорова Д.* Традиционни пролетни и летни празници и обичаи в Провадийския Сърт // Известия на Народен музей. Варна, 1990. Кн. 26. С. 208–221.
- Филиповић 1950 — *Филиповић М.* Трачки коњаник. Нови Сад, 1950.
- Baboselac-Mišin 2004 — *Baboselac-Mišin M.* Mastibrk, kolombrk. Običajna baština sela Donja Bebrina u Brockoj Posavine. Donja Bebrina, 2004.

- Jovičević 1928 — *Jovičević A.* Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori) // ZNŽO. Knj. 26. Sv. 2. Zagreb, 1928. S. 293–318.
- Kuret 1–4 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1965–1970. D. 1–4.
- Möderndorfer 1946 — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaje Slovencev (Narodopisno gradivo). Knj. 5. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha. V Celju, 1946.
- Möderndorfer 1948 — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaje Slovencev (Narodopisno gradivo). Knj. 2. Prazniki. V Celju, 1948.
- Pod vernim krovom 1–4 — *Turnšek Dr. P. M., Cist S. O.* Pod vernim krovom. Ob ljudskih običajih skoz cerkevno leto. Knj. 1–4. Ljubljana, 1944–1946.
- RHSJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.
- Šimunović 2006 — *Šimunović P.* Rječnik bračkih čakavskih govora. Brevijar, 2006.
- Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. T. 2. Vranje, 1986.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### НАЗВАНИЯ НЕДЕЛЬ ВЕЛИКОГО ПОСТА В ГРЕЧЕСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

В Греции *Великий пост* (*Μεγάλη Σαρακοστή* < σαράντα ‘сорок’, *Απονήστεια* < από + νηστεία ‘пост’, ‘голод’) [*Μέγας* 50: 17] представляли в виде женщины — госпожи Сорокодневницы (*Κυρά Σαρακοστή*). Изображение женщины со скрещенными на груди руками и семью ногами вырезали



Εκ. 5: Η κυρία-Σαρακοστή

из бумаги / выпекали из теста и подвешивали к очагу. Каждую субботу отрезали/отрывали по одной ноге у этой фигурки, которую называли *Κυρά Σαρακοστή*, *Μεγάλη Σαρακοστή* или *Σαρακοστούλα* [Οικονομόπουλος 1999: 208], «монашкой» (*Καλόγρια*) [*Μέγας* 50: 17]. Греки Нижней Италии изготавливали из соломы чучело старухи по имени *Κουαρέμα* (от итал. *Quaresima*) с прялкой и веретеном в руках, к ногам чучела подвешивали апельсин или картофелину с воткнутыми в него семью куриными перьями и каждую субботу Великого поста выдергивали по одному перу. В неко-

торых местах это чучело распиливали пополам в среду на крестопоклонной неделе [Βογασαρη Μεργiανου 1989: 189–190]. На Понте во время поста подвешивали под потолок «кукера» (*Κουκαράς*) — картофелину или луковицу с семью воткнутыми перьями [Μέγας 1950: 17].

**1 неделя.** *Καθαρή εβδομάδα* (Чистая неделя), **первые три дня** — македонск. *Τρίμερο, Τριόημερο, Τριπλή*, понт. *Αιθοδώρισμα* (Одаривание), так как в некоторых местах в это время женщины обмениваются платками и шальями [Μέγας 1950: 14], другой вариант прочтения — «Святого Федора (неделя)» < Ἅγιος Θεόδωρος. **Понедельник:** *Καθαρή Δευτέρα* (Чистый понедельник), *Αρχιδευτέρα* (Начальный понедельник), *Πρωτονήστιμη Δευτέρα* (Первопостный понедельник), *Σκυλοδευτέρα* (Песий понедельник), *Γαδαροδευτέρα* (Ослиный понедельник); **вторник:** *Καθαρή Τρίτη* (Чистый вторник), **среда:** *Καθαρή Τετάρτη* (Чистая среда), фракийск. *Πρωτοτέτραδο* (Первая среда), **пятница:** *Καθαρή Παρασκευή* (Чистая пятница), **суббота:** *τ' άη Θεόδωρου* ([день] св. Федора), *τ' Αψυχού* ([день]? бездушного) [Μέγας 1950: 14–16].

**2 неделя.** Особого названия не отмечено.

**3 неделя.** Особого названия не отмечено.

**4 неделя.** **Среда:** *Μεσοσαράκοστο* (середина поста), *της μάππας* (Капустный [день]), *του πουλιού* (Птичий [день]), *το Λουλούδι* (Цветок) [Μέγας 1950: 18].

**5 неделя.** *Κουφοβδομά(δ)α* (глухая неделя), т.к. в это время те, кто не могут купить семье подарков к Пасхе, прикидываются глухими «έκαμναν τον κουφό» [Παπαχριστοδούλος 1963: 196]. **Среда:** *του Μεγάλου Κανόνα*. **Суббота:** *Κουφοσάββατο* (глухая суббота). В Визе объясняют такое название тем, что это последняя суббота перед Пасхой, когда не действует запрет на мытье и уборку дома, поэтому все женщины в этот день стирают и бьют белье валиком (*κουπί*) [Πολυμενης 1929: 266].

**6 неделя.** *Βαγιανή εβδομάδα* (пальмовая неделя) [Παπαχριστοδούλος 1963: 196]. **Суббота:** *Λαζαροσάββατο* (Лазарева суббота) [Πολυμενης : 266], макед. *Φτουχουλάζαρους* (Бедного Лазаря [день]), *Κουφουλάζαρους* (Глухого Лазаря [день]), *Πρώτη Λαμπρή* (Первый Светлый [день]) [Μέγας 1950: 25]. **Воскресенье:** *Βαγιοτσυριατσή* (Пальмовое воскресенье), понтийск. *τη Βαγιού* (Пальмовое [воскресенье]), фессалийск. *τα Βάγια* (Пальмы) [Μέγας 1950: 26]. На Кипре называли этот день *Τσερκατζή της ελιάς* (Масленичное воскресенье) [Μέγας 1950: 26], *Κυριακή της Ελιάς* (Масленичное вос-

кресенье), потому что приносили из церкви домой пучок освященных оливковых ветвей, которыми затем в течение года окуривали дом [Θρασυβούλου 1957: 283].

**7 неделя.** *Μεγαλοβδομά(δ)α* (Великая неделя) [Παπαχριστοδούλος 1963: 196], *Μεγαλοβδομάδα* (Великая неделя), лимнос. *Λαβριγιά* (Светлая [неделя]) [Μέγας 1950: 30]. *Ποηδελνικ:* *Μεγάλη Δευτέρα* (Великий понедельник), *вторник:* *Μεγάλη Τρίτη* (Великий вторник), *среда:* *Μεγάλη Τετάρτη* (Великая среда), *четверг:* *Μεγάλη Πέμπτη* (Великий четверг), *Κόκκινη Πέμπτη* (Красный четверг), *Κοκκινόπεφτη* (Красный четверг), *пятница:* *Μεγάλη Παρασκευή* (Великая пятница), олимп. *Καπινοπαρασκευή* (Копотная Пятница), потому что женщины пьют в этот день разведенную в воде сажу (καπνιά) [Μέγας 1950: 36], *суббота:* *Μεγασάββατο* (Великая суббота) [Πολυμενης 1929: 266], *воскресенье:* *Πασχαλιά* (Пасха), *Λαμπρή* (Светлый [день]), *Διπλανάσταση* (Воскресенье) [Μέγας 1950: 40].

#### ЛИТЕРАТУРА

- Βογασαρη Μεργiανου 1989 — *Ανζελ Βογασαρη Μεργiανου*. Λαογραφικά των ελληνικών της Κάτω Ιταλίας. Αθήνα, 1989.
- Θρασυβούλου 1957 — *Αθηνά Α. Θρασυβούλου*. Σύμμεικτα Κυπριακά. Λαϊκή λατρεία // Λαογραφία. Αθήνα, 1957. Σ. 279–283.
- Μέγας 1950 — *Μέγας Γ. Α.* Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας // Επετηρίς του λαογραφικού αρχείου. Τόμος πέμπτος. Αθήνα, 1950.
- Οικονομόπουλος 1999 — *Οικονομόπουλος Χ.* Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη μάνα και το παιδί. Αθήνα, 1999.
- Παπαχριστοδούλος 1963 — *Χ. Ι. Παπαχριστοδούλου*, Λαογραφικά σύμμεικτα Ρόδου // Λαογραφία. Αθήνα, 1963. Τόμος ΚΑ.
- Πολυμένης 1929 — *Ανδροκλής Πολυμένης*. Κουφοσάββατο, Λαζαροσάββατο και Μεγασάββατο στη Βίζα. Λαογραφία. Θεσσαλονίκη, 1929. Τ. Ι'. Σ. 266–267.

Рис. на с. 115 взят из книги: *Μέγας Γ. Α.* Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας. Αθήνα, 1992. Σ. 131.

*Приложение составлено О. В. Чёха*

*А. А. Плотникова (Москва)*

МАРТОВСКИЕ СЮЖЕТЫ  
В ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ПОД БУЗЭУ, РУМЫНИЯ\*

Богатый сюжетами весенний календарь балканских народов получил отражение в этнолингвистической программе для изучения балканских народов [Плотникова 1996]. Первоначально программа, которая включает вопросы, сформулированные таким образом, чтобы собрать терминологическую лексику духовной культуры, а также и экстралингвистические сведения о самих реалиях (темы для бесед), создавалась для целей полевых исследований по «Малому диалектологическому атласу балканских языков» [МДАБЯ 2003]. Соответственно в рамках проекта МДАБЯ материал был собран в 12 пунктах сетки атласа и отчасти нашел отражение в одном из первых томов лексической серии МДАБЯ [МДАБЯ 2005], большая часть материалов хранится в архиве данного проекта. Сам же этнолингвистический вопросник успешно применяется в полевых исследованиях народных традиций и вне проекта МДАБЯ в разных балканославянских и неславянских балканских странах<sup>1</sup>. В последние три года использование вопросника распространено также и на севернобалканский ареал, т. е. на территориальные диалекты Румынии. Идея работы по «балканскому» вопроснику с культурно-языковыми диалектами южнее Дуная связана в целом с исследованием карпато-балканской зоны, в определенной мере — продолжением работы над ОКДА, но уже с этнолингвистическим материалом, подробнее см. [Плотникова 2008]. В настоящей работе предпринимается попытка показать, как балканские мотивы, а именно — мартовские сюжеты (уже достаточно основательно изученные

---

\* Авторская работа осуществлена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

<sup>1</sup> См., например, публикации собранных по вопроснику материалов в Болгарии [Узенева 2004, 2006; Трефилова 2004, 2006], Македонии [Плотникова 2006], Сербии [Якушкина 2006], Греции [Пономарченко 2001].

в регионах балканославянского ареала), актуализируются в румынских локальных традициях по данным полевого обследования по этнолингвистическому вопроснику.

Выбор для полевого изучения региона Бузэу был обусловлен стремлением исследовать пояс предгорных районов южных Карпат (Бузэу, Прахова, Арджеш, Вылча, Горж)<sup>2</sup>. В 2007–2008 гг. были проведены две экспедиции в регион Бузэу: в село Сэрата-Монтеору (коммуна Мерей) с выездом в более удаленное село Дара, относящееся к соседней коммуне Пьетроаселе (октябрь 2007)<sup>3</sup>, и коммуны Мынзлешть вместе с селом Меледик (январь 2008)<sup>4</sup>. В данной работе будет представлен материал, собранный в первой экспедиции, проведенной А. А. Плотниковой и К. Секара. Специфика обследования села Сэрата-Монтэру состояла в том, что данное село по разным показателям можно отнести к так называемым «туристическим» селам: наличие минеральных источников, уникальной в Европе нефтяной вышки, мест археологических находок эпохи неолита и бронзы, дворцового комплекса графской семьи Монтеору, с чьей фамилией связана вторая часть названия села (с 1895 г.; первая — по одноименной реке Сэрата ‘соленая’), а также и остатки «дома разбойников» (пещеры в горах)<sup>5</sup>, бежавших от турок и спрятавших в окрестностях многочисленные клады, которые ночью на Пасху «играют» огнями (*jucă comorili*)<sup>6</sup>. Вместе с тем, успех данной экспедиции в «туристическом» селе, как мне представляется, был связан с существованием параллельных

<sup>2</sup> На сегодняшний день, помимо региона Бузэу, по этнолингвистическому вопроснику исследован район Вылчи, см. [Голант 2008].

<sup>3</sup> Собиратели материала — д. ф. н. А. А. Плотникова (Институт славяноведения РАН) и д-р К. Секара (Институт этнографии и фольклора Румынской Академии). Пользуясь случаем, приношу благодарность К. Секара, директору Института этнографии и фольклора чл.-корр. Сабине Испас и сотруднику Румынской Академии г-же Татьяне Опреску за оказанную организационную и научную помощь в работе.

<sup>4</sup> Собиратель материала — к. ф. н. Н. Г. Голант (Российский этнографический музей, Санкт-Петербург).

<sup>5</sup> О «доме разбойников» нам рассказала г-жа М. Марин, автор книги о селе «Сэрата-Монтеору. Туристическая информация», Buzău, 2007.

<sup>6</sup> (NZ) За помощь в расшифровке полевых записей из региона Бузэу сердечно благодарю Н. Г. Голант. При передаче диалектных текстов мы пытались отразить фонетические и иные особенности местного говора.

и практически не пересекающихся<sup>7</sup> уровней традиционной культуры: культурно-исторического, который актуализируется при появлении в селе туристов, отдыхающих и т. д. и собственно народной традиции, которая существует совершенно самостоятельно и естественным образом включает весеннюю обрядность, при этом многие сведения можно считать уникальными по сохранности ритуально-магических действий<sup>8</sup>.

Собранный по этнолингвистическому вопроснику материал в селах Сэрата-Монтеору и Дара касается самых различных мартовских сюжетов, которые тематически можно объединить в несколько больших групп: мартовская нить, «дни старух» и связанная с ними легенда о Бабе Докии, костры и очистительные ритуалы в день 40 мучеников, выпечка обрядового хлеба и магия плодородия, мартовская поминальная обрядность.

**МАРТОВСКАЯ НИТЬ.** Как известно, у славян обычай носить в день первого марта украшение-оберег из разноцветных нитей охватывает балканскую часть Южной Славии (см. карту в книге [Плотникова 2004: 476–485])<sup>9</sup>. При этом конфигурация изодоксы «мартовская нить» располагается почти параллельно изодоксу «вывешивание красной ткани (на заборе, на доме)» [Плотникова 2004: 714], что подтверждает мысль Л. Йордановой о генетической связи этих двух обычаев. Мотивировки обычая вывешивать во дворе предметы красного цвета (ткань, части одежды и т. п.) в первый день марта, как правило, связаны с ритуалом задабривания месяца Марта, представляемого в образе капризной женщины или старухи, например:

<sup>7</sup> Исключение составляют народные легенды и исторические нарративы о жизни графских семей, об их родовых поместьях и т. п. Так, например, сама фамилия графов Монтеору трактуется информантами как Мунтеору, т. е. *munte de aur* «золотая гора» (NZ, OZ) в связи с легендой о том, как делили данные земли пришедшие сюда будущие богатые владельцы поместий.

<sup>8</sup> Со схожей во многом ситуацией автор статьи столкнулась при полевом обследовании македонского села Пештани, курортного местечка на берегу Охридского озера (1999 г.), где был собран богатейший этнолингвистический материал в рамках проекта МДАБЯ.

<sup>9</sup> Карта сделана на основе полевых данных по этнолингвистическому вопроснику с использованием всех доступных автору на момент создания карты сведений из опубликованных этнографических и диалектных источников.



в селе Илинденци (Пирин) во дворе, на стреху, дерево ввывешивают красную одежду, «чтобы была веселой баба Марта, не сердилась и не насылала снег и метель» [Пир.: 438–439]; в селе Летница, р-н Ловеча, — «чтобы засмеялась баба Марта и чтобы светило солнце» [Маринов 1981: 521] или «чтобы баба Марта не сожгла кожу женщин солнцем» [Лов.: 308], и т. д. Предлагаемая карта показывает, что более широкий ареал имеет «мартовская нить», это, по-видимому, связано с дополнительными коннотациями оберега каждого отдельного члена семьи, установкой на его здоровье, успех; кроме того, появляется и специальная функция ритуального предмета как украшения для женщин и детей.

У балканских славян с мартовской нитью связан целый комплекс ритуально-обрядовых действий, направленных на обеспечение здоровья и благополучия членов семьи. В этот комплекс входят особые способы изготовления украшения; подбор цветов ниток или пряжи, имеющий символическое значение; сроки обязательного ношения нити; гадания по сброшенному с тела оберегу и т. д. Так, в юго-западной Македонии (с. Пештани в районе Охрида) ритуальное украшение *мартинка* принято плести молча, зажмурив глаза или же отведя руки за спину, после чего по количеству вплетенных вслепую красных и белых ниток гадают об урожае соответственно вина и жита в следующем году (с. Пештани, МДАБЯ, соб. зап.). Иногда в украшение вплетаются дополнительные предметы: монетки, металлические амулеты, сухой чеснок, ракушки и др. Например, в село Галичник (р-н Дебара в юго-западной Македонии) в «мартинку», сделанную из белой и красной ниток, вставляется и золотая монетка: украшение вешают на шею детям, «чтобы были здоровыми и крепкими, как золото» (соб. зап.)<sup>10</sup>. Мартовское украшение-оберег привязывают на руки, ноги, шею, прикрепляют к одежде; нередко их вешают на шею скоту, преимущественно молодняку, а также — на саженцы плодовых деревьев, виноградные лозы, и различные постройки во дворе (двери дома, загоны, ульи и т. д.). У балканских славян мартовские нити принято носить в течение трех, девяти (до праздника 40 мучеников), 25 (до Благовещения)

<sup>10</sup> Однодневная экспедиция в село Галичник и г. Дебар была проведена в сентябре 2008 г. (в день экскурсий во время XIV Международного съезда славистов в Охриде) по инициативе А. Н. Соболева; собиратели полевого материала по этнолингвистической программе в селе Галичник и городе Дебар — А. А. Плотникова, А. Н. Соболев, Е. С. Узенева.

дней (или пока не расцветет первое плодовое дерево, пока не увидят первую весеннюю птицу, пока не услышат первое кукование кукушки и т. п.). Затем их снимают и прячут под камень, вешают на плодовое дерево или куст розы, бросают в реку, закидывают на крышу дома. В южных областях Болгарии по оставленной под камнем «мартенице» гадают о приплоде скота (иногда — о здоровье), тогда как в северной и центральной Болгарии, а также в западной Македонии преобладает форма ритуального обмена с птицами, при виде которых украшение подбрасывают вверх или вешают на дерево, желая получить взамен здоровье, благополучие (см. карту в: [Плотникова 2004: 714]).

У балканских славян наименование украшения оберега практически повсеместно связано с названием месяца: дериваты от <sup>+</sup>*mart-* фиксируются в болгарских и македонских областях (болг. *мартеница, марта, мартичка*, макед. *мартинка, мартинче*). Редкими являются наименования от глагола болг. *китя* 'украшать' (болг. *китица, китичка* и под.). В западной Македонии отмечается особый термин *моњак (млњак)*, связанный со специальной мужской обрядовой практикой носить на праздник *Летник* (1/14.III) эти изделия, изготавливаемые для всех членов семьи мужского пола, для защиты от молнии [Петреска 1998: 46–47].

На территории Румынии данное украшение-оберег наиболее известно под названием *mărțișor*, также от наименования соответствующего месяца, однако Й. Гиною в своем труде «Сокровище сел: народный календарь» приводит карту из «Малого лингвистического атласа Румынии», где отмечены и другие названия, в частности: *Luna lui Marta* (Телерман), *Luna lui Martie* (Вылча), *Mart*, *Marte* (Яши), *Marț* (западные Карпаты), а также и *Dochia* (Бакэу), см. [Ghinoiu 2005: 57] со ссылкой на карту № 597 (MALR). В книге «Румынские праздники и обычаи» Й. Гиною отмечает, что термин *mărțișor*, в силу своей связи с названием месяца марта, получил широкое распространение в ущерб более старым названиям данной реалии — *Dochia, Dragobete* [Ghinoiu 2007: 233]. По мысли ученого, обычай изготавливать украшение-оберег «неотделим от традиции карпатской Докии» [Ghinoiu 2005: 58]. Мартовская нить — олицетворение пряжи бабы Докии, выпрядаемой на пути в горы с овцами; простая или шерстяная нить символизирует непрерывно текущее время: «урситоарэ» (мифологические персонажи, предсказывающие судьбу) прядут нить жизни человека от рождения, Докия прядет нить года

начале весны [Ibid.: 58]. Два цвета сплетенных ниток (белый и красный, в древности — белый и черный) отражают противопоставление зимы и лета, света и тьмы, тепла и холода, плодородия и бесплодия, жизни и смерти [Ghinoiu 2007: 233–234]. По мнению Й. Гиною, с начала XX века «мэрцишор» становится подарком для детей, девушек и юношей (его дарят утром 1 марта, до восхода солнца). Мартовская нить, к которой привязывают золотую или серебряную монету, носят на руке, иногда — на груди или на шее, до определенного весеннего праздника (Сорок мучеников, Вербного воскресенья, Пасхи, дня св. Иеремии) или до начала цветения определенных кустов и фруктовых деревьев (шиповника, дикой или домашней розы, боярышника, черешни и т. д.), когда ее привязывают к цветущим веткам. Получивший в подарок «мэрцишор» верил, что его не обожжет весеннее солнце, что он будет здоров и красив, как цветы, приятен и любим, богат и удачлив, защищен от болезней и сглаза [Ghinoiu 2005: 58]. В диссертации Н. Г. Голант «Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции карпато-балканского региона» (СПб., 2007) уже более определенно выражена мысль о том, что в современной Румынии «теряется древняя функция мартовской нити — функция украшения-оберега» [Голант 2007: 117], на первый план выступает функция подарка. Однако при всей точности замечания относительно сохранения обрядового характера мартовской нити в современной Болгарии и, возможно, постепенного исчезновения такового в наши дни у румын, как раз полевые исследования под Бузэу показывают несколько иную ситуацию. Несмотря на то, что, как отмечалось выше, Сэрата-Монтеору в сознании румын — жителей городов представляется исключительно туристическим, «курортным» селом, именно там были записаны бытующие до сих пор поверья о ритуально-магической функции мартовской нити.

По сообщениям жителей Сэрата-Монтеору, мартовскую нить, называемую там *mărțișor* (одна красная нить, одна белая, с двумя такими маленькими кисточками, с бантиком, EN) делают для девочек, девушек, женщин. Однако, ее также вешают на шею молодняку домашних животных (телятам, ягнятам): *Вешают, на овец, на ягнят, вот так... Мы еще вешали на телят, да, mărțișorile* (мн. ч.) *вешали... Готовим и теленка тоже к первому марта, говорю: «Вот (тебе), теленок, кое-что красивое на шею» (Hái, vițel, ceva frumos la gât). И ягнята, когда ягнились овцы,*

ягнлись до... так, и если (овца) принесла ягненка до 1 марта, в первую очередь 1 марта вешали *mărțișór* на шею ему (GC). Корова такой же оберег повязывали от сглаза: *И на корову его вешали. И корове надевали красный шнурок, чтобы ее не сглазили* (GC). Мартовская нить считается хорошим средством для усиления эффекта плодovitости домашней птицы: *Повязывают и на руку mărțișór... Нить, вот так повязанная, чтобы у меня велась цыплята, чтобы я выводила цыплят... Первого марта, да, вот так повязывают, повязывают на руку, чтобы велась (домашняя) птица. И всегда у меня велась птица* (GC). Мотив «завязывания» переносится также на завязь, плодоношение овощей в саду, при этом в тексте объяснения ритуала используется конструкция с глаголом *a lega (leg)* ‘завязывать(ся)’, получающая дополнительный смысл вербальной магии (*ca să lege castraveții în grădină, să lege fasolea, să lege roșiile*): *И в саду, когда сажаем, мы повязываем шнурок на руку, когда сажаем огурцы, чтобы подвязать (завязывались) огурцы, подвязать (завязывалась) фасоль, подвязать (завязывались) помидоры, используем ниточку, как я научилась от стариков, от бабушки с дедушкой* (GC).

Широко известно в регионе Бузэу и вывешивание «мэрцишора» на деревья и кустарники: например, его носят девять дней, а затем вешают на дерево, испорченные украшения сжигают (...когда станут некрасивыми, мы их выбрасываем, в огонь), при этом в старину это украшение-оберег вешали после девяти дней и на крест на могиле: *A, mărțișór, mărțișór... как раз первого марта, и сохраняется до девятого марта. И потом мы повязываем его либо на дерево, либо... Я слышала давно, что несут на крест, на кладбище...* (EN).

Нередко можно услышать о вывешивании «мэрцишора» (или только оставшейся от него нитки) на шиповник, в частности от женщин, переехавших в Сэрата-Монтеору из других сел региона Бузэу, например из Мынзэлешть: *A mărțișoárele* (мн. ч.) — ну, как их делали, их делали... из... картонок, из всевозможной... ерунды делали *mărțișoáre*. *A с первого марта и до девятого марта, значит, его носили до девятого марта, девятого марта его помещали... Носили, на шею, значит, вешали, на руку... A после этого* [видимо, после девятого марта. — А. П.]<sup>11</sup> эту

<sup>11</sup> В разговоре собеседница еще раз подчеркивает, что сам «мэрцишор», т. е. комплексное украшение из ниток, бусинок и пр. носили только до девятого

ниточку повязывали на руку, эту ниточку. Значит, говорили, что она приносит счастье (удачу). Значит, ее снимали с руки, только когда расцветал... шиповник. И её вешали на шиповник (ДС). Информация о вывешивании «мэрцишора» на шиповник подкрепляется и данными из села Дара: Так говорят, март, с первого и до девятого, носят вот так, на шее, *mărțișor*. У нас нельзя носить его все время. ...Нитки, которыми вышивали по белому полотну, две белых нитки и две красных, и ссучиваешь их немного, вот так, и повязываешь их на руку. Но позже делали какие-то колесики из картона<sup>12</sup>... И потом, когда закончено с «мэрцишором» (букв. *și pe urtă, când se termina cu mărțișoru*), берешь эти нити, и относишь на шиповник. Несешь его к шиповнику, и прицепляешь там, потому что вот, чтобы было тебе счастье (ЕМ)<sup>13</sup>. В рассказе собеседницы из села Дара, как и в предыдущем, четко определяется различие между «мэрцишором» как украшением для праздника, для танцев (*la horă, la bal, la... unde treceai* — «на „хору“, на бал, везде, куда идешь», ЕМ) и сакральной ниткой, с которой сажают овощи, кормят домашнюю птицу (см. выше) и которую ради счастья и удачи следует повязать на расцветший шиповник. Экспедиционные записи Н. Г. Голант в Олтении (коммуна Мэлая, жудец Вылча) подтверждают идею о необходимости носить нить с первого марта до момента цветения колючих кустарников — *mărăcini* — предположительно, шиповника, дикой розы и т. п. [Голант 2008: 282].

Восточнороманский ареал вывешивания мартовской нити на цветущий шиповник и другие кустарники и деревья, охватывающий значительную территорию Румынии (см. [Голант 2007: 93–94]), продолжает

---

марта: Ну, с первого по девятое носили, а после девятого уже не носили (ДС). И далее: Значит, мы повязывали на руку эту ниточку, и носили на руке, пока не расцветал шиповник, когда расцветал шиповник (июнь, май), снимали с руки и вешали на шиповник (ДС).

<sup>12</sup> Далее следует подробный рассказ о более сложном позднем способе изготовления украшения: из трех красных и трех белых ниток, с шариком (цветочком) из нитей, монеткой и пр.

<sup>13</sup> Из этого рассказа не следует, но, видимо, предполагается, что оставшиеся после ношения в течение девяти дней нити хранили и несли уже на расцветший куст шиповника, ср. предыдущий рассказ о «мэрцишоре», а также информацию о том, что «у нас нельзя его носить все время».

северноболгарский континуум обычая отдавать украшение-оберег птицам, подбрасывая его вверх или вывешивая на дерево; в достаточно четко выраженном виде тот же обычай отмечен в юго-западной Македонии. Так, в окрестностях Ловеча (Северная Болгария) *мартеници* — амулеты из красных и белых нитей — повязывают на руки детям, на шею ягнятам, на плодовые деревья, а при виде первой ласточки<sup>14</sup> снимают и вешают на куст розы [Лов.: 308]. В Тырновском крае амулет из красных и белых ниток — *март'онца* — в первый день марта привязывали на руки детям, которые при виде первой ласточки бросали эти украшения-обереги на куст розы, яблоню, чтобы птицы их оттуда забрали [СбНУ 1900/16–17: 21]. В Охриде в канун праздника *Летник* (1 марта) детям на руки и шею надевают *мартинки* с монеткой, которые те носят до тех пор, пока не увидят ласточку — тогда украшение-оберег бросают на куст дикой розы [Целакоски 1973: 213].

«Дни старух» и легенда о Бабе Докии. В обследованном регионе Бузэу сакральный период первых девяти мартовских дней отражается и в других мартовских сюжетах, в которые, по мысли большинства ученых, вписывается ритуально-магический текст мартовской нити. Девятидневный период ношения «мэрцишора» соответствует так называемым «дням старух»: *С первого марта до девятого, на Мучеников (la Măcinici) — «старухи» (Băbili, Băbile). Так их называли здесь у нас. И каждый выбирает себе день. И насколько день погожий, таково и сердце... человека. Если идет дождь и снег, или холодно, таков и человек в душе. Вот так с нашими «старухами».* [Девять дней называются «старухи»? — вопрос А. П.] «Дни старух» (*Zilele băbelor*). Да. *С первого по девятое марта (SM).* За «днями старух», по словам некоторых собеседниц, следуют «дни стариков»: «Дни старух» (*Zilili Băbilor*) — *с первого марта по девятое марта «Дни старух». Идет снег, идет дождь, на следующий день солнечно. Я так знаю. Потом, после девятого марта до... двадцатого — (дни) Стариков (a Mózilor). То немного дождь, то немного солнце... (EN).*

<sup>14</sup> Ср. роль первой весенней ласточки в новогреческой и древнегреческой мартовской обрядности [Анфертьев 1979]. В большинстве болгарских областей, где украшение прячут под камень для последующего гадания о приплоде скота, это также делают при виде видят первой весенней птицы, как правило — ласточки (см. [Плотникова 2004: 479–483]).

По другим сведениям, «дни стариков» предшествуют «дням старух»: «День старухи» (*ziua Băbei*), «день старика» (*ziua Măşului*) в марте... Выбираешь свой день. Сначала «старики» («старцы») (*Măşii*), а затем идут «бабы» («старухи») (*Băbii*). Мол, давай, выбери себе день... Девушки говорят: «Я себе выбрала сегодняшний день». [Следили за погодой? — А. П.] Погода? Да, какая погода; значит, сегодня, если я себе выбрала (этот день), и погода плохая, погода плохая — говорят: «Вот, ты была честолюбивой, была плохой». [А как говорят о «дне старух»? — А. П.] День старух (*ziua Băbelor*) — это, как говорится, традиция древняя (о *tradiție din bătrâni*). Говорят, «старик», «старики» (*Măşii*): «Сегодня его день. Смотри, какой прекрасный день, какая погода...». Затем проходят «старики» (*trăce Măşii*), начинаются «бабы» («старухи») (*începe Băbii*). «Ах, я выбрала сегодняшний день, ах, мне не повезло», — говорят... (GC).

Как правило, при разговоре в сознании собеседников никак не связываются представления о «бабиных днях» с легендой о Бабе Докии. Но многие ответы на вопрос о Бабе Докии отражают известный мотив легенды о Бабе Докии, когда она «в течение первых девяти дней марта сбрасывает по одному из девяти кожухов»<sup>15</sup>, после чего погода меняется. Вместе с тем, в одном из диалогов с собеседницей родом из Мынзэлешть удалось выяснить определенную связь между девятью днями, называемыми *Băbile*, и представлениями о Бабе Докии: *Значит, с первого марта до девятого марта есть девять «баб» (pouă Băbe). Значит, и выбирают... «Сегодня — моя Баба» (Azi e Băba mea). Я, если хочу выбрать себе первое марта — готово, если я выбрала себе первое — это мой день, значит, «плохая баба» (Băba rea) или «хорошая баба» (Băba bună), в зависимости от погоды.* [Если тяжёлый день, идет дождь, град? — А. П.] *Непогожий? Да, да, (тогда) говорят, что это плохая баба (că e băba rea). Да. Вроде как «Смотри-ка, какая плохая (злая) баба та, что выбрала этот день».* [А сколько баб есть? — А. П.] *Девять. Девять баб (pouă băbe).* [А кто такая Баба Докия? — А. П.] *Вот это и есть Баба Докия. Значит, Баба Докия с девятью кожухами (Băba Dóchia cu pouă cojoácele),*

<sup>15</sup> Мотив сбрасывания Бабой Докией 9 (реже — 12) кожухов под влиянием дождливой погоды отмечается в румынских областях Горж, Яломица и ряде других (баба отправляется с козами в горы, из-за непрерывного девятидневного дождя снимает по одной шубе в день, после чего ударяет мороз, и она замерзает вместе с овцами), см., например [Muşlea, Bîrlea 1970: 353].

и на девятый день она сбрасывает кожухи, значит, начинается погода становиться более тёплой, и меняется полностью (ДС).

В селе Дара был записан и типичный для румынской традиции текст легенды о Бабе Докии, который также условно можно назвать «Баба Докия с девятью кожухами», в котором, однако, отсутствует мотив связи с «бабьими днями»: *Не знаю, в какое время было... жарко. В месяце феврале, вроде бы... Было жарко. И баба сказала, что она больше не может сидеть, выпустит овец в лес. И оделась хорошенько, в девять кожухов, так нам рассказывал папа, а погода изменилась. Всё тепло было несколько дней, тепло, тепло, хорошо. И говорит: «Лучше мне одеться». И ушла одетая, но от жары сбросила тут один кожух, прошла еще не знаю сколько и сбросила еще один, прошла еще... Пока не сбросила все. И установился сильный мороз. Так говорят, и начался сильный мороз, и замерзла Баба Докия (și a îngețat **Băba Dóchia**). С девятью кожухами (си пѳий сојоáсе), так говорят, мы слышали, отец нам рассказывал в детстве. Ее называют «Баба Докия с девятью кожухами» (**Băba Dóchia** си пѳий сојоáсе). Когда нас (детей) видели, что мы одеваемся так: «Смотри-ка, Баба Докия, ты оделась...» (ЕМ).*

Румынский термин *băbe(le)*, диал. *babi(le)* как обозначение первых девяти дней марта фиксируется на значительно широкой территории (Горж, Нямцу, Тутова, Ардял, Яломица)<sup>16</sup> и точно соответствует макед. *баби(те)* обычно в применении к трем первым дням марта («Три баби — это первые дни марта: если окажется день хорошим, говорим, что первая баба была хорошая, другая — тоже такая, а третий — обычно сырой, непогода, значит, плохая баба — *лоша баба*»)<sup>17</sup>, причем ареал распространения южнославянского наименования захватывает и примыкающие к Македонии регионы южной Сербии и юго-западной Болгарии [Плотникова 2004: 468, 716]. Вместе с тем, столь явные карпато-маке-донские

<sup>16</sup> См. [Muşlea, Birlea 1970: 353]; аналогичный полевой материал был собран Н. Г. Голант в Олтении (район Вылча, коммуна Мэлая): *Băbe(le)* — первые девять дней марта: женщины также выбирают себе один из дней и по погоде в выбранный день определяют, «какой будет женщина в течение года — доброй или злой» [Голант 2008: 282–283].

<sup>17</sup> Эти новые полевые данные записаны в сентябре 2008 г. в селе Галичник (юго-западная Македония, собиратели — А. А. Плотникова, А. Н. Соболев, Е. С. Узенева).



лексические параллели далеко не единичны, они прослеживаются и на западноукраинском / македонском лексическом материале, см. [Гриценко 2008]. В нашем случае пример с *babe(le)* демонстрирует межъязыковое лингвокультурное сходство восточнороманской и балканославянской традиции крайнего юга Южной Славии.

**День Сорока мучеников: костры и окуривание.** Заключительный, девятый, день праздников начала марта маркирован и как окончание ношения нити в селах Сэрата-Монтеору и Дара (также и во многих других румынских регионах), и, разумеется, как самостоятельный праздник — день Сорока мучеников. В селе Сэрата-Монтеору его называют «день Сорока четырех мучеников» (*Pátru-ș-pátru de mucenici* ‘Сорок четыре мученика’, *Patruzeci și pátru de Sfinți* ‘Сорок четыре святых’ и под.)<sup>18</sup>, иногда — коротко — «День мучеников»: *Ziuade Măcenici* (Сэрата-Монтеору, Дара). Проведение в этот день очистительных ритуалов также связано с двоякой функцией этого весеннего дня: завершение сакрального периода первых дней марта и начало теплого весенне-летнего сезона.

Еще до восхода солнца в этот день разжигают костры: сжигают мусор, прыгают через костры, затем обходят дом с углями и ладаном, приговаривая заклинания с целью прогнать всякое зло, змей, мышей, гадов и пр. По воспоминаниям одного из собеседников, такие костры назывались «кострами бабы Докии»: *fócur 'le lui Bába Dóchia* (NZ). Прыгая через такие костры, молодежь кричала: «Пусть уйдет от меня болезнь!» (*Să pléce boála de la míni!*). О более точной приуроченности очистительных костров к дню Сорока мучеников говорили многие жители села: *Бабы чего только не делали, якобы хорошо это, хорошо это... Например, на Мучеников (la Mucenici) до восхода солнца... прыгали через костер, не знаю сколько раз. И они прыгали первыми, и дети еще... [Сколько раз прыгали? — К. Секарэ.] Три раза (AA). К сожалению, в некоторых случаях мотивация разжигания костра в этот день уже утратилась: А-а, подождите, ведь разжигают и костер в саду... Да, разжигают, жжем в день Мучеников костер в саду... Да, да, да. Есть же такой обычай... Костер за домом, чтобы... не знаю, для чего... (EN). Или: Разжигают*

<sup>18</sup> По объяснению одного из собеседников, первоначально было Сорок мучеников, но Господь добавил еще четверых, и стало сорок четыре: *Patruzeci de mucenici, e mai dat... Dumnezeu i-a mai dat patru, patru-și-patru* (NZ).

костёр в день Мучеников. *Жгут весь мусор со двора, ветки фруктовых деревьев, которые собирают, сушняк, разжигают костёр...* [Для чего? — А. П.] Для... *Не знаю (SM)*. Вместе с тем, разжигание костра вблизи дома, в саду, в огороде, по словам многих других собеседников, необходимо для осуществления вполне определенных очистительных магических действий: *Пошло от стариков, что разжигают костер... Если у тебя нет кукурузных стеблей (початков), мы собирали... какие-то веточки, и ими жгли костер.* [Против змей, против мышей? — А. П.] *Против чего угодно! Тогда, да, в День мучеников (Ziua de Măcenici), тогда. Первое, первое, как только проснешься, — костер. Разводишь большой костер во дворе, чтобы шло, значит, добро в дом. ...Берешь огонь и обходишь вокруг дома, и говоришь там «Отче наш» (Tătăl nōstru). Несколько слов, я не очень знаю весь «Отче наш», но несколько слов, вот так, и мы шли и обходили вокруг [Что говорят? — А. П.] Что скажешь — «Господи Боже, помоги, чтобы было добро в доме, ...от зла, чтобы все зло ушло, не приближалось к дому, чтобы был дом чистым, светлым...» (Doátne, Dumnezéule ajútă în bine la căsă, să... de réle, di toáte... céle... să se ducă, să nu se aprópie de căsă, să... fie căsa curátă, luminátă...)* (GC). По мнению некоторых собеседников, костер на девятое марта разжигали с целью прогнать диких зверей: *Разводили огонь там, в саду, устраивали большой костер, и... чтобы не входили дикие звери, так делали старики, чтобы не вошли дикие звери... Против диких животных (cóntra lighióilor).* [Против каких животных, перечислите? — А. П.] *Змеи, ящерицы, муравьи, все это, что там есть, мыши...* (NZ).

Подробный рассказ о ритуалах, связанных с разжиганием костра в этот день и магическим очищением культурного пространства от змей окуриванием домов и построек, был записан от жительницы Сэрата-Монтеору родом из более удаленной от села коммуны Скорцоаса (село Грабичина): *Тогда разжигают костер. Разжигают на Сорок четыре мученика.* [Зачем разжигают костер на Сорок четыре мученика? — А. П.] *Чтобы была земля для работы более мягкая. Если перепрыгнешь через огонь, это тебя защитит от зла. Обычай. Чтобы уберечься от зла, дети в основном прыгают, они должны прыгать через огонь.* [А где разводят костер? — А. П.] *Это у нас, там, откуда я родом. В Грабичине. Во дворе.* [И где во дворе? — А. П.] *Госпожа, пока не взойдет солнце, разжигает костер, заставляешь детей перепрыгнуть через костер.*

*А потом даем им «мучеников» [булочки. — А. П.]. Но перед тем, как разжигают костер, одна из женщин дома выходит и окуривает, обходит кругом все постройки. Прячешь вилы для сена, прячешь прялку, на которой прядут, так... Все прячется, в этот день не надо это видеть. Даешь руками (корм) коровам и всем, кто есть в хлеву. Не надо видеть вилы (прялку). И дымом окуриваешь, чтобы не приходили змеи на двор. [Что говорят? — А. П.] Не говорит ничего. Нет. Окуриваем дымом весь двор, какой бы он ни был большой, зажигаю хорошую тряпку из хлопка, зажигаю ее и иду по всему двору, пока не взошло солнце. Потом, если некому, если не разожгут мужчины костер, возьмешь и положишь несколько веток туда и зажжешь и... «Давайте, прыгайте!» После того, как перепрыгнут через костер, даем им «мучеников». [И змеи не приходят? — А. П.] Говорят, что не приблизятся змеи. Против змей (АА). В этом диалоге прослеживаются также запреты брать руками предметы, по внешнему сходству напоминающие змей: вилы для сена (*furca de fân*), прялку (*furcă cu care tors*), очевидно, чтобы не приближались, не приходили во двор змеи. Кроме того, высказанная собеседницей практическая мотивировка разжигания костра в день Сорока мучеников — «чтобы была земля для работы более мягкая» — соответствует иным, мифологическим, карпато-балканским мотивам прогревания земли и стремлением ускорить приближение тепла: с этой целью разжигали костры и в других районах Мунтении, а также в Олтении (Мехединц), отдельных селах Нямца [Голант 2007: 129]. Румыны сербского Баната на Сорок мучеников разжигали костры вокруг села и, перепрыгивая через него, кричали: «Выходи, тепло, победи зиму» [Maluckov 1985: 276]<sup>19</sup>.*

В селе Дара рано утром в день Сорока мучеников три раза обходят дом, окуривая его ладаном, обходят при этом и все постройки, где содержатся домашние животные, птица, чтобы изгнать змей и всякое зло (*că să fugă serpii, să fugă relele* букв. «чтобы убежали змеи, чтобы убежало зло»), при этом обращаются к Богородице: «Помоги нам, защити от зла наш дом», читают также «Отче наш»: *Встаешь еще затемно, зажигаешь остатки сена от животных, и разводишь костер на вытоптанной площадке у дома, пока не взойдет солнце. И помещаешь кружку с ладаном и тряпку.*

<sup>19</sup> О «согревании земли» посредством костров в первый день марта у болгар см. [Агапкина 2002: 111].

*Зажигаешь вот так эту тряпку, чтобы она горела, и ударяешь... три раза..., чтобы убиралась змея, чтобы уходило зло... от дома, да. Да, берешь кружку с горящими углями и идешь и окуриваешь домашних животных, свинью, птиц, всех... (ЕМ). В дальнейшем разговоре собеседница еще раз повторяет свой рассказ о ритуально-магических очистительных действиях в день «Сорока четырех мучеников»: И берем кружку с ладаном, с огнем, и обходим трижды вокруг дома. Вот так, вокруг дома. Потом идем и к свинье, и к птицам, и к животным, чтобы нас сберег Бог, говоришь: «Господи, сохрани нас от зла, от несчастий, от одного, от другого...» (Doámne feréște ne di réli, de năpáste, di úna, di álta...). Говорим им там, произносим «Отче наш», и идем домой, чтобы поставить «мучеников» [изделия из теста] на огонь, и раздать... [А что говорите? — А. П.] «Господи, помоги нам» (Doámne, ajútă ne), делаем знак святого креста, «Господи, помоги нам и убереги от зла наш дом (Doámne, ajútă ne și păstrézi rélele de la căsa noastră), произносим «Отче наш» (Tătăl nóstru), вот так..., три раза так. [С огнём? — А. П.] Да, с огнем (cu focu)<sup>20</sup>. С ладаном. (ЕМ).*

Полевые данные Н. Голант из Олтении (р-н Вылчи, коммуна Мэлая) подтверждают факт широкого распространения ритуалов разжигания костра и окуривания в день Сорока мучеников: «В этот день многие местные жители убирают во дворе и в саду и сжигают мусор..., чтобы ускорить наступление тёплой погоды. Для защиты людей и домашних животных от змей принято также окуривать дымом тлеющей тряпки и ладаном (*tămâie*) дом, двор и хозяйственные постройки, в первую очередь помещения для скота и сарай для птицы» [Голант 2008: 283]. Подобные обычаи, связанные с разжиганием костров по дворам и огородам утром 9 марта, отмечаются и в других селах регионов южной Румынии [Ghinoiu 2007: 236]. Обычай разжигания костров с целью окуривания в этот день домов и построек фиксируется и в более широком ареале в Румынии, охватывая не только юг страны, но и села в Трансильвании, Марамуреше, см. подборку сведений о кострах и окуривании помещений в день Сорока мучеников в работе [Голант 2007: 131–133]. Вместе с тем, южнорумынский ареал этих ритуалов образует единое целое с северноболгарскими и западноболгарскими зонами, где также практикуется окуривание домов

<sup>20</sup> Далее при уточнении выясняется, что это — тлеющие угли (*jar*).

и построек в день Сорока мучеников. В Северной Болгарии эти обычаи наиболее ярко представлены в районе Силистры, в Добрудже, Провадии (зап. Е. С. Узеновой<sup>21</sup>; [Съботинова 1998: 94; Добр.: 324–325; Седакова 2004]); в Западной Болгарии — в районе Софии, в Пиринском крае и др. [Соф.: 248; Пир.: 440]. Впрочем, в болгарской традиции разжигание весенних ритуальных костров и связанное с ними окуривание чаще совершается на Благовещение, праздник, имеющий здесь не менее важное значение, чем предшествующий ему — Сорок мучеников — так, например, происходит в Ловечском крае (Северная Болгария), селах Пиринского края (Юго-Западная Болгария), Пловдивском крае и др. [Лов.: 309; Пир.: 440; Плов.: 265; Маринов 1984: 129].

**День Сорока мучеников: обрядовый хлеб.** Обрядность девятого дня марта наряду с обязательным разжиганием костра в селах Сэрата-Ионтеору и Дара обязательно включает изготовление обрядового хлеба — булочек-крендельков в виде «восьмерок»<sup>22</sup>, называемых *măcenici*, *măcinici* ‘мученики’ (sg. *măcenicu* ‘мученик’)<sup>23</sup>. Ритуальная значимость этого хлеба в местной традиции манифестируется в обрядовом тексте дня Сорока мучеников: их изготавливают сразу после разжигания очистительного огня (EM) или дают (уже приготовленные заранее) детям после того, как те перепрыгнули три раза через огонь (AA). Неразрывная связь двух компонентов обрядности этого дня подтверждается и сведениями о том, что дети раньше разжигали и прыгали через костер измазанными тестом для приготовления этого обрядового хлеба, а кроме того — должны были

<sup>21</sup> Например, по записи Е. С. Узеновой 2006 г. в селе Калипетрово (р-н Силистры), «На 40 мучеников обходили дом с палкой, на которую привязывали бумагу от белой халвы и поджигали, стучали железом и говорили: „Убегайте, змеи и ящерицы, ноги у вас сгорят“».

<sup>22</sup> Г. И. Кабакова полагает, что форма восьмерки, выбираемая для ритуальных хлебцев дня Сорока мучеников «является схематичным изображением святого», как аналог выпекаемых хлебцев в виде человеческих фигурок в других областях Румынии [Кабакова 1989: 50].

<sup>23</sup> Способы изготовления «мучеников» могут быть разными: чаще их варят, затем посылают толчеными грецкими орехами и ванильным сахаром (в тесто могут добавлять корицу с лимоном); иногда слегка запекают, а потом варят (Сэрата-Монтеору), либо же только выпекают или только варят в сладком сиропе (Дара).

мазать этим тестом плодовые деревья в саду: *На всех углах зажигали по ветке, вот так... огнем, чтобы не входили мыши или еще кто в дом. Потому что если обдать дымом, то эти не входили в дом — змеи, ящерицы, мыши... И я застал, когда мы были маленькими: нас заставляла мама разжигать огонь у угла дома, заставляла нас, мы устраивали гору мусора, чтобы разжечь костер... Она заставляла нас, она нас пачкала... этим, от приготовления кулича, хлеба, что она там делала, тестом этим, и мы выбирали дерево, и клали [тесто. — А. П.], чтобы оно давало плоды и в следующем году...* (NZ) В этом рассказе отчетливо прослеживается магия плодоношения / плодородия, связанная с днем Сорока мучеников и восприятием его в исследуемых селах как основного праздника наступающей весны. Й. Гиною по поводу дня Сорока мучеников пишет, что обычаи в день Мучеников формируют специфический ритуальный сценарий Нового года: приготовление ритуальной пищи в виде обрядовых булочек; ритуальное пьянство, которое поддерживается предписанием выпить в этот день 40 или 44 стакана вина<sup>24</sup>; открытие могил и ворот рая; разжигание костров в садах и огородах и т. д. [Ghinoiu 2007: 235]. Магия «первого дня» отмечается и в тех областях южной зоны румынских Карпат, где вместо обрядовых хлебцев в день Сорока мучеников готовят кутью (рум. *colivă*), как например, в регионе Арджеш: «Девятого марта мажут „коливом“ фруктовые деревья, чтобы уродили, как родят колосья зерна» [Stănciulescu 2006: 186].

В Сэрата-Монтеору обычай мазать тестом, приготовленным для ритуальных булочек в день Сорока мучеников, фиксируется и в комплексном ритуале запугивания бесплодных деревьев, которое также осуществляется в этот день: *На Мучеников. Если у тебя есть... фруктовое дерево, плодое дерево, и оно не плодоносит и не плодоносит, кладешь вербу... Все равно не приносит плодов — идешь к нему с ножом и с небольшим количеством теста, делаешь надрез трижды: «Если в этом году не принесешь (плодов), я тебя срублю! Я тебя оставляю еще на это лето, если не принесешь плодов — срубим тебя». Три раза так, и в эти надрезы*

<sup>24</sup> Этот обычай отмечен и в Сэрата-Монтеору: «На Сорок четыре мученика выпей сорок четыре стакана. Так говорят» (AA); «И затем, девятого марта, делают „мучеников“ и выпивают вроде бы сорок четыре стакана вина» (GC); «На Мучеников раздают сорок четыре стакана» (NZ).

*помещаешь тесто...* (АА). Отметим, что обычай запугивать неплодоносящие деревья, замахиваясь топором и угрожая дереву, в балканославянских традициях (Сербия, Македония, Болгария), за редкими исключениями<sup>25</sup>, приурочен к святочно-новогоднему периоду [Толстой 1984: 31–34].

Поминальная функция приготавливаемых в день Сорока мучеников хлебных изделий отражается в таких действиях с готовым хлебом, как раздача его соседям, родственникам, односельчанам: *И после этого [после разжигания костра. — А. П.] принимаешься варить «мучеников». «Мучеников» как готовим сегодня? Оставляем на подносе, чтобы они высохли, и на следующий день утром просыпаешься, разжигаешь костер, ставишь воду кипятить, и после того, как закипит вода, тогда идешь «мучеников» варить. Не ешь «мучеников», пока не раздашь. Сначала раздаешь, после того, как раздашь, можешь есть. Такова традиция, считается, что так — хорошо, если раздашь за родителей, за умерших из семьи. [Оставляли? — А. П.] Оставляли, да, оставляли у соседей... И за мать, и за отца... [Клали на кладбище? — А. П.] Да... Идешь и в церковь с ними. ...И раздаем за родителей, за покойников (*péntru mórți*) (СС).*

Таким образом, в различных компонентах мартовской обрядности обследованных по этнолингвистической программе сел Сэрата-Монтеору и Дара в регионе Бузэу отчетливо прослеживается семантика начала года, нового благополучия людей и нового плодородия растений и деревьев, «вода» скота и домашней птицы. Первые девять дней марта оказываются особо отмеченными в этом тексте начала весенне-летнего периода. Эта специфика с большей степенью достоверности выявляется при привлечении материала не только румынских территориальных культурных диалектов, но иных балканских традиций.

#### СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

АА — *Anica Andronache*, Сэрата-Монтеору, 1938 г. р., 4 класса. Родом из с. Грабичина (коммуна Скорцоаса).

СС — *Doina Cristea*, Сэрата-Монтеору, 1941 г. р., 4 класса. Родом из с. Бышчень (коммуна Мынзэлезть).

<sup>25</sup> Например, в болгарской Добрудже в отдельных селах бесплодные деревья «зарубают» (*засичат*) в день первого марта, т. е. на св. Евдокию [Толстой 1984: 34].

- EM — *Ecaterina Marcu*, Дара, 1923 г. р., 4 класса.  
 EN — *Elena Nojiță*, Сэрата-Монтеору, 1941 г. р., 5 классов.  
 GC — *Georgeta Cârstea*, Сэрата-Монтеору, 1946 г. р., 8 классов.  
 NZ — *Nicolae Zaharia*, Сэрата-Монтеору, 1922 г. р., 5 классов.  
 OZ — *Ovidiu Zaharia*, Сэрата-Монтеору, 1956 г. р., среднее техническое образование.  
 SM — *Stefan Moise*, Сэрата-Монтеору, 1929 г. р., среднее техническое образование.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.  
 Анфертьев 1979 — *Анфертьев А. Н.* К истории мартовских обрядов в Греции // Советская этнография. М., 1979. № 1. С. 133–139.  
 Голант 2007 — *Голант Н. Г.* Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции карпато-балканского региона. Канд. дисс. СПб., 2007.  
 Голант 2008 — *Голант Н. Г.* Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008. С. 271–323.  
 Гриценко 2008 — *Гриценко П. Е.* Carpato-balcanica в свете «Общекарпатского диалектологического атласа» // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008. С. 26–57.  
 Добр. — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.  
 Кабакова 1989 — *Кабакова Г. И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Канд. дисс. М., 1989.  
 Лов. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.  
 Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 2. София, 1984.  
 МДАБЯ 2003 — Малый диалектологический атлас балканских языков. Пробный выпуск / Под ред. А. Н. Соболева. München, 2003.  
 МДАБЯ 2005 — Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. 1. Лексика духовной культуры / Под ред. А. Н. Соболева. München, 2005.  
 Петреска 1998 — *Петреска В.* Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијациите. Скопје, 1998.  
 Пир. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.



- Плов. — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2006 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистические материалы из с. Тетово в Македонии (область Велеса, регион Азота) // Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006.
- Плотникова 2008 — *Плотникова А. А.* Карпато-балканский диалектный ландшафт — новые перспективы: язык и культура во взаимодействии // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008.
- Пономарченко 2001 — *Пономарченко К. А.* Из материалов по этнолингвистической программе МДАБЯ с островов Родос и Карпатос (Южная Греция) // Исследования по славянской диалектологии. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография М., 2001. С. 182–198.
- СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн.1–.
- Седакова 2004 — *Седакова И. А.* Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.) // Исследования по славянской диалектологии. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 237–267.
- Соф. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Съботинова 1998 — *Съботинова Д.* Отколишно време. Календарни празници и обичаи от Силистринско. Силистра, 1998.
- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.
- Трефилова 2004 — *Трефилова О. В.* Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, р-н Белоградчика (Северо-Западная Болгария) // Исследования по славянской диалектологии. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 354–398.
- Трефилова 2006 — *Трефилова О. В.* Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгарии // Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 228–276.
- Узенева 2004 — *Узенева Е. С.* Этнолингвистические материалы из центральной Болгарии (с. Дылбоки, область Старой Загоры) // Исследования по славянской

- диалектологии. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 268–298.
- Узенева 2006 — *Узенева Е. С.* Этнолингвистические материалы из юго-восточной Болгарии (с. Козичино (Эркеч), область Бургаса) // Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 277–298.
- Целакоски 1973 — *Целакоски Н.* Пролетните обичаи и песни во Охрид // Македонски фолклор. 1973. Год. 6. Бр. 12. С. 213–218.
- Якушкина 2006 — *Якушкина Е. И.* Этнолингвистические материалы из Западной Сербии (с. Ставе, Валеvский край) // Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 299–323.
- Ghinoiu 2005 — *Ghinou I.* Comoara satelor: calendar popular. București, 2005.
- Ghinoiu 2007 — *Ghinou I.* Sărbători și obiceiuri românești. București, 2007.
- Maluckov 1985 — *Maluckov M.* Rumuni u Banatu. Novi Sad, 1985.
- Mușlea, Bîrlea 1970 — *Mușlea I., Bîrlea O.* Tipologia folklorului. Din răspunsurile la chestionarele lui В. Р. Hasdeu. București, 1970.
- Stănciulescu 2006 — *Stănciulescu St., Stănciulescu I.* Aref. Monografia satului. București, 2006.

*И. А. Седакова (Москва)*

*МАРТЕНИЦА*  
В СОВРЕМЕННОЙ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ БОЛГАРИИ

Выбрать эту тему меня побудили яркие впечатления весенней поездки в Болгарию на конференцию по народной религиозности в 2006 году. После почти 25-летнего перерыва я оказалась в Болгарии в конце марта и была поражена тем, что увидела: все цветущие деревья и кустарники в Софии (даже и на территории научно-исследовательских институтов Академии наук Болгарии, в городском парке возле бывшего мавзолея Димитрова и т. д.) были увешаны красно-белыми украшениями из нитей — мартеницами. В монастырском саду Бачково, куда нас повезли на экскурсию в Вербное воскресенье, за мартеницами на сирени, яблони, кизиле не было видно листьев и цветов...

Прежде, в годы социализма, такого мне видеть не приходилось, хотя обычай одаривания мартеницами 1 марта и поздравления с «бабой Мартой», началом весны, никогда не исчезал и всегда оставался очень важным в календаре болгар как ритуал, маркирующий временной рубеж сезонов. В этнографической литературе растущую любовь к ритуалу обмена мартеницами в деревнях и городах Болгарии отмечал еще Хр. Вакарелски [Вакарелски 1977: 510]. Но, повторю, развешанных мартениц, да еще в таком количестве, в Софии в конце 70-х не было. К живым впечатлениям добавились и виртуальные — обычные почтовые отправления мартениц сменились современными электронными и увеличились в разы, кроме того, в Интернете начала тиражироваться информация о «новой старой» мифологии мартениц и другой первомартенской обрядности.

Могло бы показаться, что это явление не очень яркое и не заслуживает специального исследования. Однако при более внимательном изучении вопроса и особенно в контексте происходящего в постсоциалистических странах и шире — в Европе — случай с мартеницами становится важным индикатором глубоких процессов в развитии общества, его ценностей и ориентиров. К тому же анализ современного бытования мартеницы

в условиях тотального изменения способов коммуникации и развития Интернета ставит вопрос об изменении фольклора и традиционных форм народной культуры в наши дни. Развернутая обрядность 1 марта — ритуальная уборка домов и дворов, разжигание костров, вывешивание красных тканей, изгнание змей и пр. — не сохранилась, тогда как обычаи с красно-белыми украшениями из нитей не только сохраняются, но укрепляются и развиваются. Мартеницы обрастают новым фольклором и мифологическими контекстами, новой прагматикой. Особое внимание к мартенице среди городского населения Болгарии (любопытно, что этот общебалканский обычай в других странах на Балканах такого масштаба не приобретает) демонстрирует, что это важный символ, обладающий большим семиотическим и культурным потенциалом.

Традиционные ритуалы с мартеницами в Болгарии описаны подробно, практически любой обзор календарных обрядов включает в себя сведения о нитях и об обычаях, с ними связанными<sup>1</sup>, есть и специальные исследования [Миков 1984, Йорданова 1972, Голант 2007, Плотникова 2004: 129–132, 476–485]. В работах по современному состоянию обычаев указывается, что мартеница как оберег утратила свое значение, оставив за собой лишь эстетические и декоративные функции. Сам же ритуал сохранил поздравительную семантику, но лишился своей магической и гадательной составляющих [Миков 1994, Голант 2007]. Представляется, однако, что полной десемантизации праздника не произошло, мотивы «здоровья», «оберега» и «удачи» в нем представлены эксплицитно и в наши дни. Кроме того, как покажет дальнейшее изложение, использование мартениц выходит за пределы их обычного функционирования, что задается самой народной традицией и применением нитей как вторичных ритуальных предметов (обзор см. [Йорданова 1972]).

Чтобы проверить, какая семантика и прагматика приписывается в наши дни мартеницам, мы провели небольшое пилотное исследование, разослав анкету (см. Приложение) городским жителям, преимущественно женщи-

<sup>1</sup> По этнографическим данным, мартеницы привязывали с различными мотивировками — на шее, «чтобы не жалили змеи», на пальцах — «чтобы не ударяться». Старухи носили мартеницы в волосах или на руках, «чтобы от них не убежали цыплята» [Плов.: 262]. Повязывали мартеницы «от блох» [Сакар: 344], чтобы быть «белыми и румяными» и избежать солнечных ожогов и излишнего загара («да не ни почерни баба Марта» [Капанци: 215]).

нам в возрасте 40–60 лет. Анкета состоит из 15 вопросов, начиная с самых общих: «Дарите (носите) ли вы мартеницы?» до более специфических, «намекающих» на сохранность старинных черт обычая и их развития (мартеницы в церкви, на кладбище и т. д.). Данные из полученных 40 анкет дополнены сведениями из форумов и блогов болгарского Интернета.

Многие респонденты, заполняя анкеты, давали комментарий, что «у всех болгар ответы будут приблизительно такими же». Действительно, почти все сошлись в некоторых пунктах и, прежде всего в том, что никто не игнорирует этот обычай, мартеницы обязательно дарят и носят. Многие подчеркивают непрерывность традиции: «Мне кажется, я появилась на свет с мартеничкой. Как только я начала осознавать себя в этом мире, я уже была с ней, с мартеничкой».

Все респонденты предпочитают мартеницы традиционные, болгарского производства. Тема «китайских» мартениц была затронута во всех ответах на вопросы, и это согласуется с горячими дискуссиями в СМИ и Интернете о «неправильности» (не те материалы, не то плетение и пр.) мартениц, на упаковке которых написано «Made in China». Разнообразие мартениц на рынке и появление новых образцов (об этом пишут в СМИ — «Стандарт», 28.02.2005, это является общим местом во многих блогах) — также факт, который следует интерпретировать в контексте современной социокультурной ситуации. Прежде всего, появление мартениц с портретами — политических лидеров Болгарии, поп-звезд, героев мультфильмов — находит параллели в массовой культуре всех постсоциалистических стран (ср. матрешки с изображением советских и российских государственных деятелей). Развивается в мартеницах *любовная* тема (многие отмечают, что теперь из мартовских нитей выплетены имена любимого или фраза «Я тебя люблю» по-болгарски или по-английски). *Любовь* в современном обществе стала важной частью коммерции, из сферы частной она перешла в сферу публичную, в календарные праздники (день св. Валентина), в телевизионные передачи, рекламу и т. д. Здесь, как кажется, немаловажно американское влияние речевой культуры, где любовь часто вербализуется: вместо этикетной формулы прощания в американских фильмах звучит «I love you», и это подхвачено современной речевой культурой Болгарии.

В наши дни в городской культуре ритуал с мартеницами исполняют и мужчины, и женщины, и дети, и взрослые. Ранее эта традиция име-

ла гендерные и возрастные предпочтения: мартеницы в основном завязывали детям и молодым представительницам женского пола (девочкам, девушкам), хотя в некоторых регионах мартеницы завязывали «даже пожилым женщинам» [Плов.: 263].

Все отмечают, что дарение мартениц — это болгарский национальный обычай, поэтому, посылая иностранцам мартеницы, болгары считают обязанностью объяснить значение этих нитей<sup>2</sup>. Происхождение мартениц составляет сюжет нескольких традиционных легенд (война времен хана Аспаруха, замужняя сестра и братья), однако современный дискурс в соответствии с тенденцией к архаизации национальных обычаев, типичной для стран, возвращающихся к «независимой» идентичности после распада социалистического лагеря, относят появление мартениц к фракийским временам (ср. утверждение в Интернет-газете: «Сам Орфей украшал свою лиру мартеницами» [http://lead.actualno.com/news\\_224185.html](http://lead.actualno.com/news_224185.html)). При этом возникновение ритуалов с мартеницами интерпретируется в духе эзотерических наук («март — месяц особой энергией»), акцентируется символика света и цвета, которую нередко соотносят и с евангельскими сюжетами (<http://forums.pravoslavie.bg/viewtopic.php?p=544&sid=82d5fa62dcce078c0a5b4d291c5c8bbf>).

«Болгаризация» мартениц характерна для всех респондентов: «Да, это наш [болгарский] ритуал, особый и неповторимый», что поддерживается многочисленными материалами в блогах и дискуссиях в Интернет-пространства: «Я люблю мартеницы, это уникальное явление для нас [болгар] как нации», «мартеница — это национальный символ Болгарии» и т. д. (<http://baba-marta.vlez.bg/?showpage=20319>), ср. также изготовление гигантских мартениц — 860 м в городах и т. д.

Отмечая, что 1 марта — общebolгарский праздник (в Болгарии мартеницы дарят всем, независимо от конфессии и национальности — так, гагаузы «мартеницы носят и изготавливают по нынешний день» [Стаменова и др. 2007: 226])<sup>3</sup>, некоторые указывают, что подобный обычай из-

<sup>2</sup> Ср. предложение запатентовать мартеницы как исключительно болгарский обычай <http://paper.standartnews.com/archive/2004/02/25/reportage/index.htm>.

<sup>3</sup> По сообщению Х. Мевсима из Анкары, в Турции мартеница лишена ритуального содержания, это внешний «географический» знак для эмигрантов из Болгарии.

вестен в Румынии и Молдавии, но в Болгарии он особенно развит: «Говорят, что мартеницы существуют в других странах, например, в Румынии, но я считаю, что это болгарская традиция»; «Да, я видела мартеницы в Румынии и даже удивилась их изысканности, но все же это более распространено в Болгарии». Ср. и такие заявления в Интернете: «Мартеницы известны в Румынии и Молдавии потому, что там компактными группами проживали болгары» ([http://www.mitropolia-varna.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1263](http://www.mitropolia-varna.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1263)).

Многие участники опроса сошлись в ответе на вопрос «Когда вы снимаете мартеницу и что вы с ней делаете?». Почти никто не приурочивает развязывание мартеницы к весеннему прилету птиц, теперь принято снимать нити в конце марта — начале апреля. Мартеницы вешают на кустарники и деревья, нередко на одни и те же в течение многих лет, и этот обычай, как отмечают респонденты, развивается в городах у всех на глазах. Раньше такого количества красно-белых нитей не вывешивалось ни в городе, ни в селе, что подтверждает мои наблюдения, изложенные в начале статьи. Важный аспект современной ментальности раскрывает единственное сообщение одной коллеги, что она никогда не вывешивает мартеницу на деревья, полагая, что «это плохо для экологии».

Воспоминания о мартеницах в детстве у всех относятся к семье и к школе: дома мартовские традиции поддерживала бабушка (сама плела мартеницу; повязывала ее с пожеланием здоровья, уверяя, что это сделала баба Марта; объясняла, когда снимать нити, и др.). В школе же изготовлением мартениц ученики занимались на уроках труда. То же наблюдается и сейчас — женщины берут на себя обязанности объяснить своим детям и внукам значение (пусть и самое общее — «для здоровья») обычая, в школах дети плетут нити и дарят их своим близким.

Кроме схождений, в каждой анкете содержится, может быть, и небольшая, но очень важная новая деталь, выводящая исследование на существенный аспект трансформации ритуала. Это соответствует расширению народно-интерпретационных интенций носителей культуры, адаптации архаических моделей ритуализованного поведения к современности. Так, например, некоторые отмечают, что 1 марта завязывают мартеницы на шею своим любимцам — кошкам и собакам, и это согласуется с традиционным завязыванием красно-белых нитей домашнему скоту, особенно молодняку. Мартеницы вешают и на авто-

мобили, детские велосипеды и пр.<sup>4</sup>. Добавим, что здесь еще играет роль фактор моды — с каждым годом этот обычай становится все более распространенным.

Ритуалы с мартеницами включаются в церковную обрядность: 1 марта их подвязывают к иконам Богородицы, подобно тому, как к святыням в праздники и в особых случаях помещают другие артефакты и цветы. Одна респондентка уверяет, что это православный обычай и продолжает: «Да, Церковь принимает их [мартеницы] в дар от людей, их освещают, оставляя на ночь в храме, после этого забирают и носят „для здоровья и удачи“. Этот ритуал подобен тем, в которых иконы святых украшают цветами, вербовыми или виноградными ветками». Однако эта практика вызвала ожесточенную дискуссию среди верующих и духовенства. В целом народное празднование 1 марта и дарение мартениц не порицается духовенством, но включение некоторых языческих компонентов в христианскую обрядность считается недопустимым. «Завязывая красно-белые нити за неделю до 1 марта на иконе Богородицы, на чью скорую помощь надеется благочестивая прихожанка — Божией матери или бабы Марты?», — пишет священник Стефан Стефанов (<http://forums.pravoslavie.bg/viewtopic.php?p=544&sid=82d5fa62dcce078c0a5b4d291c5c8bbf>).

В ряде анкет актуализируется отношение к мартенице как к сакральному (освященному Церковью) предмету — их не выбрасывают на помойку, а сжигают (о развитии суеверий в современном православии в России см. живой журнал о. Алексея Агапова <http://saag.livejournal.com/>).

Интересны и указания на использование мартениц в похоронной обрядности: в случае погребения в последние дни февраля или первые дни марта в гроб покойнику, по свидетельству двух респондентов, кладут мартеницы. Отмечают также, что всё чаще в начале марта на могилах, особенно детей и молодых, можно увидеть мартеницы. «Да, это правильно, и у православных есть такая традиция», — утверждает одна респондентка. Наделение мартеницами умерших вписывается в систему календарных и праздничных приношений на могилы (вербы, крашенных

<sup>4</sup> Такое расширение обрядности допускает народная традиция. Мартеницы завязывали на колыбели, на дверях домов, на пчелиных ульях, бутылках и бочках, на ведрах, в которые доят овец, на плодовых деревьях и вьющемся винограде, частях ткацкого станка и пр. [Сакар: 344].



яиц и пр.), и это также демонстрирует устойчивость архаических моделей и возможность их применения к ряду идентичных ситуаций.

Итак, ритуал дарения мартениц в Болгарии, не исчезавший в годы социализма, в последние десятилетия претерпел значительные изменения. Прежде всего, это масштабы праздника и его коммерциализация (дарение мартениц включается в рекламные и другие кампании). Мартеница вошла в ряд болгарских национальных символов, и это поддерживается публикациями в СМИ и Интернете. Появление множества новых моделей мартениц объясняется желанием охватить вкусовые предпочтения болгар всех поколений — от детей до стариков. Интересен переход сельской традиции в городскую культуру и превращение обычая в общенародный (по сообщению информантов, в других балканских странах мартеницы ассоциируются с деревенскими обрядами).

Причины такого мартеничного бума следует искать в современных социокультурных процессах. Хотя обычаи 1 марта никогда не были политизированными, сейчас они приобретают такую окраску, ассоциируясь с «типично болгарским» и участвуя в поисках самобытного в условиях глобализации. Поиски национальной идентичности ведут к архаизации, реставрации и изобретению некоторых традиций, легенд и мифов [Boissevain 1992, Hobsbawm, Ranger 1983]. В развитии обряда и его метаморфозах можно увидеть универсальные закономерности: идет десемантизация, упрощение обычая и, наоборот, его новая мифологизация, появление пост-фольклорных текстов (в духе современной мистики и оккультного знания), усиление игровых, «романтических» и визуальных аспектов и утрата многих других, традиционных. Ритуал перемещается в маркированные места — церковь, на кладбище — и обрастает суевериями, столь характерными для постсоциалистического общества.

В современных трансформациях ритуалов с мартеницами очевиден процесс вульгаризации и поповизации, когда из народной культуры (фольклора, литературы, музыки и пр.) берется один факт и тиражируется, обрастая новыми «около-культурными» сведениями [Седакова 2008], чему особенно способствует Интернет<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Многие респонденты отмечают, что перешли на рассылку электронных открыток с мартеницами (особенно тем друзьям и родным, кто находится далеко от Болгарии).

Хорошей иллюстрацией «переписывания» ритуала служит рекламный текст болгарского ресторана «Баба Марта» в Москве: «Новый ресторан не случайно получил такое название. В Болгарии праздник Бабы Марты один из самых известных, сохранившийся до наших дней. В эти дни в каждом болгарском доме нужно непременно накормить гостей угощениями на удачу, ударить в колокольца на счастье, привязать к руке мартеницу для здоровья, спеть и сплясать „Хоро“ для долголетия и повесить на дерево разноцветную ленточку к деньгам» (<http://clublife.ru/babamarta/>). Здесь все обрядовые компоненты, кроме привязывания нитей к руке, — выдуманные, это калейдоскоп потенциально возможных ритуальных действий, но вовсе не связанных с обычаями 1 марта у болгар. Такие объяснения как «для удачи», «к деньгам» являются расхожими в современной магической и оккультной практике, но они не входили в традиционную первомартовскую обрядность.

Отметим справедливости ради, что информация в СМИ, рекламе и Интернете не всегда содержит такой набор разнородных компонентов. Нередко встречаются дословные цитаты из классика болгарской этнографии и автора самой доступной монографии по народной традиции Хр. Вакарелского, публикуются и интервью с современными этнографами — Р. Поповым, С. Ракшиевой и др.

И последнее — хотя все респонденты отмечают, что по сравнению с периодом социализма в ритуале ничего не изменилось, что мартеницы не имеют никакого отношения к идеологии, согласиться с этим трудно. Отношение общества к идее национального, воплощенного в этнографии и фольклоре, теперь иное, и призыв «Нека съхраним българщината» («Сохраним болгарскост»), звучащий все сильнее в болгарском дискурсе, «прочитывается» и в ритуале дарения мартениц.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Вакарелски 1977 — *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София, 1977.  
Голант 2007 — *Голант Н. Г.* Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции карпато-балканского региона. СПб., 2007.  
Йорданова 1972 — *Йорданова Л.* Към проучването на народните мартеници в България // Известия на Етнографски институт с музей. София, 1972. Кн. 14.

- Капанци — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1985.
- Миков 1984 — *Миков Л.* Първомартенска обредност. София, 1984.
- Миков 1994 — *Миков Л.* Бугарска народна мартеница — амулет и накит // *The Magic and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs / (Ed.) D. Ajdacic. Belgrade, 1994.*
- Плов. — Пловдивски край [Етнографски, фолклорни и езикови проучвания]. София, 1986.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Сакар — Сакар. [Етнографски проучвания на България]. София, 2002.
- Седакова 2008 — *Седакова И. А.* Цитаты в рекламе // *Классическая и массовая литература в пространстве СМИ (Клише. Цитаты. Заимствование).* М., 2008.
- Стаменова и др. 2007 — *Стаменова Ж., Средкова С., Пимпирева Ж., Кръстева-Благоева Е., Мирчева Д., Таниелян С.* Гагаузите в България. Записки от терена. Каварна, 2007.
- Boissevain 1992 — *Revitalizing European rituals / (Ed.) J. Boissevain. London; New York: Routledge, 1992.*
- Hobsbawm, Ranger 1983 — *The invention of tradition / (Eds.) E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge university press, 1983.*

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### АНКЕТА

1. Покупаете (изготавливаете) ли Вы мартеницы, чтобы подарить родным, друзьям и коллегам?
2. Сколько мартениц Вы покупаете (изготавливаете)?
3. Кто покупает (изготавливает) мартеницы в Вашей семье — жена или каждый член семьи для «своих»?
4. Какие мартеницы Вы предпочитаете — традиционные или современные?
5. Считаете ли Вы обязательным дарить мартеницы детям, больным?
6. Получаете ли Вы мартеницы от незнакомых людей?
7. Отправляете ли Вы мартеницы по почте, по электронной почте?
8. Дарите ли Вы мартеницы иностранцам и почему?
9. Вы носите мартеницу?
10. Когда Вы снимаете мартеницу и что с ней делаете?

11. Заметны ли сейчас различия в ритуалах с мартеницами по сравнению с периодом социалистической Болгарии?
12. Видели ли Вы мартеницы на иконах?
13. Видели ли Вы мартеницы на кладбище (или на похоронах)?
14. Считаете ли Вы мартеницу типично болгарским явлением? Знаете ли Вы о мартеницах в других балканских странах?
15. Напишите, пожалуйста, о своих детских воспоминаниях, связанных с мартеницами.



**Научное издание**

МАРТЕНИЦА.  
MĂRȚIȘOR.  
ΜΑΡΤ'Σ.  
VERORE...

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА  
25 МАРТА 2008 ГОДА

Автор фотографии на вклейке *В. Васева*

Объем 9,5 п.л. Тираж 150 экз.